



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**1979'DAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE İSLÂMCILARININ
İRAN-ŞİÎ ALGISI**

(DOKTORA TEZİ)

Muhammed Usame KARADENİZ

BURSA - 2025



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**1979'DAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE İSLÂMCILARININ
İRAN-Şİİ ALGISI**

(DOKTORA TEZİ)

Muhammed Usame KARADENİZ

Danışman:

Doç. Dr. Mehmet ÇELENK

BURSA - 2025

TEZ ONAY SAYFASI

**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bursa Uludağ Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda 711923006 numaralı Muhammed Usame KARADENİZ'in hazırladığı "1979'dan Günümüze Türkiye İslâmcılarının İran-Şîî Algısı" konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, cevaplar sonunda adayın (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği /oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Mehmet ÇELENK

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. İbrahim GÜRSES

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Asiye TIĞLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Nail ELHAN

Hitit Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Adem ARIKAN

İstanbul Üniversitesi



DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/08/2025

Tez Başlığı: "1979'dan Günümüze Türkiye İslâmcılarının İran-Şîa Algısı"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 376 sayfalık kısmına ilişkin, 17/07/2025 tarihinde şahsım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/08/2025

İmza

Adı Soyadı: Muhammed Usame Karadeniz
Öğrenci No: 711923006
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bölümü
Programı: İslam Mezhepleri Tarihi
Statüsü: Doktora

Danışman
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK
19/08/2025

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “1979’den Günüme Türkiye İslâmcılarının İnan-Şiî Algısı” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

19/08/2025
İmza

Adı-Soyadı: Muhammed Usame KARADENİZ
Öğrenci No: 711923006
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bölümü
Programı: İslam Mezhepleri Tarihi
Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Muhammed Usame KARADENİZ
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı	İslam Mezhepleri Tarihi
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	19/08/2025
Tez danışmanı	Doç. Dr. Mehmet ÇELENK

1979'dan Günümüze Türkiye İslâmcılarının İran-Şîî Algısı

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi boyunca Sünnî kimlikleriyle öne çıkan Türkiye merkezli İslâmcı düşünce çevrelerinin, 1979 İran İslâm Devrimi'nden günümüze kadar geçen süreçte İran'a ve Şîîliğe (Şîa) dair geliştirdikleri algı, tutum ve söylemleri tarihsel, ideolojik, mezhebî ve sosyo-politik bağlamlarda ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, söz konusu çevrelerin İran İslâm Cumhuriyeti modeline yönelik yaklaşımlarının, belirli temalar etrafında nasıl şekillendiğini analiz etmektir. Bu çerçevede hem yazılı kaynaklar (dergiler, kitaplar, gazeteler vb.) hem de dönemin önde gelen İslâmcı figürlerinin söylemleri üzerinden, Türkiye İslâmcılığının İran ve Şîîlik algısındaki dönüşüm eleştirel ve karşılaştırmalı bir perspektifle incelenmektedir. Çalışmada, Türkiye'deki İslâmcılık serüveni, düşünsel ve ideolojik eğilimler açısından iki temel kategori çerçevesinde ele alınmaktadır: "Yerel İslâmcılar" ve "Evrensel İslâmcılar." Her iki grup, tarihsel kökenleri ve entelektüel referansları bakımından farklılaşan, özgün zihniyet yapıları ve siyasî vizyonlara sahip düşünsel çevreleri temsil etmektedir. Yerel İslâmcılar, öncelikli olarak Türkiye'nin tarihsel, kültürel ve sosyo-politik bağlamına odaklanırken; Evrensel İslâmcılar, İslâm dünyasının geneline, özellikle de Ortadoğu merkezli İslâmî hareketlere yönelen daha küresel bir perspektifi benimsemektedir. Bu ayrışmanın en dikkat çekici boyutlarından biri, İran Devrimi'nin etkisi ve Şîîlik ekseninde şekillenen düşünsel farklılıklardır. 1979 Devrimi sonrasında İran'da ortaya çıkan teokratik rejim modeli, Türkiye'deki Evrensel İslâmcı çevreler tarafından belirli ölçüde ilham verici bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Bu çevreler, İran'da dinî otoritenin siyasal iktidarla bütünleşmesini ve İslâm'ın toplumsal dönüşümdeki rolünü, anti-emperyalist bir direniş söylemi ve ümmetçi bir perspektif çerçevesinde anlamlı ve takdire değer bulmuşlardır. Buna karşılık, Yerel İslâmcılar olarak tanımlanan kesimler ise İran'daki Şîî mezhebine dayalı teolojik temellendirmeye ve bu temele yaslanan siyasal modelin Türkiye'deki Sünnî İslâm anlayışıyla uyumsuzluğuna dikkat çekerek bu modele mesafeli ve eleştirel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu bağlamda, söz konusu kesimler İran örneğini İslâmî yönetim açısından mutlak bir referans noktası olarak görmemiş ve modelin tüm bileşenlerine karşı eleştirel bir tutum benimsemişlerdir.

Anahtar kelimeler: İslâmcılık, İran, Şîîlik, Sünnîlik, İran Devrimi

ABSTRACT

Name & surname	Muhammed Usame KARADENİZ
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Islamic Sciences
Subfield	History of Islamic Sects
Degree awarded	PhD.
Date of degree awarded	19/08/2025
Supervisor	Associate Professor Mehmet ÇELENK

The Perception of Iran and Shiism by Turkish Islamists from 1979 to the Present Day

This study aims to examine the perceptions, attitudes, and discourses developed by Turkey-based Islamist intellectual circles -prominent for their Sunni identity throughout the Republican period- towards Iran and Shiism (Shia) from the 1979 Iranian Islamic Revolution to the present, within historical, ideological, sectarian, and socio-political contexts. The main objective of the study is to analyze how these circles' approaches to the model of the Islamic Republic of Iran have been shaped around specific themes. In this framework, the transformation of Turkish Islamism's perception of Iran and Shiism is examined from a critical and comparative perspective, based on both written sources (magazines, books, newspapers, etc.) and the discourses of prominent Islamist figures of the period. In this study, the trajectory of Islamism in Turkey is examined through two main categories based on intellectual and ideological orientations: "Local Islamists" and "Universal Islamists." These two groups represent distinct intellectual circles with different historical roots, intellectual references, mentalities, and political visions. Local Islamists primarily focus on Turkey's historical, cultural, and socio-political context, whereas Universal Islamists adopt a more global perspective oriented toward the broader Islamic world, particularly Islamic movements centered in the Middle East. One of the most striking aspects of this divergence is the influence of the Iranian Revolution and the intellectual differences shaped around Shi'ism. Following the 1979 Revolution, the theocratic regime model that emerged in Iran was viewed to a certain extent as an inspiring example by Universalist Islamist circles in Turkey. These groups found the integration of religious authority with political power in Iran, as well as the role of Islam in social transformation, to be meaningful and commendable within an anti-imperialist discourse and an ummah-oriented perspective. In contrast, groups identified as Local Islamists adopted a more distanced and critical stance, highlighting the incompatibility between the Shi'a-based theological foundations of Iran's political model and the Sunni understanding of Islam prevalent in Turkey. In this context, these groups did not regard the Iranian example as an absolute reference point for Islamic governance and maintained a critical attitude toward all components of the model.

Keywords: Islamism, Iran, Shia Islam, Sunni Islam, Iranian Revolution

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan İslâmcılık akımı, büyük ölçüde imparatorluğun siyasî ve toplumsal bütünlüğünü muhafaza etmeye yönelik bir düşünsel çaba olarak şekillenmiştir. Bu dönemde İslâmcılık, özellikle Batı karşısında gerileyen Osmanlı'nın dağılmasını engellemek ve farklı etnik unsurları dinî bir ortak paydada birleştirmek amacıyla bir ideolojik araç olarak kullanılmıştır. Ancak Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte siyasal ve toplumsal düzlemde köklü bir dönüşüm yaşanmış; seküler ulus-devlet inşası süreci, İslâmcılık akımının yönünü ve içeriğini önemli ölçüde değiştirmiştir. Cumhuriyet dönemindeki İslâmcılık, artık devletin bekasını sağlama arayışından ziyade, dinin kamusal alandaki yerini yeniden tanımlama, sekülerleşme politikalarına karşı alternatif bir kültürel kimlik inşa etme ve modernleşme ile İslâmî değerlerin uyumunu sağlama gibi konular etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı hem düşünsel hem de sosyopolitik olarak farklı bir mecraya yönelmiş, daha çok sivil toplum, eğitim, medya ve entelektüel üretim alanlarında varlık göstermeye başlamıştır.

1979 yılında İran'da Ayetullah Humeynî liderliğinde gerçekleşen İran Devrimi, yalnızca İran'ın iç siyasal yapısında köklü dönüşümler meydana getirmekle kalmamış, aynı zamanda bölgesel düzlemde ve özellikle Türkiye'deki İslâmcı düşünce ve hareketler üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Devrim, Türkiye'deki İslâmcı entelektüeller, siyasal aktörler ve toplumsal çevreler açısından Batılılaşma ve sekülerleşme ekseninde ilerleyen modernleşme modeline karşı İslâmî ilkelerle şekillenen alternatif bir siyasal sistemin mümkün olabileceğini ortaya koyarak paradigmatik bir kırılma noktası işlevi görmüştür. Bu gelişme, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin mevcut siyasal düzeni ve ideolojik yönelimleri daha eleştirel bir bakışla değerlendirmelerine zemin hazırlamış; özellikle devlet-toplum ilişkileri, kamusal alanın dinî referanslarla yeniden inşası, şeriat, adalet ve meşruiyet gibi kavramların teorik boyutta tartışılması sürecini hızlandırmıştır. Bununla birlikte İran Devrimi'nin Türkiye'deki İslâmcı düşünsel zemine etkisi homojen olmamış; bazı kesimlerce bir ilham kaynağı ve direniş modeli olarak benimsenirken bazı gruplar ise mezhepsel farklılıklar ve otoriter yapı nedeniyle devrime temkinli yaklaşmışlardır. Tüm bu gelişmeler, Türkiye'de İslâmcılığın entelektüel derinliğini artırmış, kültürel ve siyasal açılımlarını çeşitlendirmiş ve özellikle 1980 sonrası dönemde İslâmcı düşüncenin dönüşümünde belirleyici bir rol oynamıştır.

Türkiye kamuoyunda sıkça tartışılmakla birlikte, toplum nezdinde tatmin edici ve kalıcı bir anlayışa kavuşamamış veya kavuşturulamamış olan bu konu, naçizane gayretlerimiz ve değerli büyüklerimin destek ve teşvikleri sayesinde belirli bir ilerleme kaydetmiştir. Konuya ilişkin çok boyutluluk, her ne kadar zihinsel olarak yıpratıcı olabilse de merak, tecessüs ve insanı anlama çabası dikkate alındığında bu durum süreci kolaylaştırıcı bir unsur hâline gelmiştir. Çalışmamın her aşamasında bilgi birikimi, yönlendirmeleri ve değerli önerileriyle yol gösteren, akademik gelişimime önemli katkılarda bulunan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Mehmet ÇELENK'e, özverili destekleri ve engin sabrı için en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmaya farklı ve geniş bir perspektiften yaklaşmamı sağlayan, akademik ve kişisel gelişimime katkıda bulunan Doç. Dr. Asiye TİGLİ ile Prof. Dr. İbrahim GÜRSES hocalarıma, verdikleri destek ve yol gösterici katkıları için teşekkür ederim. Ayrıca tez jürisinde yer alarak çalışmaya katkı sunan Doç. Dr. Adem ARIKAN ve Doç. Dr. Nail ELHAN'a şükranlarımı sunarım.

Muhammed Usame KARADENİZ

Bursa - 2025

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Araştırmanın Metodu	5
3. Araştırmanın Kaynakları, Literatür ve Çalışmanın Önemi	9

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLÂMÇILIK SERÜVENİ VE İRAN'DA DEVRİME GİDEN SÜREÇ

1. Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmcı Camianın Sosyo-Politik Konumlanması	18
1. 1. Köken ve Tanımlama	18
1. 2. İslâmcı Tabirinin Meşrutiyeti ve Özümseme Problemi	22
1. 3. İslâmcılığın Dönemlendirilmesi	24
1. 3. 1. Osmanlı İslâmcılığı	24
1. 3. 2. Yerel İslâmcılık	26
1. 3. 3. Evrensel İslâmcılık	32
2. İran'da Şah'a Karşı Ayaklanmalar ve Türkiye'ye Yansımaları	52
2. 1. Şah Konusundaki Yaklaşım Farklılıkları	57
3. İran Devrimi'nin İslâmcı Kamuoyunda İlk Yansımaları ve İran'a Dair Bilgi Kaynakları	61
3. 1. İran'daki Hareketin Komünizm veya İslâm Eksenli Okunması ve İtirazlar ...	63
3. 2. İran'a Dair Bilgi Kaynakları	72

İKİNCİ BÖLÜM

İRAN DEVRİMİ: HUMEYNÎ, ALGILAR VE İRAN'A YOLCULUKLAR

1. İran'da Devrimin Gerçekleştirilmesi, İslâmcılar Tarafından Adlandırma ve Algılanma Şekilleri	81
1. 1. Devrimin Sevinçle Karşılınması ve Toplumsal Faaliyetler	89
1. 2. İhtiyat-Temkin Refleksleri	99
1. 3. Karşıt Söylemler	109
2. İslâmcılarda Ayetullah Humeynî Portresi	127
2. 1. Övgüler	130

2. 2. Yergiler	137
3. İran'a Gidişler	141
3. 1. 12 Eylül Askeri Darbesi'nden Önce	143
3. 2. 12 Eylül Ortamı ve İran'a Hicretler	151

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM BİR İSLÂM DEVLETİ'NİN KRİTİĞİ

1. Humeynî Dönemi	167
1. 1. İran Anayasası	171
1. 2. İran-İrak Savaşı	176
1. 2. 1. Hama Hadisesi	188
1. 2. 2. 1987 Hac Olayı	204
1. 3. Selman Rüşdi Meselesi	215
2. Hâmeneî Dönemi	222
2. 1. Bosna Savaşı	227
2. 2. Erbakan-İran Yakınlaşması ve Yansımaları	231
2. 3. Irak İşgali	242
2. 4. Arap Baharı Dönemi	248

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ŞİİLİK VE SÜNNİLİK ARASINDA: TANIMLAMA, KIYASLAMA VE YAKINLAŞTIRMA

1. Şîa ve Şîilik Hakkındaki İlk Değerlendirmeler	264
1. 1. Müspet Yaklaşımlar	269
1. 2. Menfi Yaklaşımlar	272
2. Şîa ve Ehl-i Sünnet Tanımları ve Kıyaslamaları	279
2. 1. Tanımlamalar	280
2. 2. Kıyaslamalar	291
3. Sahâbe Meselesi	302
4. Vahdet Söylemleri ile Takrîbü'l-Mezâhib	316
5. Muhasebe Dönemi	337

BEŞİNCİ BÖLÜM HUMEYNÎCİLİK, İRANCILIK VE TEŞEYYU

1. Humeynîcilik	343
2. Devrim İhracı	348
2. 1. Resmi Faaliyetler	355
2. 2. Diaspora İslâmcılarının Faaliyetleri	359
2. 3. Türkiye'deki İslâmcıların İçerik Dönük Faaliyetleri	364
3. İrancılık	371
4. Mezhep Bulanıklığı ve Teşeyyu	378
4. 1. Şîileştirme	385
4. 2. Şîileşme	393
4. 2. 1. Velâyet ve Biat	393

4. 2. 2. “Mektep” veya Mezhep Değiştirme.....	403
SONUÇ.....	412
KAYNAKÇA.....	418
ÖZGEÇMİŞ.....	462



KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	: Adalet Partisi
b.	: Baskı
BD-İBDA	: Büyük Doğu - İslami Büyük Doğu Akıncıları
bkz.	: Bakınız
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DP	: Demokrat Parti
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
İDP	: İslamcı Dergiler Projesi
İKO	: İstanbul Kültür Ocağı
Krş.	: Karşılaştırınız
MB	: Mücadele Birliği
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MTTB	: Millî Türk Talebe Birliği
MNP	: Millî Nizam Partisi
MSP	: Millî Selâmet Partisi
ö.	: Ölüm/Vefat tarihi
Râbıta	: Râbıtâtü'l-Âlemi'l-İslâmî / Dünya İslâm Birliği

RP	: Refah Partisi
SAVAK	: Sazmân-i İttılaât ve Emniyet-i Keşver
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
SP	: Saadet Partisi
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri, ve bunun gibi
YMM	: Yeniden Millî Mücadele



GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İmparatorluk çağında Müslüman toplumlar, dinî-siyasî meşruiyetin ve otoritenin merkezi bir kurumu olan hilâfet aracılığıyla bir bütünlük içerisinde hareket etmişlerdir. Hilâfet, sadece bir siyasî erk değil aynı zamanda Müslümanlar arasında dinî bir birliğin ve ortak aidiyet bilincinin sembolü olarak işlev görmüştür. Bu çerçevede bireylerin ve yerel toplulukların dinî ve mezhebî konulardaki tutumları, genellikle bağlı oldukları merkezî otoritenin -yani hilâfetin- söylemleri doğrultusunda şekillenmiştir. Özellikle Osmanlı Devleti (1299-1922) gibi geniş coğrafyalara hükmeden çok mezhepli ve çok etnisiteli yapılarda, taşradaki Müslümanların farklı yorumlara (örneğin heterodoks yapılara) karşı aldıkları tavırlar, merkezî otoritenin belirlediği dinî-siyasî yönelimle uyumlu bir çizgide gelişmiştir.

Bu dinî-siyasî yapının kırılması, modern dönemin eşliğinde, hilâfet kurumunun resmen ortadan kalkmasıyla (1924) belirgin hâle gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılması sadece bir siyasî varlığın sona ermesi değil, aynı zamanda İslâm dünyası açısından bir temsil ve meşruiyet merkezinin de dağılması anlamına gelmiştir. Bu dönemde, özellikle Fransız Devrimi'nin (1789) etkisiyle yükselen ulus-devlet paradigması, din-devlet ilişkisinde köklü dönüşümlere yol açmıştır. Yeni dönemde bireylerin devlete olan bağlılığı dinî bir kimlik üzerinden değil, seküler temellere dayalı vatandaşlık bağı ile tanımlanmaya başlamıştır. Bu süreçte devletlerin meşruiyetini dinî referanslardan ziyade laiklik, halk egemenliği veya milliyetçilik gibi modern politik ilkelere dayandırması, dinî söylemin siyasal alan üzerindeki etkisini geriletmiştir.

Bunun doğal sonucu olarak Müslüman toplumlar arasında tarih boyunca var olan merkezî bağlılık yerini, daha yerel ve tematik düzeyde örgütlenen İslâmî hareketlere bırakmıştır. Artık Müslümanlar, hilâfet gibi evrensel bir otoriteye değil, belirli ülkelerde ortaya çıkan dinî-siyasî cemaatler aracılığıyla İslâmî kimlik ve taleplerini inşa etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede Pakistan'da *Cemâat-i İslâmî*, Mısır'da *İhvân-ı Müslimîn*, Filistin'de *Hizbu't-Tahrîr* ve İran'da *Fedâiyân-ı İslâm* gibi hareketler hem yerel düzeyde hem de

küresel İslâm dünyasında dinî-siyasal aktörler olarak ön plana çıkmış, Müslümanların siyasal temsili ve İslâmî taleplerine yönelik farklı yorumlar ve stratejiler geliştirmişlerdir. Bu gelişmeler, İslâm dünyasında yeni bir sosyo-politik yapılanmanın ve düşünsel çeşitliliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, aynı zamanda ümmet kavramının yeniden yorumlanmasını beraberinde getirmiştir.

Bağımsız İslâmî hareketler bağlamında modern dönemde öncü bir rol üstlenen iki önemli yapı, Hasan el-Bennâ'nın (1906-1949) 1928 yılında Mısır'da kurduğu İhvan-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) hareketi ile Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (1903-1979) 1941 yılında Hindistan altkıtasında tesis ettiği Cemâat-i İslâmî olmuştur. Her iki hareket de batı emperyalizmine karşı İslâmî bir direniş söylemi geliştirmiş ve modern ulus-devlet yapısına alternatif olarak İslâmî bir devletin inşasını hedeflemişlerdir. Bu çabalar teorik düzeyde siyasal İslâm düşüncesinin sistematize edilmesinde önemli katkılar sağlamış; siyaset, toplum ve din ilişkilerine dair yeni kavramsallaştırmalar ortaya koymuştur. Ancak tüm bu düşünsel ve örgütsel gayretlere rağmen, İslâmî bir devletin fiilen kurulması süreci bu hareketlerin öngördüğü coğrafyalarda değil, beklenmedik bir şekilde İran'da gerçekleşmiştir. Nitekim Rûhullah Mûsevî Humeynî'nin (1902-1989) liderliğinde gerçekleşen 1979 İran Devrimi, yalnızca İran özelinde bir siyasal dönüşümle sınırlı kalmamış aynı zamanda tüm İslâm dünyasında derin bir etki yaratmıştır. Bu gelişme, özellikle Sünnî kimlikli İslâmî hareketlerin dikkatini Şiî bir liderlik altında gerçekleşen devrime çevirmiş ve İslâmî düşünce alanında yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Türkiye'deki İslâmcı entelijansiya ise 1960'lı yıllardan itibaren özellikle çeviri ve tercüme faaliyetleri aracılığıyla uluslararası İslâmî hareketlere daha fazla ilgi göstermeye başlamıştır. Bu süreçte, Mısır ve Pakistan menşeli düşünce akımları temel referans noktaları olmuş; el-Bennâ, (1906-1949) Seyyid Kutub (1906-1966) ve Mevdûdî (1903-1979) gibi isimlerin eserleri yoğun şekilde Türkçeye çevrilmiştir. Ancak 1979 devrimiyle birlikte İran İslâmî hareketi de bu entelektüel ilgi alanına dâhil olmuş, İran Devrimi hem süreli yayınlarda hem de müstakil eserlerde yoğun biçimde tartışılmaya başlamıştır.

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra çeşitli coğrafyalarda ortaya çıkan sivil İslâmcı hareketler arasındaki ideolojik, siyasî ve kültürel ilişkileri incelemekte ve bu

ilişkilerin nasıl şekillendiğine dair örnek bir analiz sunmaktadır. Söz konusu çerçevede özellikle Türkiye merkezli İslâmcılık düşüncesi eksen alınarak Sünnî geleneğe mensup aktörlerin, kendilerinden farklı mezhebî bir çizgide yer alan İran'daki Şîî toplumsal ve siyasal yapılanmalara karşı geliştirdikleri algılar ve tutumlar detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışma, İran Devrimi'nin bölgesel İslâmcı hareketler üzerindeki etkilerini başlangıç noktası olarak kabul ederek bu devrimin Türkiye'deki İslâmcı düşünce üzerindeki yansımalarını, oluşturduğu ilham ya da zaman içerisinde yaşanan değişimleri analiz etmektedir. Ayrıca, söz konusu sürecin Arap Baharı olarak adlandırılan 2010 sonrası halk hareketlerine kadar uzanan dönemi kapsayacak şekilde değerlendirilmesiyle hem mezhebî sınırların hem de ideolojik dayanışma pratiklerinin dönüşümünü gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Böylece çalışma, İslâm dünyasında yaşanan mezhebî ve siyasî kırılmaların, Türkiye özelindeki İslâmcı düşünce akımlarında nasıl karşılık bulduğunu tarihsel ve teorik bir çerçevede incelemeyi hedeflemektedir.

İran'da Pehlevî Hanedanı'nın (1925-1979) 1979 yılında Ayetullah Humeynî liderliğinde gerçekleşen devrim sonucunda yıkılması ve yerine "İran İslâm Cumhuriyeti"nin tesis edilmesi, yalnızca İran'ın iç siyasal yapısını köklü bir biçimde dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda dünya genelindeki İslâmî hareketler üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Şah Muhammed Rızâ Pehlevî'nin (1919-1980) otoriter yönetimine karşı halk tabanlı bir muhalefet hareketi olarak şekillenen bu devrim, İslâm dünyasında, özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısında ideolojik ve siyasal çıkış yolları arayan İslâmcı çevrelerde geniş yankı uyandırmıştır. Bu çerçevede İran İslâm Devrimi, modern dönemde dinî referanslara dayanan bir halk hareketinin siyasal iktidarı ele geçirdiği ilk örneklerden biri olarak, tarihte Fransız Devrimi (1789) ve Ekim Devrimi (1917) ile birlikte anılabilecek ölçekte bir kırılma noktası şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak bu gelişme, özellikle Sünnî gelenekten beslenen İslâmcı hareketler açısından mezhepsel, ideolojik ve metodolojik açıdan yeniden düşünmeyi ve konum almayı gerektiren bir süreci de beraberinde getirmiştir.

Devrimin ardından Sünnî dünyadaki İslâmcı düşünürler ve hareketler, Şîî geleneğe ve Humeynî öncülüğünde kurulan yeni rejime karşı tavır belirleme zorunluluğu hissetmiş, bu durum ise farklı yorum ve değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir. Gelenekçi

çizgide yer alan bazı çevreler, klasik fıkıh anlayışına dayalı olarak “dört hak mezhep” anlayışını esas alarak İran’daki Şîi iktidarı bu çerçevenin dışında, adeta “beşinci mezhep” olarak konumlandırıp eleştirel bir tutum sergilerken; daha evrenselci çizgide yer alan İslâmcı düşünürler ise devrimi, emperyalizme karşı duruşu, halk iradesine yaslanması ve İslâmî değerleri esas alması bakımından olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Bu farklı tutumlar, esasen İslâmcı hareketlerin kendi içlerindeki yöntem, strateji, gelenek ile ilişki biçimi ve siyasî öncelikler açısından taşıdıkları çeşitliliği yansıtmaktadır. Yerel dinamiklere, mezhep geleneklerine ve tarihsel tecrübelerine daha fazla ağırlık veren çevreler, İran Devrimi’ne karşı daha mesafeli, ihtiyatlı ve karşıt bir yaklaşım benimserken; İslâmcılığın evrensel ilkelerini öne çıkaran, ümmet perspektifiyle hareket eden gruplar, mezhepsel farkları ikinci plana iterek İran’daki devrimi desteklemeyi bir tür dayanışma olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede İran Devrimi, sadece Şîi-Sünnî ilişkileri bağlamında değil, aynı zamanda modern İslâmcılık düşüncesinin içindeki yöntemsel ve paradigmatik ayrışmaları görünür kılan tarihsel bir dönüm noktası olarak da değerlendirilmelidir.

Bu çalışmanın temel amacı, özellikle Türkiye kamuoyunda ve entelektüel çevrelerde uzun süredir tartışılmakta olan Türkiye’deki İslâmcı hareketin “İran İslâm Devrimi” sonrası gelişen siyasî ve mezhebî yapıya, özelde ise Şîiliğe ve bu bağlamda şekillenen İran merkezli İslâmî yönetime karşı yaklaşımını yaklaşık 45 yıllık bir tarihsel süreç çerçevesinde analitik biçimde incelemektir. Bu çerçevede, iki kadim komşu halk olan Türkler ve İranlılar arasındaki tarihsel ilişkiler, özellikle kültürel ve dinî etkileşim zemininde ele alınarak İran’daki devrim sonrası yaşanan dönüşümün Türkiye’deki İslâmcı çevreler üzerindeki etkileri mercek altına alınmaktadır.

İran Devrimi ile birlikte tarihsel olarak siyasî iktidarlara karşı daha çok pasif bir duruş sergileyen Şîiliğin, Ayetullah Humeynî öncülüğünde geliştirilen Velâyet-i Fakîh* doktrini aracılığıyla doğrudan siyasî ve idarî bir aktör hâline gelmesi, bölgesel dengeleri derinden etkilemiş ve bu dönüşüm, Türkiye’deki İslâmcı düşünce çevrelerinde ciddi yankılar uyandırmıştır. Devrim sonrasında İran’daki hareketin hızla devletleşme sürecine

* Şîâ’nın İmâmiyye-İsnâaşeriyye fırkasında, on ikinci İmam’ın gaybeti döneminde, âdil bir fakihin siyasî bağlamdaki yönetim yetkisini ifade eden bir kavramdır.

girmesiyle birlikte Türkiye'deki İslâmcı çevreler, söz konusu gelişmeleri “İslâmî devlet” idealine referansla değerlendirmiş; İran'ın siyasî ve mezhebî tercihleri, bu bağlamda Türkiye İslâmcılığı içerisinde farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu süreçte Türkiye'deki İslâmcı camiada İran'a ve Şiîliğe yönelik yaklaşımlar çeşitlenmiş, bir yanda İran'ı devrimci bir model olarak gören ve onu İslâmî uyanışın sembolü kabul eden çevreler öne çıkarken diğer yanda ise İran'daki rejimi mezhebî taassup ve siyasî pragmatizmle eleştiren daha temkinli yaklaşımlar belirginleşmiştir. Bu farklılaşmalar özellikle 1979 sonrası İran Anayasası'nın kabulünden Arap Baharı'na kadar ki dönemde görünür hâle gelmiştir. Türkiye'deki İslâmcı çevreler, bu gelişmeleri yalnızca siyasî değil aynı zamanda mezhebî düzlemde de tartışmış, tarihsel Sünnî-Şiî gerilimi bağlamında mezhebî kimlikler ve aidiyetler yeniden ele alınmıştır.

Bu çalışma, söz konusu dönemde Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran ve Şiîlik karşısındaki entelektüel ve ideolojik pozisyonlarını, süreklilik ve kopuş noktaları çerçevesinde ele almayı ayrıca farklı dönemlerde ortaya çıkan söylem ve tutum farklılıklarını tarihsel, sosyolojik ve politik bağlamda incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece yalnızca İran'a yönelik algının değil, aynı zamanda Türkiye İslâmcılığının iç dinamiklerinin, dış gelişmeler karşısındaki dönüşüm potansiyelinin ve mezhebî meselelerle kurduğu ilişkinin daha kapsamlı biçimde anlaşılması hedeflenmektedir.

2. Araştırmanın Metodu

Bu araştırma, sosyal bilimlerin temel yöntemlerinden biri olan betimleyici (deskriptif) metodoloji ile birlikte, özellikle bireylerin ve grupların yaşantılarına, algılarına ve anlam dünyalarına odaklanan fenomenolojik yaklaşımı temel almaktadır. Bu yönetsel çerçeve, çalışmanın hem teorik hem de pratik yönelimlerini belirlemede işlevsel olacaktır. Çalışmada, İslâmcılık düşüncesine ve bu düşünceye dair söylem üretimine katkıda bulunan aktörlerin fikir dünyaları, eylemleri ve mülahazaları detaylı biçimde analiz edilerek ele alınacaktır. Bu perspektifte, tahlil (analiz), mukayese (karşılaştırma), fikir-hadise irtibatı kurma, alımlama analizi ve fikrî takip gibi yönetsel araçlar, araştırmanın temel mantığını ve analiz biçimini şekillendirecektir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler, çapraz okuma yöntemiyle çok yönlü olarak değerlendirilmiş; bu sayede tikel

(özgöl) ve tümel (genel) düzeydeki ayrımlar açık ve sistematik bir biçimde ortaya konması amaçlanmıştır. İlgili tematik çözümlenmeler, yalnızca tekil örneklerin değil, bu örnekler üzerinden geniş bir entelektüel atmosferin anlaşılmasına hizmet etmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın odak noktasını İslâmcılık kavramını açıkça kullanan, bu kavramsallaştırmayı benimseyen ve onun anlam haritasına dair söylem geliştiren kişi ve gruplar oluşturmaktadır. Bu meyanda seçilen örneklem; aydınlar, ilim adamları, edebiyatçılar, aktivistler, gazeteciler ve münekkitler gibi farklı entelektüel rollere sahip İslâmcı figürlerden meydana gelmektedir. Örneklem seçimi, yalnızca mesleki kimlikler değil, aynı zamanda bu şahısların fikrî üretimlerine ve İslâmcı çizgiyle olan irtibatlarına göre yapılmıştır. Bununla birlikte, bireylerin entelektüel tutumlarının, söylemlerinin ve ideolojik duruşlarının zaman içerisinde çeşitli sebeplerle değişkenlik gösterebildiği gerçeği göz önünde bulundurulmuştur. İnsanların farklı dönemlerde farklı eğilimler gösterebilmesi oldukça tabii bir durumdur. Bu noktada araştırma, adı geçen şahısların İslâmcı refleksler sergiledikleri ve bu düşünceyle özdeşleşmiş söylemler geliştirdikleri dönemleri esas alarak bir değerlendirme yapmaktadır. Dolayısıyla burada amaç, bireylerin hayatlarının bütününe değil, İslâmcılıkla en fazla özdeşleştikleri ve bu düşünsel çizgiye dair katkı sundukları evreleri analize dâhil etmektir. Bu yöntem, araştırmanın bütünlüğünü ve anlam çerçevesini korumak adına bilinçli bir tercih olarak uygulanmıştır.

Bu çalışmada meseleler İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini çerçevesinde ele alınmış, Türkiye'deki Sünnî gelenek içerisinde şekillenen İslâmcı çevrelerin Şîliğe ve özellikle İran'daki İslâmî hareketlere yönelik yaklaşımları, objektiflik ilkesinden sapmadan analitik bir bakış açısıyla değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. İran Devrimi'nden başlayarak Arap Baharı'na uzanan zaman dilimi, Türkiye İslâmcılarının zihinsel dünyasında nasıl karşılık bulduğu ve bu gelişmelere yönelik düşünsel, ideolojik ve politik tavırlarının nasıl şekillendiği çerçevesinde analiz edilmiştir. Söz konusu tarihsel süreç dönemselsel olarak tasnif edilmiş, her bir dönemde öne çıkan meseleler ayrı başlıklar altında ele alınarak ilgili konulara dair İslâmcı düşünürlerin ve yayın organlarının görüşleri örnekler üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bununla birlikte, Türkiye'deki İslâmcı kesimlerin İran'a ve genel anlamda Şîliğe dair bilgi kaynakları titizlikle incelenmiş;

hangi tür kaynaklardan beslendikleri, bu kaynakların mahiyeti, içeriği ve etkisi üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca, İran'daki İslâmî hareketin gelişimi, söylemsel dönüşümleri ve Şîliğin nasıl konumlandığına ilişkin Türkiye İslâmcılarının algı, kabul ve eleştirileri karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınarak bu ilişkinin dinî-siyasî boyutları derinlemesine analiz edilmiştir.

Tez çalışması; giriş, beş ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, amacı, kullanılan kaynaklar, literatür durumu ve çalışmanın önemi ele alınmıştır. Birinci bölümde ise öncelikle devrime giden süreçte Türkiye'deki İslâmcılığın genel seyri incelenmiş ardından İran'da Şah rejimine karşı gerçekleşen ayaklanmalar ile bu gelişmelerin Türkiye'ye yansımaları değerlendirilecektir. Söz konusu çerçevede, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran'a dair bilgi kaynakları ve devrimi ilk algılayış biçimleri de analiz edilecektir. İkinci bölümde, İran Devrimi'nin gerçekleşme süreci ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve Türkiye'deki İslâmcı çevreler tarafından devrime yönelik farklı yaklaşım biçimleri olumlu, olumsuz ve ılımlı/itidalli tutumlar olmak üzere üç ana perspektif üzerinden incelenecektir. Bu kapsamda, devrimin ideolojik, sosyo-politik ve dinî dinamikleri değerlendirilerek Türkiye İslâmcılarının devrimi nasıl kavradıkları ve yorumladıkları analiz edilecektir. Bunun yanı sıra, devrimin lideri olarak ön plana çıkan Ayetullah Humeynî'ye yönelik Türkiye İslâmcılarının tutumları detaylı biçimde aktarılacaktır. İlgili bağlamda, Humeynî'nin hem bir dinî lider hem de siyasal bir figür olarak değerlendirilmesi, Türkiyedeki farklı İslâmcı gruplar arasında Humeynî'ye dair görüş ayrılıklarının ortaya konması amaçlanmaktadır. Ayrıca, Türkiye İslâmcılarının İran'a yönelik gerçekleştirdikleri ziyaretler ve bu ziyaretlerin mahiyetleri, siyasal ve dinî bağlamda analiz edilecektir.

Üçüncü bölümde, Türkiye İslâmcılarının devrim sonrası Humeynî ve Hâmeneî* dönemlerindeki gelişmelere ilişkin değerlendirmeleri, çeşitli alt başlıklar altında incelenecektir. Özellikle Humeynî dönemi İran Anayasası, İran-İrak Savaşı, Hama Hadisesi, 1987 Hac Vakası ve Selman Rüşdi meselesi ele alınacaktır. Humeynî sonrası dinî liderlik görevini üstlenen Hâmeneî döneminde ise Bosna Savaşı, Amerika Birleşik

* Seyyid Ali Hâmeneî'nin ismi, Türkçe literatürde sıklıkla "Hamaneî" biçiminde yer alsa da bu çalışmada aslına daha yakın bir telaffuzu yansıtmak amacıyla "Hâmeneî" şeklinde kullanılacaktır.

Devletleri'nin Irak İşgali ve Arap Baharı süreci değerlendirilecektir. Dördüncü bölümde ise özellikle İslâmcı çevreler tarafından Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ilişkilerin ve farklılıkların nasıl algılandığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca, her iki mezhebin birbirlerine yönelik olumlu ve olumsuz tanımlamaları ayrıntılı bir şekilde incelenecek, ilaveten iki mezhep arasındaki kıyaslamalar ve karşılaştırmalar ele alınacaktır. Bunun yanı sıra, Sebbü's-Sahâbe (Sahâbelerin kınanması) meselesine ilişkin yaklaşımlar ve bu konuda İslâmcı kesimler arasındaki tutum farklılıkları analiz edilecektir. Bölümün devamında, mezhepler arası birlik (Vahdet) ve mezheplerin yakınlaştırılması (Takrîbü'l-Mezâhib) konularına yönelik çeşitli yorumlar değerlendirilecek, bu meselelerin İslâmcı düşünce içerisindeki yeri ve önemi kapsamlı bir şekilde tartışılacaktır. Böylece hem Şîa hem de Ehl-i Sünnet perspektiflerinden İslâmcıların mezhepsel algıları ve bunların toplumsal-dinî yansımaları akademik bir çerçevede ortaya konmaya çalışılacaktır. Son bölümde, İran Devrimi'nin bölgesel ve küresel bağlamda gerçekleştirdiği devrim ihracı süreci temel alınarak bu düzlemde İran'ın diplomatik temsilciliklerinin -özellikle büyükelçilik ve konsoloslukların- faaliyetleri ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Ayrıca, diasporadaki İslâmcı grupların Türkiye'ye yönelik ideolojik, siyasî ve sosyal faaliyetleri analiz edilecektir. Bu analiz çerçevesinde, Humeynîcilik ideolojisi, İrancılık politikaları ve teşeyyu* meselesi (özellikle Şîileştirme ve Şîileşme süreçleri bağlamında) ele alınarak bu kavramların tarihsel gelişimi, siyasî içerikleri ve Türkiye'deki yansımaları tartışılacaktır.

İslâmcı isimler ve dergilerle ilgili genel bilgiler, çalışmanın ana metni yerine dipnot bölümünde verilecektir. Bu yaklaşım, metnin akıcılığını korurken okuyucunun ihtiyaç duyduğu temel bilgilere kolayca ulaşabilmesini sağlayacaktır. Ayrıca, araştırma kapsamında ele alınan meselelere dair kapsamlı ve derinlemesine malumat bulunması nedeniyle, benzer görüşler ileri süren şahıslar arasında özellikle camia içinde öne çıkan ve etkili kabul edilen isimlere öncelik verilecektir. İslâmcı şahısların belirli motivasyonlar ve stratejik sebeplerle kullandıkları müstear isimler metin içerisinde yer alacak, ancak okuyucunun konuya aşinalığını artırmak amacıyla bu müstear isimlerin gerçek adları parantez içinde belirtilecektir. Bu uygulama, metnin anlaşılabilirliğini artırmak ve farklı isim kullanımlarından kaynaklanabilecek kafa karışıklıklarını önlemek amacıyla taşımaktadır. Ayrıca, tarihsel sürece ilişkin detaylar, konunun bütünlüğünü ve odak noktasını korumak

* Mezhep değiştirme süreci çerçevesinde Şîa fırkasının dinî görüş ve anlayışlarını benimsemek.

adına birkaç cümle ile sınırlandırılacak, böylece gereksiz ayrıntılara girilmeden temel çerçeve çizilecektir. Çalışmada zaman akışı yer yer kronolojik olarak takip edilecek ancak bazı bölümlerde meselelere zamansal bağlamdan bağımsız, tematik ve kavramsal düzeyde yaklaşılacaktır. Bu açıdan, özellikle Farsça ve Arapça kökenli isimlerin orijinal ve aslına uygun yazılış biçimlerine titizlikle riayet edilecek ancak atıf ve alıntılarda müelliflerin orijinal kullanım biçimlerine müdahale edilmeyerek akademik metnin tutarlılığı ve kaynakların doğruluğu korunacaktır. Bunun yanı sıra, açıklama gerektiren teknik terimlere ve kavramlara ilişkin açıklamalar çoğunlukla dipnotlar aracılığıyla verilecek, böylece hem metnin akıcılığı sağlanacak hem de okuyucunun ihtiyacı doğrultusunda ek bilgiye ulaşabilmesi mümkün kılınacaktır.

Bu araştırmada, yazım ve sunum açısından Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün belirlemiş olduğu tez yazım kuralları dikkate alınacaktır. Çalışmanın konusu tarihî isimler üzerinden anlatılacağı için metinde çok sayıda özel isim ve bunlara ilişkin doğum ile ölüm tarihleri yer alacaktır. Bu meyanda, isimlerin doğruluğu ve tarihî verilerin güvenilirliği açısından Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi referans kaynak olarak esas alınacaktır. Kaynak gösterme yöntemi olarak ise akademik atıf ve dipnot sisteminin disiplinler arası geçerliliği ve kullanım kolaylığı nedeniyle İSNAD Atıf Sistemi'nin ikinci edisyonu tercih edilecektir. Bunun yanı sıra, metinde Arapça ve Farsça kökenli, dilimize geçmiş bazı terimlerde anlam ve telaffuz doğruluğunu korumak amacıyla uzatma işaretleri kullanılacaktır. Metin akışında gereksiz tekrarların önüne geçmek ve okuyucunun metni daha rahat takip etmesini sağlamak amacıyla, belirli terim ve ifadeler için uygun kısaltmalara başvurulacaktır. Böylece hem akademik titizlik hem de metin bütünlüğü açısından standartlara uygun, anlaşılır ve sistematik bir çalışma ortaya konması hedeflenmektedir. Son olarak metindeki alıntılar, anlam ve yazım kurallarına müdahale edilmeksizin özgün halleriyle korunacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları, Literatür ve Çalışmanın Önemi

Bu çalışma, çağdaş dönemi konu edinmesi itibarıyla, doğası gereği güncel ve birincil kaynaklara dayanmaktadır. Özellikle Türkiye'deki İslâmcı hareketin yapısal ve kültürel dinamiklerini anlamak amacıyla, söz konusu hareketin çevresinde şekillenen dergi, yayınevi ve kitabeveleri gibi entelektüel üretim merkezleri dikkate alınmış; bu kapsamda

dergiler, çalışmanın temel kaynak kümesini oluşturmuştur. Zira İslâmcı düşüncenin hem kuramsal çerçevesinin çizildiği hem de güncel gelişmelere ilişkin reflekslerinin takip edilebildiği mecralar olarak dergiler, hareketin zihinsel haritasının çıkarılmasında vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu doğrultuda, İlmî Etüdler Derneği (İLEM) bünyesinde yürütülen ve İslâmcı düşüncenin dergiler üzerinden tarihsel seyrini belgelemeyi amaçlayan İslamcı Dergiler Projesi'nden (İDP) faydalanılmıştır. Ancak proje kapsamında yer almayan veya dijitalleştirilmemiş kimi dergilere ilişkin veri ihtiyacı, bu dergilerin matbu nüshalarına ulaşmak suretiyle karşılanmış ve bu şekilde analiz süreci zenginleştirilmiştir. Yaklaşık 80'e yakın dergi*, çalışma konusuna uygunlukları çerçevesinde sistematik olarak taranmış; bu dergilerin özellikle düzenli periyotlarla yayımlanması, içeriklerin kronolojik takibi ve düşünsel dönüşümlerin izlenebilirliği açısından ayrıca önem arz etmiştir.

Dergilerin yanı sıra, çalışma kapsamında ele alınan dönemin öne çıkan İslâmcı figürlerinin kaleme aldığı kitaplar, hatıratlar, biyografiler, otobiyografiler ve söyleşi metinleri de ikincil kaynak grubu olarak değerlendirilmiştir. Bu türden kaynaklar hem kişisel perspektiflerin ve deneyimlerin açığa çıkarılması hem de düşünsel süreklilik ve kopuşların tespiti bakımından katkı sunmuştur. Böylece çalışma hem dönemselsel olarak geniş bir aralığa yayılan hem de tematik açıdan derinlik kazanan çok katmanlı bir kaynak temeline dayandırılmıştır.

İran, Devrim, Humeynî ve Şiîliğe dair müstakil çalışmalar, konunun derinlemesine anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu noktada, aşağıda belirtilen eserler literatürde dikkate değer bir yer tutmaktadır: Mehmed Kerim, *İran İslam Devrimi* (1979); Osman Tunç, *Çağın Olayı İran'da İslam'ın Zaferi* (1979); Abdullah Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî* (1979); Burhan Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*

* Ak-Doğuş, Akıncı, Akıncı Güç, Akıncılar, Anadolu Gençlik, Aylık, Aylık Dergi, Baran, Beklenen Yeni Nizam, Bilge Adamlar, Bilgi ve Düşünce, Bu Meydan, Cuma, Dava, Davet, Değişim, Dış Politika, Diyanet, Dünya ve İslam, Düşünce, Evrensel Kadın, Evrensel Mesaj, Fecr, Fecre Doğru, Fedai, Gelecek, Genç, Genç Birikim, Genç Öncüler, Gençlik, Gerçek Hayat, Girişim, Haftalık Taraf, Haksöz, Hicret, Hicret, Hilal, Hira, İktibas, İmza, İnsan, İnzar, İslam Aylık Mecmua, İslam Çağrısı, İslâmî Düşünce, İslâmî Hareket, İslam Ümmeti, İstiklâl, Kitap Dergisi, Kudüs, Kurani Hayat, Maverâ, Mektup, Mısak, Müslüman Genç, Nesil, Nida, Olaylara Objektif, Özgün Düşünce, Özgün İrade, Panel, Sebat, Sebil, Son Karar, Şehadet, Şûrâ, Taraf, Tevhîd, Tevhid, Umran, Yeni Furkan, Yeni Yeryüzü, Yeni Zemin, Yeniden Millî Mücadele, Yeryüzü, Yörünge.

(1981); Zeytin Refref, *İran'a Nasıl Bakmalı* (1986); İlhan Kaya, *İran Tuzağı Bir Süperin Dramı* (1988); İsmail Kazdal, *Para İmparatorluğu* (ts.); Mehmet Metiner, *Şafakta 10 Gün İran Notları* (1989); Yaşar Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılap Gezi Notları* (1992); Kadri Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi* (1995); Cihan Aktaş, *Devrim ve Kadın* (1996); D. Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran* (1996); Hizbullah Hakverdi, *Aşura Kültürü'nün İmam Humeyni'deki Tecellileri* (1999); Cihan Aktaş, *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri İran'da Siyasal, Toplumsal ve Kültürel Değişim* (2004); Ali Bulaç, *Hedefteki Ülke İran (İslam, Devrim ve Cumhuriyet)* (2009); Hizbullah Hakverdi, *İmam Humeyni (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği* (2011); Yakup Aslan, *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim* (2014); Hakan Albayrak, *Yezid Şiası* (2015); Selahaddin Eş Çakırgil, *"İran, Ey İran!" Teranelerinin Acı Sonu (Yazılar 2015 - VI)* (2016); Süleyman Arslantaş, *Dünden Bugüne İran* (2021).

Dönemin tanıklığını yansıtan birincil kaynaklar arasında gazeteler, hiç kuşkusuz önemli bir yer teşkil etmektedir. Bununla birlikte, çalışmamızın odak noktasını İslâmcı çevreler ve bu çevrelerin toplumsal, siyasal ve entelektüel refleksi oluşturduğundan, incelenen gazete yelpazesi doğal olarak dar bir çerçevede sınırlanmıştır. Bu doğrultuda, özellikle İslâmcı kesimlerin düşünsel temsiline yer veren ve bu çevrelerin fikir dünyasını yansıtan *Millî Gazete, Yeni Devir, Zaman, Yeni Şafak, Selam, Vahdet, Vakit* gibi yayın organları, çalışmamız açısından dikkatle taranan başlıca süreli yayınlar arasında yer almıştır. Söz konusu gazetelerde yer alan haber içerikleri, köşe yazıları ve çeşitli küpürler, dönemin düşünsel iklimine dair zengin birer belge niteliği taşımakla birlikte, bu kaynaklara bütüncül olarak ulaşmak ve kapsamlı bir analiz yapmak, çalışmanın zaman ve kapsam sınırları dolayısıyla mümkün olmamıştır. Bu nedenle, kaynak seçiminde seçici ve tematik bir yaklaşım benimsenmiş, özellikle bazı İslâmcı düşünür ve yazarların köşe yazılarını bir araya getirerek neşrettikleri kitaplar hem erişilebilirlik hem de içerik derinliği açısından tercih edilmiştir. Ayrıca, gazetelerde yer alan köşe yazılarının çoğunlukla güncel gelişmelere odaklanan ve sınırlı bir analitik derinliğe sahip olan yazılar olması, bu kaynaklara temkinli yaklaşmayı gerektirmiştir. Bu durum, çalışmanın odak noktasını daha çok derinlikli çözümlenmelere imkân tanıyan dergiler ve matbu süreli yayınlara yönlendirmiştir. Zira dergiler hem daha teorik ve ideolojik arka plana sahip yazılara yer vermeleri hem de dönemin entelektüel atmosferini daha bütünlüklü biçimde yansıtmaları

açısından kıymetli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu minvalde, gazetelerde yer alıp da içerik açısından dikkate değer bulunan bazı köşe yazılarının, zaten eşzamanlı olarak dergi yazılarında yeniden üretildiği ya da tartışmaya açıldığı tespit edildiğinden, ilgili görüş ve değerlendirmeler esasen dergi literatürü üzerinden temin edilmiştir.

Çalışmada yararlanılan bir diğer önemli kaynak türü ise dijital çağın karakteristik özelliği olarak ortaya çıkan ve modern dönemde veri aktarımı ile arşivleme bakımından önemli bir mecra haline gelen *YouTube* platformundaki video içeriklerdir. Özellikle İslâmcı geleneğe mensup düşünce insanlarının zamanla medya ve ifade araçlarını dönüştürerek klasik yayın organlarından dijital mecralara yöneldiği gözlemlenmiştir. Bu çerçevede, daha önce kitap, köşe yazısı veya dergi makalesi aracılığıyla kamuoyuna seslenen pek çok ismin, günümüzde düşünsel üretimlerini *YouTube* üzerinden sürdürdükleri tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu tür dijital içerikler hem süreklilik hem de dönüşüm açısından dikkate alınarak çalışmanın kaynakları arasında değerlendirilmiştir.

Son olarak, çalışmanın akademik niteliğini desteklemek amacıyla, İslâmcılık düşüncesi bağlamında benzer temaları ele alan lisansüstü tezler, kitaplar, makaleler, sempozyum bildirimleri ve diğer akademik literatür de kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Böylelikle çalışmanın hem tarihsel hem de kuramsal çerçevesi daha sağlam temeller üzerine oturtulmuş ve literatürdeki tartışmalara eleştirel bir perspektifle katkı sunulması hedeflenmiştir.

İran'a dair çalışmalar gerek yurt içinde gerek yurt dışında özellikle 1979'daki İran Devrimi'nden sonra yoğunluk arz etmiştir. Bunun doğal sonucu olarak özellikle Batılı ve Doğulu araştırmacı, akademisyen ve gazeteciler İran'ı bir çok yönden incelemişlerdir. Bu noktada M. Hasaneyn Heykel, Asaf Hüseyin, Hamid Dabashi, Peter Chelkowski, Bruni Prasske, Robin Woodsworth Carlsen, Henry Munson JR., Oriana Fallaci, Katajun Amirpur, Arshin Adib-Moghaddam, Eqbal Ahmad, Val Moghaddam, Mansur Muaddel, Ayad Said Sabit, Ronen A. Cohen, Theda Skocpol, Michel Foucault, Ervand Abrahamian, Homayoun Katouzian, Nikki R. Keddie, John Furan, Hamid Algar, Leyli Esgahi, Mustafa Melekutiyani, John L. Esposito, Philip Robins, Augustus Richard Norton, Şahruh Ahavi, Lisa Anderson, Olivier Roy, Martha Brill Olcott, Fred R. von der Mehden, John O. Voll,

Ferhad Kazemi, Said Amir Ercumend, Muhsin Milani, Barry Rosen, Richard W. Cottam, Fred Halliday, Amir Ahmad Fekri gibi isimler çeşitli çalışmalara imza atmışlardır. Özellikle, Augustus Richard Norton, İran Devrimi'nin Lübnan'a, Şahrüh Ahavi, Mısır'a, Lisa Anderson, Tunus ve Libya'ya, Olivier Roy, Afganistan'a, Fred R. von der Mehden, Malezya ve Endonezya'ya, John O. Voll, Sudan'a, John Esposito ve James P. Piscatori ise dünyaya etkisini konu edinen eserler ortaya koymuşlardır.¹

İran'da konumuzla doğrudan ilgili sınırlı sayıda çalışma yapılmış olmakla birlikte, bu alanda Muhammed Rızâ Zârea, *'İlel-i Rüşt-i İslâmgirâyî der Türkiye*, Kahramân Pûrbînâb, *Te'sîr-i İnkılâb-i İslâmî ber Türkiye*, Mesûd Nûrî Tel Zâlî - Haşmetullah Felâhetpîşe, *Revend-i İslâmgirâyî der Türkiye ve Âyende-i İslâm-i Siyâsî* ve Celâl Derhaşe - Seyyid Murtezâ Müfidnejâd'ın, *Te'sîr-i İnkılâb-i İslâmî İran ber İslâmgerâyî der Türkiye* başlıklı eserleri örnek olarak gösterilebilir. Ancak, anılan çalışmaların büyük ölçüde yüzeysel kaldığı ve konuyu derinlemesine ele almadığı da ayrıca belirtilmelidir.

Ülkemizde, asırlardır komşuluk ilişkileri sürdüren İran ve Türkiye üzerine birçok alanda karşılaştırmalı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların ortak paydasını tarihî, kültürel, siyasî ve ekonomik alanlar oluşturmakta olup, bu çerçevede geniş bir literatür olduğu görülmektedir. Ancak tez konumuza yakın içerikteki çalışmalara bakıldığında beş yüksek lisans tezi ve bir doktora tezinin varlığı tespit edilmiştir. Bu tezlerden ilki, Nail Elhan tarafından 2015 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Anabilim Dalı'nda hazırlanan *"The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey: The Period Between 1980 And 2000"* başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Elhan, araştırmasında Türkiye'deki İslâmcı kesimlerden bir örneklem (Ali Bulaç, Atasoy Müftüoğlu, Nureddin Şirin, Ercüment Özkan, Kenan Çamurcu, Mehmet Metiner) seçerek "İrancı İslâmcılığın" izini sürmüş ve bazı isimlerle mülakatlar gerçekleştirmiştir. Bir diğer çalışma ise Uğur Yılmaz'ın, 2020 yılında Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı'nda tamamladığı *"İran İslam Devrimi'ne Giden Süreç ve Devrimin Türk Basınına Yansımaları"* başlıklı yüksek lisans tezidir. Yılmaz, bu çalışmasında *Cumhuriyet*, *Milliyet*, *Hürriyet*, *Akşam*, *Türkiye*, *Millî Gazete*, *Van Postası Gazetesi*, *Ağrı Hakimiyet*

¹ Hülya Özkan, *İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Etkileri: 1978-1990 Yılları Arasında Türkiye'de Yayımlanan Dergiler Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 4-7, 74-78.

Gazetesi, Ağrı Mes'uliyet Gazetesi ve Kars Bugün Gazetesi gibi süreli yayınlar üzerinden söz konusu dönemin aksülamelini incelemiştir.

Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Derya Kahraman, 2021 yılında "*İran İslam Devrimi'nin Türkiye'deki Siyasal İslam Düşüncesi Üzerine Etkisi*" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Ancak çalışmada içerik açısından bazı eksikliklerin bulunduğu, öznel ifadelerle yer verildiği ve dönemin yayınlarının yeterince dikkate alınmadığı gözlemlenmektedir. 2022 yılında Aziz Çetin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda "*İran Devriminin Türkiye'deki İslâmcı Dergilere Yansımaları (1976-2000)*" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Bu çalışmada başlık ile içerik arasında tam bir uyum sağlanamamış, metin içi bütünlük zaman zaman kaybolmuş ve bazı teknik hatalar yapılmıştır. Hitit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'ndan Sümeyye Arslan ise 2023 yılında "*Türkiye'deki İslamcı Dergilerde İran İslam Devrimi Algısı*" başlıklı yüksek lisans çalışmasını hazırlamış, söz konusu çalışmada dergiler esas alınarak İran Devrimi'nin yansımaları incelenmiş ancak içerik açısından yüzeysel kalınmış ve bu nedenle tatmin edici bir analiz sunulamamıştır.

Son olarak, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Ana Bilim Dalı'nda Hülya Özkan tarafından 2020 yılında hazırlanan "*İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Etkileri: 1978-1990 Yılları Arasında Türkiye'de Yayımlanan Dergiler Üzerine Bir İnceleme*" başlıklı doktora tezinde, yirmi dokuz dergi içerik ve söylem analizi yöntemleriyle incelenmiştir. Çalışmada istatistiksel veriler, tablolar ve grafikler kümülatif biçimde kullanılarak çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çerçevede, Çetin, Arslan ve Özkan'ın çalışmalarının yöntem ve içerik açısından benzerlikler taşıdığı ve özellikle İslamcı Dergiler Projesi'nden yoğun biçimde yararlandıkları anlaşılmaktadır. Ancak, söz konusu platformda yer almayan bazı dergilerin çalışmalarda dikkate alınmadığı görülmektedir. Sonuç olarak, metin bütünlüğü, muhteva derinliği, kaynak kullanımı ve içerik açısından değerlendirildiğinde özellikle Nail Elhan'ın ve kısmen de Hülya Özkan'ın çalışmalarının diğerlerine kıyasla daha mûtenâ olduğu söylenebilir.

Tezimiz, incelediği tarihsel dönem ve ele aldığı konu başlıkları itibarıyla, mevcut literatürde yer alan benzer nitelikteki çalışmalardan hem içeriksel derinliği hem muhteva kapsamı hem de söylem analizine yaklaşım biçimi bakımından belirgin bir şekilde ayrılmakta ve özgün bir katkı sunmaktadır. Çalışmanın metodolojik tercihlerindeki farklılıklar, ele alınan verilerin çok boyutlu analiziyle birleşerek konunun daha önce yeterince incelenmemiş yönlerine ışık tutmakta, böylece alanyazındaki bilgi birikimine teorik ve analitik düzeyde önemli bir katkı sağlamaktadır. Çalışmamız yalnızca İran Devrimi'nin doğrudan etkilerini ve bu devrimin İslâmcı çevreler üzerindeki yansımalarını incelemekle yetinmeyip konuyu daha geniş bir tarihsel, düşünsel ve sosyo-politik bağlam içerisinde ele almayı hedeflemiştir. Bu çerçevede, Şîî-Sünnî ayrımının tarihsel arka planına ve bu mezhepler arasındaki ilişkilerin şekillenişine dikkat edilerek özellikle İslâmcı aktörlerin İran ve Şîîlik meselesine yönelik algıları, söylemleri ve tutumları derinlemesine analiz edilmiştir.

İslâmcı kesimlerin, devrim öncesinden günümüze kadar İran'a ve Şîîliğe dair geliştirdikleri fikrî ve duygusal etkileşim biçimleri, karşılıklı etkileşim düzeyinde ele alınarak sadece ideolojik değil aynı zamanda kültürel ve psikolojik boyutlarıyla da incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken yalnızca dergiler gibi süreli yayınlarla sınırlı kalınmamış; dönemin entelektüel iklimini, tartışma zeminlerini ve siyasal kırılma anlarını yansıtan çok çeşitli birincil ve ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Böylece okuyucuya, konuya dair tematik ve kronolojik bütünlüğü muhafaza eden derinlikli bir analiz sunulması amaçlanmıştır.

Özellikle Türkiye bağlamında, söz konusu meseleye dair söylemlerin çoğunlukla indirgemeci, kutuplaştırıcı ve pejoratif bir dil çerçevesinde şekillendiği gözlemlenmektedir. Bu durum, Şîîlik ve İran Devrimi hakkında hem akademik literatürde hem de İslâmcı çevrelerin iç tartışmalarında ciddi bir kavramsal bulanıklığa ve bilgi eksikliğine yol açmıştır. Kamuoyunda şayialar ve söylentiler düzeyinde dolaşan birçok görüş, meseleyi rasyonel ve analitik bir zeminden uzaklaştırmakta, bu nedenle özellikle ilgili çevreler tarafından söz konusu konunun doktora düzeyinde ve disiplinlerarası bir

yaklaşım ile ele alınmadığı yönünde eleştiriler dile getirilmektedir.² Bu tez, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve bu alandaki mevcut tartışmalara hem tarihsel derinlik hem de analitik perspektif kazandırmayı hedefleyen kapsamlı bir akademik katkı sunmayı hedeflemektedir.

Mevcut konuya ilişkin olarak Türkiye kamuoyunda ve İslâmcı çevrelerin değerlendirmelerinde, sıkça kılükal, safsata, gerçek ötesi yaklaşımlar ve karalama yöntemlerine başvurulduğu görülmektedir. Bu durum, nesnel ve sağlıklı bir analiz yapılmasını önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. Özellikle İslâm Mezhepleri Tarihi alanında tarih boyunca süregelen ve literatürde de yaygın biçimde yer bulan, eleştiri sınırlarını aşan, aşağılayıcı, küçültücü, kötüleyici ve yerici üslup ile kaleme alınmış ifadeler, çalışmamız sırasında sıklıkla karşılaştığımız olgulardan biri olmuştur. Bu tür söylemler, mezheplerin tarihsel gelişimini anlamaya yönelik ilmî çabaların önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu noktada, hakikatin tahrifinden ve önyargılı anlatımlardan arınmış bir yaklaşımı benimsemek, yani doğruyu yanlıştan, hakikati iddiadan, gerçeği yaftadan ayırt edebilme hassasiyetini gözetmek büyük bir önem arz etmektedir. Bu çerçevede, ilmî sorumluluğun gereği olarak, mevcut literatürde hissedilen yöntemsel ve kavramsal boşluğun giderilmesine mütevazı bir katkı sunulması amaçlanmaktadır. Tarafımızca ortaya konulan bu çalışma, ele aldığı meselelerde mümkün olduğunca nesnel, tutarlı ve akademik ölçütler çerçevesinde bir dil benimsemeye gayret etmekte; hakikate ulaşma arzusunu, etik sorumluluk bilinciyle bütünleştirmeyi amaçlamaktadır.

² Ali Bulaç - Ümit Aktaş, “İran İslam Devrimi Hakikaten Bir Devrimdir” (Görüşmecisi: Abdülaziz Tantik, Görüşme Transkripsiyonu), *Özgün İrade* 59 (2009), 49-56.



BİRİNCİ BÖLÜM
TÜRKİYE'DE İSLÂMÇILIK SERÜVENİ VE İRAN'DA DEVRİME
GİDEN SÜREÇ

1. Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmcı Camianın Sosyo-Politik Konumlanışı

1. 1. Köken ve Tanımlama

İslâmcılık kavramı ve bu kavrama ilişkin tanımlamalar, modern İslâm düşüncesi literatüründe hâlen tartışmalı ve çok katmanlı meseleler arasında yer almaktadır. Zira “İslâmcılık” terimi hem tarihsel bağlamı hem de ideolojik içeriği itibarıyla tekil bir anlamdan ziyade çoğul ve bağlama bağlı anlamlar taşımaktadır. Bu nedenle, kavramın yerine kimi zaman “İttihad-ı İslâm”, “İslâmlaşma”, “Siyasal İslâm”, “Tevhîdî düşünce”, “Tecdid ve ihya hareketi”, “Yenilikçi düşünce” ya da “İslâmî hareket” gibi farklı terimlerin ikame edilmesi, literatürdeki anlam bulanıklığını daha da derinleştirmiş ve meselenin kavramsal sınırlarının tayinini güçleştirmiştir. Bu çerçevede, İslâmcılığın tarihsel kökenine ve gelişim çizgisine dair değerlendirmeler hem akademik çevrelerde hem de kendisini bizzat “İslâmcı” olarak tanımlayan düşünce çevrelerinde farklı perspektiflerle ele alınmış ve çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir. Örneğin Türkiye’deki İslâmcı düşünce geleneği üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalarla öne çıkan İsmail Kara, İslâmcılığın başlangıcını, 1870 sonrası dönemdeki İttihad-ı İslâm söylemleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna karşın Tarık Zafer Tunaya (1916-1991) ve Şerif Mardin (1927-2017), İslâmcılığın entelektüel ve siyasal zeminini, II. Meşrutiyet’in ilan edildiği 1908 sonrasındaki süreçte, özellikle Cemâleddin Efgânî (1838-1897) figürü üzerinden okumayı tercih etmişlerdir. Öte yandan Mümtazer Türköne, İslâmcılığın ortaya çıkışını daha erken bir tarih aralığına, 1867-1873 yılları arasında etkinlik gösteren ve “Yeni Osmanlılar” olarak bilinen bir grup Osmanlı aydınına dayandırarak bu düşünsel hareketin kökenini farklı bir bağlam içinde konumlandırmıştır. Dolayısıyla İslâmcılık kavramının tarihsel olarak nereye yerleştirileceği, araştırmacının kuramsal yaklaşımına ve İslâmcılığı hangi parametrelerle tanımladığına göre değişkenlik göstermektedir.³

İslâmcılığın başlangıcına dair görüş ayrılıkları, bizzat kendisini İslâmcı olarak tanımlayan çevreler arasında da belirgin biçimde gözlemlenmiştir. Bu kapsamda bazı düşünürler ve yazarlar, İslâmcılığı oldukça geniş ve metafizik bir tarihsel çerçevede ele alarak onun

³ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 15-43; Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslâmcılık* (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999), 11; Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 13, 32-36.

kökenlerini Bezm-i Elest'e, Hz. Âdem'e ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicretine ve hatta dört Halife dönemi sonrasındaki siyasî ve dinî kırılmalara dayandıran yorumlar geliştirmişlerdir.⁴ Ancak bu tür metaforik ya da marjinal kabul edilebilecek yaklaşımların dışında kalan ana akım İslâmcı düşünce ise İslâmcılığın tarihsel miladını daha çok modern dönemde, özellikle de Osmanlı Devleti'nin son yüzyılındaki siyasî, toplumsal ve entelektüel dönüşümler çerçevesinde değerlendiren araştırmacılarla örtüşmektedir. Bu yaklaşım temelinde İslâmcılığın, Türkiye özelinde yaklaşık 150 yıllık bir fikrî ve siyasî serüvene sahip olduğu kabul görmektedir. Bununla birlikte, bu topraklarda İslâmcılığın kurucu öznelere ya da öncü aktörleri noktasında literatürde tam bir fikir birliği oluşmamıştır. Nitekim İslâmcılığı bir tecdid, ihya veya reform hareketi olarak değerlendirenler, Cemâleddin Efgânî gibi isimleri merkezî figürler olarak kabul ederken gelenekle olan bağını daha güçlü tutan yaklaşımlar ise II. Abdülhamid (1876-1909) dönemindeki Pan-İslâmizm politikalarını ve bu dönemin siyasî-entelektüel mirasını İslâmcılığın kurucu momenti olarak değerlendirmiştir.⁵

İslâmcılığın tanımlanması bağlamında, Kara'nın sunduğu tanım, efrâdını câmi, ağıyârını mâni oluşuyla dikkat çekici bir sistematik bütünlük sergilemektedir. Kara, İslâmcılığı;

“İslâmcılık, XIX-XX. Yüzyılda İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri

⁴ Hüsnü Aktaş'ın Bezm-i Elest iddiası için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=OAbk1B4bmzk> (12:00-13:00 arası), (Erişim 07.07.2022). Hamza Türkmen, İslâmcılığı “İslah” kavramı çerçevesinde ele alarak, onun yalnızca son 150 yıllık bir sürece indirgenemeyeceğini belirtmekte ve meseleyi Hz. Âdem'e kadar uzanan köklü bir perspektiften okumuştur. Hamza Türkmen, *İslami Uyanış Sürecimiz ve İslamcılık Söyleşileri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2015), 47, 67. Atasoy Müftüoğlu'nun “Siyasal İslam”ın Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye gelişi ile birlikte hayata girdiğini iddia etmesi için ise bkz. Atasoy Müftüoğlu, *Bilinç Işıklarını Yakmak* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1994), 140. Alev Erkilet'in meseleyi dört Halife ve sonrası biçiminde okuması ve bu konudaki görüşleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=23Aj55Q7JTM> (1:34-2:35 arası), (Erişim 20.03.2023); Alev Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık İslam Birliği ve Ümmet'e Nasıl Bakmalı ?* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 16.

⁵ Bu noktada karşılaştırma için bkz. Sadık Albayrak, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Risale Yayınları, 1989), 9, 28; Türkmen, *İslami Uyanış Sürecimiz*, 15-16; R. İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2014), 107.

baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününi ihtiva eden bir düşünce ve harekettir."⁶

şeklinde tanımlamıştır. Kara'nın tanımında yer verdiği şekliyle erken dönem İslâmcılık, Osmanlı Devleti'nin çözülme sürecine girdiği bir dönemde, karşı karşıya kalınan dinî, siyasî, sosyal ve entelektüel krizlere yönelik çözüm arayışlarını merkeze alan bir düşünsel ve aksiyoner hareket olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla, Nâmık Kemal (1840-1888), Said Halim Paşa (1864-1921), Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936), Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ve Eşref Edip Fergan (1882-1971) gibi öncü isimler, sadece teorik düzlemde değil, aynı zamanda pratik sahada da inisiyatif üstlenerek söz konusu krizlere karşı alternatif yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Adı geçen mütefekkir ve münevverler, özellikle toplumun içine düştüğü gerilemenin sebeplerini irdelemiş; bu gerilemeden çıkış yolunun, İslâm'ın temel referans kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e yeniden yönelmekle mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Bu düşünsel yöneliş, onları geleneksel din anlayışına yönelik eleştirel bir tavır geliştirmeye sevk etmiş, bu eleştiriler neticesinde ise Selef ve Selefî akideye yakın duran bir çizgiye yönelmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla bu yaklaşım, sadece ilmî ve fikrî bir tercih olmaktan öte, aynı zamanda onları mevcut idarî ve ilmî yapılara karşı muhalif bir konumda konumlandırmış, dönemin hâkim paradigmalarına karşı alternatif bir söylem geliştirmelerine zemin hazırlamıştır.

Çağdaş dönem İslâmcı düşünürlerin İslâmcılık tanımlamalarına bakıldığında bu isimlerin Osmanlı dönemi İslâmcılığını yalnızca tarihsel bir zemin olarak görmekle kalmayıp, onu aşan ve kendi yaşadıkları sosyo-politik bağlamları da hesaba katan daha geniş kapsamlı ve güncel bir perspektif geliştirdikleri görülmektedir. Bu noktada, üretkenliğiyle dikkat çeken Hamza Türkmen,

"İslâmcılık, nasıl bir İslâmilik veya İslâmi kavrayış söz konusu olursa olsun, kitlelere İslâm'ın toplumsal hayatta hakim olacağı veya yeniden yaşatılacağı idealini aşlamayı amaçlar." --- "İslâm'dan anlaşılana, kişiliğimizde ve

⁶ Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", 15-43.

sosyal hayatta hakim kılma, iktidara taşıma özlem ve duyarlılığı ile gösterilen çabalara, en genelde İslâmcılık denilebilir.”⁷

tarzında bir İslâmcılık tanımlaması yapmıştır. Türkmen’in tanımlamasına bir benzer tarifi Ali Bulaç,

“İslamcılık ise daha bilinçli bir düzeyde İslam’ın toplumsal, siyasal ve kültürel bir form, bir iddia ve proje olarak savunulmasıdır.” --- “İslam’ın dini, tarihsel ve aktüel kaynaklarından ve imkanlarından hareketle fikri ve siyasi/toplumsal bir proje olarak geliştirme ve bunu toplumun genel kabulüne sunma teşebbüsüdür.”⁸

şeklinde dile getirmiştir. Son olarak edebi yönüyle tanınan Atasoy Müftüoğlu, İslâmcılığı modern bir kavram olarak değerlendirmekte ve bu kavramın özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında düşünsel ve siyasal bir söylem olarak öne çıktığını belirtmiş ve onu, *“Müslümanların tarihin nesnesi olmaktan çıkarak, tarihin-siyasetin öznesi haline gelme mücadelesi olarak tanımlamak mümkündür.”* ile *“Kendi değerleriyle, kendi hayat, siyaset mücadele tarzıyla, kendisi olmak isteyen bir dava biçiminin adıdır.”* şeklinde ifade etmiştir.⁹ Her üç ismin tanımlarında, İslâmcılığın siyasal anlamda yalnızca muhalif bir duruş sergilemekle kalmayıp aynı zamanda iktidar mekanizmaları içerisinde etkin bir aktör haline gelmeyi amaçlayan bir dönüşüm süreci içinde olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönüşüm, İslâmcılığın geleneksel muhalefet pozisyonundan çıkarak siyasî iktidarı doğrudan hedefleyen ve bu doğrultuda stratejik adımlar atan bir hareket olarak kendini konumlandırması şeklinde yorumlanabilir.

⁷ Hamza Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılığın Kökleri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 148-149.

⁸ Ahmet Hakan Çoşkun, *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine* (İstanbul: Eylül Yayınları, 2001), 16.

⁹ Daha önce İslâmcılığın ya da “Siyasal İslam”ın başlangıç noktasını hicrete dayandıran Müftüoğlu’nun, ilerleyen dönemlerde bu görüşünde bir değişim yaşadığı dikkat çekmektedir. Detaylar ve tanımlamalar için ise bkz. Atasoy Müftüoğlu, *Barbarlığa Dönüş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 76. Atasoy Müftüoğlu, *Yeni Bir Zamana Başlatmak* (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 238.

1. 2. İslâmcı Tabirinin Meşrutiyeti ve Özümseme Problemi

“İslâmcı” tabiri, özellikle Türkiye’de belirli dönemlerde kimi çevreler tarafından yaftalama ve olumsuz etiketleme aracı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle, İslâmcı olarak nitelendirilen bazı isimler, söz konusu tanımlamayı benimseme konusunda zaman zaman tereddüt ve çekingenliklerini dile getirmişlerdir. Bu çekincelerin temelinde, Türkçe dil yapısında meslek veya aidiyet bildiren “-cı” ekinin taşıdığı anlamlar ve çağrışımlar da önemli bir rol oynamaktadır. Zira bu ek, meslekî veya toplumsal mensubiyeti ifade etmekle birlikte, kimi zaman olumsuz veya küçümseyici anlamlar yüklenerek algılanabilmektedir. Öte yandan, Türkiye’deki toplumsal ve siyasî grupların tanımlanmasında bu ek yaygın biçimde kullanılmaktadır. Buna örnek olarak “sağcı”, “solcu”, “milliyetçi”, “Kürtçü” ve “İslâmcı” gibi ifadeler verilebilir. Dolayısıyla bu yapının dilsel ve toplumsal kabul görmüşlüğü inkâr edilemez.

İslâmcıların bu husustaki itirazları incelendiğinde bu tepkilerin farklı boyutlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Bazı düşünürler, her Müslümanın aslında potansiyel veya zorunlu olarak bir “İslâmcı” olduğunu savunarak¹⁰ kavram üzerindeki negatif algıyı bertaraf etmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımda, İslâmcılık neredeyse her Müslümanın taşıması gereken bir kimlik veya vasıf olarak sunulmakta, böylece terimin siyasal bir ideolojiden ziyade, daha geniş bir dinî aidiyet anlamına geldiği ima edilmektedir. Ancak burada din ile ideolojinin birbirinden ayrılması gerektiği kritik önemdedir. Zira İslâmcılık, esasen modern dönemde ortaya çıkmış ve siyasal boyutları olan ideolojik bir yönelimdir. Çeşitli siyasî talepler ve programlar içermekte, bu yönüyle geleneksel dinî kimlikten farklılaşmaktadır. Bu meyanda, İslâmcılığın Müslümanlıkla özdeşleştirilmesi doğru bir kavramsal ayırım yapılmadığı sürece yanıltıcı olabilir. Çünkü Müslümanlık, temelinde bireysel ve toplumsal bir dinî kimlik iken İslâmcılık, bu kimliğin siyasallaşmış ve belirli ideolojik hedeflere yönelmiş bir formudur. Dolayısıyla İslâmcılık, modern siyasal arayışlar ve talepler doğrultusunda şekillenmiş bir ideoloji olduğundan Müslümanlık ile

¹⁰ Selahaddin Eş Çakırgil, “İran, Ey İran!” *Teranelerinin Acı Sonu (Yazılar 2015 - VI)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 79; Ali Bulaç’ın görüşü için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=wKLimgta_G4 (20:45-21:15), (Erişim 30.01.2023); Hayreddin Karaman’ın bu konudaki mülâhazaları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=sr9ZSNNFyCI> (13:00-15:00 arası), (Erişim 26.03.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=COVMdWi2kdl> (1.21:30-1.21:45 arası), (Erişim 26.03.2023).

epistemolojik ve kavramsal düzeyde özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Bu iki olgu, birbirinden ayrılan ve farklı anlamlara sahip kavramlar olarak belirginleşmektedir.

İslâmcı kavramının benimsenme sürecinde karşılaşılan önemli problemlerden biri, bu kavramın Müslüman topluluklar tarafından doğrudan ve içselleştirilerek benimsenip benimsenmediği hususudur. Kavramın dış kaynaklı, yani ithal bir terim olarak algılanması, bazı kesimler arasında kavramın meşruiyeti ve sahihliği konusunda tereddütlerin doğmasına yol açmıştır. Bu kapsamda, “İslâmcı” ifadesine karşı kategorik bir karşı duruş geliştirmektense, bazı Müslüman entelektüeller ve düşünürler daha ılımlı ve yapıcı bir tutum benimsemiş; ya bu kavrama alternatif terimler önerme yoluna gitmişler ya da mevcut terime kerhen rıza gösterme stratejisini tercih etmişlerdir. Örneğin, Süleyman Arslantaş ile Hayreddin Karaman, İslâmcılık kavramının ifade ettiği düşünsel ve sosyal hareketliliği, daha çok “tecdit”, “ihya” ve “ıslah” gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak bu hareketlerin özünü daha iyi yansıtabilecek alternatif isimler üzerinde durmuşlardır. Onlar, İslâmcı hareketleri tanımlamak için “Müceddid” ve “Muslihler” gibi terimleri tercih etmişler;¹¹ böylelikle hem kavramın mahiyetine uygun hem de Müslümanlar arasında daha kabul görebilecek bir terminolojik zeminin oluşmasını amaçlamışlardır.

Buna mukabil, Atasoy Müftüoğlu verdiği bir mülakatta, “*İslâmcılık kavramı da bizim kendi inşamız olan bir kavram değil. Ama bu kavram bizi kastettiği için kullanıyoruz.*”¹² diyerek konuya dair konumunu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Müftüoğlu’nun mezkur açıklaması, aslında malumun ilamı niteliğindedir. Benzer şekilde *İslamcı Gençliğin El Kitabı* adında bir eser kaleme alan Kadir Mısıroğlu, kitabın ismi noktasında kendisine gelen itirazlara “*‘İslamcı’ kelimesi ‘galat-ı meşhur’ haline gelmiş bulunduğu gibi ‘İslâm’ı dâvâ eder bir durumda bulunmayı, ‘müslüman’ kelimesinden daha ziyâde ifâdeye müsâid telâkkî olunmaktadır. Bu yüzden onu kullanmayı daha doğru bulduğumuzu ifade etmek isteriz. Mâlumdur ki, ecdâd, ‘Lügat-ı fasihten evlâdır, galat-ı*

¹¹ Süleyman Arslantaş, *İslam Algımız Üzerine* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 148; Hayreddin Karaman, *İslami Hareket Öncüleri* (2013: İz Yayıncılık, 2013), 7-14.

¹² Atasoy Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, der. Asım Öz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 348.

meşhur!..’ demiştir.”¹³ şeklinde izah yaparak İslâmcı ibaresinin toplum zihninde galat-ı meşhur bir hal aldığıın altını çizmiştir.

Buradan hareketle, İslâmcı kesimin “İslâmcı” kavramını içselleştirme ya da özümseme konusunda yaşadığı sorunun, özellikle imgeler, semboller ve temsil biçimleri üzerinden şekillenen imgesel düzlemde belirgin bir şekilde kendini ortaya koyduğu söylenebilir. Bu durum, sadece bireysel ya da toplumsal düzeydeki algı farklılıklarından değil, aynı zamanda söz konusu kavramın tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümlerden ve bu dönüşümlerle birlikte kazandığı farklı anlam yüklerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, siyasal, kültürel ve entelektüel düzlemde İslâmcılığa mesafeli ya da doğrudan karşıt bir pozisyon alan çevrelerin, “İslâmcı” kavramını küçümseyici, olumsuzlayıcı ya da aşağılayıcı bir dille tanımlamaları da bu özümseme problemini derinleştiren bir etki yaratmaktadır. Bu tür tanımlamalar, İslâmcı kimliği taşıyan bireylerin ya da grupların, kendilerini doğrudan “İslâmcı” olarak tanımlamaktan kaçınmalarına, bunun yerine daha genel, daha kapsayıcı ya da daha nötr kavramlara yönelmelerine neden olmaktadır. Dolayısıyla, “İslâmcı” kavramının hem içerden hem de dışardan gelen söylemsel müdahalelerle kuşatılmış olması, bu kavramın özgüvenli bir kimlik ifadesi olarak kullanılmasını güçleştirmektedir.

1. 3. İslâmcılığın Dönemlendirilmesi

1. 3. 1. Osmanlı İslâmcılığı

İslâmcılığın, 19. yüzyılda ortaya çıkan dinî-siyasî bir ideoloji olduğu hususu, literatürde genel kabul görmüş bir tespittir. Bu düzlemde, özellikle Osmanlı Devleti’nin son döneminde öne çıkan bazı mütefekkir ve entelektüeller, sadece bireysel dünya görüşlerini değil, aynı zamanda devletin yeniden inşasına ve toplumun dönüşümüne ilişkin kapsamlı öneriler geliştirmişlerdir. Söz konusu fikir adamları, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu çok yönlü krizlere -siyasî, askerî, iktisadî ve kültürel düzeydeki gerilemelere- çözüm üretme arayışı içerisinde olmuş ve bu çerçevede İslâm’ın hem bir inanç sistemi

¹³ Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı* (Sebil Yayınevi, 2015), 12.

hem de bir toplumsal düzen kaynağı olarak yeniden merkeze alınması gerektiğini savunmuşlardır.

Osmanlı dönemi İslâmcılığını 1860-1924 yılları arasına münhasır görmek mümkündür. Zira bu dönemde, *İttihâd-ı İslâm* fikriyatı çerçevesinde geliştirilen söylemlerden başlayarak, 29 Ekim 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanına uzanan süreçte İslâmcılık hem fikir düzleminde hem de siyasal tartışmalar içerisinde etkili bir ideolojik zemin oluşturmuştur. Dönemin önde gelen İslâmcı aydınları, toplumsal yapının İslâmî esaslar doğrultusunda yeniden şekillendirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu görüşlerini başta *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlürreşâd* ve *Beyânülhak* gibi dönemin önemli süreli yayın organlarında kamuoyuyla paylaşmışlardır. Bu yayınlar, İslâmcılık düşüncesinin sistemli biçimde tartışıldığı ve yaygınlaştırıldığı önemli platformlar olarak işlev görmüştür. Bu mecralarda yer alan yazılar, yalnızca dinî duyarlılıkları yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda eğitim, hukuk, siyaset ve toplumsal ahlâk gibi alanlara dair İslâm merkezli çözüm önerileri sunarak İslâmlaşma talebinin çok katmanlı bir ideolojik çerçeveye dönüştüğünü de göstermiştir.

Osmanlı dönemi İslâmcılığı, tarihsel ve düşünsel olarak incelendiğinde kendine has bazı ayırt edici özellikler taşıdığı görülmektedir. Bu dönem İslâmcılığı, büyük ölçüde gerileme sürecine girmiş olan Osmanlı Devleti'nin varlığını ve özellikle saltanat kurumunu muhafaza etme saikiyle şekillenmiştir. Bu çerçevede, dönemin İslâmcı düşünürleri çoğunlukla tepkisel ve reaksiyoner bir söylem geliştirmiş, Batı karşısındaki geri kalmışlığı telafi etmenin yollarını İslâmî referanslar çerçevesinde aramışlardır.

İctihad kurumuna yeniden işlerlik kazandırma çağruları, dinin sahih kaynaklara dayalı olarak aslına uygun bir biçimde yaşanmasını savunmaları, hurafe ve bidatlara karşı mücadele etmeleri bu dönemin önemli karakteristikleri arasında yer alır. Ayrıca, ümmet bilincinin yeniden inşası ve İslâm dünyasının siyasî birliğini hedefleyen “İttihad-ı İslâm” söylemi hem iç siyasette hem de dış politikada etkili bir ideolojik zemin oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, bireysel ve toplumsal düzlemde hürriyet, adalet ve istiklâl arzusu, modernleşme sürecine eleştirel fakat seçici bir bakışla yaklaşma eğilimleri de Osmanlı İslâmcılığının temel unsurları arasında sayılabilir. Nitekim, İslâmcılık düşüncesi üzerine

kalem oynatan pek çok müellif, bu fikrî hareketin tarihsel seyri içerisinde Osmanlı dönemini bir başlangıç noktası olarak kabul etmekte, İslâmcılığın dönemlendirilmesinde ilk aşamayı Osmanlı İslâmcılığı olarak tanımlamaktadırlar.¹⁴

1. 3. 2. Yerel İslâmcılık

Osmanlı Devleti'nin resmen sona ermesiyle sonuçlanan Saltanat'ın kaldırılması (1 Kasım 1922) ve akabinde Hilafet kurumunun ilgası (3 Mart 1924), yalnızca siyasî bir rejim değişikliğini değil, aynı zamanda Osmanlı teokratik mirasına dayanan siyasal ve toplumsal yapıların da köklü biçimde dönüşümünü ifade etmektedir. Bu gelişmeler, özellikle II. Meşrutiyet döneminden itibaren kamusal alanda etkinlik göstermeye başlayan İslâmcı aydın ve düşünürlerin ideolojik zeminlerini büyük ölçüde ortadan kaldırmış, onları yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik eksenli ulus-devlet yapılanması karşısında pozisyon almaya zorlamıştır. Ancak bu pozisyon alma süreci uzun ömürlü olamamış; Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından yürütülen radikal modernleşme politikaları çerçevesinde, özellikle Takrir-i Sükûn Kanunu'nun (4 Mart 1925) yürürlüğe girmesiyle birlikte din eksenli muhalefet hareketleri ciddi biçimde bastırılmıştır. Bu kanunla muhalif sesler susturulmuş, dinî ve İslâmcı içerikli süreli yayımlar kapatılmış, ulema ve entelektüellerin kamusal alandaki etkileri asgari düzeye indirilmiştir. Böylece, İslâmcı düşüncenin kamuoyundaki görünürlüğü ortadan kalkmış, söylem düzeyinde dahi ifade alanı bulmak güçleşmiş ve dinî talepler adeta yer altına çekilmiştir.

Bu süreçte, Türkiye Cumhuriyeti, yüzünü Batı'ya çevirerek eğitimden hukuka, sosyal yaşamdan ekonomik yapıya kadar pek çok alanda kapsamlı ve köklü reformlara girişmiştir. Bu reformlar arasında yer alan ve din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade eden laiklik ilkesi, 1937 yılında Anayasa'ya resmen dâhil edilmiştir. Böylelikle, yeni rejim, meşruiyetini dinsel referanslardan değil, modern, seküler ve ulusal değerlere dayalı bir yapı üzerinden inşa etmiştir. Ulus-devlet inşasının ideolojik temelleri,

¹⁴ Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştirisi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2008), 15-41; Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 6/48-67.

Osmanlı dönemindeki İslâmcı taleplerin artık geçersizleşmesi, hatta “anakronik” addedilmesi sonucunu doğurmuştur.

Tüm bu dönüşümler neticesinde, erken Cumhuriyet döneminde İslâmcı düşüncenin temsilcileri için derin bir sessizlik dönemi başlamıştır. Ne yazılı basında ne de akademik ya da entelektüel çevrelerde İslâmcı perspektiflerin ifade edilebildiği bir ortam kalmamış; söz konusu düşünsel akım, ancak çok partili hayata geçişle birlikte sınırlı ölçüde görünürlük kazanabileceği bir evreye dek etkisini yitirmiştir.

Literatürde İslâmcılığın ikinci evresi olarak kabul edilen 1924-1960 yılları arasındaki dönem, büyük ölçüde bir geçiş ya da ara form olma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Bu süreç hem nicelik hem de nitelik bakımından Osmanlı dönemindeki İslâmcılık düşüncesiyle kıyaslandığında belirgin bir gerileme ve zayıflama sergilemiştir.¹⁵ Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte İslâmcılığın merkezi otoriteye dayalı siyasal tahayyülleri sarsılmış; bu durum, İslâmcılığın yönünü ve araçlarını yeniden tanımlamak zorunda kaldığı bir dönemin kapılarını aralamıştır. Söz konusu dönemde İslâmcılık, kurumsal yapılardan ziyade bireysel çabalar ve dergiler gibi sınırlı mecralar aracılığıyla varlığını sürdürmüştür. Ayrıca, bu evrede İslâmcılık fikri, önceki dönemlerdeki gibi küresel emperyalizm, Batı karşıtlığı veya ümmet birliği gibi makro düzeydeki meselelerden ziyade, daha çok yerel bağlamda gelişen sosyal, kültürel ve siyasal tartışmalara odaklanmıştır. Bu durum, dönemin İslâmcılığının entelektüel kapsamının daraldığını, ancak buna rağmen Türkiye özelinde modernleşme, sekülerleşme ve kimlik arayışları bağlamında önemli bir düşünsel direnç hattı sunduğunu göstermektedir.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1923-1945 yılları arasındaki tek parti iktidarı süreci, Türkiye'de siyasal, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin en yoğun biçimde yaşandığı dönemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Yeni rejimin kurucu ideolojisi doğrultusunda gerçekleştirilen laiklik temelli reformlar, dinî alanı kapsamlı bir şekilde dönüştürmeyi hedeflemiş ve bu süreçte devletin dinle ilişkisi radikal biçimde yeniden tanımlanmıştır. Özellikle halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin

¹⁵ Ali Bulaç, bu dönemi İslâm tarihi içerisinde Müslümanların en talihsiz oldukları dönem olarak nitelendirmektedir. Ali Bulaç, *İslâmın Anlaşılması Üzerine* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 21-32.

lağvedilmesi ve din eğitiminin sınırlandırılması gibi uygulamalar, toplumsal yapıda derin etkiler yaratmış; bu reformlar, muhafazakâr ve İslâmî çevrelerde ciddi bir kırılmaya yol açmıştır. Bu dönemde devletin dinî yaşantı üzerindeki denetimi giderek artmış, dindar bireyler ve gruplar yoğun bir baskı ve gözetim altında tutulmuştur. Dolayısıyla muhafazakâr ve İslâmcı kesimler, doğrudan dinî referanslarla kamusal alanda görüş beyan etmekten imtina etmiş, bunun yerine düşüncelerini daha dolaylı yollarla, çeşitli kavramsal örtüler ve soyut söylemler aracılığıyla ifade etme yoluna gitmişlerdir. Bu strateji hem dönemin siyasal baskısından korunma amacı taşımış hem de İslâmî düşüncenin sürekliliğini sağlama gayreti olarak okunabilir. Bu noktada Hamza Türkmen, o dönemin İslâmcılığını “Türkiye İslamcılığı” şeklinde niteleyip genel durumlarını,

“Türkiye İslamcılığı ise ulusal ve laik resmi ideolojiye karşı, Osmanlı bakiyesi din anlayışını ve çözülmüş yığınların dini telakki ve ibadetlerini sürdürürebilmek için çok kısa süren ve yaygınlaşmayan fiili bir mücadele gayretinden sonra içine kapanmayı; çok partili sisteme geçerken de, karşıtına sığınarak varolmaya çalışan bir tavrı ifade eder.”¹⁶

şeklinde özetler. Türkmen’in de tanımında vurgulandığı üzere, o dönemin İslâmcıları genel olarak kabuğuna çekilmiş bir yaklaşım sergilemekte, bireysel kurtuluşu önceliklendirmekte ve temel olarak sahih imanı koruma, Kur’an’ı aslına uygun şekilde okuyabilen ve namaz kılabilen bireyler yetiştirme ile dinî tebliği sınırlı bir alanda icra etme yönünde tutum almaktaydılar. Bu perspektif, daha çok mevcut dinî ve toplumsal yapıyı muhafaza etme üzerine kuruluydu. Bu çerçevede, Türkiye’de özellikle dinî eğitim ve bireysel inanç ekseninde önemli katkılar sunan Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) ve Said Nursi (1878-1960) iki önemli şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Her iki figür de yaşadıkları dönemin sosyo-politik ve dinî şartları içerisinde İslâm’ın temel değerlerini koruma, bireylerde sağlam bir iman inşası gerçekleştirme ve dinî eğitim faaliyetlerini yaygınlaştırma açısından seçkin bir rol üstlenmişlerdir.

Dönemin İslâmcı entelektüel ve aydın kesimi incelendiğinde özellikle *Büyük Doğu, Ehl-i Sünnet, Hakka Doğru, Hakikat Yolu, Hareket, Hür Adam, Sebilürreşad, Selâmet,*

¹⁶ Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştirisi*, 15-41.

Serdengeçti, *İslâm Dünyası* ve *İslâm Nuru* gibi dergilerde yazılar kaleme aldıkları görülmektedir. Bu kapsamda, Eşref Edip Fergan (1882-1971), Abdürrahim Zapsu (1890-1958), Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), Nurettin Topçu (1909-1975) ve Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983) gibi isimler, ortaya koydukları çalışmalarla camia içinde önemli bir konuma ulaşmışlardır.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının ele aldığı konular, genel olarak Kemalizm, İsmet İnönü'nün (1884-1974) "Milli Şef" döneminde gerçekleştirdiği icraatlar, tek parti dönemi siyaseti, Masonluk, Siyonizm, Osmanlı mirası, milliyetçilik ve benzeri siyasal-toplumsal meseleler etrafında şekillenmiştir. Ancak, bu dönemde İslâmcı kesimlerin gündeminde öne çıkan temel unsurların, doğrudan İslâmî referanslardan ziyade daha çok Türklük, milliyetçilik, muhafazakarlık, Anadoluculuk, sağcılık ve millîlik gibi söylemler olduğu dikkat çekmektedir. Bu eğilim, İslâm dünyasından belirgin bir kopuşu ve bölgesel/millî kimliklerin ön plana çıkışını işaret etmektedir. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisiyle şekillenen modernleşme ve milliyetçilik anlayışı ile İslâmcı düşünce arasındaki etkileşim, kimi zaman İslâmî kimliğin geri planda kaldığı, milli kimlik ve kültürel değerlerin daha baskın olduğu bir sürece işaret etmektedir. Bu kapsamda, söz konusu içselleştirmenin ve dönüşümün mahiyeti, farklı kesimler tarafından farklı perspektiflerle ele alınmış, özellikle ideolojik, sosyokültürel ve tarihsel açılardan kapsamlı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu değerlendirmeler, Cumhuriyet dönemi İslâmcı hareketlerin kendi kimliklerini, politik pozisyonlarını ve toplumsal rollerini nasıl tanımladıklarına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Örneğin, Mısıroğlu, o dönemlerde "din-şariat" sözcüklerinin kullanılmadığını, bunun yerine "kültür milliyetçiliği" ve "Allah'ın emirleri" ifadelerinin tercih edildiğini belirtmiştir. Ayrıca o vakitler insanların kendilerini "milliyetçi-mukaddesatçı" veya "Türkçü" olarak tanımladıklarını ifade etmiştir.¹⁷ Mısıroğlu'nun iddiasında, atmosferin gerektirdiği dolaylı bir söylem kullanımının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, söylemin içerdiği geçişkenlik ve kavramsal sentez bağlamında, İslâmcılığın farklı politik ve ideolojik alanlara, özellikle sağcılığa, muhafazakarlığa ve milliyetçiliğe

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=jmj6R6kjtTc> (1:20-2:15 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=mhEttMyCVlc> (1:30-11:00 arası), (Erişim 11.04.2023).

yakınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu süreçte, İslâmcı aktörlerin kendi ideolojik meramlarını çeşitli kavramlar ve söylemsel araçlar aracılığıyla dışa vurması, söylemde bir tür karmaşıklık ve çok katmanlılık yaratmıştır. Dolayısıyla, bu karmaşık yapının tabana yansması da tekdüze olmayıp farklı sosyal ve siyasî kesimler tarafından farklı algılanmakta ve yorumlanmaktadır. Bundan dolayıdır ki Türkmen bu süreci;

“Karşıtına veya öteki kimliğe sığınarak var olmayı düşünen Türkiye Müslümanları, Cumhuriyet kurulduğunda yaşanan en temel kimlik çatışmasını unutup Türklük kimliğini içselleştirmeye başlamışlardır. Ve sonra da devlet despotizminden kurtulabilmek için çözümünü liberal politikalarda ve DP kulislerinde ararken bu sefer de kimliklerine sağcılık kirliliğini eklemişlerdir.”¹⁸

şeklinde özetlemiştir. İslâmcı kesimler, Türkiye Cumhuriyeti’nin tek parti dönemi (1923-1945) siyaset alanındaki muhalif duruşlarını genellikle sistem dışı kanallar aracılığıyla ifade etmişlerdir. Bu dönemde, özellikle Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) hâkimiyetinin güçlü olduğu ortamda, İslâmcı gruplar resmi siyaset sahnesinde etkili bir temsil olanağı bulamamış ve faaliyetlerini daha çok sivil toplum, dernek ve yayın organları üzerinden sürdürmüşlerdir. Ancak 1946 yılında çok partili siyasî hayata geçişle birlikte, bu kesimler sistem içi bir politik varlık gösterme ve taleplerini meşru zeminlerde dile getirme yönünde bir strateji benimsemişlerdir. Bu kapsamda, İslâmcı düşünceye yakın duruşlarıyla öne çıkan çeşitli siyasî partiler kurulmuştur. Bunlar arasında 1946 yılında faaliyetlerine başlayan İslâm Koruma Partisi, 1945-1956 yılları arasında varlığını sürdüren Millî Kalkınma Partisi, 1951-1952 yıllarında aktif olan İslam Demokrat Partisi ve 1948-1954 yılları arasında etkinliğini göstermeye çalışan Millet Partisi sayılabilir.¹⁹ Ancak bu partilerin siyasî ömürleri, mevcut iktidarın çeşitli gerekçelerle uyguladığı engellemeler ve kapatma politikaları nedeniyle genellikle kısa sürmüş, bu durum İslâmcı kesimlerin politik alanda sürekli ve kalıcı bir temsil oluşturmasını zorlaştırmıştır. Bu noktada, İslâmcı partiler, çok partili hayata geçiş döneminde bir yandan siyasal katılım

¹⁸ Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştiri*, 15-41.

¹⁹ Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasî İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 469.

imkânlarını kullanmaya çalışırken diğer yandan mevcut siyasî düzenin sınırları içerisinde varlık mücadelesi vermişlerdir.

İslâmcı kesimlerin siyasî ve sivil alandaki taleplerinin bastırılması, bu çevreleri Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) karşı Demokrat Parti'ye (DP) (1946-1960) yakınlaştırmıştır. Özellikle Demokrat Parti'nin 1950-1960 yılları arasındaki iktidarı, İslâmcı çevrelerde bir hareketlenmeye zemin hazırlamış; hükümetlerin dinî alandaki tavizleri veya icraatları* ise başlangıçta iyimser bir şekilde karşılanmış, zamanla bu iyimserlik yerini bir yakınlığa ve alışkanlığa bırakmıştır. Akademisyen Doğan Duman, bu noktayı “İslamcı-gelenekçi kitle DP'yi kendine çok yakın bulmuş ve CHP'nin tek alternatifi olarak gördüğü iktidarından çok şey beklemiştir.”²⁰ şeklinde nitelemiştir.

İslâmcı çevrelerin CHP karşısında DP ile geliştirdiği uzlaşmacı tutum, ilk etapta olumlu bir politik zemin oluşturmuş olsa da zaman içerisinde bu ilişki çeşitli gerilimlere sahne olmuştur. Bu gerilimlerin belirginleştiği olaylardan biri, 1952 yılında Malatya'da gazeteci Ahmet Emin Yalman'a yönelik olarak düzenlenen suikast girişimidir. Söz konusu hadise, dönemin kamuoyunda büyük yankı uyandırmış, olayla Necip Fazıl Kısakürek ve Osman Yüksel Serdengeçti gibi önde gelen İslâmcı düşünür ve yazarların ilişkilendirilmesi,²¹ DP hükümetinin bu çevrelere yönelik yaklaşımını sorgulamasına yol açmıştır. Demokrat Parti'nin olayı açık bir şekilde kınaması ve hukuki süreci devreye sokarak radikal eylemlere karşı kararlı bir tutum sergilemesi, İslâmcı kesimde hayal kırıklığı yaratmış; bu durum, iki taraf arasında gelişen hassas dengeyi sarsmıştır. Dolayısıyla DP ile İslâmcı kesim arasındaki ittifak, ideolojik yakınlığa rağmen, güven ve beklentiler temelinde sürekli sınanmış; karşılıklı olarak pragmatik çıkarılara dayanan bu ilişki, zamanla dalgalı bir seyir izlemiştir.

* Ankara Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi'nin açılması, Ezanın tekrardan Arapça aslından okunması, Dinî yayın yasağının nispeten kaldırılması, İmam Hatip Okullarının açılması vb.

²⁰ Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, 37-52.

²¹ “Malatya Hadisesi”nin detayları için bkz. Musa Çağıl, *Saatçi Musa* (Görüşmeci: Asım Öz), (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 94-101.

1. 3. 3. Evrensel İslâmcılık

Türkiye’de gerçekleşen ilk askerî müdahale olma özelliğini taşıyan 27 Mayıs 1960 darbesi, siyasal, toplumsal ve hukuksal alanlarda köklü değişimlere yol açmıştır. Özellikle 1961 Anayasası ile temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvence altına alınması, ülkede kültürel ve düşünsel özgürlüklerin gelişmesinin önünü açmıştır. Bu durum hem sol hem de İslâmcı çevrelerde tercüme ve çeviri eserler yoluyla yeni entelektüel açılımlara zemin hazırlamış, yurt dışındaki pek çok düşünürün eserleri yoğun biçimde Türkçeye kazandırılmaya başlamıştır.

1924-1960 yılları arasında Türkiye’deki İslâmcı çevreler, Cumhuriyet’in kuruluşu ve devamındaki modernleşme politikalarının etkisiyle büyük ölçüde içe kapanık, savunmacı ve yerel meselelere odaklanan bir tutum sergilemişlerdir. Ancak özellikle 1960’lı yıllardan itibaren bu çevrelerde önemli bir zihniyet dönüşümü yaşanmaya başlamıştır. Bu dönüşümde, Said Nursî’nin yakın çevresinde yer alan ve onun “Hariciye Vekili” olarak anılan Salih Özcan’ın öncülüğünde kurulan *Hilal* dergisi ile *Hilal Yayınları* önemli bir rol oynamıştır. Bu yayın organları, Türkiye’deki İslâmcı entelijansiyanın dikkatini yalnızca yerel dinî ve toplumsal sorunlardan ziyade, küresel ölçekte yaşanan İslâmî gelişmelere, özellikle de Mısır ve Pakistan gibi ülkelerde ortaya çıkan İslâmî hareketlere yönelmiştir. Bu süreçte, özellikle Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi düşünürlerin eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte İslâmcı düşünce sahasında bir çeşit eksen kayması yaşanmış; yerel dindarlığın sınırları aşılmış ve evrensel İslâmî kardeşlik düşüncesiyle harmanlanmış daha ideolojik ve siyasal bir İslâmcılık anlayışı gelişmeye başlamıştır. Bu canlanma süreci, her ne kadar İslâmcı düşüncüyü entelektüel olarak zenginleştirmiş ve küresel İslâmî dayanışma fikrini güçlendirmiş olsa da önemli bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Zira farklı coğrafyalardan tercüme edilen fikirler, Türkiye bağlamında yekpare bir yorum birliği oluşturamamış; aksine İslâmcı camiada yöntem, üslup ve strateji konularında derin görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu farklılaşma, zamanla ideolojik kamplaşmalara dönüşmüş ve günümüzde dahi devam eden metodolojik ve politik ayrışmaların temelini oluşturmuştur.

Türkiye’deki tercüme faaliyetlerinin öncüsü konumunda olan Salih Özcan’ın *Hilal* dergisi ve yayınevinde bir dönem görev yapan İsmail Kazdal, bu çabaların 1960’lı

yıllarda başladığını belirtmiş ve dönemin Türk kamuoyunun bu eserleri büyük ölçüde yadırgadığını ifade etmiştir. Kazdal ayrıca, bu faaliyetleri yürüten kişilerin tasavvuf çevreleri tarafından “Vehhâbî” olmakla itham edildiklerini ileri sürmüştür.²² Kazdal’ın iddiasının yansımaları, dönemin bazı önemli isimleri üzerinden takip edilebilmektedir. Örneğin, Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular* adlı eserinde özellikle eserleri tercüme edilen bazı şahsiyetleri (Mevdûdî, Seyyid Kutub vb.) sert bir dille eleştirmiş, bu durum camia içerisinde dikkate değer bir etki yaratmıştır. Buna bağlı olarak İsmail Kazdal, söz konusu eleştirilere karşı bir reddiye kaleme almıştır.²³

Çeviri faaliyetlerinin zamanlaması ve yönelimi bağlamında, uluslararası konjonktürün etkisi göz ardı edilemez bir önem taşımaktadır. Özellikle 1950’li yılların başlarında Orta Doğu siyasetinde belirginleşen dinamikler, bölgesel aktörlerin ideolojik ve siyasî çıkarlarının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu dönemde, Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdünnâsır (1918-1970) ile İhvân-ı Müslimîn arasındaki güç mücadelesi, yalnızca iç siyaset bağlamında değil, aynı zamanda bölgesel ve uluslararası düzeyde de yankı bulmuştur. Abdünnâsır’ın Arap birliği ideali doğrultusundaki dış politika stratejileri, Suudi Arabistan Kralı Faysal b. Abdülazîz’in (1906-1975) savunduğu İslâm birliği yaklaşımıyla kıyaslandığında bu iki farklı politik vizyonun çatışması, İhvân-ı Müslimîn ile Suudi Arabistan arasında stratejik bir yakınlaşmaya zemin hazırlamıştır. Özellikle Abdünnâsır’a karşı konumlanan Kral Faysal’ın desteklediği İslâm birliği perspektifi, İhvân mensuplarının Suudi Arabistan’a sığınmasına ve burada çeşitli devlet görevlerinde etkin rol almalarına olanak sağlamıştır. Bu gelişme, yalnızca bölgesel güç dengeleri üzerinde değil, aynı zamanda ideolojik ve kültürel etkileşimler bağlamında da önemli sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla çeviri faaliyetlerinin şekillenmesinde dış konjonktürün belirleyici bir rol oynadığı ve bu dinamikler doğrultusunda Türkiye sathına yansdığı anlaşılmaktadır.

²² İsmail Kazdal, *Hak-Bâtıl Savaşının Tarihi Serüveni* (İstanbul: İhya Yayınları, 1987), 293-294.

²³ Karşılaştırmalı okuma için bkz. Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular* (İstanbul: Işık Kitabevi, 1968), 11, 19, 146, 151; İsmail Kazdal, *Bir İhtar* (İstanbul: Kazdal Yayınevi, 1969), 55. Yine benzer şekilde Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* adlı eserinin “Tercüme Fıyısı” başlıklı bölümünde, söz konusu meseleye ilişkin eleştirilerini ortaya koymuştur. Detaylar için bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Bid’atlarla Mücadele Yayınları, 1974), 177, 191-192.

1962 yılında kurulan Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî* (Dünya İslâm Birliği / Muslim World League) vasıtasıyla, özellikle Kudüs Başmüftüsü Emîn el-Hüseynî'nin aracılığıyla Kral Faysal ile kişisel ilişkisi bulunan Salih Özcan, İhvân cemaatine mensup çeşitli isimlerle temasa geçmiştir. Bu süreçte, başta Seyyid Kutub olmak üzere birçok düşünürün eserleri, Türkiye'deki farklı mütercimler²⁴ aracılığıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Benzer şekilde, 1962 yılında Râbita kurumu üzerinden tanıştığı Pakistanlı düşünür Mevdûdî'nin eserlerinin tüm telif hakları alınarak Türkçeye çevrilmiştir.²⁵

Çevirilerin mahiyetine bakıldığında özellikle İslâm düşüncesi ve çağdaş yorumları bağlamında Seyyid Kutub ile Mevdûdî'nin eserlerinin ön plana çıktığı dikkat çekmektedir. Türkiye'de bu iki düşünürün metinlerinin çeviri süreci, İslâmî fikriyatın yaygınlaşması ve farklı toplumsal kesimlerde tartışılması açısından önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu çerçevede, Türkiye'de Seyyid Kutub'un eserleri arasında ilk çeviri olarak kabul edilen Yaşar Tunagür'ün 1962 yılında yayımlanan *İslâm'da Sosyal Adalet* adlı çalışması hem dönemin entelektüel atmosferini hem de sonrasındaki entelektüel hareketleri derinden etkilemiştir. Söz konusu eser, özellikle içerdiği sosyal adalet ve İslâm toplumunun yapısına ilişkin analizler açısından, dönemin yükselen sol düşünce ve Marksist ideolojisine karşı bir savunma ve alternatif perspektif sunma işlevi görmüştür. Dolayısıyla, bu metin hem İslâmcı düşüncenin modern Türkiye'deki dönüşümüne katkıda bulunmuş hem de ideolojik mücadeleler bağlamında belirleyici bir referans noktası haline gelmiştir.²⁶

* 1962 yılında hac mevsiminde düzenlenen Genel İslâm Konferansı'nda alınan kararla Mekke'de kurulan bu teşkilat, İslâm dünyasını tehdit eden komünist ideolojilere karşı Müslüman toplumları korumak ve aynı dönemde İslâm ülkelerinde etkisini artıran aşırı milliyetçi akımları dengelemek amacıyla oluşturulmuştur. Kurumun temel hedefleri arasında, İslâm ülkeleri ile Müslüman topluluklar arasında maddî ve mânevî gelişimi teşvik etmek, birlik ve dayanışmayı güçlendirmek ile İslâm'ın evrensel mesajını dünya kamuoyuna duyurmak yer almaktadır. Bununla birlikte, kuruluşundan itibaren çeşitli tartışmalara konu olmuş ve zaman içerisinde eleştirilerin odağında yer almıştır.

²⁴ Özellikle dil yeteneğine sahip, yurt dışında eğitim görmüş ve Arapça bilen kesimler. Bunların arasında yer alan Abdülkadir Şener, Seyyid Kutub'un *el-Mustakbelü li Haze'd-din* adlı eserini 1967 yılında *İstikbal İslamındır* adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Ancak, bu çalışma sonrasında 163. maddeye aykırılık iddiasıyla tahkikata tabi tutulmuş ve hapis cezası almıştır. Detaylar için bkz. Abdülkadir Şener, *Hayat Hikayem*, 2013, 52-67.

²⁵ Ahmed Özer, *Bedüzzaman'ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 40-43, 133, 157-160, 191, 292-295.

²⁶ Selahaddin Eş Çakırgil, *İslam Birliği Ütopya mı İdeal mi ? (Yazılar 2015 - II)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 117.

Türkiye’de tercüme faaliyetlerinin gelişiminde belirleyici bir rol üstlenen isimlerin, özellikle 1961-1981 yılları arasında etkili olan Adalet Partisi ve lideri Süleyman Demirel (1924-2015) ile Râbita kurumuyla kurdukları yakın ilişki,²⁷ İslâmcı çevreler nezdinde derin bir kuşku ve şüpheyeye yol açmıştır. Bu meyanda, İslâmcı camia içinde tercüme hareketleri etrafında yoğun şekilde gündeme gelen ve adeta bir damgalama aracı olarak kullanılan “MÎT’e çalışma” iddiaları, öne çıkan önemli tartışma konuları arasında yer almıştır. Özellikle İsmail Kazdal, Nihat Armağan, Hamza Türkmen, Mikail Bayram ve Düccane Cündioğlu’nun konuya ilişkin dikkat çekici argümanlar ortaya koydukları görülmektedir.²⁸ Mevcut isimlerin tercüme faaliyetlerine ilişkin ileri sürdükleri çeşitli iddiaların, çoğunlukla çağdaş döneme ait gelişmelerin geçmişe yönelik bir bakış açısıyla yorumlanması sonucunda şekillendiği görülmektedir. Ayrıca, bu iddialarda zaman zaman herhangi bir bilimsel temele dayanmayan komplo teorilerine yer verilmesi, söz konusu görüşlerin söylem gücünü zayıflatmaktadır. Öte yandan bazı isimler de mevcut meseleyi doğal bir süreç olarak değerlendirerek Salih Özcan’ın bireysel başarısı çerçevesinde yorumlamış ve bu doğrultuda takdirlerini ifade etmişlerdir.²⁹

Türkiye’deki İslâmcı camiada gerçekleşen çeviri hareketleri, dinî ve ideolojik alanda derin bir kırılmaya ve dolayısıyla eksen kaymasına yol açan önemli bir süreç olarak gözlemlenmiştir. Bu hareketler, özellikle nesiller arasındaki kuşak çatışmasının şiddetlenmesine zemin hazırlamış, dinî ve entelektüel gündemlerin yerel sınırların ötesine geçerek daha küresel boyutlarda tartışılmasına olanak tanımıştır. Özellikle genç kuşaklar, çeviri faaliyetleri sayesinde doğrudan dinî metinlerle ve tarihî kaynaklarla temas kurabilme imkânı bulmuş, böylece dinî bilgiye erişim süreçlerinde araçlara olan bağımlılık azalmış, yorum çeşitliliği ve bireysel düşünce ön plana çıkmıştır. Söz konusu değişim süreci, geleneksel olarak dinî bilgi ve yorumların aktarımında tekel konumunda olan “Arapça bilen hocalar” imajının sorgulanmasına ve bu alandaki otoritenin yeniden

²⁷ Ramazan Cihan, *Bir Yasak Devir Beyefendisi Yaşar Tunagür* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 77, 111-114, 121-123, 133-151, 218; Özer, *Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili*, 43-46, 197-199, 301.

²⁸ Detaylar ve mahiyetleri noktasında bkz. İsmail Kazdal, *Serenam* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 271-274; Hamza Türkmen, *İslami Mücadelenin Yeni Dili* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2015), 168; Mikail Bayram, *Tarihin Kuyumcusu Cüceler Nasıl Dev Olur, Devler Nasıl Cüce?* (Görüşmecî: Halil Karadeniz), (Ankara: Elips Kitap, 2020), 128-137; <https://www.youtube.com/watch?v=kMrvC5-5TwU> (23:10-24:25 arası), (Erişim 15.03.2023).

²⁹ Beşir Eryarsoy’un açıklamaları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=jBqlarhID3k> (58:40-1.03:15 arası), (Erişim 11.10.2022); Musa Çağır, *Saatçi Musa*, 179; Süleyman Arslantaş, *İtidal Yazıları* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 36.

şekillenmesine neden olmuştur. Buradan hareketle çeviri faaliyetleri, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin epistemolojik ve sosyokültürel dönüşümünde belirleyici bir faktör olarak değerlendirilebilir. Dönemin şahidi olan Bayram, meseleyi

“İmam-hatip ve ilahiyat talebeleri çevrelerinde bu yabancı fikir adamları yoğun şekilde tanındı; bu tercümelerin sonucunda eskilerin bizlere aktardıkları İslami düşüncelerin yanlış olduğu kanaati bizde uyandı. İslam'ı gerçek veçhesiyle öğrenmek için de bizler bu yazarların eserlerine meylettik.”³⁰

bakış açısıyla yorumlamıştır. Tercümeler aracılığıyla geçmişini yeniden keşfeden ve tanımlayan genç nesil, bu süreçte kendisini geleneksel kültürel bağlamdan belirgin biçimde ayırtırmakta ve bu bağlamın dışına çıkarak farklı kültürel ve entelektüel mecralara yönelmektedir. Bu durum, sadece geçmişe yönelik algı ve yorumlamada bir dönüşümü ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda genç kuşağın kimlik inşası ve kültürel aidiyet anlayışında da temel bir kırılmaya işaret etmektedir. Bu noktada Ali Bulaç'ın tespitleri câlib-i dikkattir. Zira O,

“Müslüman okuyucu çok değişik ve hatta bir ölçüde yabancı olduğu bir İslam'la karşı karşıya gelmişti. Bu kitaplarda temsil edilen İslam'ın genel çerçevesinde üfürükçü-muskacı, sağcı, muhafazakâr ve korkak bir müslüman tip, diri, dinamik, düzenle hesaplaşan, emperyalizmi, marxizmi ve siyonizmi gündeme getiren aktüel ve kaynaklara dönük bir müslüman tipler çatıştı.” ---
“Bu kitapların anlattığı ise çok çok farklı İslamdır. Burada anlatılan İslam, doğrudan doğruya komünizm ve mini-etekle değil küfür, şirk, cahiliye ve emperyalizmle savaşımaktadır.”³¹

demiş ve dönemin düşünsel atmosferini ortaya koymuştur. Özellikle İmam Hatip liseleri ile üniversite gençliğinin gerçekleştirilen İslâmî metin tercümelerine yönelik artan rağbeti, İslâmî düşünce ve anlayışın dinamik bir biçimde evrilmesine önemli katkılar

³⁰ Mehmet Akif Koç, *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 Kavram* (Ankara: Elips Kitap, 2021), 190.

³¹ Bulaç, *İslamın Anlaşılması Üzerine*, 35, 41-43.

sağlamıştır. Bu süreç, söz konusu genç kesimin mensubu olduğu çeşitli üniversiteler, öğrenci cemiyetleri, birlikler ve fikir kulüplerinde güncel meselelerin tartışılmasında merkezi bir rol üstlenmiş, böylece tercümelemlerin hem içerik hem de metodolojik açıdan yoğun biçimde ele alınmasına olanak tanımıştır. Ayrıca, tercümelemler aracılığıyla şekillenen bu etkileşim, sadece yerel düzeyde kalmayıp, Türkiye’deki İslâmcı grupların uluslararası İslâmcı hareketler ve gündemlerle doğrudan entegrasyonunu mümkün kılmıştır. Bu entegre yapının etkileri, fikirsel düzeyde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar ve söylemlerle kendini gösterdiği gibi, Türkiye’ye yönelik uluslararası ziyaretlerin artması ve farklı platformlarda gerçekleştirilen çeşitli organizasyonların düzenlenmesi yoluyla somut bir şekilde de tezahür etmiştir.³²

Türkiye’deki dışa dönük bu hal, dünyadaki çeşitli İslâmî oluşumların ülkede taraftar ve muhip kazanmasına zemin hazırlamıştır.³³ Ancak, bu illiyet bağı, geleneğe ve yerelliğe önem veren kesimler tarafından hoş karşılanmamış ve “kökü dışardalık”³⁴ şeklinde nitelendirilmiştir. Söz konusu tabir, özellikle sol ve Marksist kesimler karşısında kullanılagelmişken ilerleyen süreçte İslâmî bağlamda fikirsel manada dışarıdan destek alan gruplar için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında milliyetçi reflekslerin etkili olduğu açık olmakla birlikte, yerellik ve evrensellik eksenindeki mevcut farklılıklar ilerleyen süreçte ihtilaf ve gruplaşmalar şeklinde tezahür edecektir.

1960-1970’li yılların düşünsel ve fikrî süreçleri bu doğrultuda ilerlerken politik alanda yeni arayışlar ortaya çıkmış, özellikle Adalet Partisi’nin muhafazakâr, laik ve liberal politikalarına yönelik itirazlar dile getirilmiştir. Bu itirazlar zamanla ayrılmaya ve yeni bir siyasî oluşuma yönelmiştir. Necmettin Erbakan (1926-2011) ve arkadaşları, 24 Ocak

³² Mevdûdî’nin Pakistan’dan İngiltere’ye giderken uçacağının Yeşilköy Havalimanında aktarma yapması ve orada görüştüğü isimler için bkz. Özer, *Bedüzzaman’ın Hariciye Vekili*, 160-164. Kadir Mısıroğlu’nun 1966 senesinde Almanya’da Suriye İhvân-ı Müslimîn’ine yakın bir oluşum olan “United Muslim Student Organization in Europe” (UMSO) programına katılması. Detaylar için bkz. Kadir Mısıroğlu, *Geçmiş Günün Elerken* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2012), 2/122-134.

³³ Ercüment Özkan’ın 1960-1967 yılları arasında Hizbu’t-Tahrîr ile birlikteliği hakkında detaylı bilgi için bkz. Ercüment Özkan, *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine* (Görüşmecî: Abdullah Burak Bircan - Mehmed Kürşad Atalar), (Ankara: Anlam Yayınları, 1997), 138-141; K. Mısıroğlu, *Türk Üniversitelerinde Arap öğrencilerin olduğunu ve bunların Hizbu’t-Tahrîr ile İhvân-ı Müslimîn’e müzahir olduklarını belirtip kendisinin de İhvân’a ilgi duyduğunu aktarması için bkz. Kadir Mısıroğlu, Geçmiş Günün Elerken* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2015), 1/180.

³⁴ Süleyman Arslantaş, *Ankara’da Kırk Beş Yıl* (Görüşmecî: A. Burak Bircan, vd.), (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 182-185.

1970 tarihinde Millî Görüş geleneğinin ilk partisi olarak Millî Nizam Partisi'ni (MNP) kurmuştur. İslâmcı kimliğin³⁵ yanı sıra milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr yönleriyle öne çıkan bu partinin ömrü kısa olmuş ve laikliğe aykırılık gerekçesiyle 1971 yılında kapatılmıştır.

Peşi sıra geniş bir konsensüs* ile 11 Ekim 1972 tarihinde Millî Selâmet Partisi (MSP) kurulmuş ve seçimlerde elde ettiği başarının ardından 1974 yılında MSP-CHP koalisyonu ile iktidara ortak olmuştur. Özellikle İslâmcı kesim, uzun bir aradan sonra siyasî iktidar noktasında kendisini temsil eden bir parti bulmuş ve bu konumdaki taleplerini çeşitli platformlarda dile getirmiştir. Ancak bu süreçte yerel ve evrensel talepler iç içe geçmiş; zaman zaman “Şanlı Tarih”, “Fetih Kutlamaları”, “Türk Cihan Mefkuresi”, “Osmanlı Cihan İmparatorluğu” gibi vurgular yazılı ve sözlü ortamlarda öne çıkarken diğer yandan ümmetçi hassasiyetler de kendisini göstermiştir.

Nitekim üniversite gençliğini örgütleyen Millî Türk Talebe Birliği (MTTB)³⁶ ile Konya-Afyon merkezli Mücadele Birliği (MB),³⁷ bu noktada öne çıkan yapılar olmuş ve gençlik hareketlerinin sürükleyici gücü hâline gelmiştir. Bu teşkilatlar, 1960'ların ikinci yarısında anti-komünist tepkilerin yanı sıra düzenledikleri “Şahlanış” ve “Fetih Mitingleri” ile dikkat çekerken³⁸ özellikle 1970'lerin ikinci yarısında İslâmcı perspektiflerini daha belirgin şekilde ortaya koymuşlardır.³⁹ Söylemdeki bu dönüşüm hem iç ve dış politik dinamiklerden hem de İslâmcı entelijansiyanın makro ölçekte yaşadığı ayrışmadan kaynaklanmaktadır. Zira İslâmcı camiada çeviri-tercüme faaliyetleri sonrasında “yerel”

³⁵ Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989), 7, 67.

* İslâmcılar (Nurcular) ve tasavvufi çevreler (Nakşî, Kâdirî vb.).

³⁶ MTTB hakkında detaylı bilgi için bkz. Doğan Duman - Serkan Yorgancılar, *Türkçülükten İslâmcılığa Milli Türk Talebe Birliği* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018); Siyami Akyel, *MTTB ve MTTB'liler Kimler geldi, Kimler geçti?* (İstanbul: Hemenora Yayınları, 2010).

³⁷ İrfan Küçükköy, *Bir Uyanışın Anatomisi: Mücadele Birliği* (Konya: Alagöz Matbaası, 2005); Mustafa Aydın, *Hayat Penceresinden Mustafa Aydın ile Nehir Söyleşi* (Görüşmecî: Mahmut Hakkı Akın - Faruk Karaarslan), (İstanbul: Matbu Kitap, 2023), 65-119.

³⁸ Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, 244-259; 1968'deki Konya Olayları ve yansımaları için bkz. Turhan Feyizoğlu, *Akıncılar ve AK-Gençlik'ten AKP'ye Akıncı Gençlik Tarihi (1969-2001)* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015); 187-193.

³⁹ Öğrenciliği döneminde MB ile yakın ilişkili olan Abdülkadir Şener'in Seyyid Kutub çevirileri yapması ve daha fazlası için bkz. Hacı Ali Bozdam, *Torosların Kartalı Necmettin Erişen* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2023), 91, 126-127; MTTB'nin 53. dönem (1975-1976) müdürlüğün programında “İslâmcı”, “Mukaddesatçı gençlik” tabirlerinin yer alması bkz. Siyami Akyel, *MTTB ve MTTB'liler*, 16-17; MTTB amblemindeki “Bozkurt” ambleminin kitaba dönüştürülmesi Duman - Yorgancılar, *Türkçülükten İslâmcılığa*, 115-116.

ve “evrensel” düşünce biçimleri etrafında iki farklı yönelim ortaya çıkmış; bu durum, kuşaklar arası bir çatışmayı da beraberinde getirmiştir.

İslâmcı camiada bilgi edinme süreci, önceki dönemlerde “üstat” ve “ağabey” figürleri etrafında şekillenen hiyerarşik bir yapıdayken tercümelerin yaygınlaşması ve belirleyici hale gelmesiyle birlikte bu yapı önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Dönemin cesur kalemlerinden Bulaç, bu meseleyi

“Bizi senelerden beri idare eden üstadlar ve ağabeyler, koskoca bir müslüman kitleyi güzel güzel yazılmış şiirlerle, özlemine bir türlü gideremedikleri tarih masallarıyla, ilim diye sundukları hurafelerle, bidatlerle, her taşın altında tevehhüm ettikleri mason ve yahudi tehlikeleriyle avuttular, bugüne getirdiler. ... Bugün artık o çöşkulu şiirlerin, tiyatroların, medeniyet ve sanat hastalıklarının kar etmediği görülmektedir.”⁴⁰

şeklinde tasvir etmiştir. Tercümeler aracılığıyla gelen düşünsel etkiler, özellikle geleneksel dinî anlayışların eleştirisine odaklandığı için, genç kuşak üzerinde önemli bir zihinsel dönüşüm yaratmıştır. Bu etkilenme, gençlerin geleneksel dinî yorumları temsil eden önceki kuşaklarla fikrî bir hesaplaşma içerisine girmelerine zemin hazırlamıştır. Söz konusu tercümelerde daha önce yerleşik dinî söylem içerisinde sıkça karşılaşılmayan Kur’ânî ve Tevhîdî kavramların, anlam vurgularının ve tanımların ön plana çıkarılması, sadece içeriksel değil, aynı zamanda dinî düşüncenin ifade biçiminde de kayda değer bir değişimi beraberinde getirmiştir. Bu durum, klasik kelâmî ve fikhî yaklaşımlar yerine, doğrudan Kur’an merkezli bir söylemin yaygınlaşmasına katkı sağlamış böylece genç neslin dinî düşünüş biçiminde sorgulayıcı, eleştirel ve bireyselci bir yönelimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Türkmen, bu meseleye dair görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir;

“1970’lerden itibaren evrensel İslâmi hareketlerin tevhidi uyanış ve ıslah çabalarının söylem ve eserlerinin Türkiye’deki Müslüman genç kuşak üzerinde bıraktığı etki, Anadolu/Türkiye İslâmcılığından bir kopuşu, bağımsız

⁴⁰ Bulaç, *İslâmın Anlaşılması Üzerine*, 11.

ve sahih bir İslâmi kimlik arayışı içinde sağcı, ulusalcı, devletçi, mezhepçi ve gelenekçi telakkilerden sıyrılma yolunu hazırlamıştır.”⁴¹

Zikredilen ayrışma noktasında, toplumsal tabanın özellikle genç kuşaklar nezdinde farklı bir istikamet benimsemeye başlaması, önceki kuşaklara mensup büyüklerin tutumlarında belirgin bir değişime neden olmuştur. Bu süreçte, söz konusu büyükler bir yandan kendi düşünsel ve söylemsel çizgilerini daha da muhafazakâr bir düzleme taşıırken diğer yandan özellikle tercüme faaliyetleri sonucunda gündeme taşınan entelektüel figürleri ve onların temsil ettiği düşünsel yaklaşımları açık bir biçimde hedef almaya başlamışlardır. Bu eleştiriler, çoğu zaman sadece içeriksel düzlemde kalmayıp tezyifkâr, küçümseyici ve zaman zaman kişisel boyutlara varan bir üslupla dile getirilmiş, bu durum ise kuşaklar arası entelektüel çatışmayı daha da derinleştirmiştir. Örneğin, Necip Fazıl Kısakürek’in bu konudaki eleştirileri⁴² camia içerisinde büyük yankı uyandırmış ve bazı isimlerin gözünde üstatların sorgulanmasına neden olmuştur. Nitekim Kısakürek’in söz konusu düşünceleri neticesinde Atasoy Müftüoğlu, Süleyman Arslantaş ve Şeyho Duman gibi isimler kendisinden uzaklaşmışlardır.⁴³ Kısakürek ve sair isimlerin tutumlarının mahiyeti noktasında Bayram,

“Ben şahsen, bu tür mütefekkirleri tenkit edenlerde şöyle bir eksiklik gördüm: Bu adamlar Arapça ve Farsça bilmez, derinlikleri yoktur, tarikat çevrelerinde İslam’ı gördükleri kadarıyla yaşıyorlardı sadece. Hatta Anadolu’da yetişen yeni nesil ve eğitilmiş entelektüel din adamlarını da çekemezlerdi. Bu haset özelliği Necip Fazıl’da çok açık olarak görülürdü. Mevdudi, Hamidullah, Kutub gibi alimler bu yüzeysel insanlara göre çok daha nitelikli ve derinlikli şahsiyetlerdi.”⁴⁴

biçiminde görüşlerini serdetmiş, Mustafa İslamoğlu ise

⁴¹ Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştiri*, 64.

⁴² Kısakürek’in Hamidullah, Mevdûdî ve zamanla görüşünün değiştiği Seyyid Kutub hakkında söyledikleri için bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 154-158.

⁴³ Atasoy Müftüoğlu, *Evrensel Ufku İmkanları*, der. Asım Öz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 177-178, 231; Süleyman Arslantaş, *İki Medeniyet Arasında Türkiye* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 297; Hamza Türkmen, *Şeyho Hoca ile İslami Uyanışın Dünü Bugünü* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2020), 155-168.

⁴⁴ Mehmet Akif Koç, *Mikâil Bayram’ın Aynasında 99 İsim* (Ankara: Elips Kitap, 2021), 212-214.

“Anadolu İslâmî Hareketi öyle dönemler geçirmiştir ki ‘yerli malı’ olmayan yazarlar ve kitapları türlü karalama kampanyalarıyla saf dışı edilmek istenmiş, bu yazarlar ve kitaplarını tavsiye etmesi gerekenler onları yasaklama yolunu tercih etmişlerdir. Eh, çocukluğumuzdan kalma bir tutku; ‘yerli malı’ tutkusu. Müslüman gençlik üstadlarının bu baskılarına ancak on onbeş sene dayanabilmiş, bu ‘kota’ya olan tepkisini çeviri eserlere gösterdiği rağbetle ifade etmiştir.”⁴⁵

şeklinde meseleyi değerlendirmiştir. O dönemde Türkiye’deki İslâmcı camianın siyasal temsilcisi konumunda bulunan Millî Selâmet Partisi (MSP), 1960’lardan 1970’li yılların sonuna kadar süren İslâmcı çevreler içerisindeki tartışmaları ve bu tartışmaların toplumsal tabandaki yansımalarını gözlemlemiş ve buna uygun stratejik yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu doğrultuda MSP, İslâmcı camia içerisindeki farklı eğilimlerin taleplerine belirli ölçüde cevap verebilmek amacıyla çeşitli politik hamlelerde bulunmuştur. Özellikle partinin Milliyetçi Cephe hükümetlerinde (1975-1978) koalisyon ortağı olarak yer aldığı dönemlerde verdiği önergeler ve öncülük ettiği bazı kültürel, sosyal ve eğitim temelli programlar, bu çabaların somut göstergeleri arasında yer almaktadır.⁴⁶ Ancak MSP’nin merkezi siyasal yaklaşımı ile tabandaki çeşitli grupların talepleri her zaman tam bir örtüşme göstermemiş, zaman zaman fikrîsel ve örgütsel ayrışmalar yaşanmıştır. Bu kapsamda, dönemin etkili İslâmcı gençlik örgütü olan Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) ile MSP arasında özellikle siyasî strateji, düşünsel yaklaşım ve yöntemler bakımından bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların bir sonucu olarak MSP yönetimi, 1975-1980 yılları arasında faaliyet gösteren ve Ankara merkezli olarak kurulan Akıncılar Teşkilâtı’nın⁴⁷ oluşumuna destek vermiştir. Söz konusu teşkilat, MTTB’ye kıyasla MSP ile daha yakın ilişkiler kurmuş, partinin siyasal çizgisine daha paralel bir duruş sergilemiş

⁴⁵ Mustafa İslamoğlu, *Öncülerle Konuşmalar* (İstanbul: Eksen Yayıncılık, 1989), 11.

⁴⁶ Hüseyin Arslan, *Millî Görüş Hareketi Siyasal ve Toplumsal Dönüşümler* (İstanbul: İlem Yayınları, 2021), 58-63; İslâm Konferansı Teşkilâtına bağlı 7. İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı’nın 12-15 Mayıs 1976 tarihleri arasında İstanbul’da yapılması, Kuveyt merkezli “International Islamic Federation of Student Organizations” (IIFSO) isimli kuruluşun genel kurultayının İstanbul’da tertiplenmesi, Dünya İslâm Talebe Federasyonu’nun genel konferansının İstanbul’da düzenlenmesi. Detaylar için bkz. Feyizoğlu, *Akıncılar*; 49-50, 66, 93-94.

⁴⁷ Teşkilat ile detaylı bilgi için bkz. Ersönmez Yarbay, *Akıncılar Hareketi 1975-1980* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2021).

ve politikalarıyla daha uyumlu bir yönelim içinde olmuştur. Böylece MSP, kendi ideolojik hattına daha yakın gençlik unsurlarını destekleyerek hem parti içi uyumu artırmayı hem de toplumsal tabandaki etkisini güçlendirmeyi amaçlamıştır.

1970’li yılların ortalarından itibaren, özellikle 1975 sonrası süreçte, Türkiye’de İslâmcı düşüncenin kamusal alandaki görünürlüğü artmaya başlamış, bu doğrultuda İslâmcı camia içerisinde hem yeni yayın organları hem de düşünsel aktörler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İstanbul ve Ankara merkezli olarak yayımlanmaya başlayan dergiler,* İslâmcı entelijansiyanın fikir dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Söz konusu dergiler sadece birer yayın faaliyeti olmanın ötesine geçerek ideolojik yönelimlerin tartışıldığı ve sistematik olarak üretildiği platformlara dönüşmüştür. Bununla birlikte, Cağaloğlu, Beyazıt ve Beyaz Saray gibi merkezî semtlerde yoğunlaşan yayınevleri ve kitabevleri,* İslâmcı çevreler açısından birer entelektüel odak noktası hâline gelmiş; yerli ve yabancı İslâmî literatürün takibi, temini ve müzakeresi bu mekânlarda yoğun şekilde gerçekleştirilmiştir. Türkiye’nin taşra bölgeleri ise büyük şehirlerde üretilen bu entelektüel içeriğe İstanbul ve Ankara merkezli dergilere abone olmak suretiyle erişebilmiş böylece merkezin İslâmî gündemi taşraya taşınmıştır. Öte yandan söz konusu yayınların daha geniş kitlelere ulaştırılmasında çeşitli İslâmcı teşkilatların da önemli katkıları olmuştur. Örneğin, kısa sürede ülke genelinde teşkilatlanmayı başaran Akıncılar hareketi, yalnızca ideolojik bir gençlik yapılanması olmanın ötesinde, *Gölge*, *Sebil*, *Akıncılar*, *Tevhîd*, *Şûrâ* ve *Akıncı Güç* gibi dergilerin satış ve dağıtımını üstlenerek⁴⁸ İslâmcı yayıncılığın sahadaki taşıyıcısı konumuna gelmiştir. Bu durum hem İslâmcı düşüncenin Türkiye genelinde dolaşıma girmesini sağlamış hem de bu yayınlar aracılığıyla bir tür kültürel dayanışma ve ortak bilinç inşasına katkı sunmuştur.

* *Gölge* (1975-1978), *Düşünce* (1976-1979), *Mavera* (1976-1990), *Sebil* (1976-1982), *Kriter* (1976-1984), *Yeni Ölçü* (1977-1978), *Akıncı* (1977), *Aylık Dergi* (1977-1988), *Şûrâ* (1978-1978), *Tevhîd* (1978-1979), *İslâmî Hareket* (1978-1980), *Akıncı Güç*, (1979), *Akıncılar* (1979-1980), *Hicret* (1979-1980), *Rayet* (1979-1980) vb.

* Cağaloğlu bölgesinde; *Dergah*, *Bedir*, *Sönmez*, *Hilal*, *Fikir*, *Kazdal*, *İhya*, *Yağmur*, *Cağaloğlu*, *Baytan*, vb. Beyazıt civarında; *Ferhat*, *Türkmen*, *Çantay*, *Elif*, vb. Beyaz Saray ve etrafında; *Enderun*, *Tohum*, *Sebil*, *İrfan*, *Bahar*, *Hisar*, *Nizam*, *Gonca*, *Şâmil*, *Arslan*, *Pınar*, *Demir*, *Düşünce* vb.

⁴⁸ Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 59, 80-81, 581-598; <https://www.youtube.com/watch?v=6KyPf0uarwg> (5:10-5:25 arası), (Erişim 06.2022).

Ancak tercüme hareketlerinin etkisiyle belirginleşen yerel-evrensel ayrımı, yalnızca entelektüel tartışmalarla sınırlı kalmayıp dönemin İslâmcı düşünce çevrelerince yayımlanan dergilerin ele aldığı tematik gündemlere de yansımıştır. Bu noktada, söz konusu ayrımın düşünsel düzlemdeki izdüşümleri, farklı yayın organlarının benimsedikleri yaklaşım biçimleri ve konu tercihlerinde kendisini açık biçimde göstermiştir. Örneğin *Düşünce* dergisi, İslâmî devlet yapısı, mülkiyet anlayışı, emperyalizm eleştirisi, İslâm ceza hukuku, İslâm maliye ve vergi sistemi, idarî yapılanma, hilafet kurumu ve Ülü'l-emr gibi daha sistematik ve teorik çerçevede tartışılabilir alanlara odaklanarak evrensel İslâmî normları yeniden inşa etme çabası içerisinde yer almıştır. Buna karşın, *Büyük Doğu* ve *Sebil* gibi dergiler ise ağırlıklı olarak Osmanlı nostaljisi, Kemalizm eleştirisi, CHP karşıtlığı ve iç politik gelişmeler gibi tarihsel ve güncel meseleleri gündemlerine alarak daha yerel ve reaksiyoner bir çizgi izlemişlerdir.

Bu tematik farklılaşma, İslâmcı düşünce içinde zamanla belirginleşen zihinsel ve ideolojik ayrışmaların derinleşmesine zemin hazırlamış, düşünsel söylemin yeknesaklığını zedeleyerek okuyucuların ve entelektüel çevrelerin farklı kutuplarda konumlanmalarına yol açmıştır. Bu süreçte, dergilerin yazar kadroları da belirli düşünsel yönelimler etrafında şekillenmiş, dolayısıyla her bir yayın organı kendi dünya görüşüne yakın isimler etrafında kümelenerek düşünsel çeşitlenmeyi aynı zamanda bir kamplaşma biçiminde yeniden üretmiştir. Neticede, bu türden söylemsel ve kadrosal ayrışmalar, İslâmcı düşüncenin bütüncül bir ideolojik yapıdan ziyade, farklı referanslar etrafında şekillenen çoğulcu ve zaman zaman çatışmalı bir alan haline gelmesine katkı sağlamıştır.

İslâmcı hareket içerisindeki gruplaşma, 1977 genel seçimleri sürecinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Uzun yıllar İslâmcı çevrelerin ideolojik ve kültürel önderliğini üstlenen Necip Fazıl Kısakürek'in, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile yakınlaşma eğilimi, bu kesim içerisindeki gerilimi önemli ölçüde artırmıştır. Özellikle milliyetçi söylemleri benimsemeyen ve bu tür vurgulara mesafeli duran İslâmcılar, Kısakürek'in bu yaklaşımını eleştirel bir tutumla karşılamışlardır.⁴⁹ Bu dönemde hem İslâmcı camiada millî ve yerel kimliklerin ön plana çıkarılması hem de MSP'nin seçim başarısızlığı,

⁴⁹ Selâhaddin Eş, *Kavşak Noktasında Türkiye'nin Siyasi Görünüşü* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1977), 1/294-298; Edip Yüksel'in Kısakürek'e itirazları için bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 5/6* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 161-162.

özellikle genç kuşak içerisinde partili siyaset ve Erbakan'ın izlediği mücadele yöntemlerine yönelik ciddi bir soğukluk yaratmıştır. Bu gelişmeler, İslâmcı hareket içinde genç neslin siyasî partiden ve geleneksel politik yöntemlerden uzaklaşmasına yol açmıştır. Örneğin Selahaddin Eş, Erbakan'ın “Millî Görüş” gibi muğlak ve esnek bir deyimle sığındığını belirttikten sonra,

“Millî Selâmet Partisine gelince.. Bu partinin, bütün dünyada Türkiye'yi İslâmî bir idareye, mukaddes İslâm şeriatî idaresine kavuşturmak gayreti içinde olduğu iddia olunmaktadır. Ancak, bilinmektedir ki, İslâm'da particilik yoktur. İslâm, bütüncü bir nizamdır.”⁵⁰

diyerek MSP'nin durumunu kendisince izah etmiştir. Eş, MSP ile ilişkisi noktasında ise şöyle demiştir:

“Bu satırların sahibinin Millî Selâmet Partisi ile uzvî bir alâkası yoktur. Sadece, kendi inanç sisteminin siyaset plânındaki en müsait tatbikçisi durumunda MSP'yi gördüğünden bu vasıtaya diğer vasıtalarından daha çok itibar etmektedir. Ama bir müslüman vasıtayı gaye haline getiremez, azizleştiremez. Biz belli bir hedefe doğru giderken, elimizdeki bir vasıttan en iyi şekilde faydalanmak isteriz ama o vasıta elden çıkınca yolumuzdan dönecek değiliz!”⁵¹

Selahaddin Eş'in beyanlarından hareketle, partili metodun nihai bir amaç olarak değil, aksine “İslâmî İdare” hedefi doğrultusunda kullanılan pragmatik bir vasıta olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, dönemin İslâmcı çevrelerinde giderek daha belirgin biçimde ifade edilmiştir. Özellikle 1978 yılında Akıncılar Hareketi'nin Genel Kurulu'na katılan Yılmaz Yalçın'ın “Biz sanayicilikle değil, cihat ile vazifeliyiz.”⁵² şeklindeki açıklaması, MSP Genel Başkanı Necmettin Erbakan'ın politik siyasal çizgisine yönelik taban kaynaklı radikal eleştirilerin somut bir örneğini teşkil etmiştir. Bu dönemde

⁵⁰ Selâhaddin Eş, “Müslüman Türkiye” Mücâdelemiz (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1977), 246, 298.

⁵¹ Eş, “Müslüman Türkiye” Mücâdelemiz, 312-313; S. Eş'in MSP ve Erbakan meselesindeki görüşlerinin değişimini karşılaştırmak için bkz. Eş, *Kavşak Noktasında*, 1/21-28, 50, 130, 195-196, 262, 297.

⁵² Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 92-95.

MSP'nin 1977 genel seçimlerinde yaşadığı başarısızlık ve ardından gelen II. Milliyetçi Cephe koalisyonunun dağılması, partinin muhalefet pozisyonuna itilmesine yol açarken teşkilat içindeki daha radikal eğilimlerin söylem düzeyinde öne çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Sadık Albayrak, bu politik atmosferi değerlendirirken söz konusu gelişmelerin MSP'nin giderek "davanın demokratikleşmesi" yönünde bir sapma gösterdiği yönünde eleştirilere maruz kalmasına neden olduğunu ve bu çerçevede partinin "laik düzen" ile uyum sağlamakla itham edildiğini belirtmektedir.⁵³ Mevcut eleştiriler karşısında MSP ve lideri Erbakan, tabandan yükselen radikal itirazlara kayıtsız kalmamış, zaman içerisinde hem söylem hem de stratejik pozisyon bakımından belirli oranda bir değişim ihtiyacı duymuştur. Söz konusu durumda, Erbakan'ın siyasî tutumları yer yer radikalleşmiş, özellikle İslâmî söylem ve temsile yönelik vurgular belirgin şekilde artmıştır. Bu değişim, 42. Türkiye Hükûmeti'ni oluşturan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) yönetimine karşı sergilenen muhalefet tarzında açıkça görülmüş, MSP'nin muhalefeti daha keskin, sert ve ideolojik açıdan daha rijit bir zemine taşınmıştır.

MSP yönetimi, partiye yönelik camia içerisinde gelen eleştirilere karşı ilk etapta eleştirel yayımlara karşı bir tür yayın ambargosu uygulayarak tepki vermiştir. Bu durum özellikle *Şûrâ* dergisinin bazı sayılarında MSP'yi doğrudan hedef alan eleştirel yazıların yayımlanmasıyla belirginlik kazanmıştır. Söz konusu eleştiriler, MSP ile dergi çevresi arasındaki ilişkilerin giderek gerilmesine ve nihayetinde tamamen kopmasına neden olmuştur. Önceleri MSP teşkilatları ve Akıncı gençlik hareketine ait merkezlerde dağıtımı ve okunması teşvik edilen *Şûrâ* dergisi, bu gelişmelerin ardından buralara sokulmaz hâle gelmiş, dergiye karşı fiilî bir sansür ve dışlama politikası benimsenmiştir.⁵⁴ Daha önce çeşitli ideolojik ve politik hedefler etrafında birlikte hareket eden İslâmcı camia, özellikle çeviri faaliyetlerine yönelik yaklaşımlar üzerinden başlayan fikir ayrılıklarının derinleşmesiyle, zamanla siyasî temsil organları noktasında da belirgin bir şekilde ayrılmaya başlamıştır. Bu ayrışmanın somutlaştığı alanlardan biri, MSP yönetiminin, bazı İslâmcı gruplara yönelik benimsediği mesafeli ve zaman zaman dışlayıcı tutumdur. Bu kapsamda, MSP'nin özellikle genç kuşak İslâmcılar tarafından çıkarılan ve çevresinde

⁵³ Albayrak, *MSP Olayı*, 238-239.

⁵⁴ Ambargo ve yansımaları için bkz. Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 588-594; *Şûrâ* dergisinin ilk sahibi olan M. İhsan Arslan'ın bu noktadaki dikkat çekici anlatımları için bkz. M. İhsan Arslan, *Aklımda Kalan* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 1/133-145.

önemli bir entelektüel dinamizm barındıran *Şûrâ* dergisi çevresine karşı uyguladığı “ambargo” politikası dikkat çekicidir. Söz konusu ambargonun mahiyeti ve kapsamı hakkında farklı yorumlar ve iddialar bulunmakla birlikte Yakup Aslan, bu sürece dair önemli bir tespitte bulunur;

“İslamcılık perspektifli ümmetleşme endeksli paradigması, devlet geleneğine göre dizayn edilmiş Milli Görüş camiası, tekeline aldığı ılımlı mücadele retoriğinin dışına taşan kavramsal, zihinsel ve düşünsel karşıtlıkları ‘egemen akl’ın, ‘kırmızı çizgiler’in potasında imha etmeye çalışıyordu. ‘Mürit-ağyar’ diyalektiği perspektifinde kuramsallaştırdıkları fısıltı tarzındaki propaganda, radikal bir kesimin dışında bütün Müslümanlar üzerinde etkili oluyordu.”⁵⁵

Mehmet Metiner de benzer açıklamalarda bulunmuş ve ambargo uygulanan dergiler meselesini şu şekilde değerlendirmiştir: “Çünkü o dergilerde Türk merkezli İslamcılık anlayışı benimsenmezdi ve daha aktivist bir devrimci ruh aşılanırdı. En önemlisi de siyasi hareketin emrinde değillerdi”.⁵⁶ Camia içerisinde süregelen tartışmalara Kadir Mısıroğlu da dâhil olmuş, bu noktada sahibi olduğu *Sebil* dergisinde konuya ilişkin bir dizi yazı kaleme almıştır. Mısıroğlu’nun bu yazıları, yalnızca ilgili meseleye dair kendi görüşlerini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda dergide köşe yazarlığı yapan ya da farklı görevler üstlenen bazı isimleri⁵⁷ dolaylı ya da doğrudan eleştiren bir nitelik taşımıştır. Bu durum, dergi içerisindeki entelektüel ve ideolojik ayrışmaları gün yüzüne çıkarmış; Mısıroğlu’nun yayın politikası üzerindeki belirleyici rolünü ve derginin iç dinamiklerine olan etkisini gözler önüne sermiştir. Mısıroğlu, “İslâmi Mücâdelede Metod Mes’esi Yahud ‘Bir Çocuk Hastalığı’” başlıklı yazılarında⁵⁸ gençler arasında vuku bulan radikal söylemleri tenkit etmiş ve bu tür iddiaların zamanı olmadığını altını çizmiştir.

⁵⁵ Yakup Aslan, *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014), 235-236.

⁵⁶ Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* (Ankara: Elips Kitap, 2015), 25.

⁵⁷ Selahaddin Eş, Yılmaz Yalçın, Mekki Yassıkaya gibi isimler o dönemde *Sebil* dergisinin yazar kadrosu içerisinde yer almaktadırlar. Ancak Yılmaz Yalçın aynı zamanda *Şûrâ* dergisini de çıkarmaktadır. Kadir Mısıroğlu, adı geçen yazısında yukarıdaki isimleri hedef aldığını ima etmiştir. Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=mGXjRWGnfP0> (1.22:25-1.24:50 arası), (Erişim 11.04.2023). Gerek bu gerek başka meselelerdeki görüş farklılıkları yüzünden Selahaddin Eş ile Mekki Yassıkaya da *Sebil*’den ayrılıp *Şûrâ* dergisine geçmişlerdir. *Sebil* ile *Şûrâ-Tevhîd-Hicret* dergilerinin arasındaki düşünsel ayrışmanın mahiyeti için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 26-27.

⁵⁸ Bkz. *Sebil* dergisi 5/134. ile 5/139. sayılar arası. Kadir Mısıroğlu, *İslamcı Gençliğin El Kitabı* (Sebil Yayınevi, 2015), 72-84.

Tercüme hareketlerinin etkisiyle dönüşüm sürecine giren İslâmcı gençlerin üslubu camiadaki büyüklerin uyarılarına rağmen giderek sertleşmiş ve bu sertleşme, farklı yönelimlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle 1978 yılında MSP'nin muhalefete düşmesi, bu kesimlerce bir metot yanlışlığı olarak değerlendirilmiş ve içinde bulunulan durumun tanımlanmasına yönelik çabalar artmıştır. Bu çerçevede, İslâmcıların Türkiye toplumunda yaşayan Müslümanları nitelendirme biçimlerinde değişiklik gözlemlenmiş, millî ve etnik vurgulardan uzak durmaya çalışan genç İslâmcı nesil, yeni kavramsal arayışlara yönelmiştir. Örneğin, Selâhaddin Eş, Temmuz 1978 tarihli *Sebil* dergisinde yayımlanan “İslami Mücadelede Terimler Tartışması” başlıklı yazısında, camiada yaygın olarak kullanılan “Türkiyeli Müslümanlar” ifadesi yerine “Türkiye Müslümanları” teriminin kullanılmasını önermiştir.⁵⁹ Bu yazının ardından, İbrahim Taha Emre (Hüsni Aktaş), *Şûrâ* dergisinde yayımlanan “İslami Mücadelede Kavram Kargaşası” başlıklı yazısında, “Halkları Müslüman Olan Ülkeler” ve “Türkiyeli Müslümanlar” tabirlerinin kullanılma gerekçelerinin açıklanmasını talep etmiştir.⁶⁰ Bahsi geçen kavramlaştırmanın mahiyetini ise Türkmen,

“‘Türkiyeli Müslümanlar’ terkihi, vatancılığı veya ulusçuluğu ifade etmek için değil, Türkiye sistemi içinde yaşayan Müslümanları ifade etmek için kullanılmıştır. Mustafa Kemal’in Cumhuriyet’in ilk yıllarında kullandığı ‘Türkiye Milleti’ ifadesi seküler temelli bir ulusu ifade ediyordu. Oysa Müslümanlar için ‘Türkiyeli Müslüman’ ifadesi Türk veya Türk ulusunu değil, sınırları batılı devletlerce onaylanmış bir ulusal ülkede yaşamak zorunda kalan ve farklı kavmi kimlikleri olan Müslümanların tümünü ifade ediyordu. ‘Türkiyeli Müslümanlar’ ifadesi dağılmış ümmet yapısının Türkiye sınırları içinde kalan Oğuz, Kürt, Laz, Gürcü vd. tüm Müslüman kavimlerin birlikteliğini dile getiriyordu.”⁶¹

⁵⁹ Selâhaddin Eş Çakırgil, “İslami Mücadelede Terimler Tartışması”, *Sebil* 3/134 (1978), 7.

⁶⁰ “Halkları Müslüman Olan Ülkeler” tabirini ilk defa Ekim 1977’de Ali Bulaç’ın, “Türkiyeli Müslümanlar” ibaresini Mayıs 1977’de Atıf Hüseyin’in kullandığı, adı geçen kavramların zamanla yaygınlık kazandığı, “Türkiyeli Müslümanlar” tabirini *Yeni Ölçü* dergisinin, “Halkları Müslüman Olan Ülkeler” ibaresini *Sebil* ve *Şûrâ* dergisinin kullandığı bilgisi için bkz. İbrahim Taha Emre, “İslami Mücadelede Kavram Kargaşası”, *Şûrâ* 30 (1978), 2.

⁶¹ Hamza Türkmen, *Ulusçuluk Çıkmazı Türklük - Kürtlük ve Çözüm Süreci* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2013), 71-73.

şeklinde yorumlamıştır. Gerek düşünsel altyapısı gerekse ideolojik kökenleri bakımından geleneksel İslâmcılıktan belirgin bir kopuş süreci yaşayan yeni kuşak İslâmcı gençlik, zamanla kendine özgü bir kavramsal çerçeve inşa etmeye yönelmiştir. Bu sürecin en belirgin kaynaklarından biri olarak Arap dünyasından Türkçe'ye çevrilen modern İslâmcı literatürün etkisi açık bir biçimde hissedilmektedir. Özellikle Seyyid Kutub'un "Yoldaki İşaretler" adlı eseri, bu genç kuşağın düşünsel formasyonunda merkezi bir rol oynamıştır. Kutub'un "İslâm toplumu" ile "Cahiliyye toplumu" arasında kurduğu dikotomik yapı, genç İslâmcıların söylem dünyasında köklü etkiler yaratmış, mevcut siyasal düzen "Müşrik düzen"⁶² olarak etiketlenmiş ve bunun karşısına idealize edilen "İslâmî devlet" ve "İslâmî düzen"⁶³ tahayyülü konumlandırılmıştır.

Bu söylemsel dönüşüm, sadece teorik düzeyde kalmamış aynı zamanda pratikte de genç kuşakların sisteme yönelik radikal eleştirilerini beslemiştir. Nitekim bu dönemdeki siyasal atmosfer, özellikle II. Milliyetçi Cephe hükümetinin dağılmasının ardından iktidara gelen CHP yönetiminin, çeşitli İslâmcı kurum, dernek ve yayın organlarına yönelik baskıcı ve denetleyici politikaları,⁶⁴ bu radikal yönelimi daha da körüklemiştir. Nitekim devlete ve yerleşik statükoya karşı duyulan güvensizlik, yalnızca sekülerleşme karşıtlığından kaynaklanmamış aynı zamanda partili siyaset yöntemine, milliyetçilik vurgusuna, geleneksel dinî otoritelere ve önceki nesil "üstat-ağabey" figürlerine yönelik eleştirilerle de derinleşmiştir. Böyle bir ortamda şekillenen İslâmcı gençlik hareketi, sadece mevcut sosyo-politik düzenle çatışmakla kalmamış, zaman zaman bu düzene karşı daha radikal ve dışlayıcı toplumsal tutumlar geliştirme eğilimi de göstermiştir. Bu eğilim, bazı bireylerde ve gruplarda toplumsal yaşamdan bilinçli bir şekilde geri çekilmeye, bir nevi "modern dünyadan hicret" arayışına dönüşürken kimi örneklerde ise mevcut siyasal düzenle mücadele etmek için illegal, gayri-siyasî veya sistem dışı yöntemlere yönelme biçiminde tezahür etmiştir.

⁶² Emre, "İslami Mücadelede Kavram Kargaşası", *Şûrâ* 30, 2.

⁶³ Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/76, 90.

⁶⁴ Örnekler için bkz. Ertuğrul Zengin, *Akıncılar Hareketi 1970'lerde İslâmcı Gençliğin Oluşumu ve Eylem* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 176-182.

Neticede, 1960'tan 1978'lere uzanan süreçte İslâmcılık düşüncesinin gerek söylem düzeyinde gerekse örgütsel ve pratik yansımaları açısından önemli dönüşümler geçirdiği açıkça gözlemlenmektedir. Bu dönemdeki İslâmcı düşünce, özellikle 1924-1960 yılları arasında şekillenen geleneksel İslâmcı zihniyetten birçok yönden ayrılmış, yeni siyasal, toplumsal ve entelektüel dinamiklerle yeniden şekillenmiştir. Söz konusu dönüşümün farkında olan araştırmacılar ve düşünce çevreleri, İslâmcılığı anlamak ve analiz etmek amacıyla onu tarihsel bir perspektife oturtma çabasına girişmişlerdir. Bu hususta İslâmcılığı belirli tarihsel kesitler doğrultusunda dönemlendirme eğilimi ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle farklı zihniyet yapıları, söylemler ve stratejiler kronolojik sınırlarla tanımlanarak İslâmcılık çok katmanlı ve evreli bir olgu olarak ele alınmıştır.⁶⁵ Ancak bu dönemlendirme çabalarında çoğunlukla zihinsel dönüşümler ile tarihî olaylar arasında birebir paralellik kurulmuş; İslâmcılık, durağan olmayan, aksine içsel çeşitlilik ve çatışmalar barındıran bir ideolojik hareket olmasına rağmen, belirli dönemsel kalıplar içinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Ancak bu perspektifte, “Osmanlı İslâmcılığı” döneminin hariç tutulması halinde, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı içerisinde iki temel safhanın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu iki safhanın kronolojik olarak sınıflandırılmasında, büyük ölçüde subjektif kıstasların etkili olduğu söylenebilir. Ne var ki, Türkiye İslâmcılığı'nın fikrî evrimi göz önünde bulundurulduğunda, 1960'lı yılların belirgin bir kırılma ve dönüşüm noktası teşkil ettiği açıktır. Bu nedenle, 1924-1960 arası dönemin bağımsız bir devre olarak ele alınması hem tarihsel gerçekliğe hem de ideolojik sürekliliğe daha uygun düşmektedir. Bu dönemi, sahip olduğu karakteristik unsurlar itibarıyla, “Yerel İslâmcılık Dönemi” şeklinde adlandırmak daha yerinde olacaktır. Zira bu dönemin İslâmcılığı, zihniyet düzeyinde yerli ve millî unsurların ön plana çıktığı, dışa kapalı, Batı'ya karşı temkinli bir duruşun benimsendiği ve geleneksel İslâmî mirasa yönelik vurguların yoğunlaştığı bir düşünsel çerçeve içerisinde şekillenmiştir. Bu özellikler, yalnızca dönemin siyasî ve toplumsal koşullarıyla sınırlı kalmayıp, sonraki yıllarda da Türkiye merkezli İslâmcılık düşüncesi içerisinde etkisini sürdüren zihinsel bir altyapı olarak

⁶⁵ Örneğin Ali Bulaç, İslâmcılığı üç dönem ve nesle ayırması için bkz. Bulaç, “Bulaç, “İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, 6/48-47; Bulaç, *İslamın Anlaşılması Üzerine*, 21-43. İsmail Kara ise İslâmcılığı beş evreye ayırması için bkz. Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, 15-43; Hamza Türkmen’in İslâmcılığı üç merhale olarak ele alması için bkz. Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştirisi*, 15-41.

varlığını korumuştur. Bu itibarla, “Yerel İslâmcılık” tasnifini yalnızca zaman-dönem ile mukayyed değerlendirme yetersiz kalacaktır. Aksine bu dönemin, belirli düşünürler ve entelektüeller vasıtasıyla günümüze kadar taşınan fikrî bir zemin oluşturduğu dikkate alınmalıdır. İslâmcılığın bu yerli versiyonu, dinî meseleleri ulusal kimlik, tarihsel miras ve kültürel devamlılık bağlamında yorumlama eğilimi taşımakta⁶⁶ özellikle milliyetçi-muhafazakâr çizgiyle kesişen noktalarında, din ile millet arasındaki ilişkiyi merkeze alan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu yönüyle, dönemin İslâmcılığı hem içerik hem yöntem bakımından evrenselci İslâmcılık tasavvurlarından ayrılmakta; daha çok Türkiye bağlamında gelişen, yerel dinamiklerle şekillenen ve gelenekle bağlarını koparmadan çözüm arayan bir düşünce biçimi olarak öne çıkmaktadır.

1960 sonrası İslâmcılık düşüncesini anlamak açısından, bu dönemi “Evrensel İslâmcılık Dönemi” olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak bu dönemlendirme yapılırken tarihî kırılma noktalarının ötesinde, zihniyet dönüşümleri ve fikrî paradigma değişikliklerinin esas alınması daha isabetli olacaktır. Bu çerçevede, her ne kadar 1980 yılı önemli bir eşik teşkil etse de bu evrenin nihai sınırını 2000 yılına kadar uzatmak daha anlamlı görünmektedir. Zira bu zaman aralığı, İslâmcı düşüncenin geçirdiği dönüşümleri ve ortaya koyduğu entelektüel yönelimi daha kapsamlı biçimde değerlendirmeye olanak tanımaktadır. Bu dönemde özellikle tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâmcı düşünce, daha önceki yerel ve ulusal sınırların ötesine geçerek küresel bir vizyona yönelmiş; ümmet bilincini önceleyen, ideolojik açıdan daha bütünsel, dışa açık ve entelektüel olarak daha çeşitlenmiş bir karakter kazanmıştır. Kur’ân merkezli düşünsel arayışlar, tevhid eksenli söylemler dönemin temel belirleyici unsurları hâline gelmiştir. Böylece bu süreçte şekillenen İslâmcı hafıza, yalnızca siyasî ve toplumsal taleplerle değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî ilkelerle de yoğrulmuş; ümmetçi yaklaşım, bireysel dindarlığın ötesine geçerek kolektif bir İslâmî uyanış ve yeniden inşa idealine yönelmiştir.

⁶⁶ Sadık Albayrak, İslâmcılık üzerine yazdığı eserinin son kısmındaki, “*Dini müesseseler kapatılmış, tamamen Avrupaî tarzda bir eğitim ve öğretim sistemi benimsenmiş, sonunda menşei Hristiyanlığa dayanan bir Avrupa kültürü bu memlekette üretilmeye çalışılmıştır. Neticede yarım asırda bunun korkunç neticeleri meyvalarını vermiş, takip edilen yolun sakat olduğu ortaya çıkmış oldu. İşte bundan dolayı yeniden uyanışa, yeniden millî hayata ve millî kültüre dönüşüm zarureti ortaya çıkmıştır. Yetişen nesle millî ve dinî esasların verilmesi, memleketin esas sahipleri ile batıcılar arasında amansız bir kavgaya inkılâb etmiştir.*” görüşü ve dahası için bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye’de İslâmcılık-Batıcılık Mücâdelesini* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 380-381.

Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığını “Türkiye İslâmcılığı” ve “Evrensel İslâmcılık/Tevhîdî Uyanış Süreci” şeklinde ikiye ayıran Türkmen, bu iki zihniyet arasındaki farka dair şu şekilde bir değerlendirmede bulunmuştur;

“Her iki çizgi de dayatılan Batıcı-ulusal-laik kimliğin zulmünden etkilendi ve birlikte acı çektiler. Ama çözüm açısından, Türkiye İslamcılığı eklektik kimliği nedeniyle mevcut sisteme eklenmeye, sistemin içinde yer almaya çalışırken; tevhidî İslamcılık sistemden bağımsız kimliğini oluşturmaya ve toplumu dönüştürmeye yöneldi.”⁶⁷

Son tahlilde “yerel” ve “evrensel” İslâmcılar şeklinde kategorize edilen düşünsel ve siyasal eğilimler arasındaki ayırım, yalnızca teorik düzeyde kalmayıp tarihsel ve güncel birçok meseleye dair tutum, yaklaşım ve değerlendirmelerde de belirgin biçimde kendisini göstermektedir. Bu ayırım, zaman ve mekân bağlamı gözetilmeksizin İslâm düşüncesi ve pratiğiyle ilgili pek çok tartışmalı konuda izlenebilmektedir. Özellikle gelenek ve modernlik, mezhepler arası ilişkiler, İslâm tarihinin yorumu, saltanat ve hilafet kurumları, Ali-Muâviye çatışması, Emevîler’in tarihsel rolü, bidat ve hurafe kavramlarının tanımı ve sınırları, Osmanlı mirası ve bu mirasın nasıl okunacağı, II. Abdülhamid’in konumu, Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi modernist figürlere yaklaşımlar, tasavvuf ve tarikat kurumlarının İslâm içindeki yeri gibi başlıklarda iki eğilim arasında dikkate değer zihinsel farklılıklar gözlemlenmektedir.

Bunların yanı sıra, çeviri faaliyetlerine verilen önem ve bu faaliyetlerin meşruiyeti, küresel İslâmî hareketlere yönelik bakış açıları, demokrasi ve çok partili siyasal sistemlerle kurulan ilişkiler, ulus-devlet paradigması karşısındaki konumlanışlar, devlet ve vatan kavramlarının İslâmî çerçevede nasıl tanımlandığı gibi meselelerde de söz konusu ayırım derinleşmektedir. Cuma namazının siyasal boyutu, hilalin görülmesi (rü’yet-i hilâl) meselesi, dârülharp-dârülislâm ayırımı, oy verme, Suudi Arabistan ve Râbıta ekseninde Vehhâbilik ve Selefîlik tartışmaları, Ziyâülhâk’ın politikaları ve metodu, İran Devrimi ve Şîliğe bakış, Afgan Cihadı, Kürt Meselesi, yerellik ve evrensellik ilişkisi, devrim ve inkılap kavramlarının kullanımı, İslâm dünyasına liderlik

⁶⁷ Türkmen, *İslami Uyanış Sürecimiz*, 72.

iddiaları, milliyetçilik, sağcılık, muhafazakârlık, sol düşünce ve komünizm gibi ideolojik akımlarla kurulan ilişkiler de bu zihinsel ayrımın etkili olduğu alanlar arasındadır.

Dolayısıyla, yerel ve evrensel İslâmcı eğilimler arasındaki fark yalnızca kavramsal bir tercihe ya da yöntemsel bir ayrışmaya indirgenemez. Aksine bu fark, tarihsel hafızadan teolojik yoruma, siyasal stratejiden toplumsal vizyona kadar geniş bir yelpazeye yayılmış derin bir zihniyet farklılığını yansıtmaktadır. Bu kapsamda, İslâmcılığın iç çeşitliliğini anlamak ve çözümlmek isteyen araştırmacılar⁶⁸ için söz konusu ayrım, sadece teorik bir sınıflandırma değil aynı zamanda günümüz İslâm dünyasındaki entelektüel, siyasal ve kültürel gerilim hatlarını analiz edebilmek adına önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır.

2. İran'da Şah'a Karşı Ayaklanmalar ve Türkiye'ye Yansımaları

Türkiye'de toplumsal ve siyasal atmosfer görece istikrarlı bir seyir izlerken yakın coğrafyada yer alan İran'da önemli siyasal ve toplumsal dönüşümlerin işaretleri belirginleşmeye başlamıştır. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren İran'da devlet ile halk arasındaki ilişkilerde yaşanan gerilim, zaman içerisinde derinleşmiş ve nihayet 1978 yılında doruk noktasına ulaşarak hem dünya kamuoyunun hem de İslâm dünyasının dikkatini çeken büyük bir toplumsal hareketliliğe dönüşmüştür. Bu gelişmeler, yalnızca mevcut siyasal krizi anlamaya yönelik değil, aynı zamanda İran'ın modernleşme süreci, toplumsal yapısı ve din-siyaset ilişkisi gibi daha derin tarihsel dinamikleri irdelemeyi zorunlu kılmıştır.

1941 yılında, İran'da babası Rızâ Şah Pehlevî'nin yerine tahta geçen Muhammed Rızâ Şah Pehlevî, kısa sürede ülkedeki siyasî otoriteyi sağlamlaştırma çabalarına girişmiştir. Bu süreçte, özellikle 1943-1953 yılları arasında görev yapan dönemin karizmatik ve popüler Başbakanı Muhammed Musaddık (1881-1967) ile ciddi bir güç mücadelesine girmiştir. Musaddık'ın öncülüğünde yürütülen milliyetçi politikalar, özellikle petrolün millileştirilmesi süreci, Şah'ın yetkilerini ciddi şekilde kısıtlamış ve siyasî nüfuzunu

⁶⁸ Akıncılar hareketi üzerine doktora çalışması yapan Ertuğrul Zengin, eserinin sonuç bölümünde “Türkiye İslamcılığı üzerine yapılacak bir çalışmayı bekleyen teorik sorun, İslamcılığın nasıl tanımlanacağı sorunudur.” ifadesiyle önemli bir problematiğe dikkat çekmiştir. Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 315. Ancak Zengin'in işaret ettiği bu teorik mesele, yerel ve evrensel düzlem ayrımı çerçevesinde ele alındığında daha anlaşılır ve çözümlenebilir bir nitelik kazanmaktadır.

gölgede bırakmıştır. Ancak 1953 yılında, “Ajax Operasyonu” olarak bilinen darbeyle Musaddık’ın görevden uzaklaştırılması, Şah’a ülke yönetiminde yeniden belirleyici bir konum kazandırmıştır. Bu gelişmenin ardından, siyasî otoritesini pekiştirmeye çalışan Şah, İran’ın iç politikasında daha aktif ve belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

Şah’ın önündeki bir diğer önemli engel ise ülkedeki Şîî dinî otoritenin etkisiydi. Ancak 1946-1961 yılları arasında Şîî mezhebinde en yüksek dinî otorite kabul edilen ve merci-i taklid* olarak tanınan Ayetullah Seyyid Hüseyin Burûcerdî’nin (1875-1961) vefatı, İran’da dinî liderliğin belirli bir merkezde toplanmasının sona ermesine ve dinî otoritenin görece zayıflamasına yol açmıştır. Bu gelişme, Muhammed Rızâ Şah’ın uzun süredir planladığı modernleşme ve merkezi otoriteyi güçlendirme projelerini hayata geçirebilmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur. İlk olarak, 1962 yılında Başbakan Ali Emînî tarafından eyalet ve bölge komitelerine ilişkin çıkarılan yasada, üyeler için öngörülen “Müslüman olma” şartının kaldırılması ve Kur’ân-ı Kerîm’e el basarak yemin etme uygulamasına son verilmesi, İran’daki dinî çevreler, özellikle de ulemâ tarafından ciddi tepkiyle karşılanmıştır. Bu çerçevede, Ayetullah Humeynî’nin* (1902-1989) söz konusu düzenlemeye karşı gösterdiği öncülük, hükümetin geri adım atmasında belirleyici rol oynamıştır.⁶⁹ Ancak ulema ile siyaset kurumları arasındaki bu karşı karşıya geliş, çağdaş dönemde bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bu dönemden itibaren, Şah’ın ve hükümetlerin almış olduğu politik kararlar, özellikle ulema sınıfı içerisinde sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî bir vizyona sahip olan, entelektüel kapasitesi ve toplumsal etkisiyle öne çıkan din âlimleri tarafından eleştirilmiş, sorgulanmış ve çeşitli yollarla etkisizleştirilmeye çalışılmıştır.

1963 yılının başlarında, İran yönetiminde reform yapma kararlılığını sürdüren Şah ve onun atadığı hükümetler, “Ak Devrim” olarak adlandırılan ve altı maddeden oluşan kapsamlı bir reform tasarısını halkın onayına sunmuşlardır. Bu reform programı,

* Şîa’nın İmâmiyye - İsnââşeriyye fırkasında fetvasına başvuru en yetkili müctehid.

* Rûhullah Müsevî Humeynî, 1902 yılında Kum’un güneybatısında yer alan Humeyn kasabasında dünyaya gelmiştir. İmâmiyye mezhebinin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım’ın (ö. 183/799) soyundan gelen ailesi, 18. yüzyılın sonlarında Nîşâbur’dan Hindistan’ın Leknev bölgesine göç etmiş; dedesi Seyyid Ahmed döneminde ise Hindistan’dan İran’a geri dönmüşlerdir. Babası Seyyid Mustafa’nın vefatının ardından akrabalarının himayesinde yetişen Humeynî, ilmi alana yönelmiş ve 1960’lı yıllarda etkili ve sözü geçen bir ulema konumuna ulaşmıştır.

⁶⁹ Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, çev. Hamide Muhammed (İstanbul: Kevser Yayınları, 1993), 24-48.

modernleşme ve merkeziyetçi devlet yapısını güçlendirme amacı güderken özellikle dinî otoriteler ve ulema çevrelerinde güçlü bir dirençle karşılaşmıştır. Ulemanın yoğun tepkilerine rağmen yasalaşan ve uygulamaya konulan bu program, özellikle dönemin önemli din adamlarından Ayetullah Humeynî tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁷⁰ Humeynî, reformların toplumun geleneksel yapısını ve dinî otoritelerin konumunu zedelediğine dikkat çekmiş, bu meyanda 1963 yılının Nevruz gününün (yeni yılı), reformlara karşı direnişi simgeleyen “yas yılı” olarak ilan edilmesini önermiştir. Bu tavır, İran’ın dinî ve politik atmosferinde önemli bir dönüm noktası olmuş, Kum’daki Fevziyye Medresesi’nde Humeynî’nin verdiği coşkulu ve etkili hutbe sonrasında yaşanan olaylar,⁷¹ reform karşıtı hareketin hem boyutunu hem de ciddiyetini artırmıştır. Tüm bu gelişmeler ışığında Humeynî, ulema arasında öne çıkan seçkin bir figür haline gelmiş, Şah rejimine karşı dile getirdiği vurucu ve etkileyici siyasî söylemlerle, halk ve özellikle dinî kesimler nezdinde karizmatik bir lider konumuna yükselmiştir. Bu süreç, Humeynî’nin ilerleyen yıllarda İran’da politik ve toplumsal değişimin merkezinde yer alacak liderlik yolunun temel taşlarını oluşturmuştur.

Burûcerdî gibi güçlü ve otoriter bir dinî liderin vefatı, Şah tarafından dinî otorite üzerindeki kontrolün gevşemesi ve elinin bir nebze rahatlaması olarak algılansa da Humeynî’nin etkili çıkışları, Şah’ı yeni ve ciddi bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Zira Humeynî, medreselerde verdiği derslerde ve yaptığı konuşmalarda yönetimi eleştirmeye devam etmiş, özellikle Âşûrâ münasebetiyle düzenlenen bir hutbede, Şah’ın ulema sınıfına yönelik küçümseyici ve tahkir edici ifadelerini sert bir dille eleştirmiştir. Humeynî’nin bu doğrultudaki söylemleri ve Şah’a yönelik açık tekfir ifadeleri, onun yönetim tarafından doğrudan hedef alınmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, Humeynî tutuklanmış ancak tutukluluğu, bazı etkili din adamlarının araya girip Şah ile görüşmeleri ve uzlaşma sağlanması üzerine sona erdirilmiştir.⁷² Mevcut hadise, tarihte “15 Hordad Kıyımı” olarak anılmakta olup, İran Devrimi’ne giden süreçte önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir.

⁷⁰ Baqer Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, çev. Osman Cem Önertoy (Ankara: Elips Kitap, 2005), 85-93.

⁷¹ Humeynî, hutbesinde Şah’ın eylemlerine karşı oluşan durumda takıyye yapmanın haramlığı hususunda fetva vermiştir; detaylar için bkz. Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, 69-85.

⁷² Katajun Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, çev. Dilek Çınar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 113-118; Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, 89-135.

Humeynî, tutuklanmasına rağmen muhalefet faaliyetlerinden vazgeçmemiş, aksine serbest bırakılmasının ardından da rejime yönelik eleştirilerini ve itirazlarını kararlılıkla sürdürmüştür. Bu uzlaşmaz tavrı, dönemin İran Şahı ve hükümetini, mevcut politikalarına alternatif çözümler aramaya itmiş ve Humeynî'nin etkisini azaltmaya yönelik tedbirlerin geliştirilmesine yol açmıştır. Özellikle 1964 yılında, Amerika Birleşik Devletleri ile İran arasında imzalanan ve geniş çapta “kapitülasyon” benzeri ayrıcalıklar içeren yasal düzenlemeye karşı Humeynî'nin sert muhalefeti, rejim tarafından bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bu kapsamda, Humeynî'nin toplumsal ve siyasi etkisini sınırlandırmak amacıyla Kasım 1964'te Türkiye'ye sürgüne gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Ekim 1965'e kadar Humeynî, Türkiye'de Ankara, Bursa ve İstanbul şehirlerinde ikamet etmiş, ancak daha sonra Irak'ın Necef şehrine gitmek durumunda kalmıştır.⁷³

Humeynî'nin Necef'te kaldığı dönemde (1965-1978), İran'daki Şah rejimi açısından nispeten durağan ve kontrol altında bir süreç yaşanmıştır. Ancak, Ocak 1978'de İran'da yayınlanan *İttılaat* gazetesinde Humeynî'yi hedef alan ve onu aşağılayıcı bir dille eleştiren provokatif bir makalenin yayımlanması,⁷⁴ İran'daki siyasî atmosferi köklü şekilde değiştirmiştir. Bu makale, Şah rejimine karşı rahatsızlık duyan geniş toplumsal kesimlerde büyük tepkiye yol açmış ve ülkede Şah yönetimine karşı kitlesel protesto hareketlerinin başlamasına zemin hazırlamıştır. Böylece, bu gelişme İran'daki muhalefetin örgütlenmesi ve yaygınlaşması açısından dönüm noktası olmuştur.

İran'da 1978-1979 yıllarında yaşanan devrim süreci ve halk hareketleri, uluslararası kamuoyunda geniş yankı uyandırmış, özellikle İslâm dünyasında ve Türkiye'deki çeşitli entelektüel çevrelerde dikkatle takip edilmiştir. Bu bağlamda, evrensel-ümmeî bir perspektife sahip olan Türkiye'deki İslâmcı çevreler, İran'daki gelişmelere karşı derin bir ilgi duymuş; tıpkı Cezayir, Libya, Moro, Filistin, Mısır ve Pakistan'daki siyasal-toplumsal hareketlerde olduğu gibi İran'da da yaşanan dönüşümleri yakından izleme gereği hissetmişlerdir. Bu ilginin izleri, özellikle dönemin İslâmcı basın organları olan

⁷³ Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, 143-162.

⁷⁴ Yazının içeriği için bkz. Bülent Keneş, *İran Siyasetinin İç Yüzü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 81.

Millî Gazete ve *Yeni Devir*'de yayımlanan haber, yorum ve analizlerde açıkça görülmektedir.

İran'da devrim sürecinin başlangıç evrelerinde, siyasî ve ideolojik cephele henüz net bir biçimde belirginleşmemiş, taraflar arasındaki ayrımlar belirsizliğini korumuştur. Bu dönemde özellikle Pehlevî Hanedanı'nın temsil ettiği monarşik yapı, lüks yaşam tarzı ve Batılılaşma politikaları nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu durumda Pehlevî hanedanına yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı, hanedanın sembol ismi olan Rızâ Şah Pehlevî ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) arasında geçmişte tesis edilen ilişkiler bağlamında şekillenmiştir. Zira İslâmcı çevreler nezdinde her iki liderin laiklik, sekülerleşme ve modernleşme konularındaki benzer politikaları ve bu doğrultuda yürürlüğe koydukları reformlar, dinî ve kültürel değerlerle çatıştığı gerekçesiyle olumsuz bir biçimde değerlendirilmiştir. Her iki liderin halkın geleneksel ve İslâmî yaşam biçimlerine müdahale ettiği, devlet eliyle dinin kamusal alandaki görünürliğini sınırlandırdığı yönündeki algılar, özellikle Türkiye'deki İslâmcı düşünce çevrelerinin İran'daki devrimci hareketlere karşı daha sempatiyle yaklaşımlarında belirleyici olmuştur.⁷⁵ Bu durum hem İslâmcı yayın organlarının söylemlerine hem de o döneme ait entelektüel üretimlere açık biçimde yansımıştır.

İran'daki gelişmelerin 1978'in ilk aylarında hız kazanması üzerine *Şûrâ* dergisi, Mart 1978 tarihli sayısında Tebriz'de yaşanan olaylar üzerinden İran Şahı'nı "Emperyalizmin Yakındoğu'daki jandarması ve İslâm Dünyası'nın çibanbaşı" şeklinde nitelendirmiştir. Dergi yönetimi, Tebriz'deki hadiseleri Şîî-Sünnî ekseninde değerlendirerek olaylarda hayatını kaybedenlerden birinin Sünnî olmasından hareketle İran'daki yönetimi "sapık kavmiyetçi-şia rejimi" olarak tanımlamıştır.⁷⁶ *Şûrâ* dergisinin bu değerlendirmeleri, İran'daki süreci Tebriz merkezli ve Türk-Fars eksenli bir bakışla ele aldığını ayrıca bir Sünnî'nin öldürülmesini Şîî mezhebine yönelik eleştiriler çerçevesinde yorumlayarak meseleyi öncelikle millî ve mezhebî reflekslerle okuduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁷⁵ Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/151.

⁷⁶ "Tebriz'deki Olaylarda 9 Kişi Öldü 125 Kişi Yaralandı", *Şûrâ* 7 (1978), 4.

Düşünce dergisi, “Haber-Yorum” köşesinde yayımlanan “İran Şahı’nın Tahtı Sallantıda mı?” başlıklı yazısında, Ak Devrim’in etkilerini değerlendirdikten sonra, Şah’ın baskıcı yönetiminin İran toplumunun üzerine adeta bir kara bulut gibi çöktüğünü ifade etmiştir. Yazıda Şah hakkında şu ifadeler yer verilmiştir: “İran şahı halkı tarafından seilmeyen, ismi sık sık skandallara karışan, cinsel arzularına son derece düşkün, battıya açık ve Müslümanlara karşı bir politika izleyen dikta rejiminin monarkıdır.”⁷⁷ *Düşünce* dergisinin çizdiği bu Şah portresi, özellikle 1971 yılında düzenlenen Pers İmparatorluğu’nun 2500. yıl kutlamalarında kendini açıkça göstermiş, Şah ailesinin şahsi şatafatı ve yaşam tarzı, çeşitli çevrelerce yoğun eleştirilere konu olmuştur.⁷⁸

Dönemin önemli yayın organlarından biri olan *Sebil* dergisi, Mayıs 1978 tarihli sayısında İran Şahı’nı “Kisralara özenen, İslam öncesi keferelikleri horlatmaya çalışan” ifadeleriyle tanımlamış ayrıca “İran Fıkır Fıkır Kaynıyor...” başlıklı haber metninde ise onu “Saltanat koltuğunu İngilizlere borçlu bulunan ve Batı hayranı, ABD yardakçısı olan Şah” şeklinde nitelemiştir.⁷⁹ Erken dönemdeki bu değerlendirmelerde, Şah’ın özellikle ABD ile olan yakın ilişkileri ve şahsi yaşamında dikkat çeken süs, gösteriş, ihtişam unsurları ön plana çıkarılmıştır. İran Devrimi’ne giden süreçte, söz konusu dergilerin kapak sayfalarında Şah’ın görselleri sıklıkla karikatürize edilerek sunulmuştur.⁸⁰

2. 1. Şah Konusundaki Yaklaşım Farklılıkları

İslâmcı çevrelerin İran’daki Şah rejimine karşı tutumları, söz konusu olayların ilk gündeme geldiği dönemlerde belirgin bir şekilde muhalif yönelim taşımaktaydı. Ancak zamanla bu tutum ve yorumlama biçimleri önemli değişiklikler göstermiş özellikle İran Devrimi’ne giden süreçte ve devrim sonrası dönemde farklılaşmalar açığa çıkmıştır. Bu değişimin temelinde, yerel İslâmcılık ile evrensel İslâmcılık kavramlarının birbirinden ayrıldığı ve bu ayrımın belirginleştiği sosyo-politik ve ideolojik süreçlerin etkisi

⁷⁷ “İran Şahı’nın Tahtı Sallantıda mı?”, *Düşünce* 3-4 (1978), 3-5.

⁷⁸ Detaylar için bkz. M. Hasaneyn Heykel, *Bir Devrimin Anlatılmamış Öyküsü*, çev. Bedirhan Muhib (İstanbul: Nehir Yayınları, 1988), 133-135, 165-166; Mehmed Kerim, *İran İslam Devrimi* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 231-244.

⁷⁹ Detaylar için bkz. “İslam Dünyasından Haberler”, *Sebil* 3/125 (1978), 10; “İran Fıkır Fıkır Kaynıyor...”, *Sebil* 3/150 (1978), 9.

⁸⁰ Bkz. *Sebil* 3/140. sayı ile 4/160. sayı ve *Tevhîd* 1. sayı.

bulunmaktadır. Örneğin *Sebil* dergisi İran Devrimi'nin ardından “Şah Mat Oldu” adlı yazısında;

“Şah âilesi aslen sünnîdir. Bugünkü Şah'ın babası Şiiliği tahta geçtikten sonra kabul etmiştir. Bu bakımdan Şiilerce bir nevi dönme kabul edilmektedir. İran'da din adamları Türkiyedeki gibi ezilmemiş, onların işlerine karışılmamıştır. Bununla beraber Şah bir müslüman için asla tasvib edilmeyecek şekilde Batı kafalıdır. Yaşayışı da inanışı da böyledir. Bununla beraber kat'iyen hain değildir. Esasen hiçbir hükümdar ihânet etmez. Çünkü oturduğu taht çocuğuna kalacaktır.”⁸¹

demiş ve bir takım iddialarda bulunmuştur. Ancak, bu iddiaların gerçeklikten ve somut vakılardan uzak olduğu tespit edilince dergi yönetimi sonraki sayılarda okurlardan gelen eleştirilere ve itirazlara “Okuyucularla Hasbihal” başlıklı köşede yanıt verme gereği duymuştur. Söz konusu yazıda, Şah lehine tek bir olumlu ifade veya destekleyici kelimenin dahi kullanılmadığı açıkça vurgulanmış, buna rağmen bazı kesimlerin derginin Şah yanlısı olduğu izlenimini yaratmaya çalıştıkları belirtilmiştir. Özellikle, dergi yönetimi tarafından eleştiri mektupları kaleme alanların Şiî kimliğine sahip olduğu iddia edilmiştir.⁸² *Sebil* dergisi, bahsi geçen pasajda İran Şahı'nı “hain” olarak nitelendirmekten kaçınırken aynı dönemde evrenselliğiyle öne çıkan isimler ve yayınlar arasında yer alan *Tevhîd* dergisi, Şah'ı desteklemenin küfür olduğunu savunmuş, Mehmed Kerim⁸³ ise Şah yönetimini “müşrik” olarak tanımlamıştır.⁸⁴

Şah rejimi üzerindeki bakış açısının zaman içerisinde farklılaşması, ilerleyen dönemlerde de belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Söz konusu durum çerçevesinde, 1981 yılında İran üzerine müstakil bir eser kaleme alan ve Nurcu kimliğiyle tanınan Burhan Bozgeyik, Şah

⁸¹ “Şah Mat Oldu”, *Sebil* 4/160 (1979), 8-9.

⁸² “Okuyucularla Hasbihal”, *Sebil* 4/167 (1979), 2.

⁸³ Mehmed Kerim adının Ali Bulaç'ın müstear ismi olduğu bilgisi İslâmcı camiada herkesin hem fikir olduğu bir konudur. Ancak Bulaç, kendisi ile yapılan bir mülakatta buna şerh koymuş ve müstear ismi benimsemeyip eseri Düşünce Yayınları olarak çıkarttıklarını belirtmiştir. Detay için bkz. Nail Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey: The Period Between 1980 And 2000* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 195.

⁸⁴ “Diyeyeği Olan Buyursun Köşesi: İran'dan Daha Çok Söz Edin”, *Tevhîd* 19 (1979), 14; Mehmed Kerim, *İran İslam Devrimi*, 47.

rejimine dair değerlendirmelerinde dikkat çekici bir yaklaşım sergilemiştir. Bozgeyik, Şah'ı ihtişama düşkün, dinî otoriteye karşı mesafeli ve müstebit bir lider olarak tanımlarken aynı zamanda onun döneminde İran'da özgürlüklerin büyük ölçüde kısıtlandığını vurgulamıştır. Bununla birlikte, Bozgeyik'in analizine göre, Şah rejimi dine karşı doğrudan ve açık bir cephe almamış, dinî yaşamı ve inanç pratiklerini baltalamak amacıyla aleni ve sistematik bir teşebbüste bulunmamıştır.⁸⁵ Bozgeyik'in iddialarında birbiriyle çelişen bazı argümanlar bulunmakla birlikte, onun Şah'ı siyasî açıdan eleştirdiği ancak Şah'a karşı dinî konulardaki itirazları ise gerçekçi bulmadığı anlaşılmaktadır.

İran'daki olayların analizinde Şah'ın bireysel hataları ve toplumsal huzursuzluklar üzerine odaklanan okuma biçimi, milliyetçi-mukaddesatçı söylemleri ile bilinen Mustafa Talip Güngörge'nin⁸⁶ çalışmalarında da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Güngörge, İran Devrimi ve Humeynî'ye ilişkin eleştirel metninde, Şah'ın devrilme sebeplerini sıralarken dinî alandaki karşıtlıkları neredeyse tamamen göz ardı etmekte bunun yerine ulema ile Şah arasındaki çatışmayı "toprak reformu" (Ak Devrim) üzerinden değerlendirmekte ve ulemanın Şah'a yönelik muhalefetini esasen çıkar temelli bir karşı duruş olarak yorumlamaktadır.⁸⁷ Bu minvaldeki okuma biçimi, İran'a özgü ulema-siyaset ilişkisi ve tarihsel süreç (özellikle Meşrutiyet'ten Devrim'e kadar uzanan dönemdeki dinî ve politik etkileşimler) bağlamını dikkate almamakta, böylece Şah rejimine karşı gelişen hareketler sadece siyasî ve toplumsal rahatsızlıkların yansıması olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu anlatılar, İran'daki dinî aktörlerin siyasî alandaki bağımsız ve ideolojik tutumlarını gözden kaçırmakta ve devrim sürecinin dinî boyutunu indirgemeci bir şekilde dışlamaktadır.

Bozgeyik ve Güngörge'nin anlatımlarına paralel olarak, İslâmcı çevrelerde söylemleriyle dikkat çeken Kadir Mısıroğlu'nun eserlerinde de benzer değerlendirmelere rastlanmaktadır. Özellikle Arap Baharı sürecine denk gelen bir dönemde kaleme alınan

⁸⁵ Burhan Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1981), 182-184, 204.

⁸⁶ Mustafa Talip Güngörge ismi müstear bir isimdir ancak şahsın gerçek ismi ile ilgili net bir malumat bulunmamaktadır. Mustafa İslamoğlu ve Molla Mansur Güzelsoy'un bu ismin Zekeriyya Beyaz olduğu iddiası için bkz. Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 70; Molla Mansur Güzelsoy, "Şia'nın Dört Hadis Kitabından Biri Olan El Kafi Yüzünden Şia'yı Yargılamak Cehalet ve İnsafsızlıktan Kaynaklanmaktadır", *Tevhid* 24 (1991), 36-40.

⁸⁷ Mustafa Talip Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı Belgesel İnceleme* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1983), 48-50.

ve İran'ın modern tarihine yönelik eleştirel analizler içeren *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* (2010) adlı eserinin birinci cildinde, Mısıroğlu, Şah rejimine yönelik yaygın “diktatörlük” ithamlarını tarihsel ve vicdani bir sorumluluk çerçevesinde yeniden değerlendirme gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Şah'ın gerçekleştirdiği toprak reformları sonrasında ulemanın ortaya koyduğu muhalefetin temelinde, reformların ekonomik ve sosyal yapılar üzerinde yarattığı değişimlerin yattığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda, Şah'ın ulemanın faaliyetlerine herhangi bir müdahalede bulunmayarak onları serbest bıraktığını ve bu nedenle ulemanın Şah'a karşı duyduğu antipatiyi sadece reform odaklı sosyal ve ekonomik etkenlere bağlamaktadır. Buna karşılık, Humeynî taraftarlarının konuya dair ileri sürdükleri görüşlerin ise tarihsel gerçeklerle çeliştiğini ve ideolojik bir perspektiften şekillendiğini iddia etmektedir.⁸⁸

İranlı ulema ile Şah arasında yaşanan gerilim ve çatışma, temelinde Ak Devrim ve özellikle Toprak Reformu'na ilişkin farklı yorum ve yaklaşım biçimlerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu problem, esasen farklı siyasî ve ideolojik eğilimlere sahip gruplaşmaların karşılıklı rekabet ve çatışmasının dışı vurumu şeklinde ortaya çıkmıştır. Zira, sağcı, gelenekçi ve muhafazakâr eğilimler taşıyan İslâmcı kesimler, meseleyi ağırlıklı olarak dünyevi çıkar ve menfaat eksenli bir mücadele olarak görürken evrensellik, ümmetçilik ve radikal dinî bakış açılarına sahip olanlar ise konuyu daha çok dinî ve ideolojik bir çerçevede anlamlandırmaya çalışmıştır. Örneğin, Kerim, Ak Devrim'in esas amacının dinî merkezlerin maddi kaynaklarını büyük ölçüde zayıflatmak olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca bu reform sürecini, İslâm'ın günlük hayattan koparılması ve dinin özünü tam anlamıyla kavrayamamış olan dindar kesimlerin hedeflendiği, liberal ideallerle şekillendirilmiş bir modernleşme programı olarak tanımlamıştır.⁸⁹ Buna karşılık, Bozgeyik ve Mısıroğlu gibi isimler, Şah rejiminin Humeynî ve ulemanın elinde bulunan geniş toprakları kamulaştırmasının esasen ekonomik çıkarlar ve maddi kaygularla ilişkili olduğunu, dolayısıyla bu uygulamanın İslâm, şeriat veya genel anlamda dinî bir muhalefet biçimi taşımadığını ileri sürmüşlerdir.⁹⁰

⁸⁸ Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* (İstanbul: Sebil Yayınevi, ts.), 1/187-189. Benzer iddiaları için <https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (33:00-33:30 arası), (Erişim 11.04.2023).

⁸⁹ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 27-51.

⁹⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran*, 181-182; <https://www.youtube.com/watch?v=r8LjNhDVIZk> (9:50-11:15 ile 27:30-28:20 arası), (Erişim 11.04.2023);

Bu farklı yaklaşımlar ve yorumlar arasındaki çeşitlilikte, elbette meseleye yönelik lehte ya da aleyhte tutum alma eğilimi temel bir etken olarak ön plana çıkmaktadır. Çünkü, konuya ilişkin edinilen bilgilerin çoğunlukla eklektik ve parçalı olması, araştırmacıların ve yorumcuların sübjektif çıkarımlarda bulunmalarına zemin hazırlamıştır. Ayrıca, bu tür farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasında önemli bir diğer faktör de ilgili gruplaşmaların ideolojik pozisyonları doğrultusunda meseleyi ilerleyen dönemlerde geriye dönük olarak yeniden yorumlamaları ve değerlendirmeye tabi tutmalarıdır. Bu noktada, problematik olgulara dair farklı perspektifler ve yorumlar, çoğu zaman istenilen sonuca ulaşmak için seçici bir şekilde tevile tabi tutulmuş ve böylece olaya ilişkin bakış açısı belirli çıkarımlar üzerine odaklanmıştır.

3. İran Devrimi'nin İslâmcı Kamuoyunda İlk Yansımaları ve İran'a Dair Bilgi Kaynakları

İran'daki Şah karşıtı ayaklanmalar Türkiye gündemine yavaş yavaş yansımaya başladığında bu konuda ilk köşe yazısını Şubat 1978'de *Yeni Devir* gazetesinde İsmet Özel kaleme almıştır. "Kim Bunlar?" başlıklı yazısında, bir radyo televizyon kanalının söz konusu hareketleri "İslam Marksistleri"* şeklinde tanımlamasını sorgulamış, bu ifadenin kendisinde şaşkınlık yarattığını belirtmiş ve bu tür tanımlamalara karşı ihtiyatlı olunması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca meseleye temkinli yaklaşan Özel'in, yazısındaki "*İran'da (bile) kafirlerin dizlerinin bağına çözebilecek Müslümanların mevcut olabilme ihtimalidir.*"⁹¹ ifadesinde yer alan "bile" kelimesi bölgeye ve meseleye yaklaşımı ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.

İran'a yönelik bu temkinli tutumun arka planında tarihî, kültürel ve mezhebî dinamiklerin etkili olduğu söylenebilir. Türkiye İslâmcılığı, genel olarak farklı İslâm coğrafyalarındaki

<https://www.youtube.com/watch?v=Br0FL1j27go> (16:40-17:30 arası), (Erişim 11.04.2023). Hamid Algar'ın Şah'a karşı toprak reformu ile isyan edildiği argümanına katılmayıp bu tür iddiaları Amerika ve İngiliz basınının dile getirdiğine yönelik iddiası için bkz. Hamid Algar, "İslam İnkılabında İmam Humeyni", *İstiklâl* 6 (1986), 6-11.

* İran Şahı'nın, kendisine itiraz eden eylemciler için kullandığı ifade, bu eylemlerde bulunanların Tudeh Partisi ve Halkın Mücahitleri örgütlerine mensup olma ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir.

⁹¹ İsmet Özel, *Şairin Devriye Nöbeti - 2*, 116-117. Mevcut köşe yazısının ilk olma iddiası için bkz. İsmet Özel, *Şairin Devriye Nöbeti - 7 Evlenseydik Boşanacaktık* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2010), 180-182.

İslâmî hareketlerle etkileşim ve dayanışma içinde olsa da İran örneğinde bu hareketlere ilişkin sistematik ve derinlemesine bir bilgi birikiminin yeterince oluşmadığı görülmektedir. Bu durumun şekillenmesinde, Türkiye İslâmcılığının Osmanlı Sünnîliğinin teorik ve pratik mirasını büyük ölçüde devralmış olmasının belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu miras, İran'a ilişkin genel algıların ve tutumların oluşumunda önemli bir etken olarak öne çıkmaktadır. Örneğin Selahaddin Eş, söz konusu dönemde İran'a ilişkin bilgi düzeylerinin oldukça sınırlı olduğunu ve bu nedenle, İran'ın "İslam coğrafyasının en zayıf halkası" olarak gördüklerini, ayrıca Ak Devrim (1963) gibi önemli tarihî süreçlerden haberdar olunmadığını ifade etmiştir.⁹² Bu tür bilgi eksiklikleri, İslâmcı çevrelerin İran'a karşı mesafeli veya çekimser bir tavır takınmalarının arka planındaki önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, İran'a dair tarihî, kültürel ve mezhebî farklılıkların yanı sıra bilgi altyapısındaki yetersizlikler de bu tutumun oluşmasında etkili olmuştur.

Böyle bir atmosferde, İran'daki Şah karşıtı grupların eylemleri her geçen gün daha da yoğunlaşmış ve bu durum uluslararası medya organlarında olduğu kadar Türkiye merkezli haber ajanslarında da geniş bir yer bulmuştur. Türkiye kamuoyunda, toplumun farklı sosyal, siyasal ve entelektüel kesimleri söz konusu gelişmelere kayıtsız kalmamış, olayları anlamlandırma çabasında bulunmuşlardır. Bu anlamlandırma sürecinde, her kesimin kendi ideolojik ve fikrî zemininden hareketle olaylara yaklaşması dikkat çekicidir. Zira İran'daki protestoların geniş halk kesimleri tarafından -dinî çevrelerden sol görüşlü gruplara, milliyetçilerden liberallere kadar- sahiplenilmesi, Şah rejiminin devrilmesinden sonraki sürecin nasıl şekilleneceğine dair beklentileri ve tartışmaları daha da ön plana çıkarmıştır. Bu durum, Türkiye'de yalnızca toplumsal kesimlerin değil aynı zamanda devletin de dikkatini çekmiş, Türkiye Cumhuriyeti, söz konusu gelişmeleri kendi ulusal güvenlik perspektifi çerçevesinde değerlendirmiş ve bu kapsamda olayları politik gündemine dâhil etmiştir.

⁹² <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (7:15-9:15 arası), (Erişim 28.03.2022).

3. 1. İran'daki Hareketin Komünizm veya İslâm Eksenli Okunması ve İtirazlar

Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran'daki devrim sürecine dair farkındalıkları, bazı istisnai örnekler dışında, büyük ölçüde 1978 yılının Mayıs-Haziran aylarına tekabül etmektedir. Bu tarihlerden önceki dönemde, İran'da yaşanmakta olan toplumsal ve siyasal dönüşüme yönelik ilgi ve analizler sınırlı kalmış, gelişmelerin mahiyeti tam olarak kavranamamıştır. Her ne kadar Ali Bulaç, kendi ifadesiyle, İran'daki hareketin mahiyetini 1977 yılı itibariyle fark ettiklerini ileri sürmüş olsa da⁹³ bu iddianın aksine, özellikle 1978 yılının sonlarına kadar Türkiye'deki İslâmcı yayınlarda ve söylemlerde İran'daki sürece dair gözlemlenen önemli ölçüde bilgi eksiklikleri, çelişkiler ve değerlendirme hataları dikkat çekmektedir. Bu duruma, Bulaç'ın da yazar kadrosunda bulunduğu *Tevhîd* dergisinde yer alan analiz ve yorumlarda da rastlamak mümkündür. Bu çelişkili durum, İran Devrimi'nin ilk dönemlerinde, olayların sıcaklığı ve sağlıklı bilgi akışının sınırlılığı nedeniyle, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran'daki hareketi tam olarak anlamakta güçlük çektiklerini göstermektedir. Zamanla olayların netlik kazanması, devrime öncülük eden dinî sınıfın (ulemanın) rolünün daha belirgin hale gelmesi ve daha doğru bilgi kaynaklarının temin edilmesiyle birlikte, Türkiye'deki İslâmcı kesimin İran'daki gelişmeleri daha sağlıklı bir biçimde değerlendirmeye başladığı görülmektedir. Bu doğrultuda, ilk dönem analizlerinin büyük ölçüde sınırlı gözlem ve eksik bilgiye dayandığı; dolayısıyla devrimin ideolojik, sosyolojik ve siyasal arka planının ancak zamanla doğru bir şekilde kavranabildiği anlaşılmaktadır.

Sebil dergisinin Mayıs 1978 tarihli sayısında yer alan "İslam Dünyasından Haberler" başlıklı bölümünde, İran'da muhtemel bir iktidar değişikliği sonrasında ortaya çıkabilecek gelişmelere yönelik kuşkulu bir yaklaşım sergilenmiş, özellikle mücadeleyi komünistlerin kazanması halinde Türkiye'nin coğrafi bakımdan kuşatılacağı yönündeki kaygılara dikkat çekilmiştir. Bu noktada, tüm dünyadaki "İslamcı güçlerin" İran Müslümanlarıyla dirsek temasına geçmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.⁹⁴

⁹³ Bulaç - Aktaş, "İran İslam Devrimi Hakikaten Bir Devrimdir", 49-56.

⁹⁴ "İslam Dünyasından Haberler", 10.

Sebil dergisinin meseleyi komünizm açısından değerlendirmesi, Türkiye özelinde köklü ve derin bir tarihsel hafızaya dayanmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın (1939-1945) ardından küresel ölçekte yükselişe geçen sol ideolojiler ve sosyalist hareketler, Türkiye'de hem iç politik dinamikler hem de dış tehdit algılamaları çerçevesinde bir güvenlik sorunu olarak ele alınmıştır. Bu dönemde sol düşünce yalnızca devlet mekanizmaları tarafından değil, aynı zamanda toplumun dindar, milliyetçi, muhafazakâr ve bazı İslâmcı kesimleri tarafından da ideolojik bir tehdit olarak görülmüş ve hedef tahtasına yerleştirilmiştir.⁹⁵ Bu çerçevede, “Moskof” söylemiyle sembolleştirilen antikomünist tutum, zamanla daha organize yapılar üzerinden kurumsallaşarak “Komünizmle Mücadele Dernekleri” gibi oluşumlar aracılığıyla toplumsal ve siyasal bir mobilizasyonun aracı hâline gelmiştir. Özellikle 1960 sonrasında yoğunlaşan antikomünizm propagandaları hem devlet politikalarına hem de sivil toplumun yönelimlerine damgasını vurmuş; medya, eğitim ve kültürel alanlarda sistematik bir biçimde sol düşüncenin şeytanlaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Türkiye'deki bu zihnî ve ideolojik süreç, yalnızca ulusal sınırlar içerisinde kalmamış, bölgesel düzeyde de etkisini hissettirmiştir. Nitekim benzer bir durum İran özelinde de gözlemlenmiştir. İran'da faaliyet gösteren Tudeh Partisi* ile Halkın Mücahitleri* gibi örgütlerin sol ve sosyalist söylemleri, yalnızca İran devlet aygıtı tarafından değil, aynı zamanda geleneksel, muhafazakâr ve dinî çevreler tarafından da bir tehdit unsuru olarak algılanmış ve bu durum toplumsal düzeyde ciddi tedirginlikler yaratmıştır.

Sebil dergisi, İran'da Şah rejiminin sona ermesinin hemen ardından ortaya çıkan toplumsal ve siyasal çalkantılar bağlamında, özellikle “komünizm tehlikesi”ne dikkat çeken bir üslup benimsemiş; bu durum, dönemin soğuk savaş iklimiyle de uyumlu bir ideolojik endişeyi yansıtmıştır. Aynı dönemde yayımlanan *Şûrâ* dergisi ise 16. sayısında kamuoyunun dikkatini çekecek derecede sansasyonel bir başlık olan “İran Şariat

⁹⁵ Bazı İslâmcı isimlerin bu noktadaki eğilimleri ve görüşleri için bkz. Zübeyir Yetik, *Geçmişten Notlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 100-120; Kadir Mısıroğlu, *Benden Tarihe Haberler* (Sebil Yayınevi, 2017), 490; Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/61, 86; Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 60-61; Özer, *Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili*, 97-106; Kısakürek, *Rapor 5/6*, 57, 145.

* 1941 yılında İran'da kurulan komünist ve Marksist ideolojiye dayalı siyasî parti, 1979 İran Devrimi sırasında etkin bir rol üstlenmiş, ancak devrim sonrası politik gelişmelerin ardından 1983 yılında yasadışı ilan edilmiştir.

* 1965 yılında kurulan söz konusu grup, İslâmcı ve sosyalist öğeleri birleştiren özgün bir ideolojik söylem geliştirmiştir.

İstiyor!..”⁹⁶ ifadesiyle okuyucunun karşısına çıkmıştır. Bu başlık, derginin sorumlularından Yılmaz Yalçınar’ın, İran’da gelişen toplumsal hareketin Şah rejimine karşı İslâmî bir argümanla muhalefet geliştirdiği yönündeki değerlendirmesinin erken bir işareti olarak okunabilir. Ne var ki, bu iddianın somut verilerle desteklenmediği, dolayısıyla yeterince temellendirilmediği görülmektedir. Aynı sayıda yer alan diğer değerlendirmelerde ise İran’daki hareketin Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat bağlısı ulema ve talebeler tarafından idare edildiği argümanına yer verilmiş,⁹⁷ bu da derginin söyleminde bir tür çelişkiye işaret etmiştir. Zikredilen bu anlatımlarda görüldüğü üzere, İran’daki devrimci hadisenin Türkiye’deki İslâmcı çevreler tarafından nasıl algılandığı konusunda belirgin bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bu ayrılık, söz konusu çevrelerin ideolojik referansları, jeopolitik kaygıları ve mezhebî perspektifleri doğrultusunda şekillenmiştir. Şah sonrası döneme dair yapılan değerlendirmelerin önemli bir bölümü ise yeterli bilgiye dayanmayan, duygusal tepkiler içeren ve tarafgir tutumlarla malul bir şekilde formüle edilmiştir. Bu durum, Türkiye’deki İslâmcı entelijansiyanın İran’a yönelik yaklaşımının ilk aşamada oldukça karmaşık, tutarsız ve spekülâtif bir zemin üzerinde şekillendiğini göstermektedir.

Sebil ve *Şûrâ* dergilerinde gözlemlenen yorum farklılığı, yalnızca bu yayınlarla sınırlı kalmamış, milliyetçi tonları belirgin olan Mücadele Birliği’nin organı *Yeniden Millî Mücadele* dergisinde de benzer şekilde ortaya çıkmıştır. “Şah’ın Sarsılan Saltanatı ve İran’ın Geleceği” başlıklı yazıda, mesele komünizm ekseninde ele alınmış ve Şah karşıtı gelişmelerin arkasında komünist unsurların bulunduğu iddia edilmiştir.⁹⁸ Şah rejiminin sona ermesinden sonraki süreci İslâm veya komünizm üzerinden okuma biçimi ekseninde değerlendiren yaklaşımlar, bazı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin İsmet Özel, *Yeni Devir* gazetesinde kaleme aldığı bir köşe yazısında, Şah sonrası oluşacak muhtemel

⁹⁶ Derginin yazarlarından S. Eş’in bu konunun mahiyetine dair söyledikleri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (23:50-25:00 arası), (Erişim 28.03.2022).

⁹⁷ *Şûrâ* dergisi, 7 Nisan 1978 tarihinde İstanbul’da “Müslüman Katliamlarını Protesto” toplantısı yapıldığını aktararak programda Ömer Yorulmaz’ın “İranlı Mücahitler”den gelen mektubu okuması ve içeriğinde hareketin Ehl-i Sünnet bağlılarınca yapıldığı iddiası için bkz. “Müslüman Katliamı Protesto Edildi”, *Şûrâ* 16 (1978), 4. Ayrıca Ekim 1978’de benzer iddiaları Mehmet Akif İnan’ın Akıncıların düzenlediği “Tevhid Gecesi” adlı programda söylemesi için bkz. Feyizoğlu, *Akıncılar*, 133-138.

⁹⁸ “Şah’ın Sarsılan Saltanatı ve İran’ın Geleceği”, *Yeniden Millî Mücadele* 9/433 (1978), 11.

yönetimin ne sosyalist ne de İslâmî bir karakter taşıyacağını, her iki tarafın da esasen demokratik bir İran hedefi doğrultusunda hareket ettiğini ifade etmiştir.⁹⁹

İran'daki siyasî ve toplumsal hareketlerin analizinde, mevcut sınırlı ve kısmi bilgiler ışığında yapılan okumalar, nesnel ve kapsamlı bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmakla birlikte, aynı zamanda olayların belirli boyutlarını anlamaya yönelik kısmi ve yer yer isabetli yorumlamalara da olanak sağlamıştır. Bu kapsamda, *Düşünce* dergisinde yer alan bir analizde, İran'da Ca'ferî mezhebine mensup Müslümanlar tarafından oluşturulan ve giderek belirginleşen İslâmî nitelikli bir hareketin ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Söz konusu dergi, bu hareketi tanımlarken İran'daki resmi makamların bu grubu "Mollalar" olarak adlandırdığını belirtmiştir. Ayrıca, Şah rejiminin, kendisine karşı gelişen muhalefeti halk nezdinde itibarsızlaştırmak amacıyla, bu Müslüman muhaliflere "İslam Marxistleri" gibi ideolojik açıdan farklı bir etiket yapıştirarak onların meşruiyetini zayıflatmaya çalıştığı ifade edilmiştir. Yazıda ayrıca, Marksist ideolojiyi benimseyen gruplarla İslâmî hareketler arasındaki en temel ve sınırlı ortak paydanın, "İran faşizmine karşı olmak" olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüş doğrultusunda, İran'daki siyasî hareketin öncü unsurlarının esas olarak Müslümanlardan oluştuğu ve bu kesimin temel amacının, "İran'da Şah Faşizmini yıkmak ve yerine İslâm düzenini kurmak" olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁰

Düşünce dergisinin hâlihazırda benimsediği kavramsal çerçeve, özellikle "faşizm" gibi terimlerin kullanımını açısından dikkat çekicidir. Bu tercih, rastlantısal ya da yalnızca retoriksel bir kullanımın ötesinde, Türkiye'deki sol düşünce geleneğine özgü bir söylem biçiminin benimsendiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Nitekim, Türkiye'deki sol entelektüel çevrelerin ve siyasal hareketlerin, özellikle 1970'li yıllardan itibaren yükselen evrensel İslâmcı söylemlerle bazı temel meselelerde -devletin rolü, bireysel ve kolektif özgürlükler, hak arayışı, sosyal adalet, emperyalizm karşıtlığı gibi konularda- zaman zaman örtüşen yaklaşımlar geliştirdiği bilinmektedir. Bu örtüşme, her iki düşünsel damar arasında doğrudan bir ittifaka işaret etmese de ideolojik düzeydeki paralellikler nedeniyle kamuoyunda ve özellikle yerel-muhafazakâr çevrelerde belirli bir tepkiye yol açmıştır.

⁹⁹ Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 2, 425-426.

¹⁰⁰ "İran Şahı'nın Tahtı Sallantıda mı?", 3-5.

Bu meyanda, yerel kimliği baskın, milliyetçi ya da muhafazakâr eğilimli bazı grupların söz konusu sol ve evrensel İslâmcı eğilimler arasında gözlemledikleri bu yakınlaşmayı küçümseyici bir şekilde “yeşil komünist”¹⁰¹ gibi etiketlerle tanımlamaları, söz konusu eğilimlerin Türkiye siyasal yelpazesinde kendilerine özgü ve hibrit bir konum edindiklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, sol düşünceyle evrensel İslâmcılığın sınırlı ama anlamlı düzeydeki yakın temasları¹⁰² yalnızca Türkiye içi tartışmalarla sınırlı kalmamakta, İran’daki siyasal hareketlerin, özellikle devrim sonrası dönemde İslâmcı-sosyalist bir söylemle şekillenen eylem biçimleriyle birlikte daha görünür ve uluslararası düzlemde daha meşru hale gelmektedir. Bu durum, evrensel İslâmcı düşünceyi yerel muhafazakârlıktan ve geleneksel sağ siyaset anlayışından daha da farklı bir konuma taşımakta, onu hem teorik hem pratik düzeyde daha evrenselci ve özgürlükçü bir zemin üzerine yerleştirmektedir.

Türk solunun İran’a yönelik ilgisi, bu konunun süreli yayınlarında yer bulmasıyla birlikte, bazı çevrelerce takdirle karşılanırken bazı çevrelerce eleştirilmiştir.¹⁰³ Nitekim İran Devrimi’ne giden süreçte, Aydınlık grubu Kasım 1978’de İstanbul’da “İran Halkıyla Dayanışma Gecesi” adlı bir etkinlik düzenlemiş, bu etkinlikte Doğu Perinçek, Mustafa Timisi, Lütfi Ofraz ve Mehmet Ataberk gibi isimlerin yanı sıra bazı İranlı öğrenciler de yer alarak çeşitli konuşmalar gerçekleştirmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca gazeteciler İlhan Selçuk ve Cengiz Çandar’ın bu konudaki tutum ve çalışmaları, Türk solunun İran’daki gelişmelere yönelmesine katkı sağlamıştır. Misal vermek gerekirse İlhan Selçuk’un, İran’daki devrime giden süreç ve devrime dair,

¹⁰¹ “Yeşil Komünist” kavramının kullanıldığı yerler için bkz. Çağıl, *Saatçi Musa*, 190; Mukaddes Özkan, *Hatıralarım* (Ankara: Anlam Yayınları, 2021), 132-133.

¹⁰² Bazı konularda benzer görüşler taşınmalar da kimi İslâmcılar zaman zaman komünizme ve komünistlere yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu söylemler, içeriden gelen itiraz ve suçlamalara karşı bir savunma niteliği taşıyor olabilir. Detaylar için bkz. Eş, “*Müslüman Türkiye*”, 25, 32, 40, 101, 129, 247-248; Kerim, *İran İslam Devrimi*, 294.

¹⁰³ Cengiz Çandar’ın İran ve Filistin konusundaki çalışmalarından dolayı 1983 yılında Yazarlar Birliği tarafından “Yılın Yazarı” olarak seçilmesi. Detaylar için bkz. “Cengiz Çandar’ın Yazarlar Birliği Konuşması”, *Aylık Dergi* 56-57 (1953), 71-89. Mustafa Talip Güngörge’nin yoğun komünizm eleştirisi yaptığı eserinde *Aydınlık* gazetesinin küpürleri üzerinden Türkiye’deki komünistlerin İran’a yaklaşım durumlarını irdelemesi ve detaylar için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 132-134.

¹⁰⁴ Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 132-134.

“Çağımızın en ilginç ve çarpıcı devrimlerinden biri yaşıyor komşumuzda”
--- “Türkiye’nin devrimcileri de belli-belirsiz umutlar içindeler.” --- “İran’ın emperyalizmin avucundan kurtulmasıyla Türkiye’yi doğusundan kuşatan çemberin son halkası da parçalanmıştır.” --- “İran’ın antiemperyalist devrimi, yeryüzünde yeni bir aşamayı vurgulamaktadır.”¹⁰⁵

minvalindeki sözleri meseleyi algılama biçimleri yönünden ipuçları vermektedir. Yine benzer şekilde Cengiz Çandar’ın *Cumhuriyet* gazetesindeki yazıları ve İran’a dair müstakil çalışmaları¹⁰⁶ buraya örnek olarak verilebilir. Bülent Ecevit’in başkanlığında kurulan 42. Hükümet döneminde (Ocak 1978-Kasım 1979), Türk solunun İran’a yönelik izlediği politikalar, Türkiye’deki sağ, muhafazakâr ve yerel İslâmcı çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Bu durum, özellikle 1983 yılında Humeyni’nin İran’da sol hareketi tasfiye etmesine kadar etkisini sürdürmüştür.

1978 yılının sonlarına doğru İran’daki toplumsal hareketin arkasında komünist unsurların bulunduğu dair iddialar, özellikle İslâmcı çevrelerde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar, Türkiye solunun söz konusu gelişmelere artan ilgisi ve bu kapsamda ideolojik konularını netleştirme çabalarıyla birlikte, giderek daha sert bir üslup ve yoğunluk kazanmıştır. Bu çerçevede, İran hadisesinin ideolojik karakterine ilişkin yorumlar, sadece olayların mahiyetine değil, aynı zamanda Türkiye’deki sol ve İslâmcı çevrelerin kendi iç siyasal konumlanmalarına dair daha derinlikli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. *Sebil* dergisi, Eylül 1978-Ocak 1979 tarihleri arasındaki sayılarında İran’daki hareketin arkasında kimlerin bulunduğu konusunda tutarlı bir yaklaşım sergileyememiş, bu hususta çeşitli değerlendirmelerde bulunarak zihin karışıklığına yol açmıştır. Örneğin, Temmuz 1978’de İran’daki harekette ana omurgayı komünistlerin oluşturmadığını, Ca’ferîliğin politik düzlemde etkili olduğunu ifade etmiş; Eylül 1978’de ise hareketin sağcıların elinden komünistlerin kontrolüne geçtiğini ve yine Eylül ayındaki bir başka sayısında “en büyük amilin dindar kesim” olduğunu ileri sürmüştür. Kasım 1978’de ise İran’daki isyanın bir “komünist isyanı” niteliği taşıdığını ve “perdelenmiş komünist” kesimin dindar çevrelerden de destek bulduğunu savunmuş, hareketin arkasında Sovyetler

¹⁰⁵ Ayşegül Dora Güney, *İran’da Devrim* (İstanbul: Haziran Yayınları, 1979), 9-11.

¹⁰⁶ Bkz. Cengiz Çandar, *Dünden Yarına İran* (İstanbul: Yalçın Yayınları, 1981).

Birliği'nin yer aldığını iddia etmiştir. Dolayısıyla, olayların görünen yüzünde “şeriatçı”, arka planında ise “Komünist Tudeh Partisi militanları”nın bulunduğunu belirtmiştir. Son olarak, Ocak 1979'da yayımlanan sayısında ise İran'daki olaylarda ön planda “İslâmi temayüller”in bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁷ Söz konusu zikzaklı anlatımların, İran'dan sağlanan bilgilerin güvenilirliğindeki sorunlar ile bilgi akışının sağlıklı olmaması ve düşünsel kaygılar temelinde şekillendiği açıkça görülmektedir.

Komünizm kaygısının bu denli gündeme gelmesi, yalnızca içerideki sol hareketlerin meseleyi sahiplenmesi ve ilgi göstermesiyle açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir olgudur. Aynı zamanda, dönemin süper gücü olan Sovyetler Birliği'nin (1922-1991) yayılmacı politikaları ve özellikle Afganistan üzerindeki stratejik emelleri ile bölgedeki nüfuz mücadelesi bağlamında da değerlendirilmelidir. Nitekim, 1978 yılında Afganistan'da Nur Muhammed Taraki'nin, marksist eğilimlere sahip subaylar öncülüğünde gerçekleştirdiği darbe ile Muhammed Davud Han yönetiminin devrilmesi,¹⁰⁸ bölgenin jeopolitik dengelerini derinden etkilemiştir. Taraki liderliğindeki yönetimin Sovyetler Birliği ile yakınlaşması hem bölgesel hem de küresel güçler arasındaki gerilimi artırmış, Afganistan'ın iç dinamiklerini olduğu kadar dış politikasını da radikal biçimde değiştirmiştir. Bu gelişmeler, aynı dönemde İran'da da sol hareketlerin yükseliş göstermesiyle birleşince Türkiye'de antikomünist reflekslere sahip kesimler arasında kaygı ve endişeleri artırmıştır. Böylelikle, Soğuk Savaş'ın iki kutuplu dünya düzeni (ABD ve Sovyetler Birliği) ekseninde, komünizm karşıtı unsurlar, ideolojik ve stratejik nedenlerle ABD'ye yakınlaşma eğiliminde bulunmuşlardır. Bu süreç, Türkiye'nin hem iç siyasetinin hem de dış politika tercihlerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamış, bölgesel ve küresel dengelerle iç içe geçmiş karmaşık bir siyâsi atmosfer yaratmıştır.

Tüm bu konjonktürlere rağmen, evrensel yönü ağır basan İslâmcı isimler, hareketin arkasında komünistlerin olduğu kanaatine sık sık itiraz etmişlerdir. Nitekim Ali Bulaç,

¹⁰⁷ Karşılaştırma için bkz. “Şeriatmedari ile Pehlevi Karşı Karşıya”, *Sebil* 3/134 (1978), 10-11; “İç Savaşın Eşiğinde”, *Sebil* 3/140 (1978), 9; “Şah'a Kış”, *Sebil* 3/142 (1978), 9; “Moskof Oyunu”, *Sebil* 3/149 (1978), 10; “İran Fıkır Fıkır Kaynıyor...”, 9; “Şah Giderse Batılı Devletler İran'a Müdahale Edecek”, *Sebil* 3/151 (1978), 16; “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti”, *Sebil* 3/152 (1978), 9; “Şah Mat Oldu”, 8-9.

¹⁰⁸ Afganistan'daki sürece dair detaylı bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Ortadoğu Gerçeği* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 121-133.

Selahaddin Eş ve Hüsnü Aktaş, meseleyi komünizm endişesiyle okuyan kesimleri eleştirmiştir.¹⁰⁹ Türkiye özelinde bu konuda, sağcı ve muhafazakar kesimlerle yerel İslâmcılar benzer düşünceler benimserken solcular ile evrensel İslâmcılar birbirine yakın pozisyonlarda yer almıştır. Bu durum, her iki tarafın da birbirlerini hedef almasına yol açmıştır. Örneğin, Sedat Yenigün ve arkadaşlarının 1978’de yayımlamaya başladıkları *İslâmî Hareket* dergisi, her sosyal olayın arkasında “komünist parmağı” aramanın adeta bir hastalık haline geldiğini ifade etmiştir. *Şûrâ* dergisi ise bazı kesimlerce “Marksist-Müslüman işbirliği”ni alkışlamakla suçlanmış ve bu nedenle tekfir edildiklerini ileri sürmüştür.¹¹⁰

Türkiye gündeminde yaşanan gelişmeler sürerken İran’da ise toplumsal ve siyasal olaylar her geçen gün artan bir yoğunlukla devam etmiştir. Bu süreçte, Irak’ta sürgünde bulunan Ayetullah Humeynî, dinî liderliği ve etkili vaazları aracılığıyla İran’daki muhalif hareketlere önemli bir yönlendirme sağlamıştır. 1978 yılının ocak ayında İttılaat gazetesinde yayımlanan makale ile başlayan gerilim, özellikle Kum, Tebriz, Yezd, Abadan (Reks sineması yangını) ve Tahran (Kara Cuma) gibi önemli şehirlerdeki kitlesel protestolar ve şiddetli çatışmalarla doruğa ulaşmıştır. Bu olaylarda hayatını kaybedenlerin anıldığı 40. gün törenleri, İran’daki toplumsal muhalefetin organize bir şekilde görünür hale gelmesine ve direnişin sembolik anlam kazanmasına vesile olmuştur.¹¹¹

Şah ve rejimi ile yaşadığı siyasî mücadele sonucunda Irak’ta kalmasına izin verilmeyen Humeynî, alternatif olarak Kuveyt’e gitme planlarını gerçekleştirmemesi üzerine, öğrencelerinin talebi doğrultusunda 1978 yılının sonlarına doğru Fransa’ya göç etmiştir. Humeynî, Paris’in banliyösü konumundaki Neauphle-le-Château kasabasına yerleşmiş ve buradan İran’daki toplumsal hareketi yönlendirmeye devam etmiştir. Bu dönemde Humeynî’nin Fransa’ya taşınması, İran’daki devrimci eylemlerin uluslararası kamuoyunda daha geniş bir ilgi görmesine neden olmuş; pek çok uluslararası kurum,

¹⁰⁹ S. Eş’in bu korkuda olan kesimleri “zavallılar” olarak nitelemesi için bkz. Selahaddin Eş Çakırgil, “İran’daki Alçaklar”, *İslâmî Hareket* 1/11 (1978), 12; Ali Bulaç, “İran Üzerine”, *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 8; Aktaş, komünist bir İran kurulacaktır söylemini “Amerikancı” yayın organlarının dile getirdiği ifade etmesi ve meseleyi yorumlaması için bkz. Hüsnü Aktaş, “Tankların Paketlerindeki Cesetler”, *Tevhîd* 1 (1978), 9.

¹¹⁰ “Bu Adamlar Ne Diyor?”, *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9; “Gel Buraya Gel..”, *Şûrâ* 35 (1978), 15.

¹¹¹ Süreç ile ilgili detaylar için bkz. Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, 318-371; Çandar, *Dünden Yarına İran*, 9-22.

medya kuruluşu ve akademik çevreler tarafından kendisiyle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Humeynî'nin söylemleri, sadece İran içerisindeki muhalif hareketin seyrini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda dünya genelindeki Müslüman topluluklar arasında da önemli bir popülerite kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu ilgi ve destek, Humeynî'yi ziyaret etmek isteyen farklı kesimlerin Fransa'ya gelmesine vesile olmuştur.¹¹² Öte yandan, Humeynî'nin Irak ve Fransa'da yaptığı konuşmaların kasetlere kaydedilerek gizlice İran'a sokulması, özellikle dinî hassasiyeti yüksek olan kesimler arasında önemli bir motivasyon ve moral yükselişi sağlamış, bu da İran'daki halk hareketinin güçlenmesine ve yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Özellikle 1979 yılına doğru ilerleyen süreçte, İran'daki hareketin İslâmî karakteri daha belirgin hâle gelmiş; bu durum, Türkiye'deki İslâmcı dergilerde de sıkça vurgulanmıştır. Nitekim *Şûrâ* dergisi, daha 1978 yılı mayıs ayında "İran Şeriat İstiyor!.." başlığıyla dikkat çekici bir çıkış yapmış, ancak bu erken öngörü kamuoyunda şaşkınlıkla karşılanmış ve çeşitli itirazlara neden olmuştur.¹¹³ Buna rağmen ilerleyen dönemde söz konusu öngörü sahada karşılığını bulmuş böylece farklı kesimler, gelişmeleri giderek daha fazla İslâmî bir eksende değerlendirmeye başlamıştır. Nitekim 1978 yılı Ekim ayında Akıncılar Derneği'nin Ankara Şubesi tarafından düzenlenen "Tevhid Gecesi" adlı program kapsamında, Mehmet Fahri'nin moderatörlüğünde "Son İran Olayları ve İslami Hareketin Gelişmesi" başlıklı bir açık oturum gerçekleştirilmiştir. Oturuma konuşmacı olarak Erdem Bayazıt, Mehmet Akif İnan ve Süleyman Kalkan katılmış, İran'daki hareketin temel dinamiğinin Müslümanlar olduğuna dikkat çekerek çeşitli analizlerde bulunmuşlardır.¹¹⁴ Bu çerçevede, İran'daki söz konusu hareket İslâmcı çevreler tarafından "şer'i bir ayaklanma" ya da "İslami devlete doğru bir yönelim" şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁵ Buna karşılık, özellikle sağ-muhafazakâr ve yerel İslâmcı kesimlerin

¹¹² Humeynî'nin Paris'teki yaşamı ve detayları için bkz. Baqer Moin, *Son Devrimci*, 177-192; Avrupa Millî Görüş Teşkilatı'nda uzun dönem görevler yapan Hasan Damar'ın Humeynî'yi teşkilatın bir yetkilisi olarak ziyaret etmesi ve konuşmaları için bkz. Hasan Damar, *Efendilikten Köleliğe Avrupa'da Milli Görüş Hareketi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013), 1/185-186; Mısırlı gazeteci M. Hasaneyn Heykel'in Paris'te Humeynî ile görüşmesi ve detaylar bkz. Heykel, *Bir Devrimin Anlatılmamış Öyküsü*, 19, 193-194.

¹¹³ *Şûrâ* dergisi, İran meselelerine ilk önce eğilenlerin kendilerinin olduğunu ve bu attıkları başlıktan dolayı bazı çevrelerin kendilerini mübalâğa etmekle muhatap aldıklarını ifade etmesi için bkz. "Gel Buraya Gel..", 15.

¹¹⁴ Feyizoğlu, *Akıncılar*, 133-138; Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 223-225, 613-616.

¹¹⁵ Aktaş, "Tankların Paketlerindeki Cesetler", 9; *İslâmî Hareket* dergisinin Aralık 1978'de *el-Beyan*'dan çeviri yazısı ve detaylar için bkz. "İslami Devlete Doğru...", *İslâmî Hareket* 1/11 (1978), 7.

bir bölümü ise İran'daki gelişmelere uzun süre komünizm eksenli bir bakış açısıyla yaklaşmayı sürdürmüşlerdir.

3. 2. İran'a Dair Bilgi Kaynakları

Türkiye'deki İslâmcı camianın İran'a dair bilgi edinme kaynakları incelendiğinde özellikle dönemin İslâmcı basın-yayın organlarının bu süreçte merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. *Millî Gazete* ve *Yeni Devir* gibi gazetelerin yanı sıra, *Düşünce*, *Yeniden Millî Mücadele*, *Mavera*, *Sebil*, *Şûrâ*, *İslâmî Hareket*, *Tevhîd*, *Akıncılar* ve *Hicret* gibi dergiler, İran'a dair gelişmeleri İslâmcı kamuoyuna aktaran başlıca yayın organları arasında yer almıştır. Bu yayınlar sadece haber ve yorum aktarmakla kalmamış, aynı zamanda ideolojik bir yönlendirme ve düşünsel bir çerçeve sunma işlevi de görmüşlerdir. Söz konusu dergiler arasında özellikle *Düşünce*, *Sebil*, *Şûrâ*, *Tevhîd*, *İslâmî Hareket* ve *Hicret*, İran ile ilgili haber, analiz ve teorik arka plan sunumlarıyla öne çıkmış, bu nedenle de hem okuyucu nezdinde hem de düşünsel etki bakımından daha merkezi bir konuma yerleşmişlerdir. Bu yayınlar, sadece İstanbul gibi büyük kentlerde değil, aynı zamanda Anadolu'nun taşra bölgelerinde de geniş bir okuyucu kitlesi edinmiş, taşranın İstanbul merkezli yayınlara duyduğu ilgi neticesinde tirajlarını ciddi ölçüde artırmışlardır. Nitekim *Sebil*, *Şûrâ* ve *Tevhîd* gibi dergiler, 40 ila 50 bin arasında değişen baskı sayılarıyla dönemin şartları göz önüne alındığında oldukça yüksek sayılabilecek tirajlara ulaşmışlardır.

Bu yayınların yaygınlık kazanmasında yalnızca içeriklerinin değil, aynı zamanda dağıtım ağlarının da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Dergilerin dağıtım süreçleri, kimi dönemlerde çeşitli İslâmcı sivil toplum yapılarının ve gençlik hareketlerinin katkısıyla gerçekleştirilmiş; bu durum dergilerin hem daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış hem de ilgili yayınların sahadaki meşruiyetini ve etkisini artırmıştır. Böylece, söz konusu yayın organları sadece entelektüel bir platform olmanın ötesine geçerek dönemin İslâmcı hareketleriyle iç içe geçen bir pratik alanın da aktörleri hâline gelmişlerdir.

Ancak bu dönemde söz konusu dergilerin kazandığı popülerlik, genç okuyucu kitlesinin daha radikal ve ideolojik anlamda net bir duruş sergileyen yayınlara yönelmesine

sebebiyet vermiştir. Bu yönelim, özellikle İran’da meydana gelen hadiseyi kuşku, komplo teorileri ya da komünizm merkezli yaklaşımlarla değerlendiren dergilere ve çevrelere karşı bir mesafe alınmasına da neden olmuştur. Bu meyanda, İran’daki gelişmeleri gündemlerinin ilk sırasına yerleştiren söz konusu dergiler, okuyucularına yaşananları sağlıklı ve doğru bir şekilde aktarabilmek adına çeşitli araçlar ve yöntemler aracılığıyla bilgi edinme yollarını araştırma gereği duymuşlardır. Özellikle Batı menşeli haber ajansları ile Türkiye’deki sağ basının, olayları ya bilinçli bir şekilde yönlendirdikleri ya da bilinçsizce çarpıttıkları yönünde bir kanaate sahip olmuşlardır. Bu nedenle, söz konusu yayın organları, “haber-i sâdık” doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak amacıyla, Müslümanlıklarından emin oldukları kişilere yönelmişlerdir. Bu doğrultuda, İran’daki durumu içeriden ve sahih bir şekilde değerlendirebilecek nitelikte olduklarına inandıkları isimleri, yani, Türkiye’de yaşayan İranlıları bilgi kaynağı olarak tercih etmişlerdir.

Örneğin *Şûrâ* dergisi, Mayıs 1978 tarihli 16. sayısında “İranlı Müslüman Talebeler” başlığıyla İran üzerine gerçekleştirdiği bir mülakatı yayımlamıştır. Bu mülakatta, İran’daki İslâmî hareketin dinamikleri hakkında çeşitli sorular yöneltilmiş olmasına rağmen, görüş bildiren öğrencilerin kimliğine dair ayrıntılı bir bilgi verilmemiştir. Ancak aynı sayının kapağında yer alan “İran Şeriat İstiyor!..” başlıklı yazı ve bu başlığın hemen altında yayımlanan Ali Şerîatî’nin (1933-1977) bir fotoğrafı, söz konusu öğrencilerin entelektüel eğilimleri ve ideolojik referans noktaları hakkında dolaylı bir fikir vermektedir. Dergi, bu fotoğraf eşliğinde Şerîatî’nin SAVAK* tarafından şehit edildiğini belirtmekte ve böylece okuyucunun dikkatini hem İran’daki siyasal gelişmelere hem de Ali Şerîatî’nin düşünsel varlığına yöneltilmektedir. Aynı şekilde, derginin 7. sayfasında yer alan ve Lübnan’da düzenlenen bir anma programı sırasında çekilmiş olan Ali Şerîatî’ye ait bir başka görsel yer almaktadır.¹¹⁶ Tüm bu unsurlar bir arada değerlendirildiğinde mülakat yapılan öğrencilerin özellikle Ali Şerîatî’ye yönelik entelektüel ve duygusal bir bağlılık besledikleri, onun düşüncelerini önemsedikleri ve ellerindeki materyalleri bilinçli olarak *Şûrâ* dergisine sundukları anlaşılmaktadır.

* 1957-1979 yılları arası İran’da faaliyet gösteren istihbarat teşkilatı.

¹¹⁶ “İran Şeriat İstiyor”, *Şûrâ* 18 (1978), 7. Ayrıca, *Şûrâ* dergisi, Haziran 1978 tarihinde, Avrupa’daki İranlı öğrencilere ait “İttihadiyye-yi Encümanha-yi İslami” (İslâmî Cemiyetler Birliği) adlı yayın organının, İran’daki gelişmeleri Türkiye kamuoyuna aktarmak amacıyla kendilerine gönderdiği bir yazıyı yayımlamıştır. Detaylar için bkz. “Şah’ın Müşrik Rejimine Karşı Şeriatçıların 17 Yıllık Kanlı Mücadelesi.. İran”, *Şûrâ* 21 (1978), 8-10.

İranlı öğrencilerin bu dönemdeki etkin çalışmaları, çeşitli faaliyetlerde kendini göstermiştir. Örneğin, *Mavera* dergisinden Süleyman Kalkan, 27 Ağustos 1978 tarihinde Ramazan Bayramı münasebetiyle “İranlı Müslüman Öğrenciler Örgütü” adlı bir grubun yayımladığı bildirinin ellerine ulaştığını belirtmiş ve söz konusu bildiriye köşesinde yayımlamıştır. Kalkan, bu bildiri hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “*Onların kendi yayınları bizim için birincil kaynak durumundadır. Gayr-i Müslim dünyanın İran’daki müslümanların hareketine karşı çıktıkları ve Şah’ı sonuna kadar destekledikleri göz önünde tutularsa o kaynaklardan gelen haberlerin ne kadar gerçeği yansıttığı da kendiliğinden ortaya çıkar.*”¹¹⁷

Genellikle kimliklerini açıkça beyan etmektan kaçınan İranlı öğrencilerin, bu minvaldeki faaliyetleri zaman içerisinde İran’a dair bir kamuoyu oluşturma çabasına dönüşmüş, bu süreçte başlangıçta kimlikleri ve mensubiyetleri belirsiz olan grupların ve kişilerin arkasındaki sır perdesi kademeli olarak aralanmıştır. Nitekim bu öğrencilerin büyük çoğunluğunun İstanbul Üniversitesi’nde öğrenim gördükleri ve özellikle Tarihi Yarımada çevresinde ikamet ettikleri, zamanla açığa çıkmıştır. Bu çerçevede, İstanbul Samatya semtinde ikamet ettiği tespit edilen Behruz Amin adlı bir şahsın, “Türkiye’deki İslami Öğrenciler” adını taşıyan illegal bir örgüt kurduğu belirlenmiştir. Aralık 1978 tarihinde, örgüt mensupları Fatih Haşim İşcan Geçidi’nde üzerinde “*Ya ol ya öl, Yaşasın İran’daki İslami savaş, Türkiyeli İranlı Müslüman öğrenciler*” ibaresi bulunan afişleri yapıştırdıkları esnada yakalanmışlardır. Bu olayda yalnızca İranlı öğrenciler değil, aynı zamanda Türkiye kökenli bir oluşum olan Fatih Akıncıları mensubu bazı şahıslar da gözaltına alınmıştır.¹¹⁸ Fatih Akıncıları’nın İranlı öğrencilerle birlikte bu tür bir eylemde yer alması, ilk bakışta şaşırtıcı gibi görünse de bu iş birliğinin belirli bir ideolojik arka plana ve ortak İslâmî referanslara dayandığı anlaşılmaktadır.

Kürt kökenli âlim Sadreddin Yüksel’in 1966 yılında ailesiyle birlikte İstanbul’a taşınması, Türkiye İslâmcılığı açısından önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. İstanbul’da çeşitli dinî görevler üstlenen Yüksel, özellikle fıkıh alanındaki birikimiyle öne

¹¹⁷ Süleyman Kalkan, “Çeşitlemeler / İran”, *Mavera* 3/25 (1978), 31-34.

¹¹⁸ Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 615-616.

çıkarak hem siyasî çevrelerin hem de ilim erbabının ilgi ve takdirini kazanmıştır. Yüksel'in çocukları Metin Yüksel ve Edip Yüksel ise 1970'lerin ikinci yarısında İslâmcı camiada dikkat çeken etkili isimler arasında yer almışlardır. Özellikle Metin Yüksel'in Fatih Akıncıları'nın başkanlığını üstlenmesi ve bu çerçevede yürüttüğü çeşitli faaliyetler, onu ve çevresini İslâmcı hareket içerisinde seçkin bir konuma taşımıştır. Yüksel ailesinin etkisi yalnızca Türkiye ile sınırlı kalmamış, yurt dışındaki bazı isimlerle olan irtibatları da muhtelif anlatılar aracılığıyla gündeme gelmiştir.

Ailenin Kürtçe, Arapça, Farsça gibi bölge dillerine olan hâkimiyeti, bu süreçte kendilerine önemli imkânlar sağlamıştır. Örneğin, Sadreddin Yüksel, 1960'lı yıllardan itibaren İstanbul Fatih'te bulunan Vâlide Han İranlılar Camii'nde* (Mescid-i Îrâniyân) görev yapan İranlı ve Âzerî Şiî-İmâmî din adamlarıyla temas hâlinde olmuş, özellikle uzun yıllar bu camide imamlık yapan Ahmed Sâbirî Hemedânî* (1924-2017) ile olan tanışıklığı uzun süre devam etmiştir.¹¹⁹ Yüksel'in bu erken dönem irtibatları, İran Devrimi'ne giden sürecin yakından izlenmesine olanak tanımış ve İran'daki gelişmeleri erkenden haber alma imkânı doğmuştur. Böylece, Metin Yüksel ve arkadaşları* hem çeşitli İslâmcı dergiler aracılığıyla İran'daki süreci takip etmiş hem de İstanbul'da bulunan İranlı öğrencilerle doğrudan irtibat kurmuşlardır. Nitekim Yüksel'in arkadaşlarından Mehmet Ali Tekin'in aktardığına göre, Metin Yüksel İranlı öğrencilerden broşür temin etmiş ve bu materyalleri *Şûrâ* ve *Tevhîd* dergilerine ileterek bilgi akışını sağlamıştır.¹²⁰ Bu sayede elde edilen veriler, dergi ortamlarında hızla metne dönüştürülmüş ve İran'daki gelişmeler etkin bir şekilde takip edilebilmiştir. Nitekim, *Şûrâ* dergisinin bir nevi devamı niteliğinde olan *Tevhîd* dergisi, İran'a muhabir gönderecek imkânlarının bulunmadığını ve bu

* 17. yüzyılda IV. Murad'ın annesi Kösem Sultan tarafından yaptırılmış Vâlide Han'ın avlusunda bulunan camii. O dönemlerden günümüzde Türkiye'deki Ca'ferîler tarafından ibadethane olarak kullanılmaktadır.

* 1924 yılında Hemedan'da doğan Hemedânî, İran'da Meşhed ve Kum'daki eğitiminin ardından 1960'lı yıllarda İstanbul'daki İranlılar Camii'ndeki uzun müddet imamlık görevi yapmıştır. Türkiye'deki iken "İslâmda Işıklı Yol Ehl-i Beyt Yolu", "Aşura Şehidler Günü", "İslâmda Cafer Mezhebi İmam Cafer Sadık Buyrukları", "İslâm'da Oruç (Caferî Fıkıhına Göre)" gibi eserler kaleme almıştır.

¹¹⁹ Müfid Yüksel'in bu konudaki anlatımları için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=tvEKGv_gxso (23:25-25:30 arası), (Erişim 05.06.2022); O dönemlerde Fatih Akıncıları mensubu ve günümüzde kurumun başkanlığını yapan Mehmet Şahin'in bu konudaki anlatımları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=79bzcFkIH5Y> (1.33:30-1.34:30 arası), (Erişim 05.06.2022).

* Remzi Pekdemir, Ömer Yorulmaz, Mehmet Ali Tekin, Mehmet Şahin, Bahattin Bilici, Burhan Albayrak vb.

¹²⁰ Mehmet Ali Tekin, *Şehid Metin Yüksel Kardelenlerin Kan Kırmızı Açtığı Gün* (İstanbul: Beka Yayınları, 2008), 13. İranlı öğrenciler ile ortak eylemler planladıkları bilgisi için bkz. Mehmet Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2021), 49-50.

nedenle “İran’dan falan feşmekan bildiriyor” türünden, yani yüzeysel ve yetersiz “gazetecilik hinliğine” sapmadıklarını açıkça belirtmiştir. Bunun yerine, İran’daki gelişmeleri takip etmek için “İranlı Müslüman Kardeşler”in sağladığı güncel ve güvenilir haberlerin kendilerine günü gününe ve doğrudan ulaştığını ifade etmiştir.¹²¹

Öte yandan, *Şûrâ*, *Tevhîd* ve Fatih Akıncıları gibi daha aktif ve belirgin bir politik duruşa sahip olan aktörlerin aksine, aktivist yönü daha düşük seviyede olan *Düşünce* dergisi ve onun etrafındaki entelektüel çevre, İran’daki toplumsal hareketler sürecini daha farklı bir yöntemle takip etmişlerdir. Bu çevre, özellikle Abdülbaki Gölpınarlı ve Hüseyin Hatemi gibi, köken itibarıyla Âzerî ve İran asıllı olmakla birlikte Türk vatandaşlığı bulunan önemli şahsiyetlerle yakın ve sürekli temas kurmuştur. Derginin önemli aktörü Ali Bulaç da bu ilişkiler ağı içinde yer alan isimlerle kurulan temasa bağlı olarak söz konusu aktörlerden kitap ve dokümanlar elde edip okuduklarını belirtmiştir.¹²² Böylece, doğrudan bir saha muhabirliği veya yüzeysel haber aktarımından ziyade, entelektüel birikim ve kaynak taraması yoluyla İran’daki toplumsal hareketlere dair derinlemesine bilgi edinme çabasının yürütüldüğü görülmektedir.

İranlı öğrenciler ve Şîî mezhebine mensup bazı şahsiyetlerden elde edilen bilgiler, yalnızca bireysel görüşler olarak kalmamış, aynı zamanda daha resmi ağızlardan da kamuoyuna aktarılmaya çalışılmıştır. Vâlîde Han’daki İranlılar Camii’nin o dönemdeki imamı Ali Ekber Mehdîpûr,* bu alanda öne çıkan önemli bir figür olarak dikkat çekmektedir. Tebriz kökenli olan Mehdîpûr, İran’daki siyasî ve toplumsal süreci çeşitli perspektiflerden değerlendirmiş ve bu yönde farklı dergilere beyanatlarda bulunmuştur.

¹²¹ “Biz Bize”, *Tevhîd* 8 (1979), 19.

¹²² Murat Demirkol, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 23; Bulaç - Aktaş, “İran İslam Devrimi Hakikaten Bir Devrimdir”, 49-56.

* 1945 yılında Tebriz’de doğan Mehdîpûr, Ayetullah Şeriatmedârî’nin (1904-1986) talebesi olup, hocasının 1965 yılında Kum’da kurduğu “Dârü’t-teblîğî’l-İslâmî” adlı kurumdan mezun olmuştur. İstanbul’daki Vâlîde Han İranlılar Camii’nde Ahmed Sâbirî Hemedânî’den sonra imamlık görevini üstlenmiştir. Mehdîpûr, genç yaşta (30) Türkiye’deki Ca’ferî topluluğa yaklaşık beş yıl boyunca imamlık yapmıştır. Bu süreçte Zaman Yayınları’nı kurarak 1975-1980 yılları arasında Türkçe olarak yaklaşık 60 eser ve broşür kaleme almış; çeşitli gazete ve dergilere röportajlar vermiştir. Ayrıca İzmir, Bursa (Ulu Cami), İzmit, Konya ve Edirne gibi şehirlerde konferans ve vaazlar vermiştir. Görevi süresince birçok kişinin Şîî inancını benimsemesinde (teşeyyu) etkili olmuştur. Ancak 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından hakkında kovuşturma başlatılmış; yakalama ve idam kararı çıkarılınca Türkiye’yi terk etmek zorunda kalmıştır. Mehdîpûr’un Türkiye’den ayrılmasının ardından, İranlılar Camii’ndeki imamlık görevine yeniden Ahmed Sâbirî Hemedânî getirilmiştir.

Kendisi ile gerçekleştirilen ilk mülakat, Aralık 1978 tarihinde *Tevhîd* dergisinde soru-cevap formatında gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, Mehdîpûr ile kurulan iletişimin temelinde Yüksel ailesinin hem kendisi hem de *Şûrâ-Tevhîd* dergisi ile yakın ilişkilerinin olduğu söylenebilir. *Tevhîd* dergisi, Mehdîpûr'u "İstanbul'daki İran Müslümanları'nın sözcüleri" olarak tanımlamış ve bu sıfatla ona İran Devrimi ve bölgedeki gelişmeler hakkında çeşitli sorular yönelmiştir.¹²³ Bununla birlikte, Mehdîpûr'un İran'a ilişkin bilgilendirici çalışmaları ve görüşleri sadece İstanbul ile sınırlı kalmamış, Ankara'da faaliyet gösteren Ercümen Özkan ve arkadaşları tarafından da ciddiyle değerlendirilmiştir. Özkan ve çevresi, İran konusunda güvenilir ve doğru bilgiye ulaşmak amacıyla Mehdîpûr'u Ankara'ya davet etmiş ve burada ağırlamışlardır.¹²⁴ Özellikle İran Devrimi'nin gerçekleştiği Şubat 1979 sonrası dönemde Mehdîpûr ile olan temaslar önemli ölçüde artmış ve bu süreçte o hem Türk kamuoyunda hem de İslâmcı çevrelerde tartışılan ve referans gösterilen bir aktör haline gelmiştir.¹²⁵

İran Devrimi sonrasında, İranlı kesimlerden bilgi alma süreci devrim öncesinde olduğu gibi sınırlı ve sansürlü bir çerçevede yürütülmemiş, aksine devrimle birlikte bu süreç yeni bir evreye girmiştir. Bu dönemde, İranlı öğrencilerle yapılan mülakatlar daha açık ve kimliklerin gizlenmediği bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri, Türkiye'de iki yıl üniversite eğitimi almış ve "Mücâhidân-ı Halk" (Halkın Mücahitleri) örgütüne mensup olduğu belirtilen 22 yaşındaki İsmail Bendideryan'dır. Bendideryan, *Tevhîd* dergisinin 1979 yılı Nisan sayısında yayımlanan bir dizi mülakatta, İran'daki siyasî atmosfer, devrim süreci ve devrim sonrası İslâmcı yapılar üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur.¹²⁶ Ayrıca Ercümen Özkan ve arkadaşları tıpkı Ali

¹²³ Ali Ekber Mehdîpur, "ABD, Rusya ve Çin Şah'ı Desteklemektedir. Hareketimizde Hiçbir Dış Gücün Tesiri Yoktur" (Görüşmecî: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhîd* 2 (1978), 12-14.

¹²⁴ Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 256-257, 300-301.

¹²⁵ *Tevhîd* dergisi adına Selahaddin Eş ve Ali Bulaç'ın Şubat 1979'da Mehdîpûr ile görüşmesi ve detaylar için bkz. Ali Ekber Mehdîpur, "Mehdîpur: 'Anayasamızın Kaynağı Kur'an-ı Kerim Olacaktır'" (Görüşmecî: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhîd* 9 (1979), 10-13. Ali Ekber Mehdîpur, "İslam Devrimi Sonrası İran" (Görüşmecî: İslâmî Hareket, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Hareket* 2/18 (1979), 5. İsmail Kazdal'ın Mehdîpûr hakkında övücü ifadeleri için bkz. İsmail Kazdal, *Para İmparatorluğu* (İstanbul: İhya Yayınları, ts.), 74. Kadir Mısıroğlu'nun Mehdîpûr hakkında hakaret içerikli anlatımları ve Bursa Ulu Cami'deki vaazını eleştirmesi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (16:15-16:55 arası), (Erişim11.04.2023).

¹²⁶ İsmail Bendideryan, "Komünistler Bizi Kullanmak İstiyordu Ama Biz Onları Kullandık" (Görüşmecî: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhîd* 15 (1979), 17, 20; İsmail Bendideryan, "İnkılabın İkinci Günü: Genelevleri Molotof Kokteylleri ile Berhava Ettik" (Görüşmecî: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhîd* 16 (1979), 17, 20.

Ekber Mehdîpûr'da olduğu gibi Bendideryan'ı da İran konusunda dinlemişlerdir.¹²⁷ Yapılan görüşmelerde yalnızca İran'daki güncel gelişmelerin analiziyle yetinilmemiş, aynı zamanda Şîlik-Sünnîlik ekseninde tarihsel ve teolojik tartışmalara da yer verilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilâfet meselesi etrafında şekillenen fikir ayrılıkları, bu görüşmelerin önemli tartışma başlıklarından birini oluşturmuştur. Nitekim Ercümen Özkân'ın aktardığına göre, İstanbul'da Mehdîpûr'un evinde gerçekleştirilen bir görüşmede, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki vasîliği meselesi gündeme gelmiş; bu konu etrafında taraflar arasında dikkate değer tartışmalar yaşanmıştır.¹²⁸

İslâmcı camia, İran'a dair bilgi edinme süreçlerini büyük ölçüde Türkiye merkezli bilgi ve analiz kaynakları üzerinden yürütmüş olmakla birlikte, bu süreç yalnızca yerel kaynaklarla sınırlı kalmamış aynı zamanda uluslararası düzeyde İran üzerine çalışan akademisyenler, entelektüeller ve gazetecilerle kurulan temaslar aracılığıyla çok katmanlı bir bilgi ağı oluşturulmuştur. Bu noktada, İslâmî dünya görüşünü benimsemiş Batılı mühtedi akademisyenlerin katkıları da dikkate değer bir rol oynamıştır. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri olan İngiliz asıllı mühtedi ve akademisyen Hamid Algar, bunlardan bir tanesidir. Algar, 1980 yılında Türkiye'de yayımlanan ve İslâmcı düşüncenin önemli yayın organlarından biri olan *Hicret* dergisine verdiği röportajda, derginin İran Devrimi'ne ilişkin haber ve yorumlarının güvenilirliğini sorgulamıştır. Özellikle, dergi yazarlarının İran'a fiilen hiç gitmemiş olmalarına rağmen olaylara dair yaptıkları değerlendirmelerin ne ölçüde isabetli olduğu konusunda şüphelerini dile getirmiştir. *Hicret* dergisi yönetimi ise bu eleştiriye cevaben, neşriyatlarının yüksek derecede isabetli olduğunu ve bilgi aldıkları haber kaynaklarının bugüne dek kendilerini yanıltmadığını iddia etmiştir.¹²⁹ Kaynaklarına güven duyan İslâmcı çevreler, İran konusunda yerli (TRT, Tercüman, Sabah vb.) ve yabancı (BBC, Associated Press, Amerika'nın Sesi, Almanya'nın Sesi vb.) medya organlarına itimat etmemiş, bunun yerine kendi düşünsel dünyalarına daha yakın buldukları kaynaklara yönelmeyi tercih etmişlerdir.

¹²⁷ Süleyman Arslantaş, İsmail Bendideryan'ın babasının Fars, annesinin ise Azerbaycan kökenli olduğunu belirttikten sonra, onun Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde öğrenim gördüğünü ifade etmektedir. Detaylar için bkz. Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 304.

¹²⁸ Tartışmanın detayları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=d-d79Kloor4> (1:28.01-1.31:50 arası), (Erişim 19.04.2022).

¹²⁹ Hamid Algar, "Amerika'nın İran'da İslam'dan Yediği Darbe, Vietnam'daki Yenilgisinden Daha Ağır Oldu!" (Görüşmecisi: *Hicret*, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 16 (1980), 14-15.

Kaynakların mahiyetini başlangıçta ağırlıklı olarak İranlı öğrenciler (özellikle Halkın Mücahitleri) ve bazı din adamları oluşturmuştur. Ancak devrim sonrasında, bu yapıya yeni yabancı aktörler dâhil olmuştur. Bu aktörler arasında Hint asıllı Müslüman düşünür ve aktivist Kelîm Sıddîkî (1931-1996), en dikkat çekici figürlerden biri olmuştur. Sıddîkî'nin öncülüğünde yayımlanan *The Crescent International* ve *el-Hilâlû'd-Düvelî* dergileri ile kurduğu *The Muslim Institute* ve uluslararası haber ajansı *Muslimedia*, 1980 ve 1990'lı yıllarda İslâmcı camiada önemli birer enformasyon merkezi işlevi görmüştür. İngiltere (Londra) ve Kanada (Toronto) merkezli bu oluşumlar, dünya genelindeki pek çok İslâmî hareketi gündemlerine taşımış olmakla birlikte, özellikle İran Devrimi ve sonrasında kurulan yeni yönetime yoğunlaşmışlardır. Bu doğrultuda, Türkiye'de İran'a ilişkin haber ve bilgi paylaşımları, özellikle 1980 sonrası dönemde büyük ölçüde *Crescent* ve *Muslimedia* kaynaklı olmuştur. Genellikle tercüme edilerek aktarılan bu yazılar; Kelîm Sıddîkî, Zafer Bangash, İkbâl Sıddîkî, Dr. Gıyaseddin Sıddîkî, Abu Dharr (müstear) ve Mehdî Gülşenî gibi isimler tarafından kaleme alınmıştır. Özellikle Kelîm Sıddîkî, Türkiye'de evrensel İslâmcı perspektife sahip çevreler tarafından benimsenmiş; görüşleri, yazıları ve eserleri sıklıkla referans gösterilmiştir.¹³⁰

¹³⁰ *Crescent* dergisi editörü Zafer Bangash ile yapılan mülakat için bkz. Zafer Bangash, "Bütün Müslümanlara Ulaşabilmek İçin" (Görüşmeci: İslam Aylık Mecmua, Görüşme Transkripsiyonu), *İslam Aylık Mecmua* 41 (1987), 38-41; Atasoy Müftüoğlu'nun Sıddîkî ile şahsi dostluğu ve Ercümen Özkân'ın *İktibas* dergisinde Sıddîkî'ye ait yazıları kitaplaştırması ve bu noktada tahkikata uğraması ile detaylar için bkz. Atasoy Müftüoğlu, "Sıddîkî Önce Entelektüel Devrime İnanıyordu!" (Görüşmeci: Asım Öz, Görüşme Transkripsiyonu), *Haksöz* 220 (2009), 49-52. Mustafa İslamoğlu'nun Sıddîkî ile yaptığı mülakat ve detayları için bkz. Mustafa İslamoğlu, *Öncülerle Konuşmalar*, 59-68. Ayrıca Kelîm Sıddîkî'nin "Evrensel İslam Çağrısı", "İslami Hareket Problemleri ve Amaçları", "İslâmda Devlet ve Siyaset", "İslam Devriminin Aşamaları" adıyla bir takım kitapları da Türkçe'ye çevrilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

İRAN DEVRİMİ: HUMEYNÎ, ALGILAR VE İRAN'A YOLCULUKLAR

1. İran’da Devrimin Gerçekleştirilmesi, İslâmcılar Tarafından Adlandırma ve Algılanma Şekilleri

İran’da toplumsal hareketlerin yoğunluk kazandığı dönemlerde Türkiye’deki İslâmcı çevrelerin bölgeye olan ilgisi artmış, ancak bu ilgi ilk etapta söz konusu hareketlerin niteliğini doğru tahlil etme ve özellikle lider figürünün kimliğini net bir şekilde belirleme hususunda birtakım zihinsel karışıklıkları da beraberinde getirmiştir. Ayetullah Humeyni’nin söylemlerinin uluslararası haber ajansları aracılığıyla gündeme taşınmasının ardından, Türkiye’deki İslâmcı dergiler bu söylemleri büyük ölçüde herhangi bir editoryal süzgeçten geçirmeksizin ve bağlamsal analiz yapmaksızın okuyucularına aktarmışlardır. Bu durum, bilgi aktarımındaki yüzeysellik ve düşünsel altyapı eksiklikleri bağlamında değerlendirildiğinde en dikkat çekici örneklerden birini Humeyni’nin isminin Türkçe’ye doğru ve tutarlı bir biçimde aktarılamaması meselesinde göstermiştir. Örneğin Humeyni’nin ismi dergilerde “Khnayni”, “Ruhullah Komeynî”, “Komayni”, “Khomeyni”, “Komeyni”, “Homeyni”, “Khümeyni” biçiminde yazılmıştır.¹³¹ Mevcut durumun karmaşıklığı fark edilmiş olacak ki *Tevhîd* dergisi Aralık 1978’deki sayısında;

“İran Müslümanlarının liderinin adı kimi zaman Hümeyni, kimi zaman Komeyni, kimi zaman da Khomeyni şeklinde yazılmaktadır. Bu latin alfabesinin ‘Kh’ sesini vermekten mahrum oluşundan doğmaktadır. ‘q’ harfi ise Türkçeye uygulanan latin alfabesinde bulunmamaktadır. Bu sebeble meydana gelen değişik biçimdeki yazılardan dolayı, okuyucularımızın bizi mazur göreceklerine eminiz.”¹³²

diyerek meseleyi kendilerince açıklığa kavuşturmak istemiştir. Ancak öne sürülen mazeretler arasında özellikle Latin alfabesine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Kemalizm ile ve onun kurumsallaşmış siyasal ve kültürel mirasıyla hesaplaşmayı temel hedeflerinden biri olarak benimseyen İslâmcı çevrelerin, Ayetullah Humeyni’nin isminin doğru şekilde aktarılmasındaki yetersizliklerini alfabe sorunuyla açıklama çabaları,

¹³¹ “Müslüman Katliamı Protesto Edildi”, 4; “İran Şeriat İstiyor”, 7; “İslami Devlete Doğru...”, 7; Çakırgil, “İran’daki Alçaklar”, 12; “Putun Devrilmesi Yaklaştı...”, *Şûrâ* 32 (1978), 9; “Gel Buraya Gel..”, 15; Biz Bize Köşesi: Bu Alaka, Bu Teveccüh Devam Ederse”, *Tevhîd* 2 (1978), 2.

¹³² “Biz Bize Köşesi: Bu Alaka, Bu Teveccüh Devam Ederse”, 2.

yüzeysel bir gerekçelendirme izlenimi vermektedir. Kaldı ki, söz konusu isim, ilgili dönemin yayın organlarında ve takip eden yıllarda yaygın biçimde “Humeynî” şeklinde kullanılmış ve bu biçim zamanla yerleşik bir standarda dönüşmüştür. Dolayısıyla, ismin aktarımında yaşanan sorunların yalnızca alfabe meselesine indirgenmesi, sağlıklı bir temellendirme sunmamaktadır. Aksine, bu durum daha çok yabancı dillere hâkimiyet eksikliğiyle açıklanmalıdır.

İran’daki halk hareketlerinin başını çeken liderin kim olduğu sorusu, özellikle dış gözlemciler ve Türkiye’deki yerel ve evrensel kimlikleri ile bilinen İslâmcı yayın organlarında da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin Türkiye’de yayımlanan *Şûrâ* dergisi, Mayıs 1978 tarihli 18. sayısında İran’daki devrimci süreci ele alırken Ayetullah Ruhullah Humeynî’nin fotoğrafını yayımlamış ve onu “İran’daki kıyamın bugünkü lideri, Caferî mezhebi ulemasından Ruhullah Komeynî” ifadeleriyle tanımlamıştır. Bu tanımlama, Humeynî’nin İran’daki halk hareketlerinin merkezindeki figür olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ne var ki, aynı dönemde yayımlanan *Sebil* dergisi, Temmuz 1978 sayısında aynı fotoğrafı farklı bir bağlamda sunmuş ve bu görseli Ayetullah Şeriatmedârî* olarak tanıtmıştır. Dergide ayrıca, İran’daki halk hareketlerinin tek liderinin Şeriatmedârî olduğu iddiasına yer verilmiştir. Yine benzer şekilde *Sebil* dergisindeki “İran’da Tek Lider”, “Şeriatmedari ile Pehlevi Karşı Karşıya” tarzındaki iddialı başlıklar göze çarpmaktadır.¹³³

Âzerî kimliğiyle öne çıkan Şeriatmedârî merkezli okumalar, İran bağlamında Humeynî’nin rolünü arka planda bırakan ve onu ikincil hatta tâli bir aktör olarak konumlandıran bir perspektif sunmaktadır. Bu tür okumalar, meselenin dinamiklerini

* 1904 yılında Tebriz’de doğan Şeriatmedârî, Kum ve Nəcəf’te aldığı dinî eğitim sonrasında genç yaşta “Ayetullah” unvanını kazanmıştır. 1961 yılında Ayetullah Burûcerdî’nin vefatının ardından, Şeriatmedârî’nin ilmî ve toplumsal itibarı daha da artmıştır. 1963 yılında Şah tarafından ilan edilen “Ak Devrim”e karşı çıkan dinî liderler arasında yer almakla birlikte, diğer bazı âlimlere kıyasla daha ılımlı bir söylem benimsemiştir. Bu süreçte Ayetullah Humeynî’nin tutuklanmasının ardından, onun serbest bırakılması için Şah ile görüşen kişiler arasında yer almıştır. Devrim sürecinde Şah karşıtı bir tutum takınmakla birlikte daha temkinli bir yaklaşımı sürdüren Şeriatmedârî, 1979 sonrası Humeynî liderliğinde kurulan rejimle çeşitli görüş ayrılıkları yaşamıştır. Bu ayrılıklar; anayasanın içeriği, din adamlarının siyasal yönetimdeki konumu, Müslüman Halk Cumhuriyeti Partisi ile ilişkiler ve Sâdık Kutbizâde olayı gibi meselelerde yoğunlaşmıştır. Neticede, dinî unvanları elinden alınarak “hallü’l-libâs” edilmiş ve göz hapsinde tutulmuştur. Şeriatmedârî, bu şartlar altında 1986 yılında hayatını kaybetmiştir.

¹³³ Karşılaştırma ve detaylar için bkz. “İran Şeriat İstiyor”, 7; “Şeriatmedari ile Pehlevi Karşı Karşıya”, 10-11.

Şeriatmedârî üzerinden açıklamaya çalışırken Humeynî'nin belirleyici rolünü minimize etme eğilimi taşımaktadır. Söz konusu yaklaşım tarzı, bazı düşünce çevrelerinde olayların mahiyetini daha muğlak ve gizemli hale getirmiş, böylelikle komplo teorilerine açık bir zemin oluşturmuştur. Buradan hareketle özellikle İslâmî entelektüel camiada yer alan bazı yazarlar ve yayın organları, İran'daki gelişmeleri yalnızca iç dinamiklerle açıklamak yerine, bu süreci küresel ölçekteki politik rekabetin bir uzantısı olarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir.

Örneğin, İsmet Özel'in *Yeni Devir* gazetesinde kaleme aldığı yazısında, İran hadiselerine ilişkin olarak "görünürlerde önderliğini Humeynî'nin yaptığı" ifadesine yer vermesi,¹³⁴ süreci daha geniş jeopolitik bağlamlara oturtma çabasının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Bu ifade, yalnızca Humeynî'nin sembolik bir figür olduğu yönünde bir ima içermekle kalmamakta, aynı zamanda hareketin arka planında başka aktörlerin veya güç merkezlerinin varlığını da dolaylı biçimde düşündürmektedir. Özel'in bu görece kapalı ve imalı üslubu, sonraki süreçte daha açık ve doğrudan iddialar şeklinde bazı yayın organlarında karşılık bulmuştur. Nitekim *Yeniden Millî Mücadele* dergisi, İran'daki kargaşanın ardında Batılı güçlerin bulunduğunu ileri sürmüş hatta daha da ileri giderek Humeynî'nin Fransız gizli servisiyle ilişkili olduğunu öne süren tezler geliştirmiştir.¹³⁵ Bu tür yaklaşımlar, sonraki yıllarda da sürececek olan komplo teorilerine dayalı yorumların temelini oluşturmuş, İran Devrimi ve Humeynî figürü etrafında şekillenen tartışmalarda komplotik ve dış mihraklara dayalı söylemlerin giderek belirginleşmesine yol açmıştır.¹³⁶

Sürgün hayatını Fransa'da sürdüren Ayetullah Humeynî, zamanla İran'daki İslâmî hareketin tartışmasız lideri konumuna yükselmiştir. Özellikle 1978 yılı itibarıyla, ülkedeki muhalefet hareketinin parçalı ve dağınık yapısı, Humeynî'nin söylemleri etrafında birleşme sürecine girmiştir. Bu süreçte, Humeynî'nin Fransa'dan yaptığı açıklamalar, İran kamuoyu üzerinde ciddi bir etki yaratmıştır. Şah Muhammed Rızâ Pehlevî ise iç siyasetteki bu gerilim ve toplumsal baskı karşısında çeşitli palyatif adımlar atmakla yetinmiştir. Bu adımlar arasında başbakanlık makamına art arda Cemşîd

¹³⁴ İsmet Özel, *Şairin Devriye Nöbeti - 3 Neredeyizim* (İstanbul: Şüle Yayınları, 2009), 168-169.

¹³⁵ "İran'daki Olaylar Türkiye'nin Güvenliğini Tehdit Ediyor", *Yeniden Millî Mücadele* 9/469 (1979), 4-5.

¹³⁶ Kadir Mısıroğlu'nun özellikle Arap Baharı dönemine gelen sohbetlerindeki ezoterik anlatıları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=r8LjNhDVIZk> (7:00-1.02:13 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (33:00-1.37:50 arası), (Erişim 11.04.2023).

Âmûzgâr, Ca'fer Şerîf İmâmî ve nihayet Şâpûr Bahtiyâr'ı getirmesi şeklindeki hükümet değişiklikleri, dinî meşruiyet arayışları kapsamında kraliçe Farah Dîbâ ile Meşhed'deki 8. İmam Ali er-Rızâ'nın türbesini ziyaret etmesi gibi sembolik eylemler yer almaktadır. Ancak bu tür tedbirler, toplumsal öfkeyi ve devrimci hareketin ivmesini durdurmakta yetersiz kalmıştır. Özellikle "Her gün Âşûrâ, her yer Kerbelâ" sloganıyla somutlaşan ve Şîî sembollerle beslenen direniş, halkın rejime karşı geliştirdiği eylemlerin temel dayanaklarından biri haline gelmiştir. Artan kitlesel gösteriler, grevler ve sokak hareketleri neticesinde Pehlevî yönetimi üzerindeki baskı kritik düzeye ulaşmıştır. Nihayetinde, siyasî meşruiyetini büyük ölçüde yitiren Şah ve yakın çevresi, 16 Ocak 1979 tarihinde ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.¹³⁷ Şah'ın ülkeden ayrılmasıyla 50 yıl süren Pehlevî Hanedanı sona ermiş ve sürgündeki Humeynî, 1 Şubat 1979 tarihinde İran'a dönmüştür. İran'a döner dönmez Mehdî Bâzergân (1907-1995) liderliğinde İran Geçici Hükûmeti kurulmuş ve Şah'ın son başbakanı Şâpûr Bahtiyâr'ın 11 Şubat 1979'da ülkeden ayrılmasıyla İran'da devrim tam anlamıyla gerçekleşmiştir. Mart 1979'da gerçekleştirilen referandumun ardından, 1 Nisan 1979 tarihinde devrilen krallığın yerine "İran İslâm Cumhuriyeti" ilan edilmiştir.

İran'daki devrim süreci ve devrimin başarıya ulaşması hem dünya genelinde hem de Müslüman toplumlarda derin bir şaşkınlık yaratmıştır. Özellikle Türkiye'deki İslâmcı çevreler, beklemedikleri bir coğrafyada gerçekleşen "İslâm Devrimi"ne tanıklık etmişlerdir. Bu tanıklık sürecinin etkisini sınırlama amacıyla, Türkiye'deki siyasî iktidar çeşitli önlemler almıştır. Şah'a yönelik destekleyici tutumlar, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT) aracılığıyla da görünür olmuştur. Bu duruma karşılık olarak, Akıncılar hareketi TRT'nin bu yaklaşımını eleştirmiş ve dernekler vasıtasıyla görüşlerini kamuoyuna duyurmuştur.¹³⁸ Ancak bu noktada, dönemin etkili yazarlarından Selahaddin Eş, Türkiye'deki sıkıyönetim komutanlıkları ile Genelkurmay Başkanlığı'nın radyo, televizyon ve gazetelere yönelik emirnameler gönderdiğini iddia etmiş; bu emirnamelerde, İran'daki gösteriler aktarılırken İranlı çarşafli kadınların

¹³⁷ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 183-212.

¹³⁸ Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 602.

görsellenmemesi ve İranlı erkeklerin tekbirli sloganlarının yer almaması talep edilmiştir.¹³⁹

İran'daki devrim süreci ve bu süreçte toplumun farklı kesimlerinin sergilediği tutumlar, özellikle İslâm dünyasında uzun süredir teorik düzlemde İslâmî bir devlet tasavvuru geliştiren çevreler tarafından dikkatle izlenmiştir. İran'daki göstericilerin İslâmî sembollerle kurdukları söylem, toplumsal muhalefetin dinî referanslarla meşrulaştırılması bağlamında umut verici bulunmuş, özellikle İranlı kadınların çarşaf (çâdur) gibi geleneksel kıyafetlerle kamusal alanda aktif bir şekilde yer almaları, bu çevrelerde hem bir inanç göstergesi hem de devrimci bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Nitekim evrenselliği ile öne çıkan İslâmcı düşünür ve yazarlar, İranlı kadınların bu tutumunu övgüyle ele almış,¹⁴⁰ onları hem dinî bağlılık hem de siyasî kararlılık açısından örnek göstermiştir. Bununla birlikte, bu yaklaşım yerelliği ile öne çıkan bazı İslâmcı isimler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin İsmet Özel, "Mikyas Farkı" başlıklı köşe yazısında İran'daki gelişmeleri değerlendirirken kendisini rahatsız eden iki temel unsurdan birinin kadınların gösterilere katılım biçimi olduğunu belirtmiştir. Özel'e göre, kadınların kitlesel eylemler içerisinde yer alması, belli bir mahremiyet anlayışı açısından sorgulanması gereken bir durumdur.¹⁴¹

"İslâm Devrimi"nin, tahmin edilmesi güç ve siyasî-ideolojik yapısı itibarıyla beklenmedik bir ülke olan İran'da gerçekleşmesi, bazı İslâmcı isimler tarafından dikkat çekici bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Devrim öncesinde evrensel İslâmcı düşünce daha çok Mısır ve Pakistan gibi ülkelerdeki hareketler üzerine yoğunlaşırken 1979 sonrası İran, bu düşünsel odakların yönünü değiştirmiştir. Nitekim Atasoy Müftüoğlu, Süleyman Arslantaş ve Ali Bulaç gibi isimler mevcut gerçekliği vurgulamış, söz konusu değişimi analiz etmişlerdir. Özellikle Yaşar Kaplan, Humeyni'nin liderliğini farklı bir perspektiften değerlendirerek onun "hiç beklenmedik bir sırada, hiç beklenmedik bir toplumda, hiç beklenmedik bir şekilde" mücadele başlattığını ifade etmiş ve böylece bu devrimin

¹³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (26:35-27:00 arası), (Erişim 28.03.2022). *Tevhîd* dergisinin benzer iddiayı dile getirmesi için bkz. "Gazetelerden: Bir Başka Farfara Yazarı", *Tevhîd* 13 (1979), 16.

¹⁴⁰ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 349-357; Osman Tunç, *Çağın Olayı İran'da İslâm'ın Zaferi* (İstanbul: Piran Yayınları, 1979), 35.

¹⁴¹ Özel'in meseleyi temellendirmesi için bkz. Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 3, 168-169.

sıradışılığını öne çıkarmıştır.¹⁴² Bu değerlendirme, devrimin hem zamanlama hem de coğrafya bakımından klasik İslâmcı düşünce ekseninin dışında konumlandığını ortaya koymaktadır. Nitekim, reelpolitikteki bu durum, İran'a nasıl bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği sorununu gündeme getirmiştir. Bu durum, dünya genelindeki tüm İslâmî hareketler için geçerli olup çeşitli yaklaşım farklılıklarına yol açmıştır. Özellikle Şîî mezhebine mensup aktörlerin gerçekleştirdiği devrimin, Sünnî kesimlerce nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorunu, meselenin en hassas noktasını oluşturmuştur. Ancak dünyadaki Müslümanlar arasında popülaritesi yüksek olan isim ve cemaatler, İran'daki devrimi olumlu karşılamış ve devrim yöneticilerine tebriklerini iletmişlerdir. Bilhassa Mevdûdî'nin vefatından kısa bir süre önce İran'daki devrime dair yaptığı şu değerlendirme İslâmî hareketler açısından kayda değer bulunmuştur: “*Humeyni'nin gerçekleştirdiği İnkılâp islâmî bir inkılâptır. Bu inkılâbı gerçekleştirenler islami bir cemaattir. --- Umumi olarak bütün müslümanlar, dünya çapındaki diğer islami hareketler bütün kuvvetleriyle bu inkılâbı desteklemeli ve her yönden yardımlaşmaları lazımdır.*”¹⁴³ Mısır kökenli İhvân-ı Müslimîn hareketi de benzer bir destek içinde olmuş, özellikle Humeynî özelinde devrim yöneticilerini tebci etmiştir.¹⁴⁴

İhvân-ı Müslimîn ve Cemâat-i İslâmî gibi iki büyük teşkilatın yanı sıra, bu hareketlerden etkilenmiş ve alt türevleri olarak değerlendirilebilecek çeşitli örgütler de devrim anlayışını farklı derecelerde benimsemişlerdir. Bunlar arasında Filipinlerde'ki Moro Kurtuluş Cephesi, Tunus'ta Nahda Hareketi, Filistin'de İslâmî Cihad, Ürdün'de Hizbu't-Tahrîr, Lübnan'da el-Cemâatü'l-İslâmiyye ile Tevhid Hareketi, Afganistan'da Hizb-i İslâmî ve Suriye İhvân'ı vb. gruplar da İran'daki devrimi çeşitli derecelerde savunmuşlardır.¹⁴⁵

¹⁴² Detaylar için bkz. Müftüoğlu, *Yeni Bir Zamanı Başlatmak*, 197; Arslantaş, *İki Medeniyet Arasında Türkiye*, 133; Bulaç, *İslamın Anlaşılması Üzerine*, 287; Kolektif, *İmam Humeyni* (İstanbul: Daru't-Takrib, ts.), 159.

¹⁴³ Ebu'l-A'lâ Mevdudî, “Humeyni ve İran İslam İnkılabı Hakkında Mevdudî'nin Görüşleri” (Görüşmecî: es-Seva muhabiri, Görüşme Transkripsiyonu), *Hilal* 17/199 (1979), 15; Dr. Şehid Fethi Şakakî, *Sünnilik ve Şialik Yapmacık Bir Kavga*, çev. İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Grubu (Tahran: İslam-î Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996), 59-60. Ali Bulaç'ın Mevdûdî'nin İran Devrimi'ne verdiği destekten ötürü hapse atıldığı iddiası için bkz. Ali Bulaç, “Geçtiğimiz Günler” (Görüşmecî: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 3 (1979), 11.

¹⁴⁴ Salih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. Şeyho Duman vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 170-174.

¹⁴⁵ Filipinler için bkz. “Mnlf, Humeyni'ye Mesaj Yolladı...”, *Akıncı Güç* 2 (1979), 7. Tunus Nahda hareketinden Abdülfettah Moro ve Raşid el-Gannûşî'nin beyanları için bkz. Abdülfettah More, “Tunus İslâmî Yöneliş Hareketi Genel Sekreteri Abdülfettah More ile” (Görüşmecî: Fatih Emin, Görüşme

Başlangıçta İran Devrimi'ne yönelik destek genel olarak yüksek seviyelerde seyretmekle birlikte, zamanla çeşitli sosyal, siyasî, ideolojik ve mezhebî faktörlerin etkisiyle bazı gruplar arasında söylem ve tutum değişiklikleri gözlemlenmiştir. Bu değişimin arkasında, İran'ın devrimi diğer ülkelere ihraç etme stratejisi, İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'nın içerdiği hükümler, İran-Irak Savaşı'nın yarattığı jeopolitik ve toplumsal etkiler, 1982 yılında Suriye'nin Hama kentinde gerçekleşen olay, İran'daki Sünnî azınlığın siyasî, mezhebî ve sosyal haklarının kısıtlanması, İran rejiminin Şiîleştirme politikaları ile Arap Baharı sürecinde ortaya çıkan bölgesel dinamiklere ilişkin İran'ın tutumları gibi çok sayıda etken bulunmaktadır. Bu etmenler, başlangıçtaki devrimci coşkunun yerini zamanla soğuma ve eleştirel yaklaşımlara bırakmasına zemin hazırlamıştır. Ancak buna karşılık, özellikle bazı İslâmî hareketler ve liderleri İran'a yönelik destek ve savunuyu uzun yıllar boyunca devam ettirmişlerdir. Söz gelimi, Sudan İslâmî hareketinin önde gelen isimlerinden Hasan et-Turâbî (1932-2016), Filistin merkezli İslâmî Cihâd hareketinin lideri Fethî Şikâkî (1951-1995), Lübnan merkezli Tevhid hareketinin kurucusu Şeyh Saîd Şâ'bân (1930-1998), Tunus Nahda cemaatinin lideri Râşîd el-Gannûşî (1941-) ve Tunus İslâmî hareketinden Abdülmecîd Turâb Zemzemî gibi figürler, İran Devrimi'nin ideolojik ve politik etkilerini savunmaya devam eden önemli aktörler olarak öne çıkmaktadırlar.

Transkripsiyonu), *Dış Politika* 1 (1988), 102; Raşîd el-Gannuşî, "İran İslam İnkılabı ve Sorunlarımız", *Şehadet* 2/3 (1987), 30-33; Şakaki, *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga*, 49-50. Filistin'de İslâmî Cihâd hareketinin lideri Fethî Şikâkî'nin görüşleri için bkz. Fethî Şikâkî, "Fethî Şikâkî: 'İslami Cihad Ümmetin Övücüdür'" (Görüşmecisi: el-Bilad, Görüşme Transkripsiyonu), çev. Yusuf Aydın, *Haksöz* 57 (1995), 30-31. Ürdün'de Hizbu't-Tahrîr'in İD'yi desteklemesi ve bazı isimlerin biat noktasında meseleyi almaları detayları için bkz. Kelim Sıddîkî, "Kelim Sıddîkî İle 10. Yılında İran İslam Devrimi Üzerine" (Görüşmecisi: Müslimedia, Görüşme Transkripsiyonu), çev. Şamil Öcal, *Girişim* 43 (1989), 48-49; Özkan, *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*, 169-170; Lübnan'da İslâmî Hareketler Konuşmalar, çev. Üsâme Zeydoğlu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1989), 93-103. Lübnan'da Cemaat-i İslâmî'nin lideri Fethî Yeken'in değerlendirmeleri için bkz. Şakaki, *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga*, 24-27. Lübnan'daki Tevhid hareketinin lideri Şeyh Said Şaban'ın mülahazaları için bkz. Şeyh Said Şaban, "Şeyh Said Şaban ile" (Görüşmecisi: Türkiyeli Bir Grup Genç, Görüşme Transkripsiyonu), *Dünya ve İslam* 4 (1990), 131-146. Afganistan'da Hizb-i İslâmî'nin önderi Gülbeddîn Hikmetyâr'ın konu hakkındaki mülahazaları için bkz. Bekir Tank, *Cihadı Kuşanan Topraklar Nemrut Dağı'ndan Hindukuşlara* (İstanbul: Şura Yayınları, 1990), 85. Suriye İhvan'ı *en-Nezir* dergisinin desteği için bkz. Ömer Faruk Abdullah, *Suriye Dosyası*, çev. Hasan Basri (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 210-213. Suriye İhvanı'ndan Adnan Sadettin'in görüşleri için bkz. Adnan Saadettin, "Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı Adına Üstad Adnan Sadettin'le Bir Söyleşi" (Görüşmecisi: Aylık Dergi, Görüşme Transkripsiyonu), *Aylık Dergi* 50-51 (1983), 60-68. İsmâ el-Attâr'ın görüşleri için bkz. Şakaki, *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga*, 48-49. Saîd Havvâ'nın bu meyandaki fikirleri için bkz. Saîd Havva, *Haturalarım Tecrübelerim ve Tanıklığım*, çev. Abdullah Cengiz - Serdar Arçukoğlu (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020), 197-198.

Dünya genelinde Sünnî İslâm'ın ana akımını oluşturan hareketlerin İran Devrimi'ne karşı takındığı tutum bu şekilde iken özellikle Selefî-Vehhâbî eğilimlere sahip yapıların yaklaşımında açık bir karşıtlık formunda tezahür etmiştir. Bu karşıtlığın en bariz örneği, Suudi Arabistan öncülüğünde şekillenen Selefî-Vehhâbî ideolojik duruşta gözlemlenmiştir. Suudi Arabistan başta olmak üzere bir dizi Körfez ülkesi, İran Devrimi'ni, Ayetullah Humeynî'nin liderliğini ve genel olarak Şîî ideolojiyi hedef alan propaganda içerikli yayınları sistematik biçimde fonlamış,¹⁴⁶ böylece birçok düşünsel ve teolojik metin, selefî çevrelerin desteğiyle kaleme alınarak farklı dillere çevrilmiş ve küresel ölçekte dağıtımına sokulmuştur.¹⁴⁷ Bu yayınlar, yalnızca ideolojik bir mücadele değil, aynı zamanda bölgesel güç mücadelesinin bir aracı olarak işlev görmüş, mezhepsel gerilimleri derinleştiren bir enstrüman hâline gelmiştir.

Benzer şekilde, Türkiye'de de İran Devrimi ve onun temsil ettiği ideolojik paradigmaya yönelik yaklaşımlar çeşitlilik arz etmiş ve üç ana kategoride toplanabilecek bir yelpaze oluşturmuştur. Bu kategoriler; olumlayıcı, temkinli ve doğrudan karşıt pozisyonlardır. Evrensel İslâmcılık perspektifiyle hareket eden çevreler, devrimi emperyalizme karşı bir direniş ve ümmet bilincinin uyanışı olarak değerlendirerek olumlu bir tutum sergilemişlerdir. Buna karşın, yerel İslâmcı çevreler ile sağ-muhafazakâr düşünce geleneğine mensup kesimler, devrime ya ihtiyatlı bir mesafede durarak temkinli yaklaşmış ya da mezhepsel ve ideolojik ayrışmaları merkeze alarak açık bir karşıtlık ortaya koymuşlardır. Bu farklılaşma, yalnızca İran Devrimi'ne yönelik algılarda değil, İslâm dünyasındaki siyasallaşma biçimleri, otorite anlayışı, mezhep ilişkileri ve modern devlet ile İslâmî hareketlerin ilişkilene biçimlerinde de kendisini derinlemesine göstermiştir.

¹⁴⁶ Dr. Abdullah Muhammed Garîb müstear ismiyle (Muhammed Surûr Zeynelâbidîn) *Ve câe devrî'l-Mecûs* adlı kitap (1981) için Suudi Arabistan müftüsü Abdülazîz b. Bâz'ın (1912-1999) 3 bin adet sipariş vermesi ve detaylar hakkında bkz. Muhammed Surur Zeynelabidin, *Mecusilerin Geri Dönüşü İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*, çev. Hüsrev Subaşı (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 5-19.

¹⁴⁷ Bu noktadaki eser listesi için bkz. el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, 258; Güzelsoy, "Şia'nın Dört Hadis Kitabından Biri Olan El Kafi Yüzünden Şia'yı Yargılamak Cehalet ve İnsafsızlıktan Kaynaklanmaktadır", 36-40.

1. 1. Devrimin Sevinçle Karşılanması ve Toplumsal Faaliyetler

İran'daki Müslümanların başarıya ulaşması amacıyla yazılar, konferanslar, seminerler ve mitingler yoluyla faaliyet gösteren İslâmcı kişi, dergi ve hareketler, bu ülkede gerçekleşen devrimin kendi ideolojik beklentileri doğrultusunda sonuçlanmasını memnuniyetle karşılamışlardır. Öte yandan, Pakistan'da General Ziyâülhak'ın (1924-1988) bir askerî darbe ile Başbakan Zülfikâr Ali Butto'nun (1928-1979) yerine iktidarı devralarak bazı İslâmcı politikaları uygulamaya koyması da Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin dikkatinden kaçmamıştır.¹⁴⁸

İran'daki devrimin başarıya ulaşması, İslâmcı çevrelerde büyük bir heyecan ve memnuniyetle karşılanmış; bu durum, Türkiye'de İslâmcı düşünürlerin toplum nezdinde daha fazla ilgi görmesine, yayınlarının takip edilmesine ve kamusal alanda daha görünür hale gelmelerine zemin hazırlamıştır. Bu noktada *Düşünce*, *Mavera*, *Şûrâ*, *Tevhîd*, *Hicret*, *İslâmî Hareket*, *Akıncı Güç* ve *Akıncılar* gibi dergiler ile bu dergiler etrafında şekillenen düşünsel çevreler öne çıkmıştır. Özellikle Ali Bulaç, Selahaddin Eş, Hüsnü Aktaş ve Sedat Yenigün gibi genç yazarlar, üretken yazılarıyla İslâmcı camia içinde etkili bir konum edinmiş ve dönemin entelektüel atmosferine yön veren isimler haline gelmişlerdir. Dönemin politik ve toplumsal koşulları gereği çoğu zaman müstear isimlerle kaleme aldıkları yazılar aracılığıyla İran Devrimi'nin Türkiye'de tanıtılmasında önemli bir rol oynamış, özellikle Akıncılar gibi gençlik hareketleri üzerinde derin etkiler bırakmışlardır. Türkmen, yazarlar ve dergileri ile olan etkileşimi şu şekilde özetlemiştir;

“Akıncılar, bu dergileri meydanlarda, okul, cami ve fabrika önlerinde, yazıların muhtevalarını sloganlaştırıp sesli olarak satıyorlar, bu tanıtım-satış eylemlerini de açık bir tebliğ faaliyetine dönüştürüyorlardı.--- Ve bu tür duygusal ilgiler giderek düzensiz ve gelenekçi konumdan ayrışmayı ve İslâmî

¹⁴⁸ Bu meselede Türkiye'deki yerel ve evrensel İslâmcı söylemler arasındaki ayrışmaya örnek teşkil etmiş *Sebil* dergisi, Ziyâülhâk'ı (muhtemelen Humeynî'ye bir nazire olarak) “Pakistan İslâm İnkılâbının Kudretli Lideri” şeklinde nitelendirmiştir. Ali Bulaç ise onu “İslâmcı general” olarak tanımlamış, ancak Ziyâülhâk'ın gerçekleştirdiği askerî darbeye hiçbir zaman olumlu yaklaşmadığını açıkça ifade etmiştir. Karşılaştırma için bkz. “Pakistan'da Olanlar”, *Sebil* 3/154 (1978), 1, 9; “Pakistan İslâm İnkılâbı Lideri General Ziya-Ul Hak; ‘İslâmiyet Allah'ın Himayesi Altındadır!’”, *Sebil* 5/243 (1981), 1, 4. Ali Bulaç, *Ortadoğu'dan İttihad-ı İslam'a* (İstanbul: İnkılâb Kitabevi, 2014), 1/786. Ayrıca Atasoy Müftüoğlu'nun Ziyâülhâk tarzı yönetime gelme metodunu irdeleyip eleştirmesi için bkz. Atasoy Müftüoğlu, *Bunca Tuğyan Bunca Issızlık* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1989), 174-182.

uyanişı; uyanış çabaları da tevhidi bilinçlenme yani İslâm'ı bütüncül olarak kavrama sürecine katılımı sağlıyordu."¹⁴⁹

Radikal eğilimlerin etkili olduğu bir dönemde, gençler arasında bu isimlere yönelik artan ilgi, bazı çevrelerin dikkatini çekmiştir. Daha önce adı geçen kişi ve grupların yayınlarını boykot eden MSP yönetimi (Erbakan ve kurmayları), muhalefette bulunmaları ve ortak bir rakibe karşı iş birliği yapma ihtiyacı ile birlikte, toplumda yükselen radikal dalgayı dengeleme amacıyla *Tevhîd* dergisi çevresiyle bir istişare toplantısı düzenlemiştir.¹⁵⁰ MSP ve *Tevhîd* dergisi, belirli prensipler etrafında ortak bir zeminde buluşmalar da Akıncı teşkilatı içerisindeki radikal eğilimler son bulmamış, özellikle Fatih Akıncıları'nın öncülüğünde bu eğilimler farklı mecralarda varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Akıncılar hareketi İran Devrimi ortamında Türkiye'nin birçok yerinde program ve miting tertip etmiş ve "Şah Butto Hüveyda! Sıra Hangi Masonda?", "İstiklal, Azadî, hukûmet-i İslami!", "Hukûmet-i şahenşahî âmil-i her tebahî!", "Allah-u Ekber Humeyni Rehber", "Şehadet Şehadet Sururi İnkilabest", "İran, Pakistan Sıra Sende Müslüman", "Bugün İran Yarın Türkiye", "İranda Humeyni Türkiyede Erbakan", "Erbakan, Ziya, Humeyni! Yaşasın İslam Birliği", "Dün İran Pakistan, Sıra Sende Müslüman", "İran, Pakistan; Müslüman Hazırlan", "Necmettin Humeyni", "İran Son Değil Başlangıç, Filistin Davamız" minvalinde sloganlar atmış ve bir takım afişler taşımışlardır.¹⁵¹

İstanbul'daki İranlı öğrencilerle iletişim hâlinde olan Fatih Akıncıları, İran Devrimi'ne giden süreçte çeşitli eylemler gerçekleştirmiştir. Bu tür faaliyetlerin oluşumunda, Metin Yüksel'in bireysel girişimleri ve genel merkezden daha bağımsız bir şekilde hareket etmesi belirleyici olmuştur. Nitekim yakın arkadaşlarının aktardıkları da bu durumu doğrulamaktadır. Örneğin, Mehmet Şahin ve Edip Yüksel, Fatih semtinin birçok cadde ve sokağında Farsça'dan çevrilmiş sloganlar ile Humeynî'ye ait resim ve afişlerin yer aldığını belirtmişlerdir. Özellikle Metin Yüksel'in afiş ve resim hazırlama konusundaki

¹⁴⁹ Türkmen, *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştirisi*, 84-85.

¹⁵⁰ "MSP'nin Dâveti", *Tevhîd* 25 (1979), 19.

¹⁵¹ Sloganlar için bkz. Edip Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, çev. Özgür Mandal (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2017), 39-40, 243; Edip Yüksel, "...Ve Çağrıya İcâbet Ettim", *Sebil* 4/165 (1979), 9; Sadık Albayrak, *MSP Davası ve 12 Eylül* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1990), 22-64; Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 59; Feyizoğlu, *Akıncılar*, 331-333.

yetkinliği, onu diğerlerinden ayıran bir özellik olarak öne çıkmıştır. Hazırladığı afişlerin Türkiye'nin farklı bölgelerine ulaştığı da bilinmektedir.¹⁵² Söz konusu afişler arasında en çok dikkat çeken Humeynî'nin portresi ile İran Şahı'nın başına inen bir tüfek dipçığının yer aldığı, üzerinde “Yaşasın İran'daki İslâmî Savaş”, “Türkiye'deki İranlı Müslüman Öğrenciler” ve “Ya Ol Ya Öl” ifadelerinin bulunduğu afiştir. Bu afiş, dönemin süreli yayımlarında sıkça gündeme gelmiş, matbaada basılarak Anadolu'nun çeşitli bölgelerine dağıtılmıştır.¹⁵³

Metin Yüksel'in bireysel çabaları ve liderliğini üstlendiği Fatih Akıncıları'nın faaliyetleri, dönemin İslâmî hareketleri içerisinde dikkat çeken özgünlükler barındırmakta olup, bu durum örgütün sloganlarına da yansımıştır. Öyle ki, daha önce benzeri görülmemiş biçimde yeni söylem ve mottolar geliştirilmiştir. Dönemin Kayseri Akıncılarından İhsan Eliaçık, Yüksel'in İran'daki Halkın Mücahitleri Örgütü'nden esinlenerek “Sınırsız ve sınıfsız bir İslam toplumuna doğru” sloganını duvarlara yazdığını, ayrıca Arapça ve Kürtçe sloganlara da yer verdiğini belirtmiştir.¹⁵⁴ Türkiye'de İslâmcı kesimin tarihsel süreç içerisindeki değişim ve dönüşüm dinamiklerini anlamak açısından son derece önem arz eden bu anekdot, özellikle Fatih Akıncıları ve liderleri Yüksel'in zihinsel ve ideolojik yapısını ortaya koymasından dikkate değerdir. Çünkü bu örnek, dönemin Türkiye'sinde yerel, yerli, millî ve hamâsî söylemlerin yaygın ve yoğun biçimde kullanıldığı bir dönemde, aynı zamanda içerik ve form açısından sol jargona ait unsurların da bir arada bulunabildiği bir söylem pratiğini yansıtmaktadır. Nitekim Burhan Bozgeyik, o dönem İranlı öğrencilerin aşırı sol görüşlü kesimler ile müşterek gösteriler yaptıklarını belirttikten sonra İstanbul'da “*İran halkının yükselen devrim mücadelesi faşist Şah rejimini sarstıyor. Kahrolsun emperyalizm. Sosyal Emperyalizm*” ve “... *Sen oradan kıracaksın zinciri.. Ben buradan! Yaşasın İran'daki yiğit direniş!*” şeklinde iki çeşit afiş gördüğünü ifade edip eleştirmiştir. Bozgeyik mevcut afişlerin mülkiyetini her ne kadar sol görüşlü kesimlere mal etse de aslında “*Sen oradan kıracaksın zinciri.. Ben buradan!*”

¹⁵² Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 49, 69; Edip Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 242. O dönemde Kayseri Akıncılar hareketinde yer alan İhsan Eliaçık, 1978 yaz aylarında Metin Yüksel'in Kayseri Kalesi ve şehrin çeşitli noktalarını Humeynî posterleri ile 'Tek Yol İslam' sloganlarıyla donattığını aktarmaktadır. <https://www.youtube.com/watch?v=ALjKv6U0EwA> (1.51:10-1.52:40 arası), (Erişim 05.06.2022).

¹⁵³ Afişin görseli için bkz. *Tevhîd* dergisi 11. Sayı (1979). Kâzım Albayrak'ın Metin Yüksel'e afiş konusundaki yardımı için bkz. Kâzım Albayrak, “Gölge, Y.İ.E, Akıncılar, AK-Lis, Akıncı Güç, Metin Yüksel ve İşkence”, *Taraf* 13 (1992), 41-43.

¹⁵⁴ https://www.youtube.com/watch?v=ZsJmdKwG_Kk (11:00-13:30 arası), (Erişim 05.06.2022).

sloganı Fatih Akıncıları'na aittir.¹⁵⁵ Halkın Mücahidleri Örgütü'ne mensup İranlı öğrencilerin, Fatih Akıncıları ile bağlantılı oldukları ve bu iki grubun birlikte hareket ederek çeşitli eylemler gerçekleştirdikleri hususu, konunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Özellikle, Fatih semtinin bir dönem Fatih Akıncıları tarafından “kurtarılmış bölge” olarak benimsenmesi ve kontrol altına alınması sürecinde, bu çevrede belirli sloganların yaygınlık kazandığı gözlemlenmektedir. Söz konusu dönemde, S. Eş'in ifadesine göre çocukların sık sık bu sloganları dile getirdiği, hatta aralarında mizahi bir üslupla “Allah-u Ekber, Humeyni Rehber, Naaaber” gibi ifadelerle birbirlerine takıldıkları sosyal ve kültürel bir ortamın oluştuğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁶

İran Devrimi sürecinde, özellikle İstanbul'da faaliyet gösteren İranlı öğrenci grupları ile Humeyni'nin Türkiye temsilcisi konumunda bulunan Ali Ekber Mehdîpûr, çeşitli eylemler gerçekleştirmiştir. Humeyni'nin Fransa'dan İran'a dönüşü ve İran'daki yönetimde köklü değişikliklerin yaşanmasıyla birlikte bu politik dönüşüm yurt dışındaki İran diplomatik temsilciliklerine de yansımış, özellikle İran'ın dünyadaki büyükelçilik ve konsolosluklarında belirgin bir hareketlilik gözlemlenmiştir. Devrim öncesinde İstanbul'daki İran Başkonsolosluğu önünde sürekli protesto ve eylemler düzenleyen İranlı öğrenciler, Şubat 1979'da İran'daki yeni yönetimden aldıkları talimat doğrultusunda büyükelçilikler ve konsolosluk binalarını fiili olarak ele geçirmişlerdir. Bu binalar, devrimin sembolü olarak “İran İslam Devrimi Geçici Hükümeti Konsolosluğu” şeklinde yeniden isimlendirilmiştir. Türkiye genelinde özellikle Ankara'daki İran Büyükelçiliği ile Erzurum'daki konsolosluk, bu eylemler sonucunda kontrol altına alınmıştır.

Başlangıçta söz konusu diplomatik tesisler genellikle İranlı sol görüşlü öğrencilerin kontrolünde iken ilerleyen süreçte Ali Ekber Mehdîpûr öncülüğünde örgütlenen İranlı Müslüman öğrenciler ve Fatih Akıncıları olarak bilinen grup tarafından ele geçirilmiştir. Ele geçirilen başkonsolosluk binasında düzenlenen etkinliklerde, dönemin tanınmış entelektüellerinden Abdülbaki Gölpınarlı ile İslâmcı kesimin genç yazarı Ali Bulaç gibi

¹⁵⁵ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 249. O dönemin Akıncılarından Kâzım Albayrak'ın, mevcut afişi Metin Yüksel ile bizzat kendilerinin hazırladığını ifade ettiği belirtilmektedir. Kâzım Albayrak, “Saddamcılık Üzerine”, *Taraf* 1 (1991), 15-16.

¹⁵⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=YgFL2cn5Vmk> (36:00-36:30 arası), (Erişim 28.03.2022).

isimler, devrimci kitleye hitap ederek yeni rejimin ideolojik temellerini ve dış politikadaki perspektiflerini aktarmışlardır.¹⁵⁷

Türkiye’deki Şî’-Ca’ferî cemaatin dinî lideri görünümünde olan Mehdîpûr, yalnızca konsoloslukları ele geçirme girişimleriyle sınırlı kalmayıp ülkenin çeşitli illerinde konferanslar düzenlemiştir. Bu konferanslardan biri olan İzmir’deki etkinlik için yeniden Fatih Akıncıları’ndan destek talep etmiş, sol görüşlü öğrencilerin olası müdahalelerine karşılık, belirtilen kişilerin konferans esnasında hazır bulunmaları istenmiştir. Bu doğrultuda, 22 Şubat 1979 tarihinde Fatih Akıncıları’ndan Metin Yüksel, Mehmet Ali Tekin, Mehmet Şahin, Bahattin Bilici ve Burhan Albayrak İzmir’e intikal etmiş, konferans sorunsuz bir şekilde tamamlandıktan sonra Mehdîpûr ile birlikte ertesi gün İstanbul’a dönmüşlerdir.¹⁵⁸

Fatih Akıncıları’nın Mehdîpûr ve İranlı öğrencilerle olan ilişkileri devam etmiş, Akıncılar hareketinde önemli bir yere sahip olan ve İran İslam Cumhuriyeti’nin ilanıya aynı güne denk gelen 1 Nisan 1979 tarihinde Sakarya’da “Dünya Müslümanlarıyla Dayanışma Haftası” mitingi düzenlenmiştir. Programa, Türkiye’deki MSP gençlik kolları, Akıncı şubeleri, Sedat Yenigün ve çevresinin MTTB’den ayrılarak oluşturdukları İstanbul Kültür Ocağı (İKO) gibi teşkilatların yanı sıra Türkiye’de öğrenim gören çeşitli yabancı öğrenci ve şahıslar da katılım sağlamıştır. Çok yoğun katılımı gerçekleştiren bu mitingde, Arapça, Farsça ve İngilizce pankart ve afişler açılmıştır. Nitekim, İran (Mehdîpûr ve Ziyaeddin adlı öğrenci), Suriye (Saffan el-Bitaş), Filistin (İbrahim), Afganistan, Eritre ve Filipinler gibi farklı bölgelerden katılımcıların yer aldığı programda, valilik tarafından yabancı isimlerin konuşma yapmasına izin verilmemiştir. Takdimciliğini Millî Selamet Partisi (MSP) İstanbul İl Gençlik Kolları Başkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın üstlendiği programda, Akıncı Hareketi’nin son genel başkanı Mehmet Güney, edebiyatçı Mehmet Akif İnan ve İKO’ya yakınlığı bulunan Sabahaddin Aşlakçı gibi isimler konuşmacı olarak yer almıştır. İstanbul Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi öğrencisi Ziyaeddin ile

¹⁵⁷ Detaylar için bkz. “İran Halkı, İslam Ümmetinin Bir Parçasıdır!”, *Tevhîd* 9 (1979), 3-5, 13. Mehdîpûr’un bu eylem için Fatih Akıncıları mensuplarından yardım talep etmesi için bkz. Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 70.

¹⁵⁸ Konuya ilişkin olarak, olayın canlı tanıkları Mehmet Ali Tekin ve Mehmet Şahin’in anlatımları incelenebilir. Mehmet Ali Tekin, *Direnış Yolunda Bir Şehid* (İstanbul: Akademi Yayınları, ts.), 33-34; Tekin, *Şehid Metin Yüksel*, 36-38; Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 71.

Suriyeli Saffan'ın da aralarında bulunduğu beş kişi, mitingde kullanılan ifadeler, sloganlar ve pankartlar nedeniyle başlatılan tahkikat sonucunda tutuklanmıştır.¹⁵⁹ Türkiye kamuoyunda geniş yankı uyandıran bu miting, Türkiye'de İslâmcı gençliğin farklı yönelimlere evrildiğine (uluslararası) dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İstanbul merkezli İslâmcı hareketlerin etkisi belirli bir yoğunluk taşımakla birlikte, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de bu etkinin hissedildiği görülmektedir. Türkiye genelinde birçok şehir, İslâmcı düşüncenin ve söylemin yerleşmesi bakımından İstanbul'un etkisiyle paralel bir gelişim göstermiştir. Özellikle Sakarya, Bursa, Konya, Adana, Ankara, Kayseri, Trabzon, Erzurum, Malatya, Diyarbakır, Batman ve Adıyaman gibi şehirler, İslâmcı atmosferin daha yoğun biçimde hissedildiği, İslâmcı yayınların ve gündemlerin daha fazla benimsendiği merkezler olarak öne çıkmıştır. Söz konusu şehirler, diğer Anadolu kentlerinden ayrılarak İstanbul merkezli İslâmcı hareketlerin düşünsel ve ideolojik uzantılarının daha derinlemesine içselleştirildiği alanlar hâline gelmiştir. Özellikle Ankara, Erzurum ve Malatya, İslâmcı entelektüel ve siyasal aktörlerin faaliyetlerinin daha yoğun şekilde gözlemlendiği, fikir üretiminin ve örgütsel yapılanmaların daha etkin yürütüldüğü merkezler olarak dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede, erken dönem İslâmcı hareketlerin Türkiye'deki gelişim sürecinde önemli bir yere sahip olan Ercümend Özkan'ın rolü ayrıca kayda değerdir. İlk dönemlerde Hizbu't-Tahrîr hareketi içerisinde yer alan Özkan, daha sonraki yıllarda bu yapıdan ayrılarak kendi çevresiyle birlikte müstakil bir oluşum geliştirmiştir. Bu yeni oluşum, 1979 yılı ocak ayında, İran'daki harekete dair 45 sayfalık cep boyutunda bir broşür yayımlamıştır.¹⁶⁰ Bu broşür, Türkiye'de İran'daki devrimci hareketin mahiyetini ele alan

¹⁵⁹ Mitinge dair anlatımlarda bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin İranlı öğrencinin adı Ziyaeddin Dilşah, Ziyaettin Dilşat Bahallon, Ziya, Ziya Rahim gibi farklı şekillerde verilmiştir. Buradan hareketle miting ve ayrıntılarına dair anlatılar ve karşılaştırma için bkz. Sabahaddin Aşlakçı, "Sakarya Mitingi ve Yankıları" (Görüşmecî: Osman Tunç, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Hareket* 2/17 (1979), 2; Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 193-196; Feyizoğlu, *Akıncılar*, 331-335; Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 463-468. Öğrencinin asıl adının Selâhaddin Dilşad olması kuvvetle muhtemeldir. Zira söz konusu dönemde, Mehdişûr'un öncülüğünde kurulan *Zaman Yayınları* tarafından birçok çeviri eser yayımlanmıştır. Bu yayınlardan birinin çevirmeni olarak da "Selâhaddin Dilşad" adlı bir kişi görünmektedir. O dönemde öğrenci olduğu bilinen Dilşad'ın, bu çevirmenle aynı kişi olabileceği ihtimali güç kazanmaktadır. Bkz. B. Şirazi, *Kur'an ve Tabiat*, çev. Selâhaddin Dilşad (İstanbul: Zaman Yayınları, 1979).

¹⁶⁰ *Ercümend Özkan Yazıları* (Ankara: Anlam Yayınları, 2001), 107-122. Söz konusu broşür, Süleyman Arslantaş tarafından Süleyman Haşiroğlu müstear adıyla kaleme alınmıştır; ancak yaptığımız kapsamlı araştırmalara rağmen esere ulaşamadık.

ve bu konuda kamuoyuna yönelik yayımlanmış ilk bağımsız çalışmalardan biri olması bakımından önem arz etmektedir.

İran Devrimi'nin İslâmî yönünü ön plana çıkaran evrensel İslâmcı yazarlar, bu konuda çeşitli ilmî otoritelerin ve hocaların destekleyici ve olumlu görüşlerine yazılarında yer vermişlerdir. *İslâmî Hareket* dergisi Osman Tunç'un Ahmet Davudoğlu ile yaptığı röportajı alıntılanmış ve Davudoğlu "*Güçlü Şah rejimini devirerek yerine 'İslâm Cumhuriyeti' kuran İranlı Müslümanların başarısı elbetteki takdire şayandır. İran'da kurulan İslâm Cumhuriyeti şüphesiz desteklenmelidir. Ehli sünnet ile Şia arasındaki ihtilaf büyütülmemelidir. Onlar da bizim kardeşimizdir.*" minvalindeki açıklamalarının ardından İmâmiyye fırkası ile Gulât-ı Şîa arasındaki farklardan bahsederek Ehl-i Sünnet fırkasınca merdûd olanın Gulât fırkalar olduğunun altını çizmiştir.¹⁶¹ Dönemin itibarlı ulemasından biri olarak kabul edilen Sadreddin Yüksel ise geçmişte Şîî mezhebi aleyhine çeşitli makaleler kaleme almış olmasına rağmen, İran Devrimi'ni destekleyici bir tutum benimsemiştir.¹⁶²

Çeşitli ilim adamlarından manevi anlamda destek gören İslâmcı isimler, İran Devrimi'ne karşı daha güçlü bir aidiyet ve sahiplenme duygusu geliştirmişlerdir. Bu destek, yalnızca teorik bir dayanışmadan ibaret kalmamış, aynı zamanda devrimin meşruiyetini ve İslâm dünyasındaki yankısını artıran bir unsur olarak işlev görmüştür. Nitekim İran'daki devrimci hareketin seyri, bu İslâmcı çevrelerin uzun süredir hayalini kurdukları siyasal ve toplumsal dönüşüm beklentileriyle büyük ölçüde örtüşmüş, bu durum söz konusu çevrelerde özgüvenin artmasına ve kendi fikirlerinin sahici ve uygulanabilir olduğuna dair kanaatlerinin pekişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, devrimin bu kesimler nezdinde sadece bir dış gelişme olarak değil, aynı zamanda ideolojik bir teyit ve motivasyon kaynağı olarak algılanması, onların devrimi tanımlama, anlamlandırma ve nitelendirme süreçlerinde daha etkili ve cesur bir dil kullanmalarını mümkün kılmıştır. Bu kapsamda, İran Devrimi İslâmcı düşünce için yalnızca bir ilham kaynağı değil, aynı zamanda kendi siyasal tahayyüllerini gerçekleştirme yolunda somut bir model olarak

¹⁶¹ Ahmet Davudoğlu, "İran İslam Cumhuriyeti Desteklenmeli" (Görüşmecisi: Osman Tunç, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Hareket* 2/14 (1979), 9.

¹⁶² Yüksel'in 1969 yılındaki eserinde Şîa mezhebini Müt'â, Takıyye, Mesh, Âl-i Abâ, Rec'at konularında tenkitleri için bkz. Sadreddin Yüksel, *Dinî ve İlmî İncelemeler* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1969), 103-163. Devrim konusundaki duruşu için ise bkz. Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 38, 222.

işlev görmüştür. Örneğin Ali Bulaç, devrimi “*Açıkça söylemek lazımsa, objektif anlamda İran İslam devriminin çapında peygamberlerin ortaya koyduklarından başka tarihte hiçbir devrim ortaya konulamamıştır.*”¹⁶³ tarzında betimlemiştir. Yine benzer şekilde İran’a dair müstakil bir çalışma kaleme alan Osman Tunç, devrimi “*İran İslam devrimi tarihte eşine az rastlanır bir halk devrimidir. Müslümanların tağut rejimine karşı amansız bir başkaldırısıdır.*”¹⁶⁴ düzleminde ele almıştır. İran Devrimi’ni yücelten ve onu diğer devrimlerden ayıran anlatılar, zamanla teorik bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Humeynî öncülüğünde gerçekleşen devrim, Hz. Peygamber’in “nebevî metodu” ile benzeştirilmiş, özellikle Fransız Devrimi ve komünist devrimlerle karşılaştırılmayacak nitelikte olduğu vurgulanmıştır.¹⁶⁵

Düşünce dergisi ve Ali Bulaç’ın anlatılarında “İran İslâm Devrimi” ifadesi özellikle vurgulanmış ve devrimin İslâmî niteliği, ayrılmaz bir parçası olarak ön plana çıkarılmıştır. Bu yaklaşım neticesinde, İran’daki siyasal dönüşüm İslâmcı çevrelerde “İran İslâm Devrimi” şeklinde literatüre yerleşmiştir. Bu doğrultuda, meseleye temkinli ya da eleştirel yaklaşan çevrelerin daha çok “İnkılap” ya da “İhtilal” gibi kavramları tercih ettiği bir ortamda, sol söyleme özgü bir terim olan “devrim”in İslâmcı kesim tarafından benimsenmesi, bu çevredeki kavramsal dönüşümün göstergesi olmuştur. Özellikle Türk solu ile İran bağlamındaki bazı düşünsel yakınlıklar, kavramsal geçişkenlik ve ödünç alma süreçlerine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, “devrim” kavramının İslâmcı çevrelerce sahiplenilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Edip Yüksel, İslâmcı camiada “devrim” terimini ilk kullanan kişi olabileceğini ifade etmiş; devrim sürecinde Farsça karşılığı olan “İnkılap” kelimesini tercih ettiklerini, “devrim” kavramı ile aralarında siyasî ve psikolojik bir bariyer bulunduğunu, ancak İran’daki devrim sonrasında bu kavramı benimsediklerini belirtmiştir. Yüksel’in bahsettiği bu “siyasî ve psikolojik bariyer”, Ümit Aktaş’ın değerlendirmelerinde daha açık biçimde ortaya konmuş, Türkiye’deki “Kemalist” devrimleri çağrıştırmaları nedeniyle bu kavramdan uzak durulduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁶

¹⁶³ Ali Bulaç, “İran’dan Türkiye’ye”, *Tevhid* 10 (1979), 5-6; Kerim, *İran İslam Devrimi*, 327; “İran İslam Devrimi”, *Düşünce* 1 (1979), 3-7.

¹⁶⁴ Osman Tunç, *Çağın Olayı*, 15.

¹⁶⁵ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 48, 333; Ümit Aktaş, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem* (İstanbul: Seçkin Yayınları, 1989), 55-72.

¹⁶⁶ Yüksel, *Norşin’den Arizona’ya*, 173; <https://www.youtube.com/watch?v=ZWCLcLkPZCg&t=83s> (47:30-48:15 arası), (Erişim 21.12.2022).

İslâmcı camia içerisinde mevcut üslup meselesine temas eden bu konu hakkında Nureddin Şirin;

“Devrim kelimesi Marksistleri çağrıştırdığı için sıcak baktığımız bir kelime de değildi. O dönemde Marksistler ‘Tek Yol Devrim’ derlerken, bizler ‘Devrim Yok, Diriliş Var, İslam’a Yöneliş Var’ diyorduk. Halbuki istediğimiz bir devrimdi. Devrimci kelimesi İslam Devrimi’nden sonra dilimize girdi. Hatta İslam Devrimi olunca en çok devrim diyenler bizler olmuştuk.”¹⁶⁷

diyerek meseleyi özetlemiştir. “Devrim” kavramı, İslâmcı camiada zamanla içselleştirilmiş ve özellikle dergilerde yayımlanan yazılarda görünürlük kazanmıştır. Bu kavrama karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemeyen ve İran Devrimi’nden etkilenen bazı yazarlar tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin, Mehmet Güney’in sahibi olduğu ve 1979-1980 yılları arasında 12 sayı yayımlanan *Akıncılar* dergisi, bu kavramın yoğun biçimde yer aldığı yayımlar arasında dikkat çekmektedir.¹⁶⁸

Neticede İran Devrimi, özellikle 1960 sonrası dönemde tercüme faaliyetlerinin yoğunluk kazanmasıyla birlikte şekillenen entelektüel atmosferden beslenen genç kuşaklar nezdinde -ağırlıklı olarak 1950’li yıllarda doğmuş bireyler arasında- son derece güçlü bir karşılık bulmuştur. Bu kuşağın mensupları gerek düşünsel düzlemde gerekse eylem odaklı sahada İran Devrimi’ni yalnızca bölgesel bir siyasal dönüşüm olarak değil, aynı zamanda İslâm dünyasında bir uyanış ve yeniden inşâ hareketi olarak değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda, söz konusu kuşak S. Eş’in ifadesiyle *“Hepimizin ruhlarında Hz. İsa’nın nefhasıyla, soluğuyla dirilen ölü mucizesinde olduğu gibi, bir yeni hayat soluğu”¹⁶⁹* oluşturmuş. Bu metafor üzerinden, devrimin ruhunu evrensel bir diriliş ve yeniden doğuş metafiziğiyle özdeşleştirerek anlamlandırmıştır. Böylece evrensel İslâmcı yönü baskın olan bu kesim, ideolojik canlılığını ve motivasyonunu uzun süre muhafaza edebilmiş, bu

¹⁶⁷ Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 230-231.

¹⁶⁸ Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 577.

¹⁶⁹ Hasan Güneş (ed.), *Sedat Yenigün Meş’alesi* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2020), 38.

yönüyle Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesine hem teorik hem de pratik düzeyde dinamik bir zemin sunmuştur.

1977 yılından 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar geçen süreçte, İran Devrimi'nin etkisiyle Türkiye'deki İslâmî çevrelerde önemli bir entelektüel canlanma yaşanmış; bu dönemde öne çıkan yayın organları, yazarlar ve çeşitli düşünsel hareketler, mevcut İslâmcı mirası genç kuşaklara aktarma işlevi görmüş, aynı zamanda yeni oluşumların ve aktörlerin sahneye çıkmasına zemin hazırlamıştır. İran'daki devrimci sürecin Türkiye'deki İslâmcı entelijansiya üzerindeki etkisi, yalnızca teorik düzeyde kalmamış, pratik olarak da yayıncılık alanında ciddi bir hareketlilik yaratmıştır. Ne var ki, 12 Eylül 1980 askeri müdahalesi sonrasında, bu canlı entelektüel ortam ciddi bir baskı altına alınmış, söz konusu yayın organlarının büyük bir kısmı yeni yönetim tarafından yasaklanmış, bu yayınların yazarları ise çeşitli gerekçelerle tutuklanmış veya susturulmuştur.

Darbenin ardından gelen otoriter rejim, İslâmcı düşüncenin kamusal alandaki görünürlüğünü ciddi biçimde sınırlandırmış, bu da hareketin örgütsel ve düşünsel faaliyetlerini sekteye uğratmıştır. Ancak askeri yönetimin baskıcı uygulamalarının görece azaldığı 1980'lerin ortalarından itibaren, İslâmcı çevreler yeniden örgütlenme ve kendilerini ifade etme yönünde çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde, politik faaliyetlerin sınırlandırılmasına karşın dergi çevreleri, kitabevleri ve benzeri kültürel yapılar, İslâmcı düşüncenin hem üretildiği hem de dolaşıma sokulduğu mekânlar olarak öne çıkmıştır. Dolayısıyla, darbe sonrası dönemin baskıcı atmosferine rağmen, İslâmcı entelektüel çevreler, dergi ve yayınevleri etrafında kümelenerek hem hayatta kalmaya hem de söylemlerini yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Tam bu noktada 1980-2000'li yıllar arası *Aylık Dergi*, *İktibas*, *İstiklâl*, *Şehadet*, *İnsan*, *Girişim*, *Kitap Dergisi*, *Dış Politika*, *Olaylara Objektif*, *Bu Meydan*, *Panel*, *İmza*, *Davet*, *Tevhid**, *Yeryüzü*, *Dünya ve İslam*, *Müslüman Genç*, *Haksöz*, *Hira*, *İslâmî Düşünce*, *Yeni Yeryüzü*, *Yeni Zemin*, *Değişim*, *Umran*, *Sebat*, *Evrensel Kadın*, *Evrensel Mesaj* gibi dergiler, İran Devrimi

* Söz konusu dergi, 1990-1992 yılları arasında yayımlanmış olup, 1978-1979 yıllarında çıkan *Tevhîd* dergisiyle karıştırılmamalıdır.

ve onun bileşenlerini ele almış; destek ve değişim ekseninde farklı yönelimler sergilemişlerdir. Bu dergiler, Türkiye'deki İslâmcı camia içerisinde merkezi bir konumda yer almışlardır. Ayrıca İran Devrimi meselesinde öne çıkan Ali Bulaç ve Selahaddin Eş vb. isimler bu dönemde de etkili olmakla birlikte daha çok *Ercümend Özkan, Süleyman Arslantaş, Atasoy Müftüoğlu, Yaşar Kaplan, M. İhsan Arslan, Nureddin Şirin, Hilmi Kocaaslan, Hamza Türkmen, Rıdvan Kaya, Burhan Kavuncu, Mehmet Metiner, Ali Gümüş, Mustafa İslamoğlu, İhsan Eliaçık, Ümit Aktaş, Cihan Aktaş, Kenan Çamurcu, Abdurrahman Dilipak* vb. isimler ön plana çıkmışlardır.

1. 2. İhtiyat-Temkin Refleksleri

İran'daki gelişmeler yalnızca İran toplumunu değil, aynı zamanda bölgedeki komşu devletleri de yakından etkilemiştir. Özellikle İran'daki toplumsal hareketlerin yol açtığı anarşik ortam, Türkiye Cumhuriyeti'nde alarm durumunun oluşmasına sebep olmuştur. Önceleri II. Milliyetçi Cephe hükümeti döneminde Süleyman Demirel başbakanlığında İran Şahı'na yönelik olumlu bir yaklaşım benimsenmişken¹⁷⁰ 42. Hükümet döneminde bu tutum değişmiş ve Bülent Ecevit liderliğindeki yeni yönetim, Şah'a ve uygulamalarına karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir.¹⁷¹ Nitekim İran'daki son başbakan Şâpûr Bahtiyar'ın ülkeyi 11 Şubat 1979'da terk etmesinin ardından 13 Şubat 1979'da dönemin Başbakanı Bülent Ecevit, "*Komşumuz ve dostumuz İran'da yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemin kardeş İran halkına hayırlı olmasını dilerim. Türkiye, İran'daki olayların gelişmesini, başka ülkelerin içişlerine karışmama kuralına titizlikle uyararak izlemiştir. -- --*" şeklinde açıklama yapmıştır. Hemen ardından dönemin İran Büyükelçisi Turgut Tülümen (1929-2016) devrimin lideri Humeynî ile görüşmüş ve Türkiye'nin mesajını okumuş Humeynî ise cevaben "*Siz ve Türk milletine teşekkür ederim. Bir İslam ülkesi olan Türkiye ve müslüman olan Türk milleti bizimle, gerek sevinç, gerek üzüntülerimizde kardeştir.*" demiştir.¹⁷²

¹⁷⁰ "Şah'ın 58. Yaşgünü Resepsiyonunda Demirel ile Dalokay Şakalaştılar", *Tevhid* 9 (1979), 19.

¹⁷¹ Turgut Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998), 86-87; Bülent Keneş, *İran: Tehdit mi, Fırsat mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 97.

¹⁷² Detaylar için bkz. Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 65-67.

İki ülke arasındaki diplomatik ilişkiler, Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün'ün (1936-1986) Haziran 1979 tarihinde İran'a gerçekleştirdiği ziyaretle devam etmiştir. Ancak, ülkeler arasındaki olumlu hava hem “devrim ihracı” hem de Humeynî'nin laiklik karşıtı söylemleri nedeniyle giderek soğumuştur. Ayrıca Türk heyetinin Humeynî ile gerçekleştirdiği görüşmenin ardından, Âzerî kimliğiyle tanınan Ayetullah Şeriatmedârî'yi ziyaret etmesi, taraflar arasında bir protokol krizine yol açmıştır.¹⁷³

Türkiye'deki milliyetçi kamuoyunun, İran'daki azınlık halkların (çoğunlukla Türklerin) haklarına ilişkin, devrimin başlangıcından itibaren süregelen propaganda içerikli anlatımları, iki ülke arasındaki ilişkinin hassas noktalarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, millî vurgularla öne çıkan ve Kemal Fedai Çoşkuner'in sahibi olduğu *Fedai* dergisinde yayımlanan “İran'da Türk Katliamı” başlıklı yazıda, Humeynî'nin Türklere karşı silah çevirdiği ve İran'ın “Gurgen” ile “Künbed-i Kabus” bölgelerinde “*En modern silahlarla mücehhez İran Ordusu haftalardan beri Türk kesmektedir.*”¹⁷⁴ iddiasıyla haberler paylaşılmış, bölgedeki Türklerin katliama uğradıkları ileri sürülmüştür. Bu iddialar kamuoyunda geniş yankı uyandırmış, Milliyetçi Hareket Partisi lideri Alparslan Türkeş'in (1917-1997) uyarılarının ardından, *Tevhîd* dergisi, “Komünistler Tepelendi” başlıklı yazısında, İran'da Türklerin topluca katledildiği yönündeki haberlerin gerçeği yansıtmadığını, öldürülenlerin isyana kalkışan komünistler olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷⁵

Karşılıklı bilgi kirliliği ve teyit edilmemiş yanlış haberlerin propaganda aracı olarak kullanılması, bir kesimi İran yönetimine karşı mesafeli ve tepkili konuma getirirken diğer kesimi ise yönetimi savunan bir pozisyona itmiştir. Türkiye kamuoyundaki bu gündem Gündüz Ökçün'ün Şeriatmedârî'yi ziyaret etmesiyle perçinlenmiş olacak ki Humeynî'nin Aralık 1979'daki bir konuşmasında “*Uluslar bizimledir. Hükümetlerin başlarına dayandığı süngüler geri çekildiğinde, hepsi davamıza katılacaktır. Irak ve Türk*

¹⁷³ Ökçün'ün ziyaretindeki detaylar için bkz. Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 87-92; “Humeyni, Ökçün'e Nasihat Etti ‘Demokrasi Safsatadır’”, *Tevhîd* 26 (1979), 12.

¹⁷⁴ “İran'da Türk Katliamı”, *Fedai* 5/5 (1979), 10. Ayrıca Mustafa Talip Güngörge'nin eserinde “Humeyni'nin Türklere Yaptığı Zulümler” başlığı altındaki iddiaları için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 121-126.

¹⁷⁵ “Komünistler Tepelendi”, *Tevhîd* 9 (1979), 3-4. *Tevhîd* dergisinin “Ayrıntılı Haber” adlı gazeteyi bu meyanda eleştirmesi için bkz. “Kavmiyetçiler ve İran!”, *Tevhîd* 16 (1979), 16.

uluslarının bize katılmalarını engelleyen bu süngülerin gücüdür.” minvalindeki sözleri Ankara ve Tahran arasındaki ilişkiyi iyice germiş ve ülkeler birbirlerine nota vermiştir.¹⁷⁶ İran ile Türk hükümeti arasındaki gerilim, tarafların birbirinden uzaklaşmasına ve Humeynî'nin ifadeleriyle ulusların birbirine yaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle İran Devrimi'nden etkilenen İslâmcı aktörler, İran'ı “İslâmî Devlet” olarak benimseyerek ona müzahir bir tutum sergilemişlerdir. Süleyman Demirel liderliğindeki 43. Türk hükümeti ise İran'a karşı daha temkinli bir politika izleyerek ikili ilişkileri düşük düzeyde tutmuştur.

Hükümet ve devlet düzeyinde İran'a yönelik tutum bu şekilde şekillenirken sağ, muhafazakâr ve yerel İslâmcı çevreler meseleye ya ihtiyatlı yaklaşmış ya da doğrudan karşı çıkmayı tercih etmiştir. Bu çevrelerin, özellikle tarihsel olaylar ile iç ve dış konjonktürü merkeze alan okuma biçimleri, İran meselesine yaklaşımlarında da belirleyici olmuştur. Nitekim İran Devrimi'ni heyecanla destekleyen ve gündemine alan gruplar, bu kesimler tarafından aceleci davranmakla eleştirilmiştir. Söz konusu grupların temel argümanları arasında Kaddâfi örneği, SSCB ve komünizm tehdidi ile devrimin niteliği ve isimlendirilmesi gibi meseleler öne çıkmıştır. Libyalı asker Muammer Kaddâfi'nin 1969 yılında gerçekleştirdiği darbe ile iktidara gelmesi ve sonrasında izlediği sosyal, siyasal ve dinî politikalar, Türkiye'deki bazı kesimler tarafından olumlu karşılanmış ve savunulmuştur.¹⁷⁷ Özellikle dönemin Libya Başbakanı Abdüsselâm Callûd'un Ocak 1975 tarihinde MTTB teşkilatında konferans vermesi ve konuşmasındaki “Kaynağımız Ku'ran'dır” sözünün MTTB'nin yayın organı *Millî Gençlik* dergisinde yer alması¹⁷⁸ ve Libya'daki yeni yönetimin “Şer'i Devlet” kurabileceği yolundaki ümitler İslâmcı camiada tartışma konusu olmuştur. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek, Kaddâfi'nin şeriat türünden söylemleri için “*Onun da dirayet ve siyaset sahipliğine inanmıyoruz*” diyerek konu hakkındaki fikrini dile getirmiş ayrıca *Düşünce* dergisi başyazarı Ali Bulaç, İslâmcı camia içerisinde oluşan bu atmosferi eleştirmiş ve Kaddâfi'nin Cemâl

¹⁷⁶ Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 136-138.

¹⁷⁷ M. İhsan Arslan'ın Libya'daki Kültür Devrimi'nden etkilenerek Libya'ya gitmesi ve yaşadığı hayal kırıklıkları için bkz. Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/125-127.

¹⁷⁸ Duman - Serkan Yorgancılar, *Türkçülüğten İslâmcılığa*, 114-115. Callûd'un konuşmasının tam metni için bkz. Callud, “Kaynağımız Kur'an'dır”, *Millî Gençlik* 3 (1975), 12-18.

Abdünnâsır'ın zihniyetinde bir kişi olduğunu belirterek itirazlarını dile getirmiştir.¹⁷⁹ Libya'nın "Libya Sosyalist Halk Cemahiriyesi"ne dönüşmesiyle sosyalist vurgu ve uygulamaların belirginleşmesi, İslâmcı aktörlerin bu sürece dair daha açık ve tutarlı pozisyonlar almalarını beraberinde getirmiştir.¹⁸⁰

Tüm bu gelişmelere rağmen, İran Devrimi'nin (MTTB) ve bu hareket içerisinde yer almış bazı çevreler tarafından desteklenmesi, kimi isimler tarafından Kaddâfi konusundaki aceleci tutuma benzetilmiş; bu çerçevede, İran'daki gelişmelere karşı daha temkinli ve akliselim bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim İsmet Özel de İran'daki hadiseler bağlamında Kaddâfi örneğini hatırlatarak sürecin zamanla farklı yönlere evrilebileceği ihtimaline dikkat çekmiştir.¹⁸¹

İran'daki gelişmelere başından itibaren ikircikli bir tutumla yaklaşan *Sebil* dergisi, bu olaylara üç farklı bakış açısıyla yaklaşıldığını belirtmiş; kendilerinin ise Şah rejiminin zulmüne karşı olmakla birlikte, Şah sonrası ortaya çıkabilecek duruma yönelik kaygılar taşıdıklarını ifade etmiştir. Dergi, bu ihtiyatlı tutumunu temellendirmek üzere Kaddâfi örneğini bir argüman olarak ileri sürmüştür.¹⁸² Derginin sahibi ve başyazarı olan Kadir Mısıroğlu, bir zamanlar "Şeriatçı Kaddafi" edebiyatının yapıldığını ve kendilerinin "Çöl Serabı"na karşı çıktıklarını belirttikten sonra "*Yine kimi saf ve kimi de kötü niyetli bir kısım insan, bizi kasten veya zuhûlen İran hadiselerine İslam'a duydukları kin sebebiyle karşı çıkanlarla karıştırdı ve aynı kategoriye ithal eyledi.*"¹⁸³ diyerek yanlış anlaşılıp itham edildiklerini meseleye ölçülü yaklaştıklarını söylemiştir. Buradan hareketle İran hadiselerini uzaktan gözleyip nötr durumda konum alan isimler Kaddâfi örneği üzerinden olası haklılıklarını temellendirme gayesini kendilerinde mahfuz görmüşler ve önden giden kesimlerin ruh halini Sadık Albayrak'ın tabiriyle "Hamama gider kurnaya, düğüne gider zurnaya aşık olur"¹⁸⁴ biçiminde değerlendirmişlerdir.

¹⁷⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018), 42; Ali Bulaç, "Neo Nasırcı: Kaddafi Bin Abdünnasır", *Düşünce* 2 (1976), 6-7.

¹⁸⁰ Hüsnü Aktaş, "Zencirlerini Şakırdatan Köleler", *Tevhid* 11 (1979), 7; Eş, "Müslüman Türkiye" *Mücâdelemiz*, 236-240.

¹⁸¹ Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 2, 50-51, 66-70; Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 3, 168-169.

¹⁸² "Orta Doğu'da Zulmün Temelleri Çatırıyor!.", *Sebil* 4/164 (1979), 8-9; "Okuyucularla Hasbihal", 2.

¹⁸³ Kadir Mısıroğlu, "Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu", *Sebil* 5/214 (1980), 2-3.

¹⁸⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=zfJqu-vgwecg> (16:48-18:30 arası), (Erişim 08.11.2022).

Kaddâfi örneğinde görüldüğü gibi, İran’da da devrim sonrası kurulacak hükümetin “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti” olacağı yönünde kehanetler ileri sürülmüştür.¹⁸⁵ Ancak, mevcut iddialar Nisan 1979’da İran’da “İran İslâm Cumhuriyeti” kurulmasıyla gerçekleşmemiştir. Kaddâfi ve Libya özelindeki durumun birebir İran’da oluşabileceğini öngören kesimler her ne kadar bu konuda ısrarcı olsalar da İran’daki hareketi erken teşhis etmekle birlikte meselelere isabetli yorum geliştirenler ise mevcut durumu Şubat 1979 gibi erken bir tarihte, “İslam Cumhuriyeti” başlıklı yazıda şu şekilde değerlendirmişlerdir:

“İslam Cumhuriyeti tabirinin, şer’an öne sürülen gerekçelere bakılarak haram olmadığını söylemek mümkün, ama başka benzetme ve aynîliklere kapı açması bakımından sakıncalı bulduğumuzdan dolayı saygımız vardır, fakat biz yalnızca İslam Devleti veya İslamî Hükümet tabirini tercih ediyoruz.”¹⁸⁶

İki farklı cenahın (yerel-evrensel) tamamen ayrı zaviyelerden meseleleri okumaları mevcut kesimler arasında karşıtlık ve rekabet doğurmuş bir taraf inkarcı, şüpheci söylemi üslup olarak benimserken diğer taraf da peşin kabulcü anlatıyı özümsemiştir. Peşin kabul meselesi öyle boyutlara ulaşmıştır ki *Tevhîd* dergisi Temmuz 1979’daki sayısında İran Devleti’nin yeni bayrağı üzerinde çalışma ve tekliflerin varlığından bahsetmiş ve okuyucusuna

“İran İslâm Devleti’nin bayrağında yer alacak ‘remz’in nasıl olması gerektiği hususundaki tekliflerini almak üzere Türkiye Müslümanlarına duyurmak istiyoruz. İran İslam Devleti’nin bayrağında nasıl bir motifin bulunmasını istersiniz? Sorumuz bu... Bu sualimize alacağımız cevapları tasnif edecek, üzerinde ittifaklar sağlanmış teklifleri aynen, gazetemiz vasıtasıyla İran yetkililerine iletacağız.”¹⁸⁷

¹⁸⁵ “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti”, 9; “İran Olayları, Şah ve Humeyni”, *Fedai* 5/2 (1979), 3.

¹⁸⁶ “İslami İstılahlar: Cumhuriyet, İslam Cumhuriyeti”, *Tevhîd* 9 (1979), 14; Benzer şekilde Ercümen Özkan’ın “İslam Cumhuriyeti” terkinine şerhleri için bkz. Kürşad Atalar, *Ercümen Özkan: Entelektüel Bir Portre* (İlem Yayınları, 2021), 124.

¹⁸⁷ “Biz Bize Köşesi: İran’ın Bayrağında Ne Olsun?”, *Tevhîd* 31 (1979), 19.

diyerek duyuruda bulunmuştur. İran'ın "İslâmî Devlet" olarak görülüp benimsemesi ve sürekli bir biçimde "İran İslâm Devleti" terkinini kullanması bazı İslâmcı isimlerin itirazlarına neden olmuştur. Devrimi heyecanla karşılayan şair Sezai Karakoç, "İran İslâm Devrimi" terkininden rahatsızlık duymuş ve İslâm ümmetinin tek bir İslâmı olduğunu ve onun bütünlüğü içerisinde ele alınmasının gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁸⁸ Karakoç'un ifadelerinden anlaşıldığı üzere milliyet ile dinî kavramın yan yana kullanılmasının düşünsel anlamda getirdiği problem ihtimal ki bazı yazarlar tarafından da dikkate alınmıştır. İran Devrimi'ni büyük tutkuyla karşılayıp benimseyen Atasoy Müftüoğlu, "İran İslâm Devrimi" tabirinden ziyade doğrudan ve sıklıkla "İslam Devrimi" terkinini kullanagelmıştır.¹⁸⁹ Camia içerisinde İran'daki harekete yönelik İhtilal, İnkılab, Devrim, İsyan vb. farklı anlamlandırmaların, tanımlamaların fikirsel sınırları ve arka planlarına dair İsmet Özel'de bir açıklama yapmıştır. Özel, *Millî Gazete*'deki "Kelime Kapanı" adlı yazısında sol kesimlerin Rusya'nın yerine SSCB'yi tercih etmesinin arka planını irdeledikten sonra meseleyi İran'a getirmiş "İran İslâm Devrimi" demenin doğru olmadığını şu şekilde açıklamıştır:

*"İşte böyle bir adlandırmayı kabul ederseniz bu ülkede yürürlükte bulunan siyasi yapının millî karakterini bir ölçüde gölgelemiş ve ona dünya Müslümanlarının hepsi için değerli kabul edilebilecek bir niteliği peşinen hediye etmiş olursunuz. İran'da vaki olan siyasi iktidar değişikliği bir İslam Devrimi ise, hiçbir Müslümanın bu olaya karşı tutum göstermesi artık hoş karşılanmaz. İran yanlıları İran Devrimi değil de, İran İslâm Devrimi sözünü kullanmak ve kullandırmak hususunda ısrarları boşuna değildir. Çünkü bir kez bir kelime kapanına girdiniz mi, bundan sonra söyleyeceğiniz her söz kapanın hacmi esas alınarak değer sahibi olacaktır."*¹⁹⁰

İran hadiselerini sol ve komünist perspektiften değerlendiren bazı isimler, zamanla meseleye bu çerçeveden yaklaşmanın yetersiz kaldığını fark etmiş, bunun sonucunda şüphe ve ihtiyat tutumlarını İran'daki yönetici kesime yönelik eleştirel bir yaklaşım

¹⁸⁸ Karakoç'un bu konudaki görüşlerine dair Ali Haydar Haksal'ın açıklamaları için bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=Ctup3Y0-Xx0> (20:20-21:00 arası), (Erişim 05.04.2023).

¹⁸⁹ Atasoy Müftüoğlu, *Vahyin Kılavuzluğu Altında* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1988), 106-109; Atasoy Müftüoğlu, *Yeni Bir Tarih Şafağı* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1992), 16-49.

¹⁹⁰ İsmet Özel, *Şairin Devriye Nöbeti - 5 Evet Mi, Hayır Mı?* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2009), 94-95.

biçimine yöneltmiş ve daha muğlak, ucu açık üsluplar kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim bunlardan birini teşkil eden Necip Fazıl Kısakürek, Ocak 1979'da *Sabah* gazetesindeki köşe yazısında;

“Humeyni hakkında çabuk hüküm vermemeli... Vaziyet karışık ve karmaşıktır. Eğer Humeyni, Şii mezhebinin küfre kaçmayan kollarından birine mensup ve ne Amerika, ne Rusya, Batı ve emperyalizma dünyasına sakal kaptırmayacak bir şuura sahip bulunuyorsa, İran'ın beklediği adam olabilir. --- Bizim bu davadan söz edebileceğimiz ibret dersi şudur ki, İran'daki hayatîyet ve Humeyni çapında bir cehd bizde mevcut değildir.”¹⁹¹

biçiminde diplomatik bir dil kullanmış ve acele edilmemesinin altı çizilmiştir. İran'daki hadiseye karşı duruş almada acele edilmemesi teması yurt içine işlendiği gibi Nurcu kimliği ile bilinen Hekimoğlu İsmail (Ömer Okçu) gibi yazarlar tarafından İran'a da uyarlanmıştır. İran'da “İslâmiyet”i bilmeyen, yaşamayan ve parçalanmış halde olan İranlı Müslümanlar”ın Humeynî önderliğinde şeriatle idare olunma taleplerinin “yersiz ve zamansız” olduğunu öne süren İsmail, sözlerini “*Allah, bütün Müslümanlar'ı ve İran'ı dahilî savaşlardan ve Rus istilasından korusun..*”¹⁹² şeklinde tamamlamıştır.

İran'daki gelişmelerin zirveye ulaştığı dönemde, Türkiye'de muhalefet partisi konumunda bulunan Millî Selâmet Partisi (MSP) de meseleyi temkinli bir yaklaşımla ele almıştır. Siyasî parti kimliği doğrultusunda hem politik dinamikleri hem de seçmen tabanının hassasiyetlerini gözeterek bir tutum belirlemiştir. MSP yönetimi, İran'da kurulan yeni hükümetin ivedilikle tanınmasını talep etmiş ve bu görüşünü mecliste dile getirmiştir.¹⁹³ Parti, süreç boyunca *Millî Gazete* ve *Yeni Devir* gibi yayın organları aracılığıyla meseleyi değerlendirmiş, dengeli bir dil kullanmayı ve radikal tutumlardan kaçınarak siyaseten zarara yol açabilecek hamlelerden uzak durmayı tercih etmiştir. Özellikle, geleneksel cemaatler ve tarikatların oluşturduğu seçmen tabanı bağlamında, sol, komünist ve mezhepsel kaygıların dikkate alınması gerekliliği MSP'nin tutumunu

¹⁹¹ “Gazetelerden”, *Tevhîd* 8 (1979), 16.

¹⁹² Hekimoğlu İsmail, “İran”, *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9.

¹⁹³ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 304.

şekillendiren önemli faktörlerden biri olmuştur.¹⁹⁴ Ancak süreç içerisinde İran'daki yönetimin ideolojik yapısının belirginleşmesi ve iktidardaki CHP ile AP hükümetlerinin İran yönetimine karşı mesafeli duruşları göz önünde bulundurulduğunda, destek seviyesinde artış yaşandığı görülmektedir. Bununla birlikte, özellikle 1970'li yıllardan sonra İslâmcı çevrelerde yaşanan radikalleşmenin de bu artışta etkili olduğu söylenebilir. Zira genç kuşağın siyasete, topluma ve dinî yorumlama biçimine yaklaşımı, önceki nesillere kıyasla farklılaşmış ve bu durum siyasetçilerin siyaset yapma yöntemlerini etkilemiştir. Söz konusu durum çerçevesinde, en somut örneklerden biri Pakistan'da Ziyâülhak'ın yönetimi tepeden inmece bir yaklaşımla ele alarak gerçekleştirdiği düzenlemeler olup, bu uygulamalar MSP camiası tarafından olumlu karşılanmıştır.¹⁹⁵ Mevcut durum, MSP gençlik kolları ve Akıncılar hareketinin mitinglerinde sıkça görülen afiş ve sloganlarda açıkça kendisini göstermektedir.

İran meselesinde, başlangıçta ciddi bir ses yükseltmeyen MSP yönetiminin senkretik yapısı, İran konusunda net bir pozisyon almasını büyük ölçüde engellemiştir. Parti yönetimi hem parti içindeki hem de tabandaki farklı eğilimleri gözeterek belirli bir süre bocalama dönemi geçirmiştir. Bu durumu fark eden Necip Fazıl Kısakürek ise MSP camiasının tarafını Humeynî'nin zaferinden sonra açıkça belirttiğini ifade etmiştir.¹⁹⁶ Her ne kadar 1978 yılında MSP Genel İdare Kurulu üyeliğine seçilen Mısıroğlu, MSP'yi en çok İran konusunda tenkit edip sıkıntı çektiğini belirtse¹⁹⁷ de yönetim İran'daki duruma karşı yönelim göstermiştir. Nitekim MSP'deki bu yönelim değişikliği kamuoyu tarafından gözlemlenmiş MSP ile İran, MSP ile Humeynî birlikte anılır hale gelmiştir. Bu noktada sağcı, muhafazakar ve milliyetçi kesimler MSP'lilerin "Humeynî Kuyrukları", "Humeynî hayranı" olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁹⁸

Akıncılar hareketindeki gençlerin İran konusundaki öne çıkışları ve hareket ile MSP arasında organik bağ kurulması bu türden iddialara iyiden iyiye zemin hazırlamış bilhassa

¹⁹⁴ *Mavera* dergisinde Mehmet Çağlar'ın 'İran'a Bakış' adlı makalesinde, Amerika'daki müslümanların MSP'yi Türkiye'deki Müslümanların siyasî temsilcisi olarak gördükleri belirtilmiş; ancak MSP'nin İran olayları konusunda sessiz kalmasının, bu kesimlerde bir hayal kırıklığı ve üzüntüye yol açtığı ifade edilmiştir. Detaylar için bkz. Mehmet Çağlar, "İran'a Bakış", *Mavera* 3/26 (1979), 48.

¹⁹⁵ Soner Yalçın, *Hangi Erbakan* (Ankara: Başak Yayınları, 1994), 142.

¹⁹⁶ Kısakürek, *Rapor* 5/6, 34.

¹⁹⁷ Mısıroğlu, *Geçmiş Günün Elerken*, 2/346.

¹⁹⁸ Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, 262-263; "MSP ve Humeyni", *Fedai* 5/6 (1979), 14.

mitinglerdeki “Erbakan, Ziya, Humeyni!”, “Necmettin Humeyni”, “İran’da Humeyni, Türkiye’de Erbakan” minvalindeki sloganlar buna katkı sağlamıştır. Nur cemaatine mensup olan *Yeni Asya* gazetesinin yazarları Bünyamin Ateş ve Yusuf Demir gibi isimler de köşe yazılarında bu noktaları hedef almışlardır.¹⁹⁹ Gençlik hareketleri ile Millî Selamet Partisi’nin söylemlerinin iç içe geçtiği bir ortamda, MSP’nin tutumunun net bir şekilde belirlenmesinin güç olduğu söylenebilir. Örneğin Süleyman Arslantaş, Erbakan’ın 12 Eylül 1980 askeri darbesinin öncesinde teşkilat mensuplarına yaptığı bir konuşmasında “*Biz İslâmi inkılâbımızı Şia safsataları gibi değil, Pakistan gibi Ziya ul-Hak kardeşimiz gibi gerçekleştireceğiz*” dediğini iddia etmiştir.²⁰⁰ Birbirini nakzeden bu türden iddia ve anlatılar meseleyi anlaşılması zor bir hale sokmuştur. Aslında MSP hareketi başından beri temkinli yaklaşımını elden bırakmamış tabanın eğilimleri ve mevcut şartlara göre madalyonun iki yüzü gibi konum almıştır. Hedef kitlenin hassasiyetlerini gözetenek söylem geliştirmesine en somut örnek olarak 1980 Şubat’ında İran’daki yönetimin devrimin birinci yıl kutlamalarına Erbakan’ı davet etmesi ve Erbakan’ın “*Gitmemek olmaz ama ihtiyat da gerekir, benim yerime sen git*” diyerek kendisinin yerine Hasan Aksay’ı göndermesi verilebilir.²⁰¹

İran hadisesine yönelik sevinç ve temkinli yaklaşım, dönemin bazı küresel gelişmelerinden de etkilenmiştir. 1970’li yılların ikinci yarısında Pakistan’da Ziyâülhak’ın 1977’de gerçekleştirdiği askeri darbe, Eylül 1978’de Mısır ile İsrail arasında imzalanan Camp David Anlaşması, Şubat 1979’daki İran Devrimi, Kasım 1979’daki Kâbe Baskını ve Aralık 1979’da başlayan Afgan Cihadı, bu gelişmelerin en önemlilerindedir. Özellikle Afgan Cihadı (1979-1989), Türkiye’deki İslâmcı çevreler arasında önemli bir gündem oluşturmuş ve süreç içinde birçok kişi* Afganistan’ın yolunu tutmuştur. İran Devrimi’nden yalnızca dokuz ay sonra başlayan Afgan Cihadı, özellikle Akıncılar hareketi başta olmak üzere Türkiye’deki İslâmcı kamuoyunda derin bir yankı

¹⁹⁹ Feyizoğlu, *Akıncılar*, 364-367, 372-375, 380.

²⁰⁰ Arslantaş, *İki Medeniyet Arasında Türkiye*, 63, 273.

²⁰¹ Hasan Aksay, *Hak Yol İslam Yazacağız Hasan Aksay Hatıratı* (Görüşmeci: Nevin Meriç), (İstanbul: Turkuaz Kitap, 2021), 309.

* Mehmet Güney, Bahattin Yıldız, Nejdet Yaylalı, Erdem Bayazıt, Bayram Dikmeci, Mehmet Kaya, Ali Naci Dağlıoğlugil, Fatih Köksal, Oktay Çavuşoğlu, Fatih Türegen, İlyas Dönmez, Tuncer Göktaş, Abdülhamit Turgut, Mehmet Ali Tekin, Yakup Aslan, Selahaddin Eş, Mahmud Osmanoğlu, Bekir Tank, Cemalettin Kaplan vb. birçok isim çeşitli yıllarda Afganistan’a girmişlerdir.

uyandırmıştır.²⁰² Pakistan ve İran'ın ardından bir başka ülkenin daha İslâmî bir yönelime gireceği düşüncesi, geniş kitlelerde büyük bir heyecan yaratmıştır. Ancak, İran'daki devrim sürecinin Şii, Afganistan'daki mücadelenin ise Sünnî Müslümanlar tarafından yürütülmesi, zamanla bazı çevrelerin Afgan Cihadı'na daha fazla ilgi göstermesine neden olmuştur. İran'a başından itibaren mesafeli yaklaşan Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin Afganistan meselesine odaklanması da bu yönelimi pekiştirmiştir. Dönemin radikal atmosferi, etkili propaganda araçlarıyla birlikte, kendisini Afgan Cihadı çerçevesinde ortaya çıkan sahneler ve figürler üzerinden dışa vurmuştur.

İslâmcı camiada bir dönem İran ve Afganistan temel gündem başlıkları olarak öne çıkmış, ancak zamanla kitlelerin ilgi ve yönelim merkezlerinde değişimler yaşanmıştır. Örneğin, Ankara'da bir grup edebiyatçı* tarafından yayımlanan *Mavera* dergisi, İran Devrimi'ne daha temkinli ve mutedil bir yaklaşımla yer verirken Afganistan meselesini daha öncelikli ve kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Nitekim derginin 62. sayısı "Afganistan Özel Sayısı" olarak yayımlanmış; bu sayıda, dergi mensuplarının Afganistan'a gerçekleştirdikleri ziyaretler kapsamında çeşitli kişilerle yaptıkları röportajlara yer verilmiştir. *Mavera* dergisinin İran'a mesafeli durarak Afganistan'ı merkeze alan bu yaklaşımı, dergi çevresinde bazı fikrî ayrışmalara yol açmış ve Atasoy Müftüoğlu bu düşünsel farklılık nedeniyle dergi ekibiyle yollarını ayırmıştır.²⁰³

İran'ı ya da Afganistan'ı önceleme meselesi, İslâmcı camia içerisinde fark edilen bir sorun olmakla birlikte, tarafların birbirini eleştirdiği bir denklemde konumlanmaktadır. Örneğin Afganistan'daki savaşı "*Afgan Cihadı asrımızın en büyük İslâmî ve insanî toplumsal olaylardan birisi*" şeklinde niteleyen Mahmud Osmanoğlu, mevcut duruma dair "*Bazıları da fanatikliklerinden ve belli yerleri hep üstün tutma alışkanlığından olsa gerek Afganistan cihadını, nedense bir İran devrimi sıcaklığıyla değerlendiremedi.*"²⁰⁴ diyerek İran'a meyleden kesimleri tenkit etmiştir. Afganistan'a olan bu özel ilginin ve

²⁰² Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 606-612; Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 196-197.

* Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Rasim Özdenören, Mehmet Akif İnan, Bahri Zengin vb.

²⁰³ Atasoy Müftüoğlu, *Sözün Erimi Konuşmalar* (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 265-285.

²⁰⁴ Mahmud Osmanoğlu, *Cihadın 10 Yılı* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 7, 123, 311, 403-404.

sevincin dozu kimi zaman yükselişe geçmiş ve Afganistan'daki savaş “Destan” düzleminde ele alınmıştır.²⁰⁵

İran Devrimi'ne yönelik tepkiler, özellikle devrimin ilk yıllarında farklı tonlarda ve düzlemlerde şekillenmiştir. Buna bağlı olarak ihtiyatlı, orta yolcu ve temkinli yaklaşımlar, devrimin hemen ardından oluşan belirsizlik ortamında kendisini daha belirgin biçimde göstermiştir. Söz konusu üslupların, bir geçiş dönemi söylemine mi işaret ettiği yoksa uzun vadeli ve ilkesel bir duruşun tezahürü mü olduğu ise ayrıca tartışılması gereken önemli bir konudur. Zira dönemin siyasal ve ideolojik atmosferi, aktörlerin İran'daki rejim değişikliğine yönelik pozisyonlarını belirlemede etken rol oynamıştır.

Bu süreçte, İran Devrimi'ne ilişkin söylemler genellikle “tam destek” ya da “kesin red” gibi uç tutumlar üzerinden şekillenirken daha dengeli ve itidalli bir dil benimseyen çevrelerin sayıca azınlıkta kaldığı görülmektedir. Özellikle Türkiye'deki İslâmcı çevreler içinde yer alan bazı grupların, devrimin ideolojik ve siyasî parametrelerini anlamaya çalışarak mesafeli ve eleştirel bir yaklaşımı benimsemeleri dikkat çekicidir. Ancak zamanla, bu temkinli söylemlerin yerini daha belirgin ve karşıt bir söylemin aldığı, devrime yönelik olumlu beklentilerin yerini hayal kırıklığına bıraktığı görülmektedir. Bu dönüşüm sürecinde, Millî Görüş çizgisi haricindeki pek çok çevrenin İran'a dair söylemlerinde belirgin şekilde menfi bir tona bürünme ve mesafe koyma eğilimi gittikçe güçlenmiştir. Bu durum, yalnızca ideolojik ayrışmaların değil, aynı zamanda İran rejiminin dış politikadaki tutumunun ve mezhebî temelli yaklaşımlarının da etkisiyle şekillenmiştir.

1. 3. Karşıt Söylemler

1978 yılında İran'da başlayan gelişmeler, Türkiye'de özellikle sağ, muhafazakâr, milliyetçi ve geleneksel dindar cemaat ve tarikat çevrelerinde genel olarak olumsuz bir karşılık bulmuş; bu kesimler, söz konusu sürece büyük ölçüde karşıt bir tutum sergilemiştir. Özellikle İran'daki ayaklanmalarda komünist grupların yer alması,

²⁰⁵ Edip Gönenç, *Afgan Destanı* (İstanbul: Piran Yayıncılık, 1982). Yakup Aslan'ın bu noktadaki anlatıları için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 21-26.

Türkiye’deki dindar kesimlerin Sünnî mezhebine mensup olmaları ve tarihsel Türk-Acem gerilimleri bu sürece etki eden başlıca faktörler arasında yer almaktadır. Dönemin siyasî atmosferi bağlamında, özellikle Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) karşıtı olarak konumlanan grupların Demokrat Parti (DP) ve sonrasında Adalet Partisi’ne (AP) yönelim göstermeleri, bu kesimlerin Amerika Birleşik Devletleri ile yakın ilişkiler kurmalarına ve buna paralel olarak Sovyetler Birliği (SSCB) ile komünizme karşı mesafeli bir tutum benimsemelerine neden olmuştur. Böylece, “ehven-i şer” yaklaşımıyla komünizm kesinlikle reddedilmesi gereken bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiş ve temel hedef hâline getirilmiştir. Çeşitli propaganda araçlarıyla topluma aktarılmış olan bu karşıtlıkta, Osmanlı-Rus rekabetinin tarihsel izleri bu süreçte de kendisini hissettirmiştir. İran’daki komünist grupların gösterileri Türkiye açısından bir güvenlik tehdidi olarak algılanmış ve meseleye milli güvenlik perspektifiyle yaklaşmıştır. İran’da sol grupların tasfiye edildiği 1983 yılına kadar Türkiye’nin bu meseleye yönelik tutumu büyük ölçüde bu çerçevede şekillenmiştir.

Türkiye’de sol ve özellikle sağ siyasi çevrelere yakınlığıyla bilinen bazı gazeteler ile gazetecilerin, İran Devrimi ve devrim lideri Ayetullah Humeynî hakkında yazdıkları yazılar, devrimi destekleyen kesimler tarafından eleştirilmiştir. Bu doğrultuda *Hergün*, *Son Havadis*, *Tercüman*, *Büyük Gazete*, *Ufuk*, *Günaydın*, *Milliyet* ve *Hürriyet* gibi gazeteler ile Taha Akyol, Güngör Yerdeş, Ahmet Kabaklı, Ergun Göze, Fahir Armaoğlu, Mehmet Şevket Eygi ve İsmet Giritli gibi isimler eleştirilerin hedefi olmuştur.²⁰⁶ Nitekim Kerim, sol basın içerisinde *Aydınlık* gazetesi hariç tutulmak üzere, çoğunluğun İran’daki gelişmelere kayıtsız kaldığını belirtmiştir. Ayrıca, sağ basının bu konuda sol basına kıyasla daha saldırgan ve yanılıcı bir tutum sergilediğini ileri sürmüştür; bu çerçevede, özellikle *Tercüman*, *Yeni Asya* ve *Sabah* gazetelerinin en sert ve olumsuz (“en çirkef”) nitelikte yayınlar yaptığını iddia etmiştir.²⁰⁷

Kerim’in iddia ettiği üzere, saldırgan ve saptırıcı tavır özellikle sağ tandanslı figürlerin bu harekete yönelik nitelemelerine yansımış, antikomünist kimliğiyle bir döneme

²⁰⁶ “Basın’dan”, *Şûrâ* 36 (1978), 11; “Muhteşem Kıyama Haksızlık Etmeyelim”, *Tevhîd* 3 (1979), 17; “Dahleden Bari Müselman Olsa ...”, *Tevhîd* 6 (1979), 17; “Müslüman Gençliğin Yürüyüşü Batılıları Telaşlandırdı”, *Tevhîd* 17 (1979), 12; “Şeytanın Askerlerini Teşhir Edelim (2)”, *Hicret* 6 (1979), 5; “Şu Adamın Seviyesine Bakın!”, *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9; Yüksel, *Norşin’den Arizona’ya*, 131.

²⁰⁷ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 305-308.

damgasını vuran Mehmet Şevket Eygi de İran'daki bu hareketi benzer şekilde değerlendirmiştir;

“İran'daki anarşi hareketi köklü bir dini kıyam, bir İslami ayaklanma değildir. Karpuz gibidir; dışı yeşil içi kırmızıdır. Kıpkızıl komünizm sırtacaktır.”, “Şah rejimi kötü ve gayr-i İslami bir rejimdir. Bunda şüphe yok. Lakin yıkıldıktan sonra yerine gelecek rejim daha kötü olacaktır.”, “İran şu anda Amerika'nın tesiri altındadır. Amerika giderse yerine Rusya gelecektir. Hangisi ehvendir?”²⁰⁸

Bu mevcut okuma biçimi, özellikle İran'daki hadiselerin İslâmî niteliğine ve “İslâmî Devlet” yolunda ilerlediğine inananların, eleştirilerini bu tür isimlere yönelmelerine neden olmuştur. Nitekim şair Cahit Zarifoğlu, “İran'ı Bir Türlü Anlamıyorlar” adlı köşe yazısında, mevcut kesimlerin Avrupa ve Batı eksenli düşündüklerini öne sürdükten sonra, *“Erkekçe ve açıkça söyleyin, Humeyni'nin yapıp ettiklerinden dolayı kendinizi Batılılara karşı mahcup hissediyor musunuz hissetmiyor musunuz?”²⁰⁹* demiştir.

Sağ yelpazedeki genel duruma paralel olarak İslâmcı kimliğiyle bilinen Said Nursi'nin talebelerinin İran meselesine yönelik tutumları da dikkate değerdir. Nur Cemaati ya da Nurcular olarak anılan bu hareket, 1960 yılında Said Nursi'nin vefatının ardından parçalı heterojen bir yapı sergilemiştir. Hareket, zamanla “Yazıcılar” ve “Okuyucular” şeklinde iki ana gruba ayrılmış ve çeşitli süreli yayınlar etrafında varlığını sürdürmüştür. Siyaseten CHP karşıtlığıyla öne çıkan Nur Hareketi, DP, AP, MNP ve MSP gibi sağ partilere yakın ilgi göstermiştir. Yerelliği ön planda tutan hareket, genel olarak sağ ve muhafazakâr bir söylem benimsemiş olmakla birlikte, zaman zaman İslâmcı refleksler de sergilemiştir.

Hüsrev Altınbaşak önderliğindeki Yazıcılar cemaati, MNP-MSP çizgisiyle yakın bir düşünce yapısı benimserken Zübeyir Gündüzalp'in öncülüğündeki Okuyucular cemaati ile ana çoğunluk, DP'nin devamı olarak gördükleri AP'yi desteklemişlerdir. Ayrıca, sağ, muhafazakâr ve ABD yanlısı siyasî erke yakın duruş, Nur hareketinin söylemlerine de

²⁰⁸ “Muhteşem Kıyama Haksızlık Etmeyelim”, 17.

²⁰⁹ Cahit Zarifoğlu, *Bir Değirmendir Bu Dünya* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 260-264.

yansımıştır. Nitekim, antikomünist faaliyetlerde öncü rol üstlenen hareket mensupları,²¹⁰ benzer duruşlarını İran meselesinde de sergilemişlerdir. Bu kapsamda, Okuyucular Cemaati ile yakın ilişki içinde olan *Yeni Asya* gazetesi* ön plana çıkmış ve köşe yazılarında İran'daki hareket eleştirel bir biçimde değerlendirilmiştir. Nitekim, İran'daki hareketi ağırlıklı olarak komünizm ekseninde ele alan *Yeni Asya* gazetesi çevresi,* İran'daki harekete destek veren bazı kesimleri Humeyni'ye özenmekle eleştirmiştir. Bu noktada Kerim, *Yeni Asya* gazetesinin 17.03.1979 tarihli sayısından “*Türkiye’de Humeyni gibiler Allah’ın izniyle bizde şuurlu müslümanlar ve Nur gençliği kitlesi oldukça çıkartılmayacak, onlara fırsat verilmeyecektir. --- Bu grup Türkiye’de çıkacak Humeyni kafalılara vereceği çok güzel dersi elbette bilmekte, böyle bir çıkartmaya hazır bulunmaktadır...*” pasajını alıntılamış ve mevcut hareketi “*Allah’ın adını anarak müslümanları aldatıyor, saptırıyor, kapitalizme ve Amerika’ya uşak olmaya çağırıyorlar.*” şeklinde nitelemiştir.²¹¹

Türkiye’de siyasal tutumları nedeniyle İslâmcı çevreler tarafından eleştirilen *Yeni Asya* camiası, bu kez İran meselesine ilişkin görüşleri dolayısıyla evrensel İslâmcılar tarafından da tenkit edilmiştir. Söz konusu iki kesim arasındaki bu karşıtlık, şahsi dostlukları da etkilemiş, önceleri birbirlerine saygı ile yaklaşan taraflar zamanla birbirlerinden uzaklaşmıştır. Bu noktada, Sadreddin Yüksel’in oğlu Edip Yüksel’in anlatımları dikkat çekicidir. Edip Yüksel, İran Devrimi’ne kadar *Yeni Asya* grubunun babasıyla ilişki içinde olduğunu, gruplar halinde babasını ziyaret ettiklerini ve evlerine gazete gönderdiklerini belirtmiştir. Ancak babasının İran Devrimi’ni tutkuyla desteklemesiyle birlikte bu ilişkinin bozulduğunu ve bağların koptuğunu ifade etmiştir.²¹² Nurcuların İran karşısındaki tutumları, dünya genelindeki bazı Müslümanların da dikkatini çekmiştir. Örneğin, *Mavera* dergisinden Mehmet Çağlar, “İran’a Bakış” başlıklı makalesinde, Amerika’da faaliyet gösteren küçük bir Nurcu grubunun yayımladığı *Light* dergisinde

²¹⁰ Yetik, *Geçmişten Notlar*, 100-120; Arslantaş, *Ankara’da Kırk Beş Yıl*, 60-61, 160.

* Nur cemaatine yakınlığı ile bilinen *İrşat*, *Ihlas*, *Zülfikar*, *Uhuvvet* ve *İttihad* gibi gazetelerin devamı niteliğinde olan *Yeni Asya* gazetesi 1970 yılında günlük gazete olarak yayın hayatına girmiştir. İmtiyaz sahipliğini Mehmet Kutlular yapmıştır.

* Bekir Berk, Mustafa Nezih Polat, Burhan Bozgeyik, Safa Mürsel, Bünyamin Ateş, Yusuf Demir vb. isimler bu noktada zikredilebilir.

²¹¹ Selahaddin Eş, “Geçtiğimiz Günler” (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 4 (1979), 14; Kerim, *İran İslam Devrimi*, 310-311. *Yeni Asya* gazetesinden bazı yazarların yazıları için bkz. Feyizoğlu, *Akıncılar*, 364-380.

²¹² Detaylar için bkz. Yüksel, *Norşin’den Arizona’ya*, 117-125.

İran hakkında yapılan yayınların, Müslüman Amerikalılar arasında tepkiye yol açtığını ifade etmiştir.²¹³

Nur Cemaati'ndeki İran karşıtlığı, devrim sonrası dönemde de devam etmiş ve özellikle Gülen hareketi ön plana çıkmıştır. Nitekim, Fethullah Gülen'in bir konuşmasında “*Ahirette Cennet'e giden yol İran içerisinden geçse ben sorarım kenarından bir yol var mı derim. Bu kadar antipatim var bunlara bu riyakar heriflere...*”²¹⁴ demiştir. Nurculuk hareketinin mensupları başlangıçta temel olarak İslâmcı bir gelenekten beslenmiş olsalar da zaman içerisinde siyasî yelpazede sağ, muhafazakar ve milliyetçi ideolojik yönelimlere kaymışlardır. Söz konusu gelişme, İslâmcı taleplerin yerel ve millî kimlik vurguları ile birlikte ifade edilmesine olanak sağlayan özgün bir söylemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, hareket içerisindeki farklı aktörlerin, özellikle Salih Özcan gibi isimlerin hem Türkiye'de İslâmî düşüncenin tercüme ve aktarım sürecinde öncü rol üstlendikleri hem de İslâm Coğrafyasındaki güncel meselelerin Türkiye kamuoyuna taşınmasında önemli katkılar sağladıkları görülmektedir. Said Nursi ile olan yakın ilişkisiyle bilinen Özcan, evrensel bir İslâmcılığın Türkiye'de doğuşunun temelini atmış, ancak bu evrenselci perspektifin Nurcu grupların çoğunluğu tarafından benimsenmesi ve hareketin genel dinamiklerine entegre edilmesi mümkün olmamıştır. Bu durum, Nurculuk içerisindeki ideolojik çeşitliliğin ve hareketin içerdiği farklı anlayışların bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Aykut Edibali'nin liderliğini üstlendiği Mücadele Birliği hareketi, İran olaylarını özellikle *Yeniden Millî Mücadele* (YMM) dergisinde ele almıştır. Konya ve Afyon merkezli olan bu hareket, millî vurguları güçlü ve antikomünist kimliğiyle tanınmıştır. Türkiye'de yerel İslâmcılığın önemli merkezlerinden biri konumunda bulunan hareket, diğer benzer yapılar gibi İran hadiselerine ve devrimci kadrolara şiddetle karşı çıkmıştır. Bu noktada, hareket üyesi Abdullah Yaman 1979 yılında *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî* başlıklı bağımsız bir eser kaleme almıştır.

²¹³ “İran’a Bakış”, 48. Derginin orijinal adı “Nur The Light” olup Mehmet Fırıncı tarafından çıkarılmıştır.

²¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=qBlzxx5Gqo4> (0:01-0:46 arası), (Erişim 22.04.2022). Hareketin bu noktadaki duruşu için bkz. “Bu Zulüm Bitecek”, *Evrensel Kadın* 7 (1997), 2; Arslantaş, *İki Medeniyet Arasında Türkiye*, 262; Hazım Koral, *Bu Gidiş Nereye ?* (İstanbul: Nazenin Kitap, 2023), 109-114, 213.

YMM Mecmuası'nın Mayıs 1978 tarihli sayısında, Şah karşıtı olayların arkasında komünist güçlerin bulunduğu belirtilmiş; bununla birlikte, komünizme karşı koyabilecek tek gücün İslâm olduğu vurgulanarak Şah rejiminin bu duruma kayıtsız kaldığı ifade edilmiştir.²¹⁵ Dergi, İran'daki gelişmeleri özellikle 1979 yılında Türkiye'nin güvenliği açısından değerlendirmiş ve yaşananların Türkiye'ye sıçrama ihtimalinden derin endişe duymuştur. Örneğin, "İran'daki Kargaşa Türkiye'ye Nasıl Yansıyacak?" başlıklı yazıda, Şah karşıtı hareketlerde Humeyni'nin tek başına liderlik yapamadığı, arkasında gizli güçlerin bulunduğu iddia edilmiş, Sovyet yanlısı grupların galibiyeti ile sonuçlanabilecek bir senaryonun Türkiye için hayati önem taşıdığı güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.²¹⁶

Ayrıca Türkiye'de meseleye ilgi duyan kesimler "*Humeyni hareketi karşısında daha şimdiden temanna çakan bazı dini çevreler, ilerde yanlıya düştüklerinde hallerinin nice olacağını bugünden düşünmek zorundadırlar. Çünkü, bugüne kadar öylesine çok İslami (!) hareket türetilmiş ve propagandası yapılmıştır.*"²¹⁷ cümleleri ile ikaz edilmiştir. Zamanla İran'daki hareketin yönü belirginleşmesine rağmen, YMM dergisi karşıt tutumunu sürdürmüştür. Hareketin arkasında ABD ve Batılı güçlerin bulunduğu ileri sürülmüş, kurulacak "İslam Cumhuriyeti"nin bu güçlerin kontrolünde olacağı iddia edilmiştir. Ayrıca, dönemin Başbakanı Bülent Ecevit'in açıklamaları ile Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün'ün İran ziyareti eleştirilmiştir.²¹⁸

İran'a karşıtlık meselesinde önemli bir unsur olarak Şîa mezhebi kimliği öne çıkmaktadır. Bilindiği üzere, İran Devrimi'nin temelinde, İran halkının çoğunluğunu oluşturan dindar kesimin, özellikle İmâmiyye-İsnâaşeriyye-Ca'feriyye fırkasına mensup Şîî inancı yer almaktadır. Devrimin öncülüğünü yapan dinî liderler ve mollalar, sadece İran iç siyasetinde değil, aynı zamanda dünya Müslümanları nezdinde İran'ın ideolojik ve dinî imajının şekillenmesinde de belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Söz konusu denklemde, İran Devrimi'nin Türkiye'deki yansımaları çok boyutlu ve karmaşık bir yapı arz

²¹⁵ "Şah'ın Sarsılan Saltanatı ve İran'ın Geleceği", 11.

²¹⁶ "İran'daki Kargaşa Türkiye'ye Nasıl Yansıyacak?", *Yeniden Millî Mücadele* 9/469 (1979), 3; "İran'daki Olaylar Türkiye'nin Güvenliğini Tehdit Ediyor", 4-5.

²¹⁷ "Humeyni ve Beyin Takımı", *Yeniden Millî Mücadele* 10/471 (1979), 6.

²¹⁸ "Batı Humeyni Hareketini Niçin Destekliyor?", *Yeniden Millî Mücadele* 10/472 (1979), 4; "İran'da Komünistler Humeyni Yönetimini Zorluyor", *Yeniden Millî Mücadele* 10/474 (1979), 8; "İran'la İlişkiler ve CHP İktidarının Çıkmazı", *Yeniden Millî Mücadele* 10/490 (1979), 6-7.

etmektedir. Türkiye’de geleneksel cemaatler ve tarikatlar, genel olarak İran’daki devrim sürecini karşıt bir perspektiften değerlendirmişlerdir. Özellikle Türkiye’deki Sünnî çoğunluk, İran’daki Şîî çoğunlukla olan mezhebî farklılıkları devrim sürecinin başından itibaren fark etmiş ve bu farklılık, bazı kesimlerin devrimi olumlu karşılamalarını sınırlayan temel etkenlerden biri olmuştur. Dolayısıyla, Türkiye’de İran devrimine yönelik tutumların şekillenmesinde, yalnızca politik veya ideolojik nedenlerin değil, aynı zamanda mezhebî kimliklerin ve dinî hassasiyetlerin de belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumun farkında olan *Şûrâ* dergisi, Ca‘feriyye fırkasının Ehl-i Sünnet’e en yakın Şîî mezhep olduğu görüşünü iddia ederek meseleye “*Biz Ehl-i Sünnet Müslümanlarınca mazur görülemeyecek, itikadi ve ameli yanlışları mevcuttur. Fakat, bunlar onların müşrik Şah rejimine karşı verdikleri mücadelede bizim suskunluğumuzu gerektirmez. Allah’tan yanlışlarını düzeltmede ve müşrik rejime mücadelede bu kardeşlerimize güç ve kuvvet bahşetmesini niyaz ederiz.*”²¹⁹ bağlamında yaklaşmıştır. Buna rağmen, İran’daki hareketin mezhebî farklılığın bilincinde olduğu vurgulanmakta ve *Şûrâ* camiası, verdikleri desteğin belirli şartlara bağlı olduğunu çeşitli vesilelerle okuyucularına iletmiştir. Bu meseleye ilişkin ayrıntılı bir açıklama, Ağustos 1978 tarihli ve 32. sayıda yayımlanmıştır. Dergi,

“Asırlarca pek yanlış tavırlara kurban olarak İslâm milletinin bütünlüğünü şîa ayrılıkçılığı ile tehlikeye düşüren Fars kavminin bugün diğer Müslümanlar gibi müşrik bir rejimin esaretine düşmüş olması elbette ibret alınacak bir hikmet-i ilahidir. Ve yine aynı kavmin şimdi bu defa ayrılıkçılık değil ‘imanî’ bir asabiyetle kefere düzenine kıyam etmesi de ibret vericidir. Gönül istiyor ki, kefere düzeni musibetiyle Fars kavmi, geçmişteki hatalarını tamir edecek ve diğer Müslüman kardeşlerine numune teşkil edecek neticeye ulaşsın. İslâm milletinin bütünlüğünde yerini alsın. Muzaffer olsun. Biz böyle bir dua ile bu kardeşlerimizin mücadelelerine eğilmekteyiz, destek olmaktayız. Yoksa hemen belirtelim ki eğer bu kardeşlerimiz, itikadî ve binnetice amelî yanlışlarını giderme cehti göstermez iseler, müşrik rejime karşı muzaffer olsalar bile, bu zafer onlara da İslâm milletine de bir şey kazandırmayacaktır. --- Halk mukalliddir. Eğer, ulema bugüne kadar yapılan

²¹⁹ “Putun Devrilmesi Yaklaştı...”, 9.

hatayı anlar ve İran Müslümanlarını bidat ve delalet yolundan, ehl-i sünnet aydınlığına doğru irşad eyler ise, İslâm topraklarının üstündeki Şah putunun devrilmesinden çok haşmetli zafer kazanılmış ve, Hicretin 1400. senesi asırlardır kanayan bir yaranın şifa bulması ile mes'ud olacaktır.”²²⁰

şeklindeki açıklamasıyla İran olayı konusundaki duruşunu adeta bir manifesto niteliğinde ortaya koymuş ve bu duruş, Türkiye genelinde var olan mezhebî hassasiyetlerin benzerini yansıtmıştır. *Şûrâ* dergisinde gözlemlenen mezhebî motifler ve Ehl-i Sünnet vurgusu, İran meselesi bağlamında belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dergi yönetimi, İran'daki gelişmeleri aktivist bir yaklaşımla ele alıp bayraklaştırmakla birlikte, mezhebî aidiyetinden taviz vermediğini okuyucusuna hissettirmiş ya da hissettirmeye çalışmıştır. Özellikle İran'daki olayların gündeme geldiği ilk anlardan itibaren dergi, klasik Sünnî perspektifle Şîa mezhebine yönelik eleştirilerde bulunmuş ve kimi zaman küçük düşürücü ifadelere de yer vermiştir.²²¹

Şûrâ dergisinde gözlemlenen Sünnî motif, Fatih Akıncıları'nın yayımladığı bir bildiri de kendini göstermiştir. Metin Yüksel'in yerine başkanlığa seçilen Mehmet Karaman basın bildirisindeki ifadesinde “*Son haykırış İran'dan gelmektedir. Amerika kuklası Şah diktatörlüğüne karşı verilen bu savaş bizim savaşımızdır. Müslümanların savaşındır. Mezhepleri Caferi olmakla birlikte yine İslam çizgisi içerisinde bulunan İran halkı, Tevhid bayrağını yüceltmek için kanını dökmekte, baskı ve katliam arttıkça, İslami devlet kurma yolundaki müdahaleleri kuvvet kazanmaktadır. --- Biz Türkiye'deki kardeşleriniz bir gün sizlerin bu asil cihadınıza cevap verecektir.*”²²² demiştir. İran'daki harekete ve Şah rejimine karşı verilen mücadelede desteklerini ifade eden isimler, açıklamalarında mezhebî duyarlılığa sıkça vurgu yapmışlardır. Özellikle camia içerisindeki atmosferi dikkate alan bu açıklamalar, ilgili kesimler tarafından açıkça dile getirilme ihtiyacı hissettirmiştir. Benzer şekilde, Selahaddin Eş, İranlılarla aralarındaki itikadi farklılıkların, küfür ehliyle olan farklılıklardan daha büyük olmadığını belirterek bu kesimlere verilen desteğin bir yakınlaşma zemini oluşturabileceği ve karşı tarafın tarihî hatalarından

²²⁰ “Muhterem Sadrettin Yüksel Hocamız”, *Şûrâ* 32 (1978), 15.

²²¹ Karşılaştırma için bkz. “Tebriz'deki Olaylarda 9 Kişi Öldü 125 Kişi Yaralandı”, 4; “Müslüman Katliamı Protesto Edildi”, 4; “İran Şeriat İstiyor”, 7; “Putun Devrilmesi Yaklaştı...”, 9; “Muhterem Sadrettin Yüksel Hocamız”, 15.

²²² “Fatih Akıncıları: İran'daki Savaş, Bizim Savaşımızdır”, *Şûrâ* 35 (1978), 4.

uzaklaşmalarına katkı sağlayabileceği görüşünü ileri sürmüştür.²²³ İran'ın ve özellikle Şiîliğin itikadi ve tarihî açıdan sahip olduğu hataların, farklılıkların ve eksikliklerin Ehl-i Sünnet'e kıyasla daha fazla olduğu yönündeki argüman, zamanla değişim göstererek mevcut kesimler tarafından iki mezhebin eşit düzlemde ve yorum farklılıkları bağlamında değerlendirilmesine zemin hazırlayacaktır.

Dönemin tartışma ortamında, İran'ı desteklemenin önünde bir engel olarak mezhep farklılığını gören bazı kesimler, Şîa mezhebini geleneksel Sünnî perspektiften değerlendirmiş ve İran'daki hareketi bu çerçevede eleştirmişlerdir. Örneğin İran'daki hadiselerle çok boyutlu ve karmaşık bir perspektiften yaklaşan *Sebil* dergisi, Şah'ın İran'ı terk ettiği bir ortamda "Şah Mat Oldu" başlıklı yazıda "*Kusurlu da olsalar, bu mücadelede müslümanların galip gelmesini temenni etmek bir vicdan ve iman borcumuzdur.*" demiş ve ardından "*Şiileri'in biz sünnilere bakışı çok acı gerçekler ifade eder. Bunları bugün deşmek istemiyoruz. Ashab'a küfretmekten tutunuz da Ehl-i sünnet Mezhepleriyle bağdaşmayan itikadi ve ameli esaslara kadar pek çok yanlışları vardır. Bu bakımdan muvaffak olsalar bile, kuracakları idareye islami demek için bin şahid gerekecektir.*"²²⁴ biçiminde yaklaşım sergilemiştir. *Sebil* dergisi, başlangıçtan itibaren şüpheyle yaklaştığı İran hadisesinin öngörüldüğü şekilde gerçekleşmemesine rağmen, kurulması muhtemel bir İslâmî yönetimin mezhebî temeller üzerinde hareket etmesinin, bu yönetimin gerçek anlamda İslâmî olmasını engelleyeceğini ileri sürmüştür. Benzer bir tutumla, İran'daki gelişmelere başlangıçta ihtiyatla yaklaşan Necip Fazıl, Mart 1979'da Sabah gazetesinde yayımlanan bir köşe yazısında, İran mücadelesini destekleyen kesimlerin "Şiîliği tutmak ve yüceltmek" taktiği benimsediklerini ileri sürmüştür. Ayrıca, bazı kişilerin basın organlarında, Şiîliği İslâm'ın en saf ve güvenilir mezhebi olarak gösterme yönünde tutumlar sergilediklerini belirtmiştir. Sonuç olarak, Humeynî'nin bazı tutumları ve İslâmî gayretleri övülebilir olmakla birlikte, Şiîliğin asla övülemeyeceğini ifade ederek camia içerisinde kendi üslubuyla uyarıda bulunmuştur.²²⁵

Necip Fazıl'ın ifadelerinde, İran'daki yöneticilerin ve devrim mücadelesinin övülmesine rağmen Şiîliğin bu desteğin dışında tutulması meselesi, İslâmcı çevreler tarafından da ele

²²³ Çakırgil, "İran'daki Alçaklar", 12.

²²⁴ "Şah Mat Oldu", 8-9.

²²⁵ "Gazetelerden: Necip Fazıl, Yeni ve Vicdan Kusturucu Bir Taktik Peşinde", *Tevhid* 13 (1979), 16.

alınmıştır. *İslâmî Hareket* dergisinde Mehmet Mengüç mahlasıyla yazılar kaleme alan Sedat Yenigün, İran Devrimi’ni desteklemenin Şiîliğe sempati göstermek ya da ona alet olmak anlamına gelmediğini vurgulayarak dünyanın neresinde “İslâmî Uyanış” olsa kalpleri ile orayı destekleyeceklerini ifade etmiştir. Yazısında kendilerini “Ehl-i Sünnet’in yolundan giden bizlerin” tarzında ifade eden Yenigün, “*Ne biz ehl-i sünnetiz deyip böylesine bir mücadeleyi göz ardı ettik ne de ‘aman bu hareketin içindekiler şia’dır.. Şiîliğinde benimsememesi gerekir’ dedik.*”²²⁶ biçiminde duruşlarını açıklamıştır.

İran’daki harekete destek veren bazı kesimler, bu desteği Şiî kimliği bağlamında değerlendirmekle birlikte, ilerleyen süreçte Ehl-i Sünnet inançlarına aykırı durumların ortaya çıkabileceği endişesiyle temkinli bir tutum sergilemişlerdir. Özellikle Ca‘ferîliğin, Sünnîlikte kabul edilen dört hak mezhep (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) dışındaki “beşinci mezhep” olarak algılanması, bu çekimsizliğin temel nedenlerinden biri olmuştur.²²⁷ Haliyle, her İslâmî hareketin Ehl-i Sünnet inancının yüceltilmesini amaçlaması gerektiğini savunan bu kesimler, İran’daki hareketi desteklemeyi veya ondan faydalanmayı gündemlerine almamışlardır. Zira hareketin Şiî kimliğe sahip olması, bu konuda geri adım atmalarına neden olmuştur.²²⁸ İran’a yönelik bu tür argümanlarla mesafeli duran kesimleri en çok eleştiren isimlerden biri Ali Bulaç olmuştur. Bulaç, bu kesimlerin zihniyet analizlerini kendi perspektifinden dile getirmiştir. Nitekim, bu konulara ilişkin değerlendirmelerini *Tevhîd* dergisindeki yazılarında sıkça gündeme getirmiştir. Özellikle

“Başlangıçta İran devriminin arkasında komünistlerin olduğunu, müslümanların dahilinde huzursuzluk çıkarmaya hakları olmadığını söyleyenler, bugün İran’da müslümanların zafere ulaştıklarını, üstelik komünistlerle çatışmaya girdiklerini görünce, şimdi de ‘Şia’ simidine sarıldı.

²²⁶ Mehmet Mengüç, “Humeyni’nin Kitabının Getirdiği Yeni Yorumlar ve İran Meselesine Bakış Tarzımız”, *İslâmî Hareket* 2/16 (1979), 4.

²²⁷ Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 49; Süleyman Arslantaş, “İran İslam Devriminin Dünü ve Bugünü”, *İktibas* 16/231 (1996), 29-31. Bu noktada Metin Önal Mengüşoğlu’nun eski Urfa müftüsü Halil Gönenç ile yaşadığı bir anıyı paylaşması için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=CpAqNRAs6ng> (35:20-38:00 arası), (Erişim 08.04.2023).

²²⁸ Mücadele Birliği hareketine mensup Abdullah Yaman’ın bu konudaki görüşleri için bkz. Abdullah Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeyni* (İstanbul: Konak Yayınları, 1979), 12-13, 24, 37. Güngörge’nin benzer iddiaları için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 35. İran’daki hareketin örnek alınamayacağı ile ilgili olarak bkz. Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 250.

Aslında bu nokta huzursuzluğun kaynağı, endişelerin sebebi, mezhep ayrılığı değildir. Doğrudan doğruya senelerden beri temcit pilavı gibi, müslümanların önüne sürdükleri, beyinlerine zerketmeye çalıştıkları sağcılık, milliyetçilik, muhafazakarlık ve ehven-i şercilik sloganlarının kokuşması, gülünç hale düşmesi ve en önemlisi 'sahte dincilik' lere giydirilmiş aldatıcı maskelerin olduğu iyice anlaşılmasıdır.”²²⁹

şeklinde meselenin arka planın sorgulamış ve daha sonraları kaleme aldığı “Ehl-i Sünnetin Şerefi” adlı yazısında mevcut duruma “İran’daki hareketi desteklemek bizim üzerimizde bir vecibedir. Bu Şii-Sünni davası değil, iman-küfür, emperyalizm-İslam davasıdır. Müslümanlar Allah adına Amerika ve Rusya’ya ve bütün küfür güçlerine karşı başkaldırmışken bizim oturduğumuz yerden ‘boş verin bunlar Şii’dir’ dememiz mümkün mü? Bizim mezhep imamlarımız böyle mi yapmıştı?” biçiminde yaklaşmış ve “Onlar Şii’dir, biz ise Sünni’yiz, onların başarı kazanması Ehl-i Sünnet’in şerefini zedeler” minvalindeki görüşlerin İslâm dışı ve cahili düşünceler içerdiğini, Şii müslümanları desteklemenin Şii olmak anlamına gelmediğini ve Ehl-i Sünnet mensubu olmaktan her zaman iftihar ettiklerini belirtmiştir.²³⁰

İran’daki politik ve toplumsal dönüşümü benimsemeyen karşıt kesimler, devrimi destekleyenlerin kullandığı “İran İslâm Devrimi” tanımlamasının aksine, bu olguyu farklı ve çoğunlukla olumsuz bir dille nitelendirmişlerdir. Bunun sonucu olarak, İran Devrimi ve onun lideri Ayetullah Humeyni’ye yönelik eleştirel yaklaşım içeren eserlerde, yaşanan süreç çeşitli ifadelerle tanımlanmıştır. Bazı yazarlar bu dönemi “Humeyni Hareketi” olarak nitelendirerek liderin öncülüğündeki siyasî dalgayı vurgulamış, diğerleri ise olayları salt bir monarşinin yıkılması bağlamında ele alarak “Şah’ı Yıkma Hareketi” ifadesini kullanmışlardır. Ayrıca, süreç “Meçhul Devre” ya da “İran İnkılabı” olarak adlandırılarak devrimin sonuçlarına ve yönelimlerine ilişkin belirsizlik ve karmaşıklık vurgulanmıştır. Karşıt kesimler, İran’da kurulan yeni idarî yapıyı tanımlamak için “Şii Devleti” veya “İran İslam Şii Devleti” gibi terimler tercih ederek rejimin mezhepsel boyutuna dikkat çekmişlerdir. Son olarak, özellikle Humeyni’nin liderliğine ve yönetim

²²⁹ Ali Bulaç, “Herkesin Telaşı”, *Tevhîd* 11 (1979), 5-6.

²³⁰ Ali Bulaç, “Ehl-i Sünnetin Şerefi”, *Tevhîd* 21 (1979), 5-6.

tarzına eleştirel bakanlar, bu dönemi “Humeynî Diktatörlüğü” şeklinde tanımlayarak otoriter bir rejim inşasına işaret etmişlerdir. Bu çeşitlilik, İran Devrimi’nin farklı siyasî ve ideolojik perspektiflerden nasıl algılandığını ve yorumlandığını göstermektedir.²³¹

İran’daki gelişmelere temkinli yaklaşan kesimler, özellikle Türkiye’deki 12 Eylül 1980 askerî darbesinin ardından ve yerel ile evrensel İslâmcılık arasındaki düşünsel ayrımın bu meselede belirginleşmesiyle birlikte İran’a yönelik tutumlarını değiştirmişlerdir. İran’daki yönetim çeşitli açılardan eleştirilmiş, devrime ve yöneticilerine yönelik yaklaşım sertleşmiştir. Bu değişim süreci, Necip Fazıl Kısakürek üzerinden izlenebilir. Türkiye’de İslâmcı camianın önemli figürlerinden biri olan ve yerel ve milliyetçi söylemleri ile öne çıkan Kısakürek, başlangıçta İran hadiselerine ihtiyatla yaklaşmış ve meseleyi aceleye getirmemenin gerekliliğine vurgu yapmıştır.²³² Ancak Kısakürek’in görüşlerinde süreç içinde belirgin bir keskinlik gözlemlenmiş olup, İran meselesini Şiilikle ilişkilendirdiğini düşündüğü kesimleri hedef alarak konuyu tarihsel bağlamda, özellikle Yavuz Sultan Selim (1470-1520) ve Şah İsmâil (1487-1524) dönemi perspektifinden ele almıştır.²³³ Kısakürek bu noktada MSP’nin üzerine gitmiş ve “Şiilik ve MSP” başlıklı yazısında “*Milli Selamet Partisi, yeni ve vicdan kusturucu bir taktik peşindedir. Şiiliği tutma ve göklere çıkarma taktiği... Aralarında ve basım organlarında Şiiliği İslam’ın en saf ve en emin mezhebi görmeye kadar gidenler vardır. Talimat her halde hocadan...*” demiş ve ardından Erbakan ve yönetici kadro hakkında “*Hoca ve etrafi Yavuz Sultan Selim zamanında gelselerdi Yavuz’a mı, Şah İsmail’e mi kapılanacaklardı*” biçiminde bir sorgulamaya gitmiştir.²³⁴ Daha önce İran hadisesini “Moskof” denklemi üzerinden okuyan Kısakürek, son tahlilde İran’ın örnek alınmayacağını, “İslâm Âlemi” adlı şiirinde şu şekilde ifade etmiştir; “*Ne İran’ı örnek bil, ne Libya’yı, ne Fas’ı / Gereken petrol değil, gerçek İslâm kafası...*”²³⁵

²³¹ Detaylar için bkz. “Humeyni ve Beyin Takımı”, 6; Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 11, 14, 202, 212, 239-240, 248-252; Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 5, 57-58, 63.

²³² “Gazetelerden”, 16.

²³³ “Gazetelerden: Necip Fazıl, Yeni ve Vicdan Kusturucu Bir Taktik Peşinde”, 16.

²³⁴ Kısakürek, *Rapor 5/6*, 34.

²³⁵ Kısakürek’in bir köşe yazısında İran’ın güney bölgelerini ABD’nin ele geçirmesini önermesi ve camia içerisinde infiale yol açması ile aksülamelleri için bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 7/8* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 69-70. Şiir için bkz. Kısakürek, *Rapor 7/8*, 25.

Kısakürek'in İran bağlamındaki üslubunun sertleşmesi, devrimden heyecan duyan kesimlerin kendisine yönelik eleştirilerde bulunmasına veya daha temkinli yaklaşmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda, Atasoy Müftüoğlu'nun aktardığı bir anekdot önem kazanmaktadır. Müftüoğlu'nun belirttiğine göre, 1981 yılında İran'dan, devrimin Türkiye'de nasıl algılandığını inceleyen bir heyet Türkiye'ye gelmiş, Müftüoğlu ise heyeti İstanbul'da Kısakürek'in yanına götürmüştür. Ancak, Kısakürek'in İran'dan rahatsızlık duyabileceğini düşündüğü için, heyette bulunan bir kişinin Pakistanlı olmasını gerekçe göstererek heyetin İranlılardan ziyade Pakistanlılar'dan oluştuğunu ifade etmiştir.²³⁶

İslâmcı camianın önde gelen isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in söylemlerindeki vurgu, kendisini “Üstad” olarak kabul eden bazı kesimler tarafından benimsenmiş olmakla birlikte, bu etkinin sınırlı kaldığı görülmektedir. Özellikle MTTB, MSP ve Akıncılar ile yollarını ayırması, bu etkinin yaygınlaşmasını engellemiştir. 1977 yılında MSP ile ilişkisini kesip MHP'ye yönelmesi sonrasında Kısakürek'in, MSP camiasını tahkir edici ifadeler kullanması, örneğin partiyi “Milli Melânet Partisi” olarak nitelemesi ve Erbakan'a yönelik “Slogan işportacısı” ve “Ruh hastası” gibi hakaret içerikli söylemlerde bulunması, söz konusu çevrelerdeki etkisini önemli ölçüde azaltmıştır. Benzer şekilde Akıncılar teşkilatı için “*MSP'nin belki maddede gıdalandırıp da ruhta büsbütün aç bıraktığı Akıncı Teşkilatı*” , “*‘Akıncılar’ MSP'nin elinde patlayan ve hedefinden ziyade hortumu tutan elleri temizlemeye davranan bir hortumdur.*”, MTTB için ise “*ruhunu yitirmiş*” minvalindeki nitelemeler, gençlik hareketinin kendisinden uzaklaşmasına ve daha çok aktivist kimliği ön planda olan yazarlara yönelmesine olanak sağlamıştır.²³⁷ Nitekim, 1960'lardan itibaren yükselen çeviri hareketlerine ve yabancı yazarlara yönelik duyduğu antipatiyi çeşitli vesilelerle ifade eden Kısakürek'in,²³⁸ milliyetçi kimliğiyle tanınan bir hareketle yakınlaşması, İslâmcı çevre ile arasındaki mesafeyi daha da derinleştirmiştir.

²³⁶ Anlatının detayları için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=tETTIQmF_Co (2.35:00-2.37:45 arası), (Erişim 18.05.2022).

²³⁷ Kısakürek, *Rapor 5/6*, 18-35, 83, 120-122, 131-132, 142-145.

²³⁸ Atasoy Müftüoğlu, Kısakürek'ten öğüt istediklerini onun kendilerine “*Türkiyeli müslüman yazarların dışındaki yazarları okumayın*” şeklinde cevap vermesi için bkz. Atasoy Müftüoğlu, *Söyleşiler* (İstanbul: Birim Yayınları, 1989), 23-56.

Necip Fazıl Kısakürek'in siyasal alandaki dönüşümü, entelektüel ve ideolojik perspektifinde önemli bir kırılmayı temsil etmiş; bu değişim, onun Milliyetçi Hareket Partisi ve Ülkü Ocakları merkezli yeni bir siyasal ve kültürel yapının inşasında daha aktif bir rol üstlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreç, 1970'li yılların sonlarına doğru Türkiye'de sağ-milliyetçi hareketin dinamiklerindeki derin dönüşümlerle paralel gelişmiş ve Akıncılar hareketi içinde önemli bir yapısal kırılmayı tetiklemiştir. Zira Akıncılar hareketi, gençlik arasında geniş bir çatı işlevi görürken zamanla hareket içi farklılaşmalar belirginleşmiştir. Bu farklılaşmalar, özellikle MSP ve Erbakan'a yakın duran gruplarla bağımsız ve daha radikal genç yazarlara yönelen kesimler arasında ortaya çıkmış, bunun dışında hareket içinde üçüncü bir bölünme daha meydana gelmiştir. Söz konusu bölünme, hareketin organizasyonel bütünlüğünü zayıflatarak siyasal üretim ve ideolojik yönelimlerde belirgin ayrışmalara yol açmıştır. Akıncılar hareketinin son genel başkanı Mehmet Güney'in liderliğinde ortaya çıkan bu ayrışma, Fazıl Arslantürk ve Hüsnü Kılıç öncülüğünde yayımlanan *Akıncı Güç* dergisi ile somutlaşmıştır. *Akıncı Güç*, üslup ve metodolojik açıdan hareketin genel merkezinden farklılaşarak daha radikal ve gençlik odaklı bir çizgiyi benimsemiş, bu durum hareket içindeki çekişmeleri derinleştirerek söz konusu grubun Akıncılar hareketinden kopmasına neden olmuştur.²³⁹

Özellikle 1975 yılında İzzet Erdiş (Salih Mirzabeyoğlu) tarafından yayımlanmaya başlanan *Gölge* (1975-1978) dergisinin devamı niteliğinde değerlendirilebilecek *Akıncı Güç* dergisi, Haziran 1979 tarihli ilk sayısını Necip Fazıl Kısakürek'e ithaf etmiştir. Ancak 1977 yılından itibaren Millî Selamet Partisi ile Necip Fazıl Kısakürek arasında yaşanan gerilim dikkate alındığında Erbakan'a yakınlığıyla bilinen Akıncılar hareketinin yönetimi bu ithafi benimsememiş ve bir takım görüş ayrılıklarının ardından derginin mevcut kadrosuyla yollarını ayırmıştır. Bunun üzerine, Akıncılar hareketi içinde yer alan söz konusu isimler, uzun süre etkisinde kaldıkları ve "Üstad" olarak benimsedikleri Necip Fazıl Kısakürek ile doğrudan temas kurarak kendilerini tanıtmışlardır. Nitekim Kısakürek bu buluşmaya "Müjdelerin Müjdesi" başlıklı yazısında değinmiş ve bu oluşumu "*Bugün mukaddesatçı gençlikte için için en derin ve köklü kaynaşma ve yüce bir hedefe yönelme cehdi 'Akıncılar' topluluğundan bir demet elinde baş gösteriyor.*"²⁴⁰ tarzında nitelemiştir.

²³⁹ Hareket içerisindeki bölünmenin detayları için bkz. Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 202-220; Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 160-164; Albayrak, *Gölge'den Akıncı Güç'e*, 69-70.

²⁴⁰ Kısakürek, *Rapor 5/6*, 86-87, 128-131.

Akıncılar hareketi geleneğinden gelen *Akıncı Güç* camiası, tıpkı benzer isimler gibi İran'daki devrim süreci ve sonrasındaki gelişmeleri olumlu karşılamıştır. Örneğin, hareketin öncülerinden Hüsnü Kılıç, Eylül 1979'da Ramazan Bayramı münasebetiyle İran'ın İstanbul Başkonsolosluğu'nda düzenlenen kutlamaya Akıncı Güç camiasını temsilen katılmıştır. Törende, İranlı Müslüman öğrencilerin lideri olduğu belirtilen Abbas ile Ali Ekber Mehdîpûr'un konuşmalarının ardından Hüsnü Kılıç da söz almış ve

*“İran'da tüm emperyalist güçleri ürküten, telaşlandıran, apıştıran ve büsbütün öldüren büyük devrimi, kıymet hükmünü daima İslami hamle gücüne bağlamak suretiyle sonuna kadar desteklediklerini --- bu işin olabirliğini göstermesi ve yılgınlığa kapılanlara yepyeni bir dinamizm ruhu kazandırması ve ülkemizdeki emperyalist kuyrukçulara bir ihtar mahiyetini taşımış olması yönüyle de devrimin büyük bir anlam taşıdığını --- ”*²⁴¹

şeklinde görüşlerini ifade etmiştir. Yine aynı harekete mensubiyeti bulunan ve bilhassa Fatih Akıncıları ile teşrik-i mesaisi olan Kâzım Albayrak, İran'daki meseleyi *“İran İslam Devrimi'nde Amerika'ya ve Şah'a karşı müslüman halkın ayaklanıp ihtilali gerçekleştirmesini destekledik ve özellikle Türkiye'deki müslümanlara 'Burada da Olabilir' imajını işlemeye çalıştık.*”²⁴² şeklinde değerlendirdiklerini zikretmiştir.

Akıncılar hareketi bünyesindeki mevcut oluşum, özellikle Necip Fazıl Kısakürek ile yakın ilişkilerin kurulduğu bir dönemde, İran Devrimi'ne yönelik tutumunda bazı çekinceler dile getirmiş ve devrimi belirli koşullar çerçevesinde desteklemiştir. Nitekim, Büyük Doğu'nun mimarı olarak görülen Necip Fazıl Kısakürek'in Sabah gazetesindeki “Çerçeve” adlı köşesinde İran meselesini tarihî ve mezhebî bir zeminde ele alması, ilgili çevreleri etkilemiş ve bu durum, İran Devrimi sürecine dair yapılan değerlendirmeler bağlamında camia içinde belirli bir ayrışmaya yol açmıştır. Bu nedenle, 1979 yılında yalnızca sekiz sayı yayımlanan *Akıncı Güç* dergisi, başlangıçta İran Devrimi'ni ve lideri Humeynî'yi olumlayıcı bir tutum sergilerken 1980 yılına gelindiğinde meseleye yönelik

²⁴¹ “Yeni İran Konsolosluklarında İhtifal...”, *Akıncı Güç* 6 (1979), 4.

²⁴² “Saddamcılık Üzerine”, 15-16.

kısmi eleştiriler ve şerhler gündeme gelmiştir. Örneğin, devrimin birinci yıldönümünde İran'ın İstanbul Başkonsolosluğu'nda düzenlenen kutlamalara katılan Hüsnü Kılıç, konuşmasında bazı meseleleri eleştirel biçimde irdelenmiş; bunun üzerine Mehdîpûr, Kılıç'ı davetin ruhuna uygun konuşmadığı gerekçesiyle uarmıştır.²⁴³

Necip Fazıl Kısakürek ile yakın ilişki kuran bu hareket, onun 1983 yılındaki vefatına kadar kendisiyle doğrudan temas hâlinde olmuş, daha sonra Salih Mirzabeyoğlu (İzzet Erdiş) liderliğinde örgütlenerek “İslâmî Büyük Doğu Akıncıları” (BD-İBDA) adıyla faaliyetlerini sürdürmüştür. Hareketin İran'a yönelik bakış açısı zaman içinde köklü bir dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşüm, süreli yayınlarında* en belirgin karşıtlık temalarından biri olarak öne çıkmıştır. Nitekim, 1980'li yılların sonlarında popülaritesi artan bu hareket, İslâmcı camia içerisinde doğrudan ve sert bir şekilde İran'ı ve Şîliği hedef almıştır. Örneğin Mirzabeyoğlu, İran'daki yönetimi “*Hırdavatçı dükkanının üstüne 'eczahane' tabelâsı asmakla orası 'eczahane' olmaz.. İrân'ın 'müslüman devlet'liği bu kadar!..*” tarzında nitelemiş ve “*Herşeyden önce İrân, İslâm'dan sapan sapık kollar cümlesinden olarak Şîdir...*”²⁴⁴ şeklindeki Şîlik tanımı, hareketin üslubundaki değişimin dışı vurumunu teşkil etmiştir. Bu değişimin ardından gelen zaman diliminde, hareketin mecmualarında İran'daki yönetim “Molla Rejimi”, “Bi'datçiler Devleti”, “Mollalar Cumhuriyeti”, “Tabela Devlet” ve “Şii Devrimi” gibi ifadelerle tanımlanmıştır.²⁴⁵

İran'daki siyasal ve toplumsal dönüşümler, özellikle sürece ihtiyatla yaklaşan çevreler nezdinde dikkat çekici etkiler yaratmıştır. Bu çerçevede, diplomatik ve temkinli bir üslup benimseyen bazı kişi ve yayın organlarının zaman içerisinde fikirsel düzeyde belirgin bir dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Bu duruma dair en dikkat çekici örneklerden biri, *Sebil* dergisi ve onun kurucusu ile başyazarı olan Kadir Mısıroğlu'dur. *Sebil* dergisinin İran Devrimi ve sonrasındaki gelişmeleri değerlendirme biçimi, zamanla daha sistematik ve belirgin bir tutuma evrilmiştir. Derginin ilk dönem yazılarında İran'daki harekete yönelik

²⁴³ Detaylar için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=IPmeEgWV7vQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOeKO4x2_W5HrGwhf&index=29 (40:00-44:30 arası), (Erişim 06.01.2023).

* Son Karar (1988-1990), Ak Doğu (1989-1990), Ak Zuhur (1991-1992), Taraf (1991-1994), Haftalık Taraf (1994-1995), Aylık (2004-2023), Yeni Furkan (2006-), Baran (2007-).

²⁴⁴ “Kürdistan Meselesi Üzerine Salih Mirzabeyoğlu ile...”, *Taraf* 17 (1992), 6-20.

²⁴⁵ Bkz. “İran'da Halk Yine Ayaklandı”, *Haftalık Taraf* 14 (1994), 15; Cumali Dalkılıç, “Fars Milleti Nereye?”, *Aylık* 17 (2006), 6-9; Ali Kılıç, “Şia'nın Sapkın İtikadı”, *Aylık* 17 (2006), 30-32; Akın Albay, “Ne Şii Ne Sünni Diyenlere”, *Baran* 1 (2007), 10-11.

olarak hem eleştirel hem de analiz edici, kimi zaman ise olumlayıcı bir perspektifin benimsendiği görülmektedir. Bu tutum, yayın organına düşünsel anlamda esnek ve çok yönlü bir yorum alanı kazandırmıştır. Özellikle Mısıroğlu'nun süreç içerisinde geliştirdiği “orta yolcu” ya da rezervli yaklaşım hem eleştirel hem de destekleyici yorumlara zemin hazırlamış; bu durum, dergide yer alan farklı bakış açılarını meşrulaştırıcı bir işlev görmüştür. Bu çerçevede, İran'daki gelişmelerin olumlandığı ya da eleştirildiği yazılar, derginin genel yayın çizgisiyle çelişmeden fikirsel çeşitliliğe imkân tanıyan bir yapı içerisinde değerlendirilebilmiştir. Mısıroğlu'nun bu stratejik yaklaşımı, *Sebil* dergisinin yazınsal çeşitliliğinden faydalanarak düşünsel pozisyonunu yeniden inşa etmesine olanak tanımıştır.²⁴⁶

İran Devrimi sürecinde değişim ve dönüşüm yaşayan isimlerden biri de şair İsmet Özel'dir. Özellikle devrimin ilk dönemlerinde acele karar verilmemesini salık veren Özel, bu noktayı,

“İran'daki muhalefetin basit bir Şah aleyhtarlığı mı, Moskovacı unsurların yönlendirdikleri bir halk hareketi mi yoksa İslâm şeriatını esas olan bir devlet modeline ulaşmak isteyen Müslümanların bir iktidar kavgası mı olduğunu ancak sahip olduğumuz sempatilerden kalkarak kararlaştırabiliyoruz. Elbet verdiğimiz kararın ne kadar gerçek, ne kadar nesnel olduğunu göstermek için çok kanıt bulmak, çok akıl yürütmeye bulunmak gerekiyor ve lâkin hepsi bizim meseleyi anlama niyetimize, mesele karşısında gönlümüzden geçenlere bağlı...”²⁴⁷

şeklinde açıklamış ve nesnel tutumlardan uzaklaştığının altını çizmiştir. Özel'in tedbirli üslubu özellikle 1980'li yıllardaki bazı açıklamaları ile İran'a yoğun ilgi duyan

²⁴⁶ *Sebil* dergisinde İran'daki hareketin olumlandığı yerler için bkz. “Orta Doğu'da Zulmün Temelleri Çatırıyor!”, 8-9; “İran İslam'ı Benimsiyor”, *Sebil* 4/170 (1979), 9; “İran İslam Cumhuriyeti”, *Sebil* 4/171 (1979), 4. K. Mısıroğlu'nun İran'daki harekete karşı olduğunun beyanına dair anlatılar için bkz. Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/218-221; <https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (0:01-0:57 ve 15:40-16:20 arası), (Erişim 11.04.2023). Kadir Mısıroğlu'nun eşi Aynur Mısıroğlu'nun bu konudaki anlatımları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=ELb2aUyWF5M> (17:10-18:00 arası), (Erişim 11.04.2023).

²⁴⁷ Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 3, 182-184.

kesimlerce tenkit edilmiştir. Nitekim Özel'in 1985 tarihinde *Yeni Asır* gazetesine verdiği bir mülakatta

“Ben daha başarıya ulaşmadan önce de tam bir İslami hareket olarak görmüyordum. İran’da sokağa dökülen insanlar ellerinde Humeyni resmi taşıyorlardı. Siyasi bir hareket, niye bir insanda cisimleşiyordu? Kişiyi tapma insanlığı çürütür. Ayrıca İslamiyet bunu reddeder (...) Pür İslami endişelerden, İran devrimine muhalefet ettim. Humeyni başa geçince ‘nihayet Müslümanların da bir Moskova’sı oldu diye’ düşündüm. Dünya komünist hareketinde Moskova’nın yeri ne oldu ise, çok kısa bir zamanda Tahran’ın yeri de o oldu.”²⁴⁸

şeklindeki sözleri tartışmalara konu olmuş *Girişim* dergisinden Metin Aydın (Mehmet Metiner) Özel'i bazı noktalardan eleştirmiştir. İslâmcı camia içerisindeki mevcut tartışma hakkında Özel, bu noktada kendisine bazı tepkiler yöneltildiğini ifade edip *“İnsanlar yalnızca görmek istediklerini görüyorlar. Bu herkes için olduğu kadar benim için de geçerli.”* dedikten sonra, İran konusunda mecbur kalmadıkça konuşmayacağını dile getirmiştir.²⁴⁹ Özel'in İran'ı “Müslümanların Moskova'sı” olarak nitelendirmesi, uzun süre kamuoyunda tartışmalara konu olmuştur. Ancak bu ifadenin ne anlama geldiği, Özel'in kendi açıklamalarıyla daha net bir biçimde anlaşılmıştır. Nitekim 1995 yılında kaleme aldığı bir köşe yazısında Özel, İran Devrimi ile Rus Devrimi arasında doğrudan bir karşılaştırma yapmadığını özellikle vurgulamıştır. Özel, Komünist ve Sosyalist hareketlerin zamanla gerek yöntem gerekse merkezî yapılar açısından birbirlerinden önemli ölçüde ayrıştığını belirtmiş, mevcut tabirden kastettiği muradı *“‘Artık Müslümanların da bir Moskova’sı var’ denilmekle, derdi İslâmi hareketi devam ettirmek olan herkesin gözönüne almadan edemeyeceği bir siyasi varlığın belirdiği dile getirilmiştir o kadar.”* biçiminde temellendirmiş ve İran konusundaki genel kanaatini *“O anda ne yaptysam en yakın çevreme bile kalkış noktamın ne olduğunu aktarabilme başarısına eremedim. --- Ben yalnızca İran devrimine değil, bütün İslâmi hareketlere*

²⁴⁸ Metin Aydın, “İran Müslümanların ‘Moskova’sı Mıdır?”, *Girişim* 4 (1986), 12-14.

²⁴⁹ İsmet Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 5, 106-108.

dünya sistemi karşısında biz Müslümanlara bir direniş alanı açıyor mu, açmıyor mu diye bakıyorum. O alanı göremeyince de bakakalıyorum.” bağlamında izah etmiştir.²⁵⁰

İran meselesi, mevcut veri ve literatüre göre Türkiye’deki İslâmcı çevreler tarafından, daha önce de ifade edildiği gibi, olumlu, olumsuz ve nötr olmak üzere üç temel perspektiften değerlendirilmektedir. Bu tutumlar, sadece statik pozisyonlar olarak kalmamış, zamanla gelişen bölgesel ve uluslararası dinamiklere bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Özellikle yerel İslâmcılık ile evrensel İslâmcılık ekseninde ortaya çıkan ideolojik ve siyasî farklılaşmalar, İran’a yönelik bakışın niteliğinde belirgin ayrışmalara neden olmuştur. Yerel İslâmcılık daha çok Türkiye’nin iç politik dinamikleri, tarihsel tecrübesi ve mezhebî hassasiyetleri üzerinden şekillenirken; evrensel İslâmcılık, İslâm dünyasındaki ümmetçi dayanışmayı önceleyen ve küresel adalet, emperyalizme karşı duruş gibi söylemlerle temellenen bir perspektifi yansıtmıştır. Bu çerçevede İran’ın dış politikası, mezhebî aidiyeti ve devrimci retoriği, söz konusu çevreler arasında hem destek hem de eleştiri konusu olmuştur. Özellikle İran Devrimi sonrasında bazı İslâmcı gruplar İran’ı Batı karşıtı duruşu ve İslâmî yönetim modeli dolayısıyla bir örnek olarak görürken diğer bazı gruplar ise mezhep farkı, ulusal çıkar çatışmaları ve otoriter devlet yapısı gibi unsurlardan ötürü mesafeli veya eleştirel bir pozisyon almışlardır. Bu uğurda, çeşitli grup, düşünür ve kanaat önderleri öne çıkmış; İran’a yönelik destekleyici ya da karşıt tutumlar, dinî referanslar, ideolojik değerlendirmeler ve siyasî analizler eşliğinde farklı söylem biçimleriyle kamusal alanda ifade edilmiştir.

2. İslâmcılarda Ayetullah Humeynî Portresi

Daily Mail gazetesinin yazarlarından Nicholas Bethell, bir köşe yazısında İran’daki durumu ve Humeynî’yi “İmkansız sanılan şey oldu. Halk kitleleri Gülistan Sarayı’na saldırdı ve Tavus kuşu Tahtı’ni devirdi. Şah’ın Phantom uçakları ve Centurion tankları ile donatılmış güçlü ordusu, elinde bir nüsha Kur’anı Kerim’den başka hiçbir silahu olmayan 78 yaşındaki yaşlı bir adama teslim oldu.”²⁵¹ şeklinde tasvir etmiştir. Bethell’in tasvirleri, meseleyi adeta durağan bir kare gibi betimleyerek siyasal süreci

²⁵⁰ Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 7, 176-177, 180-182.

²⁵¹ Nicolas Bethell, “Batı Panik İçinde!”, *Tevhîd* 9 (1979), 16.

somutlaştırmaktadır. Nitekim 1902 doğumlu Humeynî, ileri yaşına rağmen devrime öncülük etmiştir. Humeynî'nin 1960'lardan sonra başlayan mücadelesi 1979'da taçlanmış ve dünya ölçeğinde tanınan bir figür haline gelmiştir. Humeynî'nin Türkiye'de yaklaşık on bir ay süren (Kasım 1964-Ekim 1965) sürgün dönemine ilişkin olarak İslâmcı çevrelerde kimliği ve varlığına dair sınırlı bir bilgi bulunmakla birlikte, bu döneme dair bazı istisnai anlatımlar da mevcuttur. Nitekim Mikail Bayram, Ankara'daki öğrencilik yıllarında Site Talebe Yurdu'nda kaldığını ve burada tanıştığı İranlı öğrencilerle birlikte İran'ın Ankara Büyükelçiliği'nde Humeynî'yi ziyaret ettiklerini, sohbetine katılarak elini öptüklerini ifade etmiştir.²⁵² 1960'lı yıllarda Türkiye'de sürgünde bulunan Ayetullah Humeynî ile doğrudan temas kuran kişiler arasında, mevcut literatürde Bayram'ın tanıklığı dışında başka bir isme rastlanmamaktadır. Bu durum, söz konusu döneme ilişkin birincil kaynakların sınırlı olması ve Humeynî'nin Türkiye'deki sürgün yaşamının büyük ölçüde dış dünyadan izole şekilde geçmesiyle açıklanabilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren benimsediği modernleşme politikaları çerçevesinde, Osmanlı döneminden miras kalan geleneksel kıyafet anlayışı yerini Batılı tarzda giyime bırakmış; bunun sonucu olarak kamu alanında cübbe, sarık ve benzeri geleneksel dinî kıyafetlerin kullanımı yasaklanmıştır. Humeynî de bu uygulamalardan muaf tutulmamış ve Türkiye'deki ikameti sırasında Batı tarzı kıyafeti benimsemeye mecbur bırakılmıştır. İran'daki Şah yönetiminin talebi ve Türk yetkililerin politik hassasiyetleri doğrultusunda, Humeynî'nin halkla temas kurması sınırlandırılmış, dolayısıyla sürgün hayatı büyük oranda kapalı bir çerçevede geçmiştir. Bu çerçevede, Humeynî'nin Türkiye'de özellikle Bursa'da ikamet ettiği süre zarfında ne kamuoyunda geniş bir tanınırlık kazandığı ne de yerel halkla organik bir ilişki kurabildiği söylenebilir.

Humeynî'nin İran'daki devrim sürecinde oynadığı öncü rolün Türkiye kamuoyunda ciddi şekilde gündeme gelmesi, ağırlıklı olarak 1978 ve 1979 yıllarına tekabül etmektedir. Bu dönemde özellikle batılı haber ajanslarından aktarılan bilgilerle şekillenen haber ve yorumlar, Türkiye'deki sağ, muhafazakâr ve milliyetçi çevreler tarafından genellikle eleştirel ve küçümseyici bir üslupla değerlendirilmiştir. Bu çevrelere ait basın organlarında, Humeynî hakkında “80 yaşına ulaşmış inatçı”, “küstah”, “çağdışı bir ihtiyar”, “budala Hümeyni”, “küstah bir molla bozuntusu”, “79 yaşındaki ihtiras bunağı”,

²⁵² Koç, *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 Kavram*, 234.

“İran’ın yeni diktatörü”, “Drakula” ve “çağımızın geri vitesli devrimcisi” gibi pejoratif ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu tür yaftalamalar, dönemin siyasal atmosferini ve ideolojik kutuplaşmasını yansıttığı gibi, Humeynî’nin İslâm dünyasında oluşturduğu etkilerin Türkiye özelindeki yankılarına da ışık tutmaktadır. Ancak, söz konusu nitelermeler, İslâmcı düşünce çevrelerinde ciddi eleştirilere konu olmuştur.²⁵³

Humeynî’ye yönelik olumsuz kamuoyu algısının oluşmasında, onun “Fars kökenli” kimliği önemli bir belirleyici unsur olarak öne çıkmıştır. Bu etnik kimlik, özellikle Türkiye’deki kamuoyunda ve siyasî elitler nezdinde, Humeynî’nin devrim sonrası ortaya koyduğu teokratik anlayışla birleşerek yabancılaşma duygusunu pekiştirmiştir. Buna karşılık, “Türk” kimliğiyle tanınan ve Tebriz kökenli olması dolayısıyla Türkiye’deki kamuoyuyla daha güçlü bir etnik ve kültürel aidiyet bağı kurabilen Ayetullah Şeriatmedârî, alternatif bir figür olarak ön plana çıkarılmıştır. Bu sebeple Şeriatmedârî’nin kimliği üzerinden bir yakınlık kurulmuş, bu durum da Türk kamuoyunda ve devlet organlarında Şeriatmedârî’nin Humeynî’ye karşı desteklenebilecek bir lider figürü olarak algılanmasına yol açmıştır. Söz konusu yaklaşım yalnızca medya düzeyinde değil, aynı zamanda devletin karar alma mekanizmalarında da karşılık bulmuştur. Nitekim dönemin Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün’ün İran ziyareti sırasında Humeynî’nin yanı sıra Ayetullah Şeriatmedârî ile de görüşmüş olması, bu yaklaşımın diplomatik düzeyde de benimsendiğini ortaya koymaktadır. Heyette yer alan Ali Ekber Mehdîpûr’un,²⁵⁴ Şeriatmedârî’nin öğrencisi olması ve bu nedenle söz konusu görüşmenin gerçekleşmesinde etkili bir rol üstlenmesi dikkat çekicidir. Mehdîpûr’un Türkiye’deki görevi sırasında hocası Şeriatmedârî’yi Türk kamuoyuna tanıtmaya çabaları hem bireysel hem de kurumsal düzeyde bir bilinçli yönelimi işaret etmektedir. Özellikle Türkiye’nin doğu sınırlarında artan jeopolitik hassasiyetler ve İran’daki devrim sonrası belirsizlik ortamı göz önünde bulundurulduğunda, Âzerî kimliğin vurgulanması hem iç politikada kamuoyunu yönlendirme hem de dış politikada etnik yakınlığa dayalı ilişkileri güçlendirme stratejisinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Böylece, Şeriatmedârî’nin öne çıkarılması yalnızca bir isim

²⁵³ “Şu Adamın Seviyesine Bakın!”, 9; Nizami Sakallıoğlu, “İran Olayları ve Türkiyedeki Basın”, *Hilal* 16/193 (1979), 1-2, 37-38; “İran Raporu”, *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 15; “MSP ve Humeyni”, 14; Selahaddin Eş, “Humeyni: Biz Casuslara, Ajanlara Eman Vermedik!” (Görüşmecisi: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 9 (1979), 14.

²⁵⁴ “Humeyni, Ökçün’e Nasihat Etti ‘Demokrasi Safsatadır’”, 12.

tercihinden ibaret kalmamış, aynı zamanda Türkiye'nin İran politikasında kültürel ve etnik aidiyetler üzerinden kurduğu stratejik derinliğin bir göstergesi olmuştur. Nitekim 1976-1978 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürüten Süleyman Ateş, bu dönemde Şeriatmedârî'yi ziyaret etmiştir. Ayrıca, Şeriatmedârî'ye ait bazı demeçler Mehdîpûr aracılığıyla *Tevhîd* dergisine ulaştırılmış ve dergi yönetimi tarafından okuyucuya sunulmuştur.²⁵⁵

Humeynî'den ziyade Şeriatmedârî'ye olan yönelim özellikle İslâmcılık hareketi içinde yerellik ve milliyetçilik vurgusu yapan kesimlerde de belirginleşmiştir. Örneğin, Mücadele Birliği'nden Abdullah Yaman, *Yeni Asya* gazetesi yazarı Burhan Bozgeyik ve milliyetçi kimliğiyle tanınan Güngörge, Şeriatmedârî'nin Humeynî'ye kıyasla üstün bir liderlik vasfına sahip olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵⁶ Başlangıçta Ali Ekber Mehdîpûr aracılığıyla Şeriatmedârî ile temas kuran ve onu İran'daki hareketin iki önemli liderinden biri olarak değerlendiren çevreler (örneğin, *Tevhîd* ve *Düşünce* gibi yayınlar), zamanla mevcut kesimlerin Şeriatmedârî'yi öncelemesi sonucunda hem İran'daki Humeynî-Şeriatmedârî ayrışmasında hem de Türkiye'deki algıda Humeynî yanlısı bir tutum benimsemişlerdir.²⁵⁷

2. 1. Övgüler

İran'daki devrimin lideri Humeynî, sahip olduğu karizmatik liderlik vasfı, entelektüel birikimi, politik kararlılığı ve devrim sürecinde sergilediği stratejik tutumlar aracılığıyla yalnızca İran toplumu üzerinde değil, aynı zamanda bölge coğrafyasındaki İslâmî hareketler üzerinde de derin etkiler yaratmıştır. Özellikle Türkiye İslâmcılığının evrenselci ve ideolojik eğilimler taşıyan kesimlerinde Humeynî figürü önemli yankılar uyandırmıştır. İran Devrimi sürecinde Humeynî figürü büyük ilgi görmüş, bu doğrultuda başta Fatih Akıncıları olmak üzere çeşitli İslâmî gençlik ve öğrenci hareketleri tarafından

²⁵⁵ Süleyman Ateş'in ziyaretinden görseller için bkz. Mehdîpûr, "Mehdîpûr: 'Anayasamızın Kaynağı Kur'an-ı Kerim Olacaktır'", 10-13. "Şeriatmedari Türkiye Müslümanlarını Birlik ve Beraberliğe Çağırıyor", *Tevhîd* 18 (1979), 10-11; "Şeriatmedari Yine Gazetemiz Vasıtasıyla Sesleniyor", *Tevhîd* 23 (1979), 3.

²⁵⁶ Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî*, 26-27; Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 220-221; Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 121-126.

²⁵⁷ Mehmed Kerim'in "İran İslam devriminin temel taşı, muharrik gücü, mimarı ve ustası kimdir, diye sorulsa hiç kuşkusuz Ayetullah Humeyni ve Ayetullah Şeriatmedari'dir" sözü için bkz. Kerim, *İran İslam Devrimi*, 58-80; Tunç, *Çağın Olayı*, 69; "Şeriatmedari", *Tevhîd* 26 (1979), 3. Şeriatmedârî'nin Humeynî karşısındaki tutumlarının eleştirilmesi için bkz. Ercümend Özkan, "Şeriatmedari mi?, Basiret mi?", *İktibas* 2/33 (1982), 3-5; Ercümend Özkan, *Dünden Yarına Dünya* (Ankara: Anlam Yayınları, 2005), 225-226.

çok sayıda afiş hazırlanmış ve bu afişlerde Humeynî'nin portresi merkezi bir konumda yer almıştır. Humeynî, bu görsellerde yalnızca bir siyasî lider olarak değil, aynı zamanda İslâmî direnişin ve devrimci mücadelenin sembolü olarak temsil edilmiştir. Dönemin İslâmcı dergilerinde (*Şûrâ, İslâmî Hareket, Tevhîd, Hicret vb.*) Humeynî'nin fotoğraflarına sıkça yer verilmiş hem kapak görsellerinde hem de içeriklerde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca, aynı dönemde Humeynî'nin posterleri özellikle evlerin dış cepheleri ile caddelerde sergilenmiştir. Kazdal, Humeynî'nin basında yer alan görsellerini incelediğinde onu her yönüyle inançlı ve kararlı bir şahsiyet olarak tanımlamış ve Humeynî'nin “azmin simgesi” olarak algılandığını belirtmiştir.²⁵⁸

Humeynî'nin politik başarılarıyla pekişen karizmatik kişiliği, bazı şahısların onu bir rol model olarak benimsemelerine zemin hazırlamıştır. Bilhassa Fatih Akıncıları'ndan Mehmet Şahin'in Metin Yüksel'e dair aktardığı bir anekdot dikkat çekicidir. Şahin, Fatih Akıncıları'nın sürekli olarak İran ve İranlı Müslümanlarla ilgili marşlar ve sloganlar üzerinde yoğunlaştıklarını, Humeynî'ye karşı derin bir sevgi ve ilgi beslediklerini belirtmiştir. Ayrıca, Metin Yüksel'in Humeynî'nin resmine bakarak kendi kaşlarını onun kaşlarına benzetmeye çalıştığı ve “*Şu kaşların çatılmasına bak. İslam düşmanlarını tehdit eder gibi ne kadar vakur. En ufak taviz ve yılışıklık yok. Keşke ben ve her Müslüman da onun gibi olsaydı.*”²⁵⁹ dediğini aktarmıştır. Humeynî'ye yönelik aşırı sempati, çeşitli mekânlarda ve farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Örneğin, Edip Yüksel, tiyatro sanatçısı Hüseyin Goncagül'ün Taksim'de sahnelenen bir çocuk tiyatro oyununda yer alan şarkılara gizlice “Humeynî” ifadesini ekleyerek seslendirdiğini iddia etmektedir.²⁶⁰

Humeynî'nin hem dinî söylemleri hem de siyasî duruşu, onu dönemin diğer devlet başkanlarından ayırt eden önemli unsurlar arasında yer almış; bu nedenle Humeynî, “Mücahid”, “Put Kıran”, “Rehber-i Kebir”, “Rehber-i Bî-Misl Elyevm”, “Allahu Ekber, Humeynî Rehber” gibi çeşitli sıfatlarla anılmıştır.²⁶¹ Humeynî'ye ilişkin mevcut taltif edici ifadeler, onun yalnızca siyasî liderliğiyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda dinî

²⁵⁸ Kazdal, *Para İmparatorluğu*, 77-78.

²⁵⁹ Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 69-70.

²⁶⁰ Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 137.

²⁶¹ “İranlı Bir Mücahit Sesleniyor”, *Hilal* 16/194 (1979), 3; Gedikçi, “26 Gizli Örgütün Başlı ‘TARDAPADER’ Yakalandı”, *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 2; Selahaddin Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”, *Hicret* 19 (1980), 12-14.

ilimlerdeki derin bilgi birikimi, karizmatik şahsiyeti ve devrimci mücadeledeki belirgin rolü gibi çeşitli niteliklere dayanmaktadır. Bu övgüler, onun entelektüel donanımı, halk arasındaki itibarı ve İran Devrimi sürecindeki merkezi konumu bağlamında şekillenmektedir. Mücadeleci kişiliği, uzlaşmaz tutumu, sade yaşam tarzı ve “nebevî metodu” uygulamadaki kararlılığı, hakkında sıklıkla vurgulanan temel temalar arasında yer almaktadır. Özellikle İran Devrimi’ne ilgi duyan ve bu alana odaklanan isimler, Humeynî’yi bu yönleriyle yüksek bir takdirle anmaktadırlar. *Tevhîd* dergisinde yayımlanan “İran’da Bakanlar Bağdaş Kurup Yemek Yiyor” başlıklı haberde, Humeynî’nin “Fakir halkın yediğinden farklı yemeyeceksiniz.” sözünün uygulamadaki karşılığı, İran’ı ziyaret eden yabancı ülkelerin bürokratlarından verilen örnekler aracılığıyla açıklanmıştır.²⁶² Humeynî’nin sade yaşam tarzına yaptığı vurgu, özellikle İslâmcı çevreler tarafından takdirle karşılanmış ve bu tutumu hem ahlâkî bir erdem hem de liderlikte samimiyetin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, halkla bütünleşmeyi ve gösteriştenden uzak bir yaşamı savunduğu için, İslâmcı ideolojiyi benimseyen gruplarca örnek alınmış; buna karşılık, lüks içinde yaşayan ya da halktan kopuk bir yaşam süren diğer politik ya da dinî figürler ise bu kıstas üzerinden eleştirilmiştir.²⁶³ Böylece Humeynî’nin sadeliği, sadece kişisel bir tercih olarak değil, aynı zamanda İslâmcı hareketlerin meşruiyetini temellendiren bir unsur haline gelmiştir.

Humeynî’nin sade ve mütevazı yaşam tarzı, İslâmî literatürde ideal bir lider profili olarak görülen Hz. Peygamber’in hayat tarzına benzetilmiş, bu yönüyle onun şahsiyetine dair yapılan değerlendirmelerde zâhidâne bir duruşun altı çizilmiştir. Özellikle İran Devrimi’ne giden süreçte Humeynî’nin ortaya koyduğu siyasî mücadele, sadece politik bir direniş değil, aynı zamanda “nebevî metod” olarak adlandırılan, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Mekke ve Medine dönemlerinde izlediği tebliğ, sabır, hicret ve nihayetinde iktidar kurma süreciyle benzerlik arz eden bir strateji/sünnet olarak yorumlanmıştır.²⁶⁴ Humeynî’nin liderlik modeli, klasik siyasal devrimlerden ziyade ahlâkî ve dinî temellere dayanan, toplumu dönüştürme amacı güden peygamberî bir misyon olarak tasvir

²⁶² “İran’da Bakanlar Bağdaş Kurup Yemek Yiyor”, *Tevhîd* 19 (1979), 3.

²⁶³ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 192-193.

²⁶⁴ Ümit Aktaş, *Çağımızın Tanıkları* (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2014), 116; “1989 Miladi Yılımı Geride Bırakırken...”, *Davet* 1 (1990), 31-33; “Anma”, *Yeryüzü* 7 (1991), 15; Abdülkerim Fırat, “İmam’ı Kavrayabilmek”, *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 18-22; Erdal Bayraktar, “Delikanlılık ve Olgunluk Arasında İran İslam Devrimi”, *Değişim* 30 (1996), 56-57.

edilmiştir. İslâmî düşünce geleneğinde bu benzetme hem Humeynî'nin kişisel karizmasının hem de devrimin meşruiyetinin temellendirilmesinde önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Humeynî'nin sade ve zühd üzerine kurulu yaşamını Peygamber örneği üzerinden modelleme düşüncesi bazı kesimlerde farklı yorumlanmış; bu kesimler, onu Peygamber'den ziyade Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) veya Ömer b. Abdülazîz'e (ö. 101/720) benzetmeyi tercih etmişlerdir.²⁶⁵

Humeynî'nin yaşam tarzı ve liderlik anlayışı, zamanla Hz. Peygamber'in hayatını model aldığı ve onun izinden yürüdüğü şeklinde yorumlanarak idealize edilmiştir. Buna bağlı olarak başlangıçta özellikle muhalif çevreler tarafından etnik kimliği üzerinden eleştirilmiş ve Fars kökenli olduğu vurgulanmış olan Humeynî, ilerleyen süreçte İslâmcı çevreler tarafından Peygamber soyundan geldiği, yani “Seyyid” ve “Nesl-i Pak” olduğu bilgisıyla ön plana çıkarılmaya başlanmıştır.²⁶⁶ Humeynî hakkındaki övgü dolu söylemlerin, özellikle 1989 yılında vefatının hemen öncesi ve sonrasına denk gelen bir zaman diliminde belirgin bir şekilde yoğunlaşması, dönemin politik ve ideolojik atmosferinin önemli bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Türkiye’de evrensel İslâmcılığın öncü figürleri, Humeynî’yi sadece bir siyasî lider olarak değil, aynı zamanda karizmatik bir liderlik simgesi ve mücahit kimliğiyle öne çıkan bir ideal figür olarak konumlandırmışlardır. Bu idealizasyon süreci, Humeynî'nin düşünce sistematığı ve devrimci pratiğinin, dönemin İslâmî uyanış ve diriliş söylemleri içerisinde mitolojik bir statüye yükseltilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla, Humeynî'nin kişiliği ve hareketi, sıradan politik figürlerin ötesinde, yeni bir İslâmî bilinçlenmenin, direniş ve dönüşüm arzusunun simgesi olarak yüceltilmiş; bu da evrensel İslâmcı hareketin ideolojik yönelimlerinde ve motivasyon kaynaklarında belirleyici bir rol oynamıştır. Humeynî’ye yönelik bu idealize edici söylem, yalnızca onun bireysel liderliği veya politik başarılarıyla açıklanamayacak, aynı zamanda Türkiye’deki İslâmcı hareketin kendini tanımlama süreçleri, kimlik inşası ve stratejik hedeflerinin anlaşılması açısından kritik bir kavramsal

²⁶⁵ “---”, *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 15; Kadri Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi* (İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 1995), 75; İhsan Arslan vd., “İmam, Devrim ve İmamet” (Görüşmecisi: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 6 (1990), 4-19.

²⁶⁶ Mehmet Özdemir’in bu konudaki ifadeleri için bkz. Abdullah Yücel, “İmam Humeyni (r.a.)’yi Anma Programları”, *İslâmî Düşünce* 4 (1992), 48-51. E. Selahaddin, “İmam ve İmamet veya Ul’ul-Emr ve Emaret Konuları Etrafında”, *Tevhid* 19 (1991), 39-44. Hilmi Kocaaslan’ın (Hizbullah Hakverdi) mevcut konudaki görüşleri için bkz. Hizbullah Hakverdi, *Fert’ten Cemaat’e Cemaat’ten Devlet’e Hicret* (Konya: Emvac Yayınları, 2013), 113-119, 152.

araç işlevi görmüştür. Bu kapsamda, İslâmcı düşünce çevrelerinde Selahaddin Eş, Ali Bulaç, Atasoy Müftüoğlu,ERCÜMEND ÖZKAN, Süleyman Arslantaş, Hamza Türkmen, Yaşar Kaplan, Ümit Aktaş, Hilmi Kocaaslan, M. Ali Tekin, Nureddin Şirin, Kenan Çamurcu, Mehmet Özdemir ve Kadri Çelik gibi isimler ile *İktibas*, *Kitap Dergisi*, *Bu Meydan*, *İmza*, *Davet*, *Tevhid*, *Dünya ve İslam*, *Yeryüzü*, *Hira*, *İslâmî Düşünce*, *Sebat ve Evrensel Kadın* gibi dergiler ön plana çıkmaktadır.

Nitekim süreç içerisinde Humeynî için, “İmam Humeynî”, “Devrimci bir Mümin”, “Mücahid Alim”, “İslam’ın yüzakı”, “Çağın Mücahidi”, “İslam Ümmeti’nin Medâr-ı İftihârî”, “Asrın İki Nur Timsali”, “Gül-ü Muhammedi”, “Fecr-i Kur’an ve Nur-i Muhammedi”, “Hizbullahî İslâm Ümmetinin ve Mustaz’aflarının Büyük Lideri”, “Humeyni-yi putşiken”, “Allah’ın sıyrılmış yalın kılıcı”, “İmam Humeyni (r.a.)”, “Putkıran rehber İmam Humeyni (r.a.)”, “Zamanın Hüseyin’i”, “Kevser”, “Aziz İmam”, “Müslümanların yüzakı”, “Bediüzzaman”, “İnsan-ı Kamil”, “İslami amaçların mümtaz temsilcisi”, “Müceddid”, Pir-i Aşk”, “Çağımızın Hüseyin’i”, “Alim, arif, filozof ve fakih”, “Bediüzzaman İmam Humeyni”, “Hidayet imamı ve evliyalar sultanı”, “Yüce İmam (r.a.)”, “Yaşayan Kur’an ve Vâris-i Resulullah”, “Tecell-i Esmâ-i İlahî, Varis-i Enbiya”, “Kur’an-ı mücesssem”, “Temessül-ü Kur’an-ı muazzam”, “Ayine-i Tecelli-i Nuru Nübüvvet”, “Kur’an-ı Kerim’in canlı mübeyyini, müfessiri ve mütemessili”, “Yalın ayaklıların ve mazlumların biricik önderi” vb. biçiminde övgüde aşırıya kaçan, abartılı ifadeler kullanılmıştır.²⁶⁷ Humeynî hakkındaki bu yüceltici ibareler, özellikle onun

²⁶⁷ Detaylar için bkz. Ümit Aktaş, “Her Nefis Ölümü Tadaacaktır”, *Bu Meydan* 5 (1989), 18-20; “İmza’dan”, *İmza* 5 (1989), 2; B. Yıldız, “İmanın Ölümü... Bu Çağın Mücahidi Rabbine Kavuştu”, *İmza* 5 (1989), 1, 3; “1989 Miladi Yılına Geride Bırakırken...”, 31-33; İlhan Aksöğüt, “Üstad Bediüzzaman Said-i Nursi (R. Aleyh) Hazretleri”, *Davet* 4 (1990), 35-36; Hilmi Kocaaslan, “İmam Humeyni (R.A.)’nin Fâni Dünya’dan Dâr-ı Ukbâya ve Refik-i A’lâya Vasıl Oluşunun 1. Yıldönümünü Hüzünle-Hicranla İdrak Ederken!..”, *Davet* 6 (1990), 10-13; Kenan Çamurcu, “Akademi Yayınevi Yayın Yönetmeni Kenan Çamurcu ile Söyleşi” (Görüşmecisi: Kemal Işık, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 3 (1990), 68-69; “Hizbullahi Gençlik’ten Anlamlı Bir Eylem ve Bir Mesaj”, *Tevhid* 6 (1990), 29-30; Arslan vd., “İmam, Devrim ve İmamet”, 4-19; “İmam Humeyni Bir İlahi Kevser’dir; Hidayet, Özgürlük ve Kurtuluş İçin...”, *Tevhid* 31 (1992), 68; “Sunuş”, *Dünya ve İslam* 3 (1990), 7-8; “İmam’ın Vefatının Birinci Yıldönümü Münasebetiyle”, *Dünya ve İslam* 3 (1990), 9; Süleyman Arslantaş, “İdrak, Hikmet ve İmam Humeyni”, *Yeryüzü* 19 (1992), 26-27; Mehmet Elmas, “Bir İnsan-ı Kamil Örneği: İmam Humeyni”, *Hira* 2 (1992), 29-31; Atasoy Müftüoğlu, “Bir Meşale Bir Çığır”, *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 16-17; Nureddin Şirin, “Bir Kevser ve Bir Müceddid Olarak İmam Humeyni”, *Sebat* 24 (1998), 25-27; “Kerbela Şahidi Hz. Zeyneb”, *Evrensel Kadın* 5 (1997), 2-3; Kolektif, *İmam Humeynî*, 156; Zeytin Refref, *İran’a Nasıl Bakmalı* (Ankara: Aylık Dergi Yayınları, 1988), 54-63; Hizbullah Hakverdi, *Aşura Kültürü’nün İmam Humeyni’deki Tecellileri* (Emvac Yayınları, 1999), 250, 252; Hizbullah Hakverdi, *İmam Humeynî (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği* (Emvac Yayınları, 2011), 11-12, 51, 56, 72, 81, 95; Tekin, *Direnış Yolunda Bir Şehid*, 1.

yaşamı, kişiliği ve eylemleri etrafında şekillenen anlatılarda açıkça görülmekte, bu anlatılar menâkıbnâme geleneğini andırarak şekilde olağanüstü özelliklerle donatılmış, idealize edilmiş bir portre sunmaktadır. Örneğin *Kitap Dergisi*, Ayetullah Humeynî'nin vefatından sonra hazırladığı bir sayıda, “Özel Hayatından Geçitler” başlığı altında onun gündelik yaşamına dair çeşitli anlatılara yer vermektedir. Bu anlatılarda, Humeynî'nin ölümüne dek yalnızca eşinin hazırladığı yemekleri tükettiği, hayatı boyunca sadece bir kez telefon kullandığı, eşine hiçbir zaman bağırmadığı, sürekli döşekte yattığı, dışa dönük olarak ciddi ve asık suratlı görünmesine rağmen aile ortamında espri yapabilen biri olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca sigara kullanmadığı, her sabah saat beşte kalktığı, özellikle sarı Fârisî karpuzunu çok sevdiği ve yemek yerken yalnızca kaşık kullandığı gibi detaylar da bu biyografik anlatıda dikkat çekmektedir.²⁶⁸

Humeynî etrafında inşa edilen övücü söylem ve mistik hal, İslâmcı zihin dünyasında onun yalnızca dönemin diğer dindar siyasetçilerinden ayrışmasına değil, aynı zamanda “en” düzeyindeki niteliklerle temsil edilmesine de zemin hazırlamıştır. Nitekim *İktibas* dergisi, Humeynî'yi “20. y.y.'in en etkili, en karizmatik, siyasal bilinci en yüksek ve İslami harekette yöntem konusunda en isabetli çizgiye sahip bir müslüman lider”²⁶⁹ şeklinde nitelemiştir. Bununla birlikte Yaşar Kaplan, Humeynî'nin kendinden önceki Müslüman liderlerden tartışmasız bir şekilde üstün olduğunu ileri sürmüştür.²⁷⁰

Humeynî'ye yönelik aşırı ilgi, evrensel İslâmcı kimliğiyle tanınan bazı isimlerin de dikkatini çekmiş; bu isimler, camiaya frenleyici bir rol üstlenmek amacıyla bazı hatırlatmalarda bulunmuşlardır. Onlara göre Humeynî'nin etrafında oluşan mevcut durum, “kişi kültü”, “kayıtsız teslimiyet” ve “evliya kültü” çerçevesindedir.²⁷¹ Her ne kadar çeşitli eleştiriler söz konusu olsa da Humeynî figürü ve karakteri evrensel İslâmcı camia içerisinde genel anlamda popülaritesini korumayı başarmıştır. Bununla birlikte, ona duyulan sevgi ve bağlılık düzeyi bireyler arasında olduğu kadar, çeşitli gruplar

²⁶⁸ “Özel Hayatından Geçitler”, *Kitap Dergisi* 2/29-30 (1989), 19.

²⁶⁹ “Zamanına Tanık Edenler”, *İktibas* 33/415 (2013), arka kapak yazısı. Kelim Sıddıki'nin, Humeynî'yi dünya genelindeki İslâmî hareket liderleri arasında “en büyük” olarak nitelendirmesi için bkz. Kelim Sıddıki, “İmam Humeyni Partiler Üstü Bir Yönetimden Yana...”, çev. Halil Er, *İnsan* 22-23 (1988), 21-25.

²⁷⁰ Yaşar Kaplan, “Söyleşiler” (Görüşmecî: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 24-30.

²⁷¹ “Sunuş”, 7-8; Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 95; Bayram, *Tarihin Kuyumcusu Cüceler*, 216-217.

arasında da belirgin farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar, Humeynî'nin temsil ettiği değerlerin ve söylemlerin farklı kesimlerce nasıl algılandığına, yorumlandığına ve içselleştirildiğine bağlı olarak şekillenmiştir. Zira Humeynî'ye karşı bakış açısı mevcut kesimler arasında bir miyar haline gelmiş ve bu da İhsan Arslan'ın "*Kim İmam'ı seviyorsa o bize göre iyi bir Müslüman iyi bir insan, yahut da İslam'ı iyi anlamış bir insan. Ve kim İnkılabı iyi anlamamış ve İnkılabı karşı çıkmış ve İmam'ı sevmiyorsa o da iyi olmayan kefenin diğer tarafından yer alan insan*"²⁷² ifadelerinde somutlaşmıştır. Meryem Sûresi'nin 96. ayeti de "*Şüphesiz iman edip salih amel işleyenler için Rahman (gönüllerde) bir sevgi yaratır.*" Humeynî'yi sevmenin sırrı olarak fahmedilmiştir.²⁷³

Bütün bu veriler ışığında, Ayetullah Humeynî, 1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi'nden 1989 yılındaki vefatına kadar geçen dönemde İslâmcı kesim içerisinde karizmasını ve otoritesini sürdürebilmiş, liderlik vasıfları, siyasal duruşu ve dinî söylemleriyle önemli ve belirleyici bir figür olarak öne çıkmıştır. Humeynî'nin özellikle ABD ve İsrail karşıtlığı, emperyalizme yönelik sert eleştirileri, ümmet bilincine verdiği önem ve İslâmî bir toplumsal düzen kurma ideali, onu sadece İran sınırları içinde değil, aynı zamanda geniş İslâm coğrafyasındaki çeşitli İslâmcı hareketler ve çevreler nezdinde de derin bir etki ve ilham kaynağı haline getirmiştir. Onun politik ve ideolojik çizgisi, İslâm dünyasında emperyalizm karşıtlığı ve siyasî bağımsızlık mücadelesi ile özdeşleşmiş, bu da İslâmcı aktörlerin kendi direniş ve dönüşüm stratejilerinde Humeynî'yi bir mihenk taşı olarak konumlandırmalarını sağlamıştır. Vefatının ardından geçen yıllara rağmen, Humeynî'nin şahsına ve temsil ettiği değerlere duyulan saygı ve bağlılık, İslâmcı çevrelerde büyük ölçüde devam etmiş, bu kesimlerin önemli bir bölümü onun ideallerine ve mücadele perspektifine ilişkin olumlu algı ve hüsnü zanlarını koruyarak onu siyasal ve dinî liderlik modeli olarak benimsemişlerdir. Böylece Humeynî'nin mirası hem teorik hem de pratik düzeyde İslâmcı hareketlerin siyasal kimliğinin ve söyleminin şekillenmesinde kalıcı bir referans noktası olmayı sürdürmüştür.

²⁷² Arslan vd., "İmam, Devrim ve İmamet", 8-9.

²⁷³ Nimetullah Aşkın, "İslam'ı Bütün Yönleriyle İhya Eden Muasır Bir Nümüne: İmam", *Sebat* 16 (1997), 52-53.

2. 2. Yergiler

Ayetullah Humeynî'nin siyasî ve dinî liderliği, yalnızca Batı dünyasında değil, aynı zamanda Türkiye'deki sağ, muhafazakâr ve milliyetçi çevrelerde de eleştirel bir yaklaşımla karşılanmıştır. Bu çevreler, Humeynî'yi genellikle mezhebî farklılıklar, ulusal çıkar algıları ve ideolojik eğilimler çerçevesinde sorgulamışlardır. Söz konusu eleştirel tutum, yerel özellikleri baskın olan İslâmcı düşünürlerde de gözlemlenmiştir. İran Devrimi'ne başlangıçta temkinli ve ihtiyatlı yaklaşan bu kesimler, zamanla yerellik vurgusunun ağır bastığı, mezhebî ve siyasî ayrışmaların belirleyici hâle geldiği bir bağlamda Humeynî'ye yönelik söylemlerinde giderek daha eleştirel, hatta zaman zaman küçümseyici bir üslup benimsemişlerdir. Bu kapsamda *Sebil* dergisinin tutumu dikkat çekici bir örnek olarak öne çıkmaktadır. İran Devrimi karşısında tutarsız ve birbiriyle çelişen perspektifler sergileyen dergi, Ayetullah Humeynî'ye yönelik değerlendirmelerinde de benzer bir yaklaşım benimsemiş, özellikle devrimin ilk dönemlerine ilişkin yorumlarında onun mezhebî kimliğini öne çıkaran ifadelerle yer vermiştir. Nitekim Humeynî için “Şii Lider” ifadesini kullanan dergi, Şeriatmedârî'nin görsellerinin* altına “*Humeyni neye hizmet ettiğini bilmiyor...*”, “*Humeyni... Renk belli oluyor....*”²⁷⁴ tarzında şüpheli ifadeler kullanmıştır. Özellikle komünizm eksenli okumaların ağırlık kazandığı bu dönemde, sürecin seyrinin değişmesiyle birlikte derginin söylemi de dönüşmüş; Humeynî, devrimi gerçekleştirmesinin ardından ironik bir üslupla “Şah'ı mat etti. Diyelim sonu hayırlı olsun!...” ifadeleriyle tebrik edilmiş, sonraki süreçte ise “Son derece akıllı, hesaplı ve güçlü bir lider olarak görünüyor” biçiminde nitelendirilmiştir. Nihayetinde, Ağustos 1979'da yayımlanan bir değerlendirmede, “*Gerçekten Humeyni başlangıçtan itibaren hiç tezada düşmeden daima ‘İslam Şeriatî’ demiş ve bu istikrarlı tutumundan pek büyük istifade sağlamış olduğu muhakkaktır.*” şeklinde olumlanmıştır.²⁷⁵ Ancak dergide yer alan övgülerin yanı sıra, Humeynî zaman zaman eleştirilmiş ve hakkında ortaya atılan bazı iddialar da gündeme getirilmiştir. Fransız gazetelerine dayandırılan bir haberde, Şah'ın 140 milyar TL'lik servetine karşılık,

* *Sebil* dergisi, söz konusu dönemde Ayetullah Humeynî ve Ayetullah Şeriatmedârî'ye ait görselleri kullanırken bu iki dinî liderin temsilini zaman zaman karıştırmış, bu durum görsel malzemede hatalı eşleştirmelere yol açmıştır. Bkz. 1. Bölüm

²⁷⁴ “Şah Giderse Batılı Devletler İran'a Müdahale Edecek”, 16; “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti”, 9.

²⁷⁵ “Şah Mat Oldu”, 8-9; “Orta Doğu'da Zulmün Temelleri Çatırıyor!”, 8-9; “İran'da Kurucu Meclis”, *Sebil* 4/188 (1979), 9.

Humeynî'nin mal varlığının 240 milyar TL olduğu ileri sürülmüş, bu iddia dergi yönetimi tarafından dikkate alınarak Humeynî'nin durumu eleştirel bir yaklaşımla irdelenmiş ve “*Şu hâle nazaran, Humeyni -tâbir caizse- bizdeki Ecevit gibi kazançlı muhalefet devresini kapamış, şimdi o devrede kazandığını yiyip bitirme noktasına gelmiş bulunmaktadır.*”²⁷⁶ bağlamında tasvir edilmiştir. Humeynî'ye atıfla inşa edilen bu ikili söylem, dergiye yorum sahasında stratejik bir avantaj kazandırmıştır.

Dönemin önde gelen İslâmcı düşünürlerinden Necip Fazıl Kısakürek, başlangıçta *Sebil* dergisinde olduğu gibi Humeynî hakkında ikircikli bir söylem benimsemiş, ancak zamanla bu söylemini daha sert ve eleştirel bir üsluba dönüştürmüştür. Şubat 1979 tarihinde, Humeynî hakkında çabuk ve kesin hükümlere varılmaması gerektiğini camiaya tavsiye eden Necip Fazıl Kısakürek, onu temkinli bir üslupla değerlendirmiştir. Bu uğurda, “Humeynî çapında bir cehd bizde mevcut değildir” ve “Humeynî bazı tutumları ve İslami gayreti noktasında övülebilir” ifadelerini kullanarak hem takdir edici hem de ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemiştir.²⁷⁷ Ancak süreç içerisinde Kısakürek'in fikirleri değişime uğramış; Humeynî için “Şîî şefi” ve “İç yüzü meçhul adam” ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca, Humeynî'ye isnad edilen “Şah'ın zulmü Ömer'in zulmünü geçti” sözü ve camia içerisindeki tartışmalar bağlamında Humeynî için “*Eğer böyle ise Humeyni, İslâm âlemine 1000 adet Şah'tan daha tehlikeli bir sapık demektir ve küfrün merkez noktasıdır.*”²⁷⁸ ifadeleri dile getirilmiştir. Benzer şekilde İran'daki meseleyi komünizm ve Şîilik noktasında gündemine alan Mehmet Şevket Eygi'nin yazıları devrime ilgi duyup benimseyen kesimlerce gündem edilmiş ve *Düşünce* dergisi camiasından birkaç isim kendisini ziyaret edip Humeynî'ye karşı neden sert çıktığını sorduklarında “*Benim inancım şu ki, Humeyni bir şeytandır. --- Onu yıpratmak için her çareye başvururum. caizdir. Gerekirse yalan da uydururum.*”²⁷⁹ biçiminde ifadeler kullandığını öne sürmüşlerdir. Ayrıca devrim döneminde Humeynî'nin yıldızının parlaması, bazı düşünürleri harekete geçirmiş ve Humeynî'nin karakteri bazı tarihî şahsiyetlerle kıyaslanmaya çalışılmıştır. İran'daki hadiselerle temkinli yaklaşan Hekimoğlu İsmail (Ömer Okçu), bir bağlamda Humeynî ile II. Abdülhamid'i kıyaslamış

²⁷⁶ “İran Nereye Gidiyor?”, *Sebil* 4/162 (1979), 16. Mehdîpûr'un bu meseleye cevap mahiyetindeki ifadeleri için bkz. Mehdîpur, “Mehdîpur: ‘Anayasamızın Kaynağı Kur’an-ı Kerim Olacaktır’”, 10-13.

²⁷⁷ “Gazetelerden”, 16; “Gazetelerden: Necip Fazıl, Yeni ve Vicdan Kusturucu Bir Taktik Peşinde”, 16.

²⁷⁸ Kısakürek, *Rapor* 5/6, 34-35.

²⁷⁹ “Türkiye Tepkileri”, *Düşünce* 3 (1979), 9-10.

ve Abdülhamid'in "daha âlim, daha ârif, daha büyük bir devlet başkanı" olduğunu ileri sürmüştür.²⁸⁰

Evrensel İslâmcılık düşüncesine mensup çevreler ile özellikle genç kuşaklar arasında Humeynî'nin düşüncelerine ve şahsına yönelik yoğun bir ilgi ve bağlılık gözlemlenmektedir. Bu ilgi, Humeynî'nin ideolojik ve politik figür olarak öneminin benimsenmesiyle paralel olarak onun posterlerinin, afişlerinin ve çeşitli görsel materyallerinin kamuya açık alanlarda, özellikle cadde ve sokaklarda yaygın şekilde sergilenmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu görsellerin çoğaltılarak Türkiye'nin farklı coğrafi bölgelerine dağıtılması, özellikle Türkiye'deki toplumsal ve kültürel bağlamda yerellik vurgusunu öne çıkaran çevreler tarafından eleştirel bir perspektifle karşılanmıştır. Bu tepkinin temelinde, ulusal ve yerel kimlik unsurlarının korunması gerekliliği ve dış kaynaklı veya evrensel İslâmcı söylemlerin yerel dinamiklerle çatışması yer almaktadır. Dolayısıyla, Humeynî figürünün görsel temsili ve bu temsilin Türkiye'nin çeşitli bölgelerine yaygınlaştırılması hem evrensel İslâmcılık akımının gençler üzerindeki çekiciliğini hem de Türkiye'nin farklı sosyal ve kültürel yapılarının bu tür evrensel hareketlere yönelik direncini ve hassasiyetini ortaya koyan önemli bir olgu olarak değerlendirilebilir. Nitekim, Kayseri Akıncılar Derneği'ne yapılan bir polis baskınında Humeynî afişleri ele geçirilmiş ve bu durum basınla paylaşılmıştır. Özellikle Mücadele Birliği hareketinin o dönemdeki yayın organı olan *Yeniden Millî Mücadele* dergisi, konuyu sayfalarına taşımış ve "İran'daki Olaylar Türkiye'nin Güvenliğini Tehdit Ediyor" başlıklı yazısında, Kayseri'de ele geçirilen afişler ile Konya'da Humeynî'ye yardım amacıyla para toplanması gibi olayları, İran'daki gelişmelerin Türkiye'ye sıçrama ihtimali çerçevesinde değerlendirmiştir.²⁸¹

Humeynî'nin görselleri üzerinden kurulan bu tür karşıtlıklar, geçmişte İsmet Özel gibi isimlerin de rahatsızlık duyduğu²⁸² bir konu olmakla birlikte, zamanla camia içerisinde

²⁸⁰ İsmail, "İran", 9. Kadir Mısıroğlu'nun Humeynî'yi Atatürk ve Firavun ile mukayese ettiği iddiası ve detaylar için bkz. "Okur'dan", *Kitap Dergisi* 2/28 (1989), 4; M. Ertuğrul Düzdağ, "Kadir Mısıroğlu ve Bazı Kişiler", *Sebil* 7/263-264-265 (1989), 5.

²⁸¹ "Kayseri'de İslamcı Gençliğe Kurulan Komplolar Boşa Çıkıyor", *Tevhid* 8 (1979), 13; "İran'daki Olaylar Türkiye'nin Güvenliğini Tehdit Ediyor", 4-5.

²⁸² Özel, İran hadislerinin başladığı ilk dönemde İran'da eylem yapan kesimlerin Humeynî'nin fotoğraflarının pankart olarak taşınmasını eleştirmiştir. Detaylar için bkz. *Şairin Devriye Nöbeti* - 3, 168-169.

ciddi yankılar uyandıran bir mesele hâline gelmiştir. Özellikle *Yeniden Millî Mücadele* ve *Sebil* dergilerinde yer alan küçümseyici bir tutumla hazırlanmış karikatür, görseller ve içerikler dikkat çekmektedir.²⁸³ Ayrıca *Sebil* dergisi Ocak 1980’de Düzce’de “Afganistan’ın İşgalini Protesto” mitinginde yaşlı kesimlerin Humeynî’nin resimlerini ellerinde taşımalarına itiraz etmiş ve “*Ehl-i Sünnet müslüman ihtiyarların elinde Şii Lider Humeyni’nin fotoğrafı... Türkiye’de müslüman’lar ilk defa bir fotoğrafla yürüyorlar! Evlerine fotoğraf sokmayan bu mutaassıp amcalara ne oldu acaba?*”²⁸⁴ biçiminde değerlendirmiştir.

Humeynî noktasındaki düşünsel ayırım, uzun yıllar boyunca etkisini sürdürmüştür. Evrensel İslâmcılar Humeynî’ye yakınlaşırken yerel İslâmcılar bu yaklaşıma mesafeli durmuş ve her iki taraf da kendi görüşlerini meşrulaştırmak adına çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Özellikle devrimi ve Humeynî’yi eleştiren yazarlar, onu “katı bir Şîî lider” olarak nitelendirmiş, Şah’ın servetinden daha fazla servete sahip olduğunu ve siyasetten anlamadığını, devlet idareciliği ciddiyetine yaraşır işler yapmadığını öne sürmüşlerdir.²⁸⁵ Buna mukabil Humeynî taraftarları, ona karşı olan kesimlerin “Emperyalistler”, “Statükocu düzenler” ve “Sözde İslâmcı” olduklarını ileri sürmüşlerdir.²⁸⁶ Taraflar arasındaki gerilim, özellikle Kadir Mısıroğlu’nun açıklamalarında kullandığı dil nedeniyle zamanla daha da artmıştır. Zira Mısıroğlu’nun Humeynî’ye yönelik ifadelerinde, sıradan bir eleştirinin ötesinde, aşağılayıcı ve hakaret içeren bir üslup benimsediği gözlemlenmektedir. Nitekim Mısıroğlu, Humeynî hakkında yaptığı bir değerlendirmede “*Ben Humeynî’yi gördüğüm zaman domuz görmüş gibi irkiliyorum*” şeklinde bir benzetmeye yer vererek son derece sert ve küçültücü bir anlatım kullanmış, ayrıca onu “melun” gibi ağır nitelemelerle tanımlamıştır.²⁸⁷

²⁸³ Yeniden Millî Mücadele 9/469. ve 10/480. sayı. Sebil Dergisi 7/257. ve 7/262. sayı.

²⁸⁴ “---”, *Sebil* 5/221 (1980), 3. Detaylar için bkz. Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 482-483.

²⁸⁵ Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî*, 29, 36-37; Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 46, 216-217, 225, 234; Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılabı*, 53-109.

²⁸⁶ Atasoy Müftüoğlu, “İslam’ın İfadesi Olmak”, *Bu Meydan* 5 (1989), 15-17; Nureddin Şirin’in bu meyandaki ifadesi için bkz. Arslan vd., “İmam, Devrim ve İmamet”, 11.

²⁸⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (1.19:00-1.19:30 arası), (Erişim 11.04.2023). Yaşar Kaplan “Zeytin Refref” müstear ismiyle yazdığı eserinde Mısıroğlu’nun “*Humeyni’nin suratını gördüğüm zaman şeytan görmüş gibi oluyorum*” dediğini iddia etmiştir. Bkz. Refref, *İran’a Nasıl Bakmalı*, 29. “Melun” ifadesi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=PkOlnEWIPVc> (1.52:00-1.52:30), (Erişim 11.04.2023).

Tüm bu değerlendirmelerin ışığında ulaşılan nihai sonuç, İran Devrimi örneğinde olduğu gibi Ayetullah Humeynî'nin şahsiyeti ve siyasî liderliği etrafında hem yerel hem de evrensel ölçekteki İslâmcı aktörler arasında derin tartışma ve ayrışma dinamiklerinin ortaya çıktığıdır. Yerel bağlamda faaliyet gösteren İslâmcı isimler, Humeynî'nin söylemlerini kendi sosyo-politik ve kültürel koşullarına göre daha temkinli, eleştirel ve rezervli bir perspektifle ele almış, özellikle onun ideolojik yaklaşımlarını ve devrimci yöntemlerini kendi toplumsal gerçeklikleri ve stratejik hedefleri doğrultusunda sorgulamışlardır. Buna karşın, evrensel düzeyde etkili olan İslâmcı eğilimler ise Humeynî'yi idealize ederek onu bir lider ve sembol olarak benimsemiş, onun devrimci pratiğini ve ideolojisini daha kapsamlı bir İslâmcı direniş ve dönüşüm modeli olarak kabul etmişlerdir. Bu çerçevede, Humeynî figürü yalnızca İran siyasetinin ve toplumsal dönüşümünün bir sonucu olarak değil, aynı zamanda Türkiye başta olmak üzere bölgesel İslâmcı düşünce tarihinde de önemli bir kırılma ve dönüştürücü etki yaratmış, onun liderliği ve ideolojisi farklı İslâmcı aktörler arasında hem bir ilham kaynağı hem de yoğun tartışmaların odağı haline gelmiştir.

3. İran'a Gidişler

İran'daki hareketle etkileşim hâlinde olan evrensel İslâmcılar, meseleyi içselleştirmeye başlamış ve bu durum devlet ricali tarafından da fark edilmiştir. Bu etkileşim süreci, söz konusu çevrelerin söylem ve eylemlerine yansımaya başlamış, özellikle gençlik hareketleri, dernekler ve bazı yayın organları üzerinden bu ideolojik yaklaşımın Türkiye'ye sirayet etme potansiyeli gözlemlenmiştir. Söz konusu durumu erken fark eden isimlerden biri de Türkiye Cumhuriyeti'nin eski cumhurbaşkanlarından Celal Bayar (1883-1986) olmuştur. Bayar, olayların yalnızca İran'la sınırlı kalmayarak Türkiye'ye de sıçrama ihtimalinin yüksek olduğuna dikkat çekmiş, bu doğrultuda devletin vakit kaybetmeksizin gerekli önlem mekanizmalarını devreye sokması gerektiğini ifade etmiştir.²⁸⁸ Bu tür önerileri dış politika yaklaşımı çerçevesinde değerlendiren ve bu doğrultuda İran'daki yönetimle zaman zaman diplomatik gerilimler yaşayan aktörlerden Başbakan Ecevit, "*Türkiye'yi İran'a benzetmek özlemi taşıyanların cılız seslerini, bu devlet susturacak güçtedir...*"²⁸⁹ minvalinde ikazlarda bulunmuştur.

²⁸⁸ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 302.

²⁸⁹ Aşlakçı, "Sakarya Mitingi ve Yankıları", 2.

Devrimi sevinçle karşılayan kesimlerin İran'a rağbeti gerek camia içerisindeki yaklaşımlara gerek de söylemlerine yansımıştır. Başlangıçta Batı basınında Türkiye'nin, İran'dakine benzer bir devrim hazırlığı içerisinde olduğuna dair çıkan haberlerin spekülative nitelikte olduğunu vurgulayan Bulaç, iki ülke arasındaki yapısal ve toplumsal farklılıklara dikkat çekmiştir. Ancak daha sonra Bulaç'ın da içerisinde yer aldığı *Düşünce* dergisi bölgedeki İslâmcı örgüt ve hareketlerin İran Devrimi'nden sonra yöntem ve örgütlenme deneyimlerini gözden geçirmesi gerektiğini tavsiye etmiştir.²⁹⁰ Nitekim derginin gündemine alınan bu mesele, aslında bir saha gerçekliğinin dışavurumudur. Zira İran'daki hadisenin benzerinin gerçekleştirilmesi fikri, özellikle gençlik kesiminde yoğun biçimde işlenen bir temadır. Bu kapsam çerçevesinde, Nisan 1979'daki Sakarya mitingi, söz konusu düşüncelerin açıkça ifade edildiği bir platform haline gelmiştir. Örneğin programda konuşmacı olan Sabahaddin Aşlakçı, konuşmasında "*Türkiye'de yeni İranlar gerek...*" sözünün tahkikata uğradığını ifade etmiş ve *İslâmî Hareket* dergisindeki bir röportajında bu meseleyi "*Bizler, dün İran'da gerçekleşen devrimin yakında başka Müslüman Ülkelerde de tekrarlanacağına ve bu uğurda 'suya sabuna değinmeden' yol alınamayacağına da inanmıyoruz.*"²⁹¹ biçiminde izah etmiştir. Gençlik tabanında ortaya çıkan ve aşağıdan yükselen dip dalga söylemlerinin etkisinin güçlü biçimde hissedildiği güncel sosyo-politik ortamda, bazı düşünürler ve aktörler doğrudan teorik bir çerçeve oluşturmak yerine, hareketin dinamiklerine uygun metodolojik perspektifler geliştirmeye odaklanmışlardır. Nitekim, Edip Yüksel ve Dursun Özcan gibi Akıncılar hareketine mensup bazı isimler, örgütlenmenin temelinde cami merkezli bir yapı oluşturulmasını savunmuşlardır.²⁹² İran'daki ulema-cemaat bütünlüğünü esas alan bu modelin bir tür yansıması olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşım, Türkiye bağlamında da pratikte hayata geçirilme çabalarıyla ortaya konmuştur.

²⁹⁰ Karşılaştırma için bkz. "İran'dan Türkiye'ye", 5-6; "İran İslam Devrimi", 3-7.

²⁹¹ Aşlakçı, "Sakarya Mitingi ve Yankıları", 2. Mitinge katılan Trabzon Akıncılarından Ali Öztürk'ün anlatıları için bkz. Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 309-310.

²⁹² Detaylar için bkz. Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 200-202. Temmuz 1980'de İran'ı ziyaret eden Edip Yüksel'in bu konuya dair iki ülkenin camilerini "*Camiler sabah namazına kadar halka açılır ve çevre Las Vegas'a rakip olacak şekilde aydınlatılırdı. Camiler Türkiye'deki camilerden çok farklıydı. Türk camileri, ironik bir şekilde, camilerden topluma sızabilecek dine karşı paranoyak olan laik Türk hükümeti tarafından yönetiliyordu. Türk camileri, bu yüzden, devlet daireleri gibi sıkıcı ve resmi yerlerdi; yalnızca Cuma günleri, poker suratlı insanlar tarafından dolduruluyorlardı. Bu, devletin istediği şeydi; insanların birlikte namaz kılmasına izin ver ama açık ya da gizli önlemlerle onların sosyalleşmesine mani ol! Buradaysa, camiler yaşayanlar içindi ve camiler sadece birer tapınak değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel etkinlikler merkezidi.*" şeklinde kıyaslamıştır. Detaylar için bkz. Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 300-301.

Netice itibariyle İran'daki devrim sürecine dair gelişmelerin daha yakından ve derinlemesine anlaşılabilmesi amacıyla söz konusu örneğin doğrudan yerinde gözlemlenmesi yönünde bir ihtiyaç doğmuş; bu ihtiyaç, başlangıçta İranlı öğrenciler aracılığıyla dolaylı olarak elde edilen bilgilerle sınırlı kalmışken zamanla bazı İslâmcı isimlerin belirli periyotlarla İran'a seyahatler gerçekleştirmelerine ve bu seyahatler aracılığıyla doğrudan gözlemler yapmalarına evrilmiştir. Söz konusu şahsiyetler, İran'da geçirdikleri süre zarfında edindikleri izlenim ve tecrübeleri, devrime ilgi duyan dergi ve süreli yayınlarda paylaşma fırsatı bulmuş, böylelikle yalnızca gözlemsel veriler sunmakla kalmayıp, aynı zamanda bu süreci anlamlandırmaya yönelik düşünsel çabalara da katkı sağlamışlardır. Nitekim bu kişilerden bazıları, İran devrimi üzerine yaptıkları gözlemlerini sistematik biçimde ele alarak erken dönemde müstakil eserler kaleme almışlardır.

3. 1. 12 Eylül Askeri Darbesi'nden Önce

İran İslâm Devrimi'nden önceki dönemde, özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda, İran Şahı Muhammed Rızâ Pehlevî yönetimi, dış ilişkilerde yumuşak güç unsurlarını kullanma stratejisi çerçevesinde, çeşitli ülkelerden sanatçı, gazeteci ve entelektüelleri ülkesine davet ederek kamu diplomasisi faaliyetleri yürütmüştür. Buna bağlı olarak Türkiye'den de birçok tanınmış isim, dönemin gerek resmi gerek gayriresmî makamlarının davetiyle ülkeye gitmiş ve üst düzey protokol kuralları çerçevesinde ağırlanmıştır. Davet edilenlerin büyük çoğunluğunu sanatçılar (Fahrettin Cüreklibatır, Emel Sayın vb.) oluşturmakla birlikte, dönemin basın camiasından bazı gazetecilere²⁹³ de bu yönde teklifler götürülmüştür. İlginç bir şekilde, bu isimler arasında İslâmcı kimlikleri ile kamuoyunda bilinirlik kazanmış bazı gazetecilerin de bulunması dikkat çekicidir. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri Selahaddin Eş'tir. Eş, 1973 yılında İran hakkında kaleme aldığı bir yazı sonrasında İran'ın İstanbul Konsolosluğu tarafından ülkeye davet edilmiş ancak teklifi geri çevirmiştir. Öte yandan Zübeyir Yetik, 1975 yılında *Millî*

²⁹³ Ayşegül Dora Güney'in 1971 yılında Pers İmparatorluğu'nun 2500. yıl kutlamalarına resmi davetli olarak gitmesi için bkz. Güney, *İran'da Devrim*, 15.

Gazete'de görev yapmakta iken dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'ün (1903-1987) başkanlık ettiği bir gazeteci heyetiyle birlikte İran'ı ziyaret etmiştir.²⁹⁴

İran Devrimi'ne giden süreçte, İstanbul'da yaşayan Ca'ferî topluluğun dinî-mezhebî sorumluluğunu üstlenen Ali Ekber Mehdîpûr, devrim öncesi ve sırasındaki yıllarda birkaç kez İran'a seyahat etmiş, bu seyahatler aracılığıyla İran'daki siyasal, toplumsal ve dinî gelişmeleri yerinde gözlemleyerek Türk kamuoyuna özellikle İslâmcı camiaya aktarma çabasında bulunmuştur. Mehdîpûr'un özellikle İstanbul'daki İslâmî hareketlerle, bilhassa Fatih Akıncıları olarak bilinen çevrelerle kurduğu temaslar, bu grupların İran'daki devrimci sürece olan ilgisinin artmasına vesile olmuş, böylece bazı isimlerin İran'a bizzat gitme ve süreci yerinde takip etme arzusu doğmuştur. Bu noktada Metin Yüksel ve arkadaşları arayış içerisine girmiş İranlı öğrencilerle bölgeye kaçak gitme noktasında istişarelerde bulunmuşlardır. Metin Yüksel, Mehmet Ali Tekin, Mehmet Şahin, Bahattin Bilici ve Burhan Albayrak, İran'a oradan da Afganistan'a gitmek üzere sözleşmiş ve gerekli maddi hazırlıkları yapmışlardır. 22 Şubat 1979'da Mehdîpûr'un güvenliğini sağlama amacıyla İzmir'e gidip ertesi gün İstanbul'a dönen bu isimler 23 Şubat günü yola çıkacakları sırada, Metin Yüksel İstanbul Fatih Camii'nde Cuma namazı çıkışında milliyetçi kişilerce düzenlenen bir suikast sonucu hayatını kaybetmiştir.²⁹⁵ İran'a gitmelerindeki amaçlarının İran'ı yerinde gözleme ve ardından Afganistan Cihadı'na katılmak olduğunu belirten isimler bilhassa Metin Yüksel'in en büyük hedefinin sınıra yakın bir yerde radyo istasyonu kurmak ve Türkiye'ye propaganda yapmak olduğunu belirtmişlerdir.²⁹⁶ Nitekim Yüksel'in cenaze töreninde kardeşi Edip Yüksel bu noktayı "*Canım Kardeşim, İran'a hicret etmek istiyordun. Bütün hazırlıklarını yapmış ve oradan çağrı mektubunu bekliyordun. Orada eğitecektin kendini ve arkadaşlarını ve düzene karşı mukaddes savaşı başlatacaktın.*"²⁹⁷ biçiminde ifade etmiştir. Metin Yüksel'in ölümüyle

²⁹⁴ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=AumIneIC2L8> (10:30-12:20 arası), (Erişim 28.03.2022); Yetik, *Geçmişten Notlar*, 225.

²⁹⁵ Meselenin birincil tanıkları Mehmet Ali Tekin ve Mehmet Şahin'in bu konudaki anlatımları ve detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=1NtaN9QjoZI> (15:45:17:45 arası), (Erişim 05.06.2022); Tekin, *Şehid Metin Yüksel*, 35-39, 86, 108; Tekin, *Direnış Yolunda Bir Şehid*, 33-35, 79, 103; Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 70-73.

²⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=79bzcFkIH5Y> (43:40-45:50 arası), (Erişim 05.06.2022). Mehmet Şahin, radyo konusundaki niyetlerinin, 1958 yılında Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin Leipzig kentinde Türkiye Komünist Partisi (TKP) dış bürosu tarafından kurulan ve 1989 yılına kadar diasporadan Türkiye'ye yayın yapan "Bizim Radyo" örneğine benzer bir doğrultuda olduğunu belirtmiştir.

²⁹⁷ "...Ve Çağrıya İcâbet Etti", 9.

birlikte akim kalan bu proje, Türkiye’deki evrensel İslâmcı camia içerisinde İran’a gitme fikrinin somutlaştığı ilk ciddi teşebbüs olarak değerlendirilebilir.

Metin Yüksel ve arkadaşlarının uygulamaya koyamadıkları bu proje yine Akıncılar hareketine mensup kişilerce gerçekleştirilmiş ve 1979 yılının yazında Yakup Aslan, Tahir Tikici, Ekrem Baytap gibi isimlerin yer aldığı bir grup kendi imkanlarıyla İran’a gitmiş ve bölgeyi gözlemlemişlerdir. İran’da sosyal hayatta gördükleri (evde içki yapımı, sokaklarda uyuşturucu satışı, parklarda dansöz oynatılması vb.) ile hayrete düşen bu isimler “*Tahran’da Beyoğlu semtinde bile rastlamadığımız manzaraları görünce ‘Ya bu nasıl İslam Devrimi?’ demekten kendimizi alamamıştık.*” , “*Türkiye’nin böyle bir yapısından İran’a gelirken tamamen, kitaplarda okuduğumuz Asr-ı Saadet yaşam tarzını bekliyor ve hiçbir şekilde somut-sosyal gerçekleri hesaba katmıyorduk.*” diyerek şaşkınlıklarını dile getirmiş ancak bazı telkinlerle bunun bir geçiş süreci olduğuna kâni olmuşlardır.²⁹⁸

1979 yılının yaz aylarında İran’da yaşanan devrim sürecinin ardından görece bir istikrar dönemi başlamış, devrim sonrasında yaşanan siyasî ve toplumsal çalkantılar, devrimin lider kadrosunun yönetsel mekanizmaları yeniden tesis etmesiyle kısmen kontrol altına alınmış ve bu durum, ülkeye yönelik dış ziyaretlerin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede özellikle *Hilal* dergisi ve *Millî Gazete*’deki çalışmaları ile bilinen Osman Tunç da 1979 yazında İran’ı ziyaret eden isimler arasında yer almıştır. Tunç’un İran’daki gözlemlerine dayanan ve aynı yıl yayımlanan *Çağın Olayı İran’da İslam’ın Zaferi* adlı eseri, devrim sonrası İran toplumunun genel görünümünü ve siyasal pratiklerini teşhis etmesi açısından da önemlidir. Seyahatname türü kapsamında değerlendirilebilecek bu eser, İslâmcı entelektüel çevre içerisinde İran’a yönelik yazılmış ilk gözlem ve izlenim kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Eser, sadece bireysel bir seyahatin anlatımı olmanın ötesine geçerek dönemin sosyo-politik dinamiklerine, kültürel yapısına ve mezhebî farklılıklara dair önemli tespitler sunmaktadır. İran’da bulunduğu süre zarfında birçok isimle görüşmeler gerçekleştiren Tunç, “aziz dost” olarak nitelendirdiği Ali Ekber Mehdîpûr’un kendisine zaman zaman zaman zaman mihmandarlık yaptığını belirtmiştir. Nitekim

²⁹⁸ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 115-117, 129-130.

Tunç'un ziyareti, Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün'ün İran'a gerçekleştirdiği seyahatle aynı döneme denk gelmiş, Mehdîpûr her iki taraf için de rehberlik görevini üstlenmiştir.²⁹⁹

İmkan bulan İslâmcı isimlerin İran'ı ziyaret etmeleri, yalnızca bir seyahat ya da diplomatik temas olmanın ötesinde, bu kişilerin İran'a yönelik algılarını, ideolojik yakınlıklarını ve siyasal tutumlarını yansıtan önemli bir göstergedir. Bu ziyaretler, İslâmcı düşünce yapısına sahip aktörlerin "İran İslâm Cumhuriyeti"ni nasıl konumlandıklarını, İran'ın İslâmî yönetim modeliyle ne derece özdeşleştiklerini veya ondan hangi yönleriyle etkilendiklerini anlamak açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla bu tür temaslar, bireysel veya grupsal düzeydeki politik eğilimlerin ve ulusötesi İslâmcı dayanışma arayışlarının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Zira İslâmcı zihinde İran'daki yönetimin nasıl görüldüğü *Tevhîd* dergisi üzerinden okunabilir. Nitekim bu kesimlerce Humeynî'nin Şah sonrası geçici hükümetin başına Mehdî Bâzergân'ı ataması sevinçle karşılanmış ve bu durum "*Haber bütün dünyada büyük akisler yaptı. Özellikle halkları müslüman ülkelerde müslümanlar adeta bayram havasına girdi. Bu gerçekten tarihi bir gündü. Çünkü uzun bir zamandan sonra dünya, yeni bir İslam Devleti'nin kuruluşuna şahit oluyordu. Artık müslümanların da bir devleti vardı ve yeryüzünde, hiç olmazsa şimdilik İran toprakları üzerinde Allah'ın indirdikleri, yani İslam hukuku, sosyal hayatı, iktisadı, ahlakı ve siyasetiyle tatbik imkanı bulacaktı.*"³⁰⁰ biçiminde yorumlanmıştır. "Artık müslümanların da bir devleti vardı" ibaresi, yalnızca bir ifadenin ötesinde, uzun yıllar boyunca "İslâmî Devlet" özlemi taşıyan İslâmcılar açısından son derece önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. İran'daki hareketle kurulan ideolojik ve duygusal yakınlık, devrimin ardından orada İslâmî esaslara dayanan bir yönetim sisteminin hayata geçirilmesiyle daha da güçlenmiş, bu durum hem bölgedeki İslâmcı düşünce akımlarına hem de geniş Müslüman kitlelere derin bir ilham kaynağı olmuştur. Mevcut durumun yansımalarını, *Sebil* dergisine gelen bir okuyucu mektubu üzerinden de görmek mümkündür. Derginin "Okuyucu Postası" adlı bölümünde, Karaman ilinden Mustafa Ekşi isimli bir kişinin İran'a çalışmak amacıyla gidip gitmemesi gerektiğini sorduğu bir soruya verilen cevap buna örnek teşkil eder. *Sebil* dergisi okuyucusuna

²⁹⁹ Tunç, *Çağın Olayı*, 11, 44-55, 113-120.

³⁰⁰ "Türkiye'nin 'İlimli Laik' Diye Takdim Ettiği Bazurgân Yüzlerce İslami Eseri Bulunan Bir Mü'min", *Tevhîd* 8 (1979), 20.

“İran’a gideceğinize Türkiye’de çalışın. İslâm davasının şah damarı bizim ülkemizde atmaktadır. İran tarih boyunca daima itizal yani ayrılık yolunu tutmuş ve birgün bile İslâm Dünyasına baş olmuş değildir. Stratejik mevkiyi, tarihi şartları, itikadi hususiyetleri itibariyle bugün de baş olamaz. Elbette onun kendini kurtarması takdire şayandır ve bu kadarıyla başka yerlerdeki esir müslümanlara da psikolojik olarak tesir icra eder ama işte hepsi bu kadardır. İslâm adına ne olacaksa asıl Türkiye’de olacaktır. Bu bakımdan İran’a gitme arzunuzu yerinde bulmuyoruz. Şahsınızda Ermenek’deki bütün İslamcı gençlere selamlar”³⁰¹

tarzında bir cevap vermiştir. *Sebil* dergisi İran’a gidilmemesi yönündeki telkinlerini sadece okuyucusuna değil MSP hareketinin lideri Erbakan’a da iletmiştir. Derginin sahibi Kadir Mısıroğlu’nun ifadelerine göre, Mehdîpür ve Akıncılar, Erbakan’ın İran’a davet edilmesi amacıyla uzun süre çeşitli girişimlerde bulunmuş; ancak MSP Genel İdare Kurulu üyesi olan Mısıroğlu, söz konusu isimlerin İran’a gitmemeleri gerektiği kanaatini dile getirmiştir.³⁰² Nitekim gidip gitmeme noktasında ihtiyatlı davranan Erbakan, devrimin birinci yıl kutlamalarına partide etkili isim olan Hasan Aksay’ı göndermiştir. *Tercüman* gazetesinden Yavuz Donat, 30 Mayıs 1980 tarihinde kaleme aldığı “Gündüz Giden Uçak” başlıklı köşe yazısında ilginç bir noktayı gündeme getirmiştir. Köşe yazısındaki anlatıya göre Erbakan, daha önce iki kez İran’a davet edilmiş olmasına rağmen, yoğun çalışma programı nedenleriyle bu davetlere icabet edememiş, üçüncü davetin iletilmesi üzerine, bu kez daveti geri çevirmeyi nezaketsizlik olarak değerlendirmiş ve seyahate ilişkin hazırlıklar başlatılmıştır. Bu kapsamda, TRT ve çeşitli basın kuruluşlarına bilgi verilmiş, heyette yer alacak kişiler belirlenmiştir. Ancak seyahat günü, İran tarafından iletilen bir mesajda, Erbakan için kapsamlı bir karşılama töreni planlandığı ve bu nedenle İran’a gündüz saatlerinde varmasının uygun olacağı belirtilmiştir. Planlanan uçuşa göre İran’a akşam saatlerinde varılacağı için seyahat ertelenmiş ve Erbakan ise konuyla ilgili olarak “*Gündüz giden bir uçak bulur bulmaz seyahate çıkacağım.*”³⁰³ açıklamasında bulunmuştur.

³⁰¹ “Okuyucu Postası”, *Sebil* 4/190 (1979), 2.

³⁰² <https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (16:20:17:15 arası), (Erişim 11.04.2023).

³⁰³ Detaylar için bkz. Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, 277-280. Nitekim Necmettin Erbakan’ın İran’ı ziyaretleri 1991, 1992, 1996 ve son olarak 2009 yılında gerçekleşmiştir. Detaylar için bkz. “Erbakan’ın İran Gezisinin Perde Arkası”, *İkibin’e Doğru* 6/9 (1992), 16-17; Keneş, *İran: Tehdit mi, Fırsat*

Türkiye’de İslâmcı hareketin siyasî alandaki önderi konumunda görülen Necmettin Erbakan’ın İran’a gidememesi veya gitmemesi, büyük olasılıkla gerek seçmen tabanındaki atmosferi gerek dış konjonktürü gözetmesinden kaynaklanmaktadır. Ağustos 1979 tarihinde, Suudi Arabistan ve körfez ülkeleri ile yakın ilişkileri bulunan Dünya İslâm Gençlik Teşkilatı (WAMY) ve Uluslararası Müslüman Öğrenciler Federasyonu (IIFSO) gibi kuruluşlar tarafından kendisine takdim edilen bir ödül vesilesiyle Suudi Arabistan’a giden³⁰⁴ Necmettin Erbakan’ın, aynı dönemlerde İran Devrimi’nin ardından bu ülkeye bir ziyarette bulunmaması, devrime sempatiyle yaklaşan İslâmî çevrelerde belirli bir hayal kırıklığı ve burukluk yaratmıştır. Bu durum, Erbakan’ın dış politikadaki tercihlerinin ve İslâmî hareketlerle kurduğu ilişkilerin, özellikle gençlik tabanlı ve devrimden etkilenen eğilimler açısından nasıl algılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim sembolik düzeyde de olsa bir ziyaretin gerçekleşmemesi, Erbakan’ın daha temkinli ve geleneksel bir çizgiyi tercih ettiğine dair yorumlara neden olmuştur.

İran’da meydana gelen gelişmeleri İslâmî bir perspektifle Türkiye kamuoyuna aktaran *Şûrâ, Tevhîd ve Hicret* dergilerinin yazarları arasında yer alan Selahaddin Eş ve Ali Bulaç, İran Devrimi’nin birinci yıldönümünü yerinde gözlemlemek amacıyla bu ülkeye bir ziyaret gerçekleştirmişlerdir. İlgili isimlerin anlatımlarından, MSP yetkilisi Hasan Aksay ile *Millî Gazete* sorumlularından Abdurrahman Dilipak, Erdem Beyazıt, Doç. Dr. Hüseyin Hatemi, Prof. Dr. Mümtaz Soysal, Prof. Dr. Salih Tuğ ve Cengiz Çandar gibi isimlerin de yıldönümü programlarına katıldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Ali Bulaç, İran makamlarının kendisini, Eş’i ve Hatemi’yi gayriresmî olarak; MSP ve üniversite çevrelerinden bazı kişileri ise resmî davetle çağırdıklarını, oluşturulan Türk heyetinin toplamda 12 kişiden meydana geldiğini ifade etmiştir.³⁰⁵ Selahaddin Eş ve Ali Bulaç, İran Devrimi sürecine dair gözlemlerini Türkiye’de yayın yapan *Hicret ve İslâmî Hareket* dergilerine aktarmışlardır. Bu çerçevede, özellikle Selahaddin Eş’in kaleme aldığı yazılar

mi?, 138; <https://www.youtube.com/watch?v=iQvTBLK10QU> (3:30-7:00), (Erişim 17.01.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=O1ft9J-14h8> (7:12-43:20 arası), (Erişim 17.01.2023).

³⁰⁴ Ziyaretin detayları için bkz. “Dünyadan Haberler”, *Hicret* 1 (1979), 22, 31-32; Feyizoğlu, *Akıncılar*, 157-158.

³⁰⁵ Detaylar için bkz. Ali Bulaç, “İslami İnkılabın Birinci Yılında İran”, *İslâmî Hareket* 3/24 (1980), 8-9; <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (28:55-29:25 arası), (Erişim 28.03.2022); Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 196.

hem içerikleri hem de yaklaşımları bakımından dikkat çekicidir. Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde” başlığı altında yayımladığı yazılarında, İran’daki durumu “tarafsız olmayan bir gözle” değerlendirdiğini ironik bir biçimde ifade etmiş ve ülkedeki yeni durumu, dinî, mezhebî ve sosyal yönden detaylıca izah etmiştir.³⁰⁶ İran’a dair ilk gözlemler ve intibalar, İslâmcı camia içerisinde mevcut isimlerin demeçleri aracılığıyla şekillenmiştir. Bu figürlerin değerlendirmeleri, İran Devrimi’nin etkileriyle doğrudan temas kuramamış geniş kitleler için temel bir referans işlevi görmüştür.

Evrensel İslâmcı camianın önde gelen entelektüel figürlerinden Selahaddin Eş ve Ali Bulaç’ın İran’a gerçekleştirdikleri ziyaret, yalnızca bireysel temasın ötesinde, söz konusu camia açısından sembolik ve psikolojik bir eşik teşkil etmiştir. Bu ziyaret, özellikle 1979 İran Devrimi’nin ardından bölgesel ve küresel İslâmcı hareketlerin dikkatini Tahran’a çevirdiği bir dönemde, Türkiye merkezli İslâmcı çevrelerde bir özgüven ve aidiyet duygusu yaratmıştır. Nitekim kısa bir zaman sonra Haziran 1980’de Selahaddin Eş, ikinci İran ziyaretini gerçekleştirmiştir. 2-6 Haziran 1980 tarihleri arasında Tahran’da 500 delegeden oluşan uluslararası bir konferans düzenlenmiş ve Türkiye’den Eş’in yanında Prof. Dr. Mümtaz Soysal, Doç. Dr. Ömer Kürkçüoğlu, MSP mensubu Şevket Kazan davetli olarak programa katılmıştır. “Amerika’nın İran’da İşlediği Cinayetleri Araştırma Konferansı”na katılan isimlerden Eş, Sovyet delegasyonunu Afgan Cihadı üzerinden protesto etmiştir. Katılımcılar 15 Hordad’ın (5 Haziran 1963 olayları) yıl dönümünde heyet olarak İsfahan’a götürülmüş ve orada kitlelerin dikkatini Afganistan’a çekmek için Eş, “İslâm pirûzest, Çepurast nabûdest - İslam Zafere erişecek, sağ-sol yok olacaktır,” “Afgan pirûzest, Şûrevi nabudest - Afgan zafere erişecek Rusya kahrolacaktır,” “Amerika-Şurevi merk ber neyregtan, Hun-i Şuheda’y-i ma, miçeked ez çengitan - Amerika-Rusya üzerine ölüm olsun ki, şehitlerimizin kanı çengellerimizde hala damlamakta”³⁰⁷ biçiminde Farsça sloganlar atmış ve kitleler kendisine eşlik etmiştir.

³⁰⁶ Selahaddin Eş, “El Mevtu Al’el Esed!”, *Hicret* 16 (1980), 12-13; Selahaddin Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”, *Hicret* 17 (1980), 8, 12-15; Selahaddin Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”, *Hicret* 18 (1980), 8, 12-14; Selahaddin Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”, *Hicret* 19 (1980), 8-9, 12-14; Selahaddin Eş, “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”, *Hicret* 20 (1980), 12-13; “İslâmî İnkılabın Birinci Yılında İran”, 8-9.

³⁰⁷ Selahaddin Eş, “Eyüb Salah” müstear ismiyle Tahran’daki izlenimlerini *İslâmî Hareket* dergisinde kaleme almıştır. Detaylar için bkz. Eyüb Salah, “Mekber Tu Ey Amerika Mekber Tu Ey Şurevi”, *İslâmî Hareket* 3/29 (1980), 11, 13; <https://www.youtube.com/watch?v=eceHdiUdk34> (1.29:20-1.30:00 arası), (Erişim 15.08.2024).

Haziran 1980 tarihinde, Türkiye’den resmî davetle İran’a giden gözlemcilerin yanı sıra, Ankara’da İslâmî düşünce ve faaliyetleriyle tanınan Ercümend Özkan ile yakın çevresinden Süleyman Arslantaş ve Halid Serim, herhangi bir resmî davet olmaksızın kendi imkânlarıyla İran’a bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Yaklaşık bir ay süren bu ziyarette, o dönemde İran’da bulunan Selahaddin Eş de kendilerine eşlik etmiş, İran’daki yönetici kadro (Mehdî Bâzergân, Benî Sadr, Ali Recâî vb.) ve ulemadan (Beheştî, Şerîatmedârî vb.) bazı isimlerle görüşmeler yapmışlardır.³⁰⁸

Nitekim, söz konusu dönemde bölgeye giden ve İran halkıyla doğrudan temas kurma imkânı bulan bu isimler, yaptıkları değerlendirmelerde İran Devrimi’nin ideolojik yapısının, toplumun geniş kesimleriyle tam anlamıyla örtüşmediğine ve halk ile devrim arasında belirli bir uyumsuzluk olduğuna dikkat çekmişlerdir. Devrim fikriyatına yönelik İslâmcı odaklanma, söz konusu isimlerin mevcut toplumsal gerçekliklerden bir ölçüde bağımsız hareket etmelerine olanak tanımıştır. Bu durum, onların teorik yaklaşımlarını idealist bir zemine oturtmalarına sebebiyet verirken pratikte karşılaştıkları sosyopolitik dinamikler karşısında çeşitli hayal kırıklıkları yaşamalarına da neden olmuştur. Bununla birlikte, söz konusu düşünce çevreleri, özellikle yönetici elitin veya devlet erkânının toplumu “ıslah edici” veya dönüştürücü müdahalelerine destek sunmaktan da geri durmamışlardır. Bu açıdan, toplumsal yapıyı şekillendirme ve yeniden inşa etme çabaları mevcut kesimlerce savunula gelmiştir. Dolayısıyla, teori ile pratiğin zaman zaman çeliştiği bu süreçte, idealist İslâmcı tahayyüller ile mevcut sosyal düzen çatışmasına rağmen, devrim fikrine duyulan inanç süreklilik kazanmıştır.

İran’a giriş çıkışların görece kolaylaştığı ve yerinde gözlem pratiklerinin Türkiye’deki İslâmcı çevreler arasında yaygınlık kazandığı bir dönemde, Metin Yüksel’in Şubat 1979’daki vefatının ardından Fatih Akıncıları bünyesinde daha aktif roller üstlenen kardeşi Edip Yüksel, “Türk gençliğini temsilen devrim liderleriyle tanışmak” amacıyla Mehdîpûr tarafından resmi olarak İran’a davet edilmiştir. Bu davet üzerine Yüksel, 1980

³⁰⁸ Süleyman Arslantaş, *Dünden Bugüne İran* (Ankara: Fevr Yayınevi, 2021), 14, 293-296; https://www.youtube.com/watch?v=11JjSPNqXRk&list=PL6lo9omaf9ngk-anOeKQ4x2_W5HrGwhf&index=17 (39:00-41:00 arası), (Erişim 17.10.2022). Özkan’ın bu konudaki anlatıları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=J7PjOn0wRTE> (56:45-57:45 arası), (Erişim 19.04.2022).

yılıının temmuz ayında İran'a bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Yüksel, İran'da bulunduğu süre zarfında, özellikle İrşâd Bakanlığı ve askeri yapıları arasında yer alan Devrim Muhafızları Ordusu ile görüşme yapmıştır. İran'a giden isimlerin dışında İran'ın bir yönü ile dışa açık kurumlarıyla muhatap olan Yüksel, bir takım teklifler almıştır.³⁰⁹

12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar, Türkiye'den İran'a yapılan seyahatler, özellikle 1979 yılıının haziran ayından 1980'in haziran ayına kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiş olup, bu dönemdeki ziyaretlerin genel amacı, bölgeyi yerinde gözlemlemek ve yerel koşulları anlamak şeklinde cereyan etmiştir. Ancak, 12 Eylül 1980 tarihinde gerçekleşen askeri darbe, Türkiye'nin iç siyaseti ve dış ilişkileri üzerinde derin etkiler yaratmış ve buna paralel olarak İslâmcıların İran'a yaptıkları seyahatlerin mahiyeti de köklü bir şekilde değişmiştir.

3. 2. 12 Eylül Ortamı ve İran'a Hicretler

Daha önce de ifade edildiği üzere, Türkiye'deki evrensel İslâmcı çevreler, İran İslâm Devrimi'ni modern dönemde İslâm'ın siyasal ve toplumsal dönüşüm gücünü yeniden ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirmiş ve bu süreci umut vadeden bir model şeklinde yorumlamışlardır. Özellikle genç kuşaklar nezdinde radikal bir siyasal bilinçlenmeye ve devrimci söylemlere yönelime yol açmıştır. Bu gelişme, dönemin Türkiye'sinde hem devletin güvenlik aygıtlarının hem de medya organlarının dikkatinden kaçmamış; İran Devrimi'nin ideolojik etkileri, iç politikada potansiyel bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiş ve bu sayede hem politik söylemlerde hem de kamuoyunu yönlendiren medya tartışmalarında önemli bir yer tutmuştur. Nitekim dönemin gazetelerinde ve siyasî analizlerinde, İran ile kurulan bu duygusal ve ideolojik bağ sık sık ele alınmış, Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin yönelimi ve gençliğin radikalleşme potansiyeli üzerine çeşitli uyarılar yapılmıştır. Örneğin *Hürriyet* ve *Milliyet* gazetesi, Emniyet Genel Müdürlüğü'ne dayandırdıkları haberlerinde, "Türkiye'de yıkıcı faaliyet gösteren 47 dernekten 11'i şeriatçı" başlığıyla konuyu kamuoyuna taşımışlardır. Söz konusu haberlerde, Ankara'da Kültür Sarayı içerisinde yer alan Akıncılar Genel Merkezi'nde gerçekleştirilen aramada ele geçirilen belgelerin, bu yapılanmaların

³⁰⁹ Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 294-308; <https://www.youtube.com/watch?v=cNRwqVfQL3Y> (03:00-24:00 arası), (Erişim 06.06.2022).

niteliğine ilişkin çeşitli bulgular içerdiği ifade edilmektedir. Gazete haberlerinde mevcut kesimlerin

“Zalimleri kahredici Allah’ın adıyla. Bu mücahit, put kıran İmam Humeyni’nin çağrısıdır. Şeytani güçlere ve Amerikalı’lara karşı ayaklanın. İran’da zulüm görmüş İslâm ümmetinin parçası olan İranlı Müslüman kardeşlerimizin yanında olduğumuzu göstermek için, bulunduğunuz yerde Amerikan aleyhtarı gösteriler düzenleyerek yardımda bulunun. Bu zamanda sükût kalmak kendine ve İslama ihanettir. Ey Müslüman bacı ve kardeşler: Sorumluluk duyun. Küfre ve şirke karşı kıyam edin. Kâbe’ye yapılan saldırılara karşı ayaklanın.”

şeklinde açıklamalar yaptığını öne sürmüştür. Yine Emniyet yetkililerine dayandırılan bilgilerde Türkiye’de “Humeyni yanlısı” politika izleyen yasa dışı 10 örgütün olduğu iddia edilmiştir.³¹⁰ Genç İslâmcılar arasında gözlemlenen bu radikal eğilimler, tarihsel süreç içerisinde farklı dönem ve yapılarla kendisini çeşitli şekillerde dışa vurmuştur. Bu durumun somut örneklerinden biri, özellikle Akıncılar ve türevi teşkilatlar bünyesinde meydana gelen bazı olaylarda açık bir şekilde görülmektedir. Söz konusu teşkilatlar çerçevesinde yaşanan bu hadiseler, gençlik hareketlerinin ideolojik yönelimlerinin ve radikal tutumlarının toplumsal, siyasal ve dinî bağlamda nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli birer gösterge niteliği taşımaktadır. Nitekim, İhsan Eliaçık’ın aktardığı bir hatıra dikkat çekicidir. Eliaçık, Millî Türk Talebe Birliği’nin (MTTB) Kırşehir şubesinde İran devrim marşlarını çaldıklarını, ancak Millî Selâmet Partisi’ni (MSP) destekleyen yaşlı kesimlerin bu durumdan rahatsızlık duyduğunu ve bunun yerine mehter marşlarının çalınmasını talep ettiklerini ifade etmiştir. Bu süreçte, milliyetçi kesimlerle çeşitli gerilimlerin yaşandığını da dile getirmiştir.³¹¹

Türkiye’deki İslâmcı camiada ilk etapta devrime ve değerlerine duyulan hayranlık ve imrenme duygusu, zamanla bu sürecin benzerinin Türkiye’de de gerçekleştirilmesi yönündeki düşünsel dönüşüme evrilmiştir. Nitekim, 1980 ve öncesi dönemde Türkiye’nin

³¹⁰ Gedikçi, “26 Gizli Örgütün Başlı ‘TARDAPADER’ Yakalandı”, 2.

³¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=e5gFHL0yZb0> (1.02:55-1.06:45 arası), (Erişim 05.06.2022).

içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal istikrarsızlık ortamı, bu tür bir dönüşüm arzusunun güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu konjonktürde MSP hareketi bileşenleri ile dönemin iktidarları tarafından çeşitli yollarla baskı altına alınmış, özellikle MSP'nin gençlik teşkilatları ve üniversite öğrencilerine yönelik faaliyet gösteren yurtları, ideolojik nedenlerle hedef haline getirilmiştir. Devletin veya hükümetlerin güvenlikçi reflexlerle yürüttüğü bu müdahaleler, genç kuşaklarda daha radikal tutumların gelişmesine yol açmış ve meşru siyasal alanda karşılık bulamayan taleplerin alternatif yöntemlerle dile getirilmesine neden olmuştur. Bu süreçte bazı isimler Türkiye'nin içinde bulunduğu politik, toplumsal ve dinî-kültürel sorunların ancak İran'daki modele benzer bir İslâmî devrimle çözülebileceği düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Dolayısıyla, siyasî arenada yaşanan temsil boşluğu ve artan toplumsal gerilimler, radikal İslâmcı eğilimlerin güçlenmesine ve devrimci bir perspektifin³¹² daha çok dillendirilmesine zemin hazırlamıştır. Zira dünyadaki İslâmî hareketler nazarında İran'ın bunu başarması ve "ideal devlet"e dönüştürme yolundaki çabaları Türkiye içerisine örnek olarak gösterilmiş ve Tunç'un ifadesiyle mesele "*İran İslâm Devrimi, İslâm toplumlarında devrime hazırlanan İslâmcı kadrolar için aydınlık bir meş'ale ve bereketli bir güven kaynağı olacaktır*"³¹³ bağlamında yorumlanmıştır. Bilhassa evrensel İslâmcı camiada gözlemlenen bu düşünceler yerelliği ağır basanlarca eleştirilmiş ve mesela Yaman bu konuda her İslâmî hareketin Ehl-i Sünnet inancını yükseltme amacını taşıması gerektiğini ve bu noktada İran örneğinden yararlanılamayacağını altını çizmiştir.³¹⁴ Nitekim bazı isimler, İran'ın tarihsel süreç içerisindeki siyasal, mezhepsel ve kültürel farklılıklarını göz önünde bulundurarak bu ülkenin İslâm dünyası için evrensel bir model ya da örneklik teşkil edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, İran'ın tarihsel tecrübesi, özellikle Şîî mezhebi etrafında şekillenen din-devlet ilişkisi, diğer Müslüman toplumların çoğunluğunu oluşturan Sünnî yapılarla örtüşmemektedir.³¹⁵

Türkiye'de yer yer "partili metod"un eleştirilmesi, özellikle İran Devrimi sonrası yeniden gündeme gelmiştir. Bu dönemde, özellikle Millî Nizam Partisi (MNP) ve Millî Selâmet Partisi (MSP) kadrolarının teşkilat bazlı hareketleri, İslâmcı hareketin toplumsal dönüşüm

³¹² Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 39-40; Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/76, 172, 213.

³¹³ Tunç, *Çağın Olayı*, 151.

³¹⁴ Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî*, 37.

³¹⁵ Bu konudaki anlatılar için bkz. İsmail, "İran", 9; Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 240, 250-254.

stratejilerine dair önemli bir tartışmayı ortaya çıkarmıştır. MNP ve MSP, toplumun geleneksel yapısına, siyasetin merkezinden ve yukarıdan aşağıya bir dönüşüm sağlamayı amaçlayan bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu yaklaşımlar, toplumu ideolojik anlamda dönüştürme hedefini gütmekle birlikte dönüşüm yöntemine dair yaklaşım tarzları, daha çok düzenin içinde ya da dışında olma meselesine dayanarak iki ana hat üzerinde yoğunlaşmıştır. İslâmcı hareketler, özellikle “düzen/sistem içi” veya “düzen/sistem dışı” olmak üzere iki farklı strateji izleyerek toplumu dönüştürmeyi amaçlamışlardır. “Düzen içi” yaklaşımı benimseyenler, mevcut politik yapılarla entegrasyon ve mevcut kurumları kullanarak toplumsal değişimi gerçekleştirme yolunu tercih etmişken “düzen dışı” yaklaşımı benimseyenler ise mevcut yapıyı reddederek halkın desteğiyle toplumsal devrim³¹⁶ ve dönüşüm süreçlerini dışarıdan yönlendirmeyi hedeflemişlerdir.

İran Devrimi'nin etkisiyle bu argümanlar daha fazla dile getirilmiş ve özellikle evrensel İslâmcı düşünürler bu konu hakkında fikirlerini süreli yayınlarda dile getirmişlerdir. Başından beri “partili metoda” çekingen bir yaklaşım sergileyen ve bunu çeşitli yazılarında dile getiren Eş, Şubat 1979'da İran Devrimi'nin başarısının ardından bu konuyu yeniden gündemine almış ve Humeyni'nin hareketinin partisiz bir yol izleyerek başarılı olduğunu, dolayısıyla partiyle mücadele yönteminin mutlak bir zorunluluk olup olmadığını sorgulamış ve bu örneklikten dersler çıkarılmasını camiaya tavsiye etmiştir.³¹⁷ Ancak Eş'e cevap *Sebil* dergisinden gelmiş ve İsmail Karakuzu'nun Mart 1979'da “Gayeye Ulaşmada Vasıtanın Önemi” başlıklı yazısında İran'daki başarıdan dolayı MSP hareketinin yanlış düzlemde olmadığı belirtilmiş ve MSP ile ilgili “İslâmî gayeye ulaşmada bugün için sahip olduğumuz en büyük vasıta MSP'dir”³¹⁸ denmiştir. Camia içerisindeki bu tartışmaya Kadir Mısıroğlu da dahil olmuş ve Nisan 1979'da Almanya Hamburg'ta yaptığı bir konuşmada Türkiye ile İran arasında farklı şartların olduğunu ve İslâmî mücadelede siyasî parti çalışmalarının yer ve değerini ortaya koymuştur.³¹⁹

³¹⁶ Edip Yüksel, babası Sadreddin Yüksel'in MNP ve MSP çizgisine yakın durmakla birlikte siyasî partiler vasıtasıyla yapılacak bir reformdan ziyade kitlesel bir devrimden yana olduğunu belirtmiştir. Bkz. Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 123, 143, 220-222.

³¹⁷ Selahaddin Eş Çakırgil, “Sen İslam'ı Talep Ettin; Allah Nasip Etti”, *Tevhid* 8 (1979), 3. S. Eş'in, 1976 yılında *Millî Gazete*'de yayımlanan “Mesela Diyelim” başlıklı yazısında, İslâmî hareketin siyasî bir düzlemde mi yoksa siyasî olmayan bir düzlemde mi hareket edeceğine değinmesi için bkz. Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, 138-140.

³¹⁸ İsmail Karakuzu, “Gayeye Ulaşmada Vasıtanın Önemi”, *Sebil* 4/169 (1979), 2.

³¹⁹ Seyfi Şenoğlu, “Kadir Mısıroğlu Hamburg'daki Kardeşlerimizi Çoşturdu!...”, *Sebil* 4/174 (1979), 10.

İran’da gerçekleşen “İran İslâm Devrimi” ve sonrasında yaşanan toplumsal dönüşüm, İslâmî hareketler içerisindeki “metod-gaye” tartışmasını iyiden iyiye derinleştirmiştir. Devrimin etkisiyle, dinî referanslara dayalı siyasal eylemlerin canlı örnekliği özellikle İslâmcı gençlikte karşılık bulmuştur. İran’daki her bir İslâmî motifin, kamu alanının din ekseninde yeniden inşası sürecindeki her bir adımın ve sistem karşıtı eylemlerin medya aracılığıyla Türkiye kamuoyuna yansımaları, düzen dışı mücadele yöntemlerinin meşruiyetini genç kuşaklar nezdinde artırmıştır. Ayrıca MNP’nin (Ocak 1970-Mayıs 1971), kuruluşundan kısa bir süre sonra “*laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı olduğu*” gerekçesi ile Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması, ardından kurulan MSP’nin koalisyonlar aracılığıyla elde ettiği sınırlı başarılar ve tek başına iktidar olamayıp muhalefette kalması, bu düşüncelerin güçlenmesine zemin hazırlamıştır.

İslâmî mücadelede partinin yeri olmadığı yönündeki söylemlerin artması üzerine, Kadir Mısıroğlu üslubunu sertleştirerek bu tür iddiaları “safсата” olarak nitelendirmiştir. “Humeyni hareketi”nden sonra bu tür düşüncelerin revaç bulduğunu belirtmiş ve “*Bugün, İslâmî mücadelenin en büyük karargahı MSP’dir. O’na bağlı olsun veya olmasın İslâm adına gösterilecek faaliyetlerin bütün hasenat ve seyyiatı daima bu partinin zimmetine kaydolmaktadır.*” Yine; “*Bugünkü en iyi teşkilatı ‘Siyasi partiler’dir. Üstelik müslümanlar ‘Düşmanın silahı ile silahlanmak’ yolunda hepimize vebal yükleyen bir emri peygamberi ile daima karşı karşıyadırlar.*”³²⁰ şeklinde meseleye dair yorumlarda bulunmuştur. Özellikle İslâmcı gençlik ve yazarlar arasında görülen radikal söylemleri gündemine alan ve bu eğilimlere karşı “İslâmî usûl” perspektifinden öneriler sunan Kadir Mısıroğlu, bu durumu “moda hastalığı” olarak nitelendirmiş Humeyni’nin taklidi temayüllerin “sâri bir hastalık” haline geldiğini iddia etmiştir. Türkiye’deki durumun vaziyetini ise “*Bir kere şunu söyleyelim ki, Türkiye’de İslâmî mücadelenin siyasi yoldan önü -hiç olmazsa belli bir noktaya kadar- açıktır. Bu imkân kullanılmadan Humeyni’ye özenerek ‘İslâm da parti yoktur. Humeyni parti yolundan bu neticeyi alamazdı’ gibi iddialar ile ortaya çıkmak davaya zarar verir. Bazı romantik gençlerde müşâhede*

³²⁰ Kadir Mısıroğlu, “İslami Mücadelede Siyasi Partinin Yeri”, *Sebil* 4/196-197 (1979), 16-17.

eylediğimiz bu yanlış görüşlerin bize pek pahalıya mal olabileceğini hesap etmek güç olmasa gerektir.”³²¹ biçimde tasvir ederek mevcut kesimleri ikaz etmiştir.

MSP çizgisine ideolojik veya örgütsel olarak yakınlıklarıyla bilinen bazı isimler söylemlerinde partili yöntemlerin başarıya ulaşmak için gerekli ve etkili olduğunu ifade etmeye devam etseler de gençlik yapılarının bu yöntemlere yönelik tutumu zamanla radikal bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle 1980’lerde, gençlik içerisinde partili metoda karşı yalnızca mesafeli bir duruş³²² geliştirilmemiş aynı zamanda bu yöntem, bazı çevrelerce siyasal mücadele pratiği açısından son derece olumsuz bir anlam dünyasına yerleştirilmiş ve “küfür” ile eşdeğer bir kavramsal zemine taşınmıştır. Bu noktada İhsan Arslan’ın ifadeleri dikkat çekicidir. Hatıralarında bu konulara değinen Arslan, “Bize göre, mevcut siyasal sistemle mücadele etmek MNP ile bitti. Bundan sonrası illegal mücadele olmak zorunda. Zaten, demokratik mücadeleyi de İslami metotlarla bağdaştırmıyorduk. Çünkü bize göre meşru hedeflere ancak meşru araçlarla gidilebilirdi, demokrasi de gayri meşru bir araçtı; çünkü dayandığı arka plan beşeriydi.”³²³ diyerek o dönemlerde içinde buldukları durumun fotoğrafını çekmiştir. Nitekim Edip Yüksel’in babası Sadreddin Yüksel ile ilgili aktardığı bir anekdotta babasının İran Devrimi’nden sonra MSP’yi “Kafir Türk rejimi” ile uzlaşmaya varmakla suçladığını dile getirmiştir.³²⁴ İran Devrimi’nin lideri Humeynî’nin devrime giden süreç ve sonrasındaki meselelere dair “uzlaşmaz” tavrı, İslâmcı camiada bazı düşüncelerin sorgulanmasına yol açmış ve bu süreçte anahtar kavram olarak demokrasi öne çıkmıştır. Demokrasi, özellikle partili sistemin uygulanabilirlik sahası olması açısından eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin İsmail Kazdal, Ağustos 1980’de bu konuya dair müstakil bir eser kaleme almıştır. Kazdal, *Çağdaş Truva Atı Demokrasi* adlı eserinde demokrasi kavramı ve yansımalarını eleştirmiş ve İran’daki hareketi takdir etmiştir.³²⁵ Benzer şekilde Ali Bulaç *İslamın Anlaşılması Üzerine* adlı eserinde demokrasi ve demokratik felsefenin şirk ve küfür olduğunu İran ve

³²¹ Kadir Mısıroğlu, “İslami Mücadelede Moda Hastalığı”, *Sebil* 5/220 (1980), 3.

³²² Ahmet Ağırakça 1980’den sonra kendilerinin partilerden, vakıf ve derneklerden ümitlerini tamamen kestiklerini ve bağımsız bir İslâmî hareketin başlatılması gerektiğine inandıklarını belirlemiştir. Detaylar için bkz. Ahmet Ağırakça, *Hatıralarla İslami Mücadelede Dikenli Yolda Yürümek* (İstanbul: Duruş Yayınları, 2022), 355-357.

³²³ Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/116-117.

³²⁴ Yüksel, *Norşin’den Arizona’ya*, 123, 143, 220-222.

³²⁵ İsmail Kazdal, *Çağdaş Truva Atı Demokrasi* (İstanbul: İhya Yayınları, 1980), 55-56.

Afganistan örneği üzerinden İslâm'ın kurulu müşrik düzenle uyuşmadığını ve uzlaşmadığının altını çizmiştir.³²⁶

İslâmî hedeflere ulaşma noktasında düzen dışı mücadeleyi savunanlar arasında da silahlı ya da silahsız yöntemlerin tercih edilmesi konusunda önemli ayrışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar, özellikle Akıncılar hareketi içinde belirgin bir şekilde öne çıkmıştır. Nitekim, Akıncılar hareketinin son genel başkanı Mehmet Güney'in görev yaptığı dönemde, MSP hareketine ve İskenderpaşa Cemaati'ne* yakınlığıyla bilinen yönetici kadro ile Necip Fazıl Kısakürek'e yakınlığıyla tanınan *Akıncı Güç* camiası arasında yaşanan ayrışmanın arka planında da bu yöntem tartışmalarının etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Salih Mirzabeyoğlu ile Hüsnü Kılıç'ın bu meyandaki yazıları ve değindikleri konular pasif muhalefetten ziyade aktif silahlı bir yöntemin üzerine yoğunlaşmak gerektiği temasını işlemektedir.³²⁷

Millî Görüş hareketine uzun dönemler başkanlık eden Necmettin Erbakan ile MSP'den yüz çeviren isimler Türkiye'deki İslâmî harekete "Humeynî arama" yoluna başvurmuşlardır. Bu noktada Edip Yüksel, İran'da Humeynî'nin yaptığı gibi kendilerine liderlik edebilecek potansiyel lider arama yoluna gittiklerini ve davadaşlarından bu konuda araştırma yapmalarını istediklerini belirtmektedir.³²⁸ Yine benzer şekilde Mehmed Kerim İran Devrimi'ne ilişkin yazmış olduğu eserde, bir liderin ve bir imamın varlığının şer'î bir zorunluluk ve gereklilik olduğunu vurgulamakta, imamsız bir hareketin ve yönetimin sünnet dışı olduğunu ifade etmektedir.³²⁹ Mısıroğlu camiadaki bu arayışı Şubat 1980'de kaleme aldığı yazısında

³²⁶ Detaylar için bkz. Ali Bulaç, *İslamın Anlaşılması Üzerine*, 214-219.

* Nakşibendi tarikatının Halidiye koluna bağlı Gümüşhanevi geleneğinden doğan bu tasavvufî oluşum, 1950'lerin ortalarında İstanbul'un Fatih ilçesindeki İskenderpaşa Camii'nde Mehmet Zahit Kotku'nun (1897-1980) şeyhliğinde öne çıkmış ve Türkiye'deki İslâmî harekete (siyasî-dinî) önemli katkılarda bulunmuştur.

³²⁷ İki kesim arasındaki yaklaşım farklılıkları için bkz. Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 206-210.

³²⁸ Yüksel, *Norşin'den Arizona'ya*, 271-272. Edip Yüksel, Nakşibendi Tarikatı'nın Halidiyye koluna bağlı olan Menzil Cemaati'nin o dönemdeki şeyhi Muhammed Raşid Erol'un (1930-1993) "Sünnî Humeynî" noktasında düşünüldüğünü ancak kendisinin bu konuda itiraz ettiği dile getirmesi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=hnjGN2gBNQ8> (18:40-20:45 arası), (Erişim 25.08.2023).

³²⁹ Kerim, *İran İslam Devrimi*, 344.

“İran Mes’elesi zuhur etti. Kimi sığ akıllı kimi kötü niyetli bir kısım insan İran hadiselerini ÷lkemize sıçratmaya müheyya bir kıvılcım gibi ele alıp korlatmaya çalıştı. İşi mezhepleri hafife almaya kadar götürdü. Bunlar, İslâm da parti olmadığını, bu yoldan İslam’a hizmet edilemeyeceğini, önce kekeme bir üslupla sonradan sarahaten ve cesaretle ortaya atarak, Türkiyemizde bir ‘Humeyni’ aramaya koyuldular.”³³⁰

biçiminde özetlemiştir. İslâmcı camiada gündemin bu şekilde seyrettiği bir evrede MSP hareketi özellikle muhalefet pozisyonunda bulunmasının etkisiyle hem iç hem de dış siyasal gelişmeleri göz önünde bulundurarak Türkiye’nin siyasî sahasında etkinliğini artırma çabalarına yönelmiştir. Bu süreçte MSP, İslâmcı düşünceyi politik alanda daha belirgin bir şekilde temsil etmek ve siyasî iktidar üzerindeki etkisini güçlendirmek amacıyla stratejik hamleler yapmıştır. Parti, sadece iç politikadaki değişimlere ve toplumun dinî-sosyo-politik taleplerine duyarlı olmakla kalmamış, aynı zamanda uluslararası arenada meydana gelen gelişmeleri de dikkate alarak ideolojik ve stratejik anlamda daha geniş bir taban oluşturma hedefiyle hareket etmiştir. İsrail ile Filistin arasındaki uzun yıllara dayanan sorun, özellikle 1978 yılında Mısır ile İsrail arasında imzalanan Camp David Antlaşması’nın ardından, dünya Müslümanlarının kamuoyunda yeniden önemli bir konu haline gelmiştir. Böyle bir ortamda İran’daki yeni yönetimin ve Humeynî’nin İsrail karşıtlığına dayanan eylemleri Türkiye’deki İslâmcılar tarafından takdir edilmiştir. Nitekim Humeynî’nin Suriye dışişleri bakanı Abdülhalim Kaddam ile görüşmesinde *“Dünyada yaşayan milyonlarca müslümandan her biri İsrail’in üstüne bir bardak su dökecek olsaydı İsrail sellere kapılıp giderdi”³³¹* sözü mevcut kesimlerce bayraklaştırılan bir söz olmuştur. Ayrıca, Humeynî’nin iş başına gelir gelmez İsrail büyükelçiliğini Filistin Kurtuluş Örgütü’ne (FKÖ) devretmesi, İsrail’e petrol yasağı vb. konulardaki eylemleri tüm İslâmcı kesimleri sevindiren eylemlerden olmuştur.³³² Şah’ın ABD ve İsrail ile yakınlığının ardından İran’ın yeni yönetiminin bu tür hamleler yapması Türkiye’deki İslâmcı camianın Filistin meselesine eğilmesine zemin hazırlamıştır.

³³⁰ Mısıroğlu, “Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu”, 2-3.

³³¹ “Humeyni Kaddam ile Görüştü”, *Akıncı Güç* 6 (1979), 6.

³³² Detaylar için bkz. “Orta Doğu’da Zulmün Temelleri Çatırıyor!”, 8-9; Mehmet Mengüç Yenigün, “Humeynicilik mi, Yoksa İslam’ın Yeniden Dirilişi mi?”, *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 14; Zarifoğlu, *Bir Değirmendir Bu Dünya*, 248.

Humeynî, Ağustos 1979'da Ramazan ayının son cuma gününü "Kudüs Günü" olarak ilan etmiş; bu gün, dünya genelindeki birçok Müslüman ve Türkiye'deki İslâmcı kesimler tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca, Millî Görüş camiası da bu haftaya basın aracılığıyla katılım sağlamıştır.³³³ 1980 yılına gelindiğinde MSP ve bileşenleri, 6 Eylül 1980 tarihinde Kudüs Günü'nü Konya'da kutlama kararı almıştır. Dış ülkelerden de katılımcıların yer aldığı bu mitingde, Konya Akıncıları'ndan Nevzat Arabacı ve arkadaşlarının, İstiklal Marşı okunurken protesto amacıyla ayağa kalkmayıp yere oturmaları, Türkiye kamuoyunda büyük tepkiyle karşılanmıştır.³³⁴ Gençlik tabanında gerçekleşen bu radikal eylem, Türkiye'de 12 Eylül 1980 darbesinin gerekçelerinden biri olarak gösterilmiştir.³³⁵ Nitekim dönemin Genelkurmay başkanı Kenan Evren (1917-2015) bu meseleyi "*Bir kısım bedbahtlar Türk Milletinin, bağımsızlığını, birlik ve beraberliğini temsil eden İstiklal Marşımıza, koyu taassup veya sapık ideolojik amaçlarla protesto maksadıyla oturarak veya İstiklal Marşı yerine Enternasyonalî söyleyerek açıkça saygısızlık gösterebilmişler ve buna doğrudan sorumlu kişiler tevil yoluna sapmak suretiyle savunmalarını yapabilişlerdir.*"³³⁶ şeklinde değerlendirmiştir.

Türkiye'de, özellikle gençlik hareketleri ile çeşitli sosyal ortamlar gerekçe gösterilerek gerçekleştirilen darbe, ülkedeki siyasal yapıda köklü bir dönüşüme yol açmıştır. Bu süreçte mevcut siyasî partilerin tamamı anayasal ve yasal gerekçeler öne sürülerek kapatılmış, böylece çok partili siyasî yaşam sona erdirilmiştir. Aynı zamanda, basın ve yayın organlarına yönelik ciddi kısıtlamalar getirilmiş, ifade özgürlüğü büyük ölçüde askıya alınmış ve medyanın denetimi merkezi bir otoritenin kontrolüne verilmiştir. Bu gelişmeler hem demokratik hakların sınırlandırılması hem de sivil toplumun zayıflatılması bakımından Türkiye'nin siyasal tarihine damgasını vuran kritik bir dönemi temsil etmektedir. Bu süreçten İslâmcı hareketler, İslâmcı düşünceyi temsil eden isimler, süreli yayınlar ve yayınevleri de etkilenmiştir. Özellikle MSP ve Akıncılar hareketine yönelik yargılamalar, İslâmcı çevrelerdeki havanın olumsuz yönde değişmesine neden

³³³ "Dünyadan Haberler", 22.

³³⁴ Detaylar için bkz. Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 484-503.

³³⁵ Mehmet Ali Birand vd., *12 Eylül Türkiye'nin Miladı* (İstanbul: Doğan Kitap, 2006), 126. İslâmcı isimlerin bu meseleyi ele almaları noktasında bkz. Aksay, *Hak Yol İslam Yazacağız*, 318-320; Kazdal, *Hak-Bâtil Savaşının Tarihi Serüveni*, 298-299; Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 131; Rıdvan Kaya vd., "Emperyalist Kuşatma Karşısında İran ve Geleceği", *Kudüs 2* (2003), 181-216.

³³⁶ Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 2/246-249.

olmuştur.³³⁷ Son dönemde İslâmcı camiaya mensup ya da bu çevreyle ilişkilendirilen bazı tanınmış kişilerin tutuklanması,* benzer konumda bulunan diğer bireyler üzerinde bir tedirginlik yaratmış ve bu durum, özellikle yargı sürecine dâhil edilme endişesi taşıyan mevcut isimlerin yurt dışına çıkma eğilimini artırmıştır. Bu noktada birçok isim dünyanın çeşitli ülkelerine kaçmış* geride kalanlar ise darbe yönetimince tutuklanıp* hapsedilmiştir.

12 Eylül 1980 askeri darbesi, Türkiye’de sadece siyasî, sosyal ve ekonomik yapıyı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal hareketler ve dinî faaliyetler üzerinde de derin izler bırakmıştır. Darbenin hemen ardından, özellikle İslâmî kimlik taşıyan gruplar, siyasî ve toplumsal alandaki etkinliklerini büyük ölçüde kısıtlamak zorunda kalmışlardır. Askeri yönetim, dinin siyasetle olan ilişkisini zayıflatmayı amaçlayan bir dizi tedbir almış ve bu süreçte, İslâmcı grupların kamuoyundaki görünürlüğü azalırken toplumsal faaliyetler de ciddi bir darbe almıştır. İslâmî hareketin temsilcileri, bu dönemde toplumsal düzeyde seslerini duyurabilmek için çeşitli stratejiler geliştirmiş, ancak birçoğu darbenin getirdiği baskılarla geri çekilmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte, askeri darbenin yarattığı bu ortam, İslâmcı hareketin önemli bir iç hesaplaşma dönemine girmesine neden olmuştur. Darbenin ardından bazı İslâmcı isimler, politik hedeflerinden vazgeçerek bireysel kurtuluş ve manevi bir arayışa yönelmişlerdir. Geleneksel cemaat ve tarikatlara yönelmek, onların bir nevi eskiye dönüş ve dinsel pratiğe yoğunlaşma arayışının bir yansıması olmuştur. Öte yandan, 12 Eylül sonrası dönemdeki bazı İslâmcı isimler, bu durumu bir “imtihan” olarak görmüş ve dünya genelindeki İslâmî hareketlerden ve devrimci deneyimlerden ilham alarak özellikle İran Devrimi (1979) ve Afganistan’daki cihat hareketi gibi örneklere yönelmişlerdir. Bu isimler, İslâmî hareketin sadece manevi bir boyutunun olmadığını, aynı zamanda siyasî bir mücadelenin de parçası olması

³³⁷ Davaların detayları için bkz. Sadık Albayrak, *MSP Davası ve 12 Eylül*, 5-78; Ersönmez Yarbay, *12 Eylül’de Akıncılar Yargılanıyor* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2023).

* İslâmcı camia, genellikle Türk Ceza Kanunu’nun 163. maddesi kapsamında, “*Lâikliğe aykırı olarak, Devletin içtimâî veya iktisadî veya siyasî veya hukukî temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır.*” hükmüne dayanılarak yargılanmıştır.

* Bu meyanda Kadir Mısıroğlu, Arif Altunbaş vb. isimler Almanya’ya; Yakup Aslan, Bahattin Yıldız, Selahaddin Eş, Ali Naci Dağlıoğlul, Mehmet Güney vb. isimler ise İran’a kaçmışlardır.

* Edip Yüksel, Hüsnü Aktaş, Ali Bulaç, Kazım Sağlam, Mehmet Şahin, Nevzat Arabacı, Halis Özdemir, Tevfik Rıza Çavuş, Mehmet Tezel, Ersönmez Yarbay, Süleyman Cansız, M. Fazıl Arslantürk, İrşadi Yıldırım, Hüsnü Kılıç, İhsan Eliaçık vb. isimler ile Akıncı hareketine mensup birçok kişi.

gerektiğine inanan düşünsel bir çerçeveye sahip olmuşlardır. Sonuç olarak, 12 Eylül askeri darbesi sonrasında İslâmcı hareket hem içsel bir çözülme ve hesaplaşma süreci yaşamış hem de uluslararası gelişmelerden beslenen yeni bir mücadele biçimini benimsemiştir.

12 Eylül dönemi sonrası, seri tutuklamalardan kaçınmak isteyen bazı kişiler, kaçak yollarla İran'a gitmeye başlamış ve bu süreç bir tür "hicret" olarak değerlendirilmiştir. Daha önce İran'a iki kez seyahat eden Selahaddin Eş, bu kez temelli olarak İran'a göç etmiştir.³³⁸ Eş'in dışında Ahmet Cansız, Yakup Aslan ve Akıncı kimlikleri bilinen Mehmet Güney, Bahattin Yıldız, Ali Naci Dağlıoğlugil, Necdet Yaylalı, Hüseyin Selçuk gibi birçok isim bu dönemde İran'a gitmişlerdir.³³⁹ Haklarında çıkarılan tutuklama kararlarının yanı sıra, MSP yönetiminin, Akıncı hareketinin kapatılması (Aralık 1979) ve sonrasında yürütülen süreçlerde yeterli desteği göstermemesi, bu hareketin mensuplarının kendilerini yalnız ve sahipsiz hissetmelerine neden olmuştur. Bu durum, bireysel güvenliklerini ve siyasî özgürlüklerini tehdit altında gören bazı üyelerin, mevcut siyasî baskı ortamından kaçmak ve daha güvenli bir yaşam sürdürebilmek amacıyla ülkeyi terk etmelerine yol açmıştır. Parti ile yakınlığı bulunan isimler dahi bu noktada politikacılara karşı sitem içerisinde olmuşlardır.

12 Eylül Darbesi sonrasındaki gergin siyasî atmosferde *Şûrâ* ve *Tevhîd* dergilerinin yayımlanmasında büyük sorumluluğu olan Yılmaz Yalçiner ve arkadaşları Mekki Yassıkaya, Hasan Güneşer ve Ömer Yorulmaz, içinde buldukları hukuksuz ortamı protesto etmek amacıyla 13 Ekim 1980 tarihinde Münih-İstanbul-Ankara seferini yapmakta olan ve 147 yolcu ile 7 mürettebat taşıyan bir yolcu uçağını İran'a gitmek üzere kaçırmışlardır. Yalçiner uçağın mikrofonu ile

³³⁸ Eş'in İran'a gidiş serüveni için bkz. Selahaddin Eş Çakırgil, "Selahaddin E. Çakırgil: Beni Sınırdaki Gölden Sırtında Taşıyarak İran'a Getiren Kaçakçı: Hemşehrim, Sen Kaçakçı Filan Değilsin, Anladım Sen İslamcısın" (Görüşmecisi: Mustafa Ahıskalıoğlu, Görüşme Transkripsiyonu), *Özgün İrade* 137 (2015), 84-89.

³³⁹ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=1jul9BU25GQ> (10:10-23:10 arası), (Erişim 26.04.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=eAlKIXKyKuY> (25:35-52:10 arası), (Erişim 07.03.2023); Aslan, *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim*, 10-11, 18, 20-21, 94-95.

“Selamünaleyküm sayın yolcular, şu andan itibaren uçağımıza İslam hakim olmuştur. Türkiye’deki askeri yönetimi protesto etmek, İran’da ve Afganistan’da emperyalistlere karşı savaşan kardeşlerimize destek olmak amacıyla, kimseye bir zarar gelmeden, uçağı Tahran’a götüreceğiz. Ardından Rus kızıl ordusuna karşı savaşan mücahit kardeşlerimizle savaşmak üzere Afganistan’a gideceğiz. Bayan yolcularımızdan İslami geleneklere uygun olarak başlarını örtmelerini rica ediyoruz.”³⁴⁰

şeklinde anons etmiştir. Ancak uçağın yakıt ikmali gerekçesiyle Diyarbakır’a inişi sırasında düzenlenen operasyonla yakalanan bu kişiler, 36 yıl hapis cezasına çarptırılmışlardır. Kendilerinden önceki kişiler gibi İran’a “hicret” etmeyi planlayan bu grup, dikkat çekici bir eyleme imza atarak kamuoyunun yaşanan hukuksuzluklara yönelik farkındalığını bir ölçüde artırmayı amaçlamıştır.³⁴¹

Darbe ortamının görece hafiflediği 1981 ve 1982 yıllarında bazı isimler İran’a seyahatlere devam etmişlerdir. Nitekim Atasoy Müftüoğlu, 1981 yılında Hamid Algar, İsmâil Râcî Fârûkî, Kelîm Sıddîkî, Dr. Gıyaseddin, Mevlana Süleyman Tâhir, R.W. Carlsen, Burhâneddin Rabbânî gibi isimlerle heyet olarak İran’ı ziyaret etmiştir.³⁴² 1982 yılına gelindiğinde ise Türkiye’den birçok akademisyen, gazeteci ve İslâmcı isim* devrimin yıl dönümü kutlamalarına katılmak amacıyla resmi davetle İran’a gitmişlerdir.³⁴³ Aynı vakitler Millî Görüş hareketinin Avrupa sorumluları (Cemaletdin Kaplan, Hasan Damar, Sefer Ahmedoğlu, Ahmet Polat, Mustafa Özçelik, Nail Dural, Arif Altunbaş vb. isimler) da resmi davet sonucu İran’a seyahat gerçekleştirmişlerdir.³⁴⁴ İran’ın resmî daveti üzerine

³⁴⁰ Feyizoğlu, *Akıncılar*, 393-394.

³⁴¹ Bu isimler Diyarbakır 5 No’lu cezaevinde 11 yıl 7 ay cezaevinde kaldıktan sonra 1991’de Turgut Özal’ın affıyla tahliye edilmişlerdir. Yalçiner’in bu eylem ile ilgili pişmanlığı ve detaylar için bkz. Yarbay, *12 Eylül’de Akıncılar Yargılanıyor*, 464-467; Feyizoğlu, *Akıncılar*, 393-394. Hapishanedeki süreçlere dair ise bkz. Kadri Çelik, *Diyarbakır Kûfe’sidir Anadolu’nun* (İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 1995), 68-76.

³⁴² Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, 167-168; https://www.youtube.com/watch?v=tETTIQmF_Co (51:40-54:35 arası), (Erişim 18.05.2022).

* Ercümen Özman, İhsan Süreyya Sırma, Yusuf Ziya Kavakçı, M. Esad Çoşan, M. Said Hatiboğlu, Cemal Sofuoğlu, Yener Arıoğlu, Cengiz Çandar vb. isimler

³⁴³ Detaylar için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *İhsan Süreyya Sırma Kitabı Pervari’den Paris’e*, (Görüşmeci: Adnan Demircan), (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 301-304; Ercümen Özman, “Selam ile”, *İktibas* 2/28 (1982), 2.

³⁴⁴ Detaylar için bkz. Furkan Bin Abdullah, *Cemaletdin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri* (İstanbul: Dâru’l-Hilâfeti’l-Âliyye Medresesi Yayınları, 2020), 1/48-49; Hasan Damar, *DGM Caddesi Zulüm Sokağı No: 163* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013), 210, 249; Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 1/185-

bölgeye giden isimler, sahadaki durumu doğrudan gözlemlene fırsatı bulmuş, daha önce bölgeyi ziyaret etmiş İslâmcı kişilerle kapsamlı görüşmeler gerçekleştirmişlerdir. Bu temaslar neticesinde, kurulan yeni hükümetin mevcut faaliyetleri, yönetim yapısı, politikaları ve bölgesel etkileri hakkında ayrıntılı bilgi edinilmiştir. İran'daki ortam bazı isimler tarafından Asr-ı Saâdet ortamına benzetilmiş ve İran'ın örnekliliği toplum kesimlerine anlatılmıştır.³⁴⁵

İslâmcı çevrelerden pek çok önemli ismin, 1980 darbesi sonrasında İran'a yönelik seyahatleri, belirli bir süre kesintiye uğramış olsa da takip eden yıllarda tekrar yoğunluk kazanmıştır. Bu süreçte söz konusu isimlerin bir kısmı İran'ı resmi veya gayriresmî yollarla, farklı zaman dilimlerinde ziyaret etmişlerdir. Bu ziyaretlerin gerekçeleri arasında siyasî ve ideolojik temasların yanı sıra, turistik, ticaret, eğitim, dinî, ilmî, kültürel ve illegal faaliyetlere katılım gibi çeşitli amaçlar öne çıkmaktadır.* Böylece, Türkiye'deki İslâmcı çevreler ile İran arasında, özellikle İran Devrimi sonrası dönemde, çok boyutlu bir etkileşim zemini oluşmuştur. Bu uğurda Osman Tunç'un başlattığı seyahatname geleneği, Mehmet Metiner'in 1989'da kaleme aldığı *Şafakta 10 Gün İran Notları* ve Yaşar Kaplan'ın 1991 yılında yayımlanan *Bir Şenliktir İnkılâb* isimli eserleriyle devam etmiştir.

İran'a seyahat eden İslâmcı isimler devrimin hemen sonrasındaki dönemde, ülkenin yeni yönetim kadrosu ile doğrudan temas kurma fırsatı elde etmişlerdir. Bu kapsamda, devrimin şekillenmesinde etkili olan önemli siyasî liderlerle, (Bâzergân, Kerîm Sencâbî, İbrahim Yezdî, Benî Sadr, Ali Recâî, Mir Hüseyin Müsevî, Rafsancânî, Hâmeneî,

189;https://www.youtube.com/watch?v=5j9SOOD-GLQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=13 (53:50-54:40 arası), (Erişim 14.11.2022).

³⁴⁵ Ercümen Özkan'ın "Asr-ı Saadet'i unutan Müslümanlara gösterecek misal bulamayan bizler gibiler için İran genel haliyle örnek oldu." demeci ve değerlendirmeleri için bkz. *Ercümen Özkan Yazıları*, 107-122. Mehmet Metiner'in Selahaddin Eş'in bu görüşte olduğunu iddia etmesi için ise bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 338.

* İhsan Arslan, Ali Ünal, Nureddin Şirin, Muhammed Mehmet Avcı, Seyfettin Demir, Abdullah Arif (Ali Abdullah), Hurşit İlbeği, Osman Kayaer, Musa Üzer, Mehmet Ali Tekin, Mehmet Gökaş, Hüseyin Velioglu, İrfan Çağrı, Abdülhamit Turgut, Molla Mansur Güzelsoy, Zeki Savaş, Hizbullah Hakverdi (Hilmi Kocaaslan), Bilal Çoşkun, Altan Tan, Akif İnan, Cevat Özkaya, Ahmet Taşgetiren, Ümit Aktaş, Şeyho Duman, Hamza Türkmen, Bekir Tank, Cüneyt Batmaz, Ömer Faruk Köse, Tarık Tin, Ahmet Erdem, Hasan Seyfi, Ali Gümüş, Hayreddin Karaman, Kadri Çelik, Sabah Kara, İsa Polat, Mustafa İslamoğlu, Rasim Özdenören, D. Mehmet Doğan, Metin Önal Mengüşoğlu, Mehmet Bekaroğlu, Abdullah Büyük, Ramazan Keskin, Hakan Albayrak, Adem Özköse, Mukaddes Özkan, Hüda Kaya, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Süreyya Yüksel, Sabiha Ünlü, Ayşe Böhürler vb. isimler farklı tarihlerde farklı amaçlarla İran'a gitmişlerdir.

Muhammed Hâtemî, Ali Ekber Velâyetî, Ahmedinejad vb.) devrim sürecinin fikrî altyapısını oluşturan dinî otoritelerle (Şeriatmedârî, Beheştî, Muntazerî, Teshîrî, Mekârimi Şîrâzî, Meşkinî, vb.) ve dönemin öncü düşünürleriyle görüşmeler gerçekleştirmişlerdir. Söz konusu temaslar, sadece yüzeysel ziyaretlerden ibaret kalmamış; aynı zamanda bu kişilerin devrimin ideolojik yönelimini, Şîî siyasal ve mezhebî düşüncüyü tanımaya olanak sağlamıştır. Bununla birlikte İslâmcı isimler, devrimin lideri Humeynî ile de görüşmüşlerdir. Ancak bu görüşmeler daha çok Humeynî'yi dinleme şeklinde gerçekleşmiş ve birkaç istisna dışında doğrudan bir sohbet ortamı olmamıştır.³⁴⁶ Türkiye'den gelen ziyaretçilerin büyük bir kısmı Humeynî'yi şahsi ikametgâhında ziyaret etmiş, Humeynî de bu ziyaretler sırasında toplanan kalabalıklara hitap etmiştir. Bu durum, onun dinî ve siyasî karizmasının doğal bir yansımasıdır. Nitekim Humeynî'nin uluslararası İslâmcı çevreler ve çeşitli İslâmî hareket mensuplarıyla kurduğu ilişkilerde şahsi temaslardan çok, düşünsel etkisi ve karizmatik liderliği ön plana çıkmaktadır. Zira Humeynî'nin Türkiye'de geçirdiği sürgün yılları boyunca, ülkedeki İslâmî hareketin tarihî gelişim sürecine ve genel seyrine dair bilgi sahibi olduğu bilinmekle birlikte, o dönemde ve sonrasında Türkiye'deki herhangi bir İslâmî figürle doğrudan bir temas kurduğuna dair herhangi bir veriye rastlanmamaktadır.

Türkiye'den çeşitli dönemlerde İran'a seyahat eden İslâmcı isimlerin dikkatini çeken temel meseleler, büyük ölçüde İran'daki "İslâmî Devlet" modelinin yapısal ve işlevsel mahiyetine odaklanmıştır. Buradan hareketle, İran'ın kendisini İslâmî bir düzen olarak tanımlayan idarî yapısının, diğer Müslüman coğrafyalarla kurduğu ideolojik, siyasî ve kültürel ilişkiler, mevcut isimler tarafından titizlikle incelenmiştir. Özellikle etnik ve mezhebî çeşitliliğe sahip bir toplum yapısına sahip olan İran'da, devletin farklı etnik gruplara, azınlık halklara ve bilhassa Sünnî Müslümanlara yönelik tutumu, bu gözlemlerin önemli bir boyutunu teşkil etmiştir. Aynı şekilde, Şîî mezhebine dayalı teolojik ve politik bir söylemin, toplumsal düzlemde ne ölçüde birleştirici ya da dışlayıcı

³⁴⁶ Detaylar için bkz. Tunç, *Çağın Olayı*, 58-63; Eş, "Allahu Ekber'li Sancağın Gölgesinde", 8; Sırma, *Pervari'den Paris'e*, 301-304; Aksay, *Hak Yol İslam Yazacağız*, 318; Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 196; "Nureddin Şirin'e 4 yıl 2 Ay Ağır Ceza", *Tevhid* 16 (1991), 58; Türkmen, *Şeyho Hoca ile*, 226-227; https://www.youtube.com/watch?v=tETTIQmF_Co (51:40-54:35 arası), (Erişim 18.05.2022). Hüseyin Velioğlu'nun yeğeni Abdülhakim Velioğlu, amcasının Humeynî ile birebir görüşen tek kişi olduğunu iddia etmiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=rNe9dAuvMyI> (18:00-20:00 arası), (Erişim 03.03.2023).

rol oynadığı, mezhebî aşırılıkların nasıl ele alındığı ve bu aşırılıkların devlet politikalarıyla olan ilişkisi, değerlendirmelerin merkezinde yer almıştır. Ayrıca, dinî-mezhebî hükümlerin sosyal, kültürel ve hukuki alanlarda uygulanma biçimi ile bu uygulamaların halk nezdindeki yansımaları da eleştirel veyahut destekleyici bir perspektifle analiz edilmiştir. Tüm bu unsurlar çerçevesinde, Türkiye'den İran'a bakan İslâmcı çevrelerin, "İran İslâm Cumhuriyeti"ni hem bir model hem de bir tartışma nesnesi olarak ele aldıkları, bu modele yönelik değerlendirmelerinde ideolojik yakınlık ya da mesafe kadar, sahadaki pratik gerçekliklerin de belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Bu meyanda Ehl-i Sünnet ile Şîa mezhepleri arasında tartışmalı meseleler İslâmcılar arasında (imamet, imamların masumiyeti, sahâbe, ulemanın konumu, velayet-i fakîh, hilafet, biat, resim, müt'a, ezan ve camilerin durumu, türbeler, kerbelâ, ehl-i beyt, teşeyyu, vahdet, takrîbü'l-mezâhib vb.) özellikle 1980'ler ve 1990'lar boyunca önemli bir tartışma konusu olmuştur.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİR İSLÂM DEVLETİ'NİN KRİTİĞİ

1. Humeynî Dönemi

1979 yılında İran Devrimi'nin zaferle sonuçlanmasının ardından, sürgünde bulunduğu Paris'ten ülkesine dönen Humeynî, devrimin ardından ortaya çıkan yönetim boşluğunu doldurmak ve yeni rejimin idari yapısını kurmak amacıyla 4 Şubat 1979 tarihinde, ülkenin geçici yönetimini sağlamak üzere İran Geçici Hükümetini ilan etmiş ve bu hükümetin başkanlığına, devrim öncesi muhalefet hareketi içerisinde önemli bir entelektüel ve politik figür olarak öne çıkan ve aynı zamanda İran Ulusal Cephe üyeliği ile bilinen Mehdî Bâzergân'ı atamıştır. Bâzergân'ın bu göreve getirilmesi hem İslâmcı hem de liberal-milliyetçi çevreleri kapsayan geniş tabanlı bir geçiş hükümeti oluşturma amacının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Nitekim mevcut kabinenin Türkiye'deki İslâmcı çevreler üzerindeki etkisi olumlu olmuş; kendisinin "ılımlı lâik" olduğu yönündeki iddiaları temelsiz bulan *Tevhîd* dergisi, Bâzergân'ı "yüzlerce İslâmi eseri bulunan bir mü'min" ile "yetmiş yaşlarında olan bir İslâm bilgini ve mücahidi" olarak takdim etmiştir. Ayrıca, Mikail Bayram'ın devrim öncesinde Bâzergân ile İstanbul'da görüştüğü ve onun *İslam'ın Dinamizmi* adlı eserinin giriş bölümünü çevirerek bir gazetede yayımladığı bilgisi, Bâzergân'ın Türkiye'de tanınan bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.³⁴⁷

Yeniden Millî Mücadele dergisi ise Humeynî'nin atadığı kabinede yer alan veyahut kendisine danışmanlık yapan isimleri "Humeyni'nin Akıl Hocaları" şeklinde niteleyerek biyografilerine yer vermiştir. Mevcut isimler hakkında ise "*İçlerinde Amerika'nın etkisinde olan Sovyetlere sempati duyan danışmanlar vardır. Humeyni'nin 'Beyin takımı'yla birlikte, Paris'te Fransız gizli polisince sürekli korunduğu ve her türlü imkan sağlandığı hatırlanırsa, hareketin asıl amacı konusundaki endişelerin neden giderek büyüdüğü anlaşılır.*"³⁴⁸ biçiminde yorum yapmıştır. İran'daki kabinenin toplumun farklı kesimlerinden oluşması İslâmcıların tartışma sahalarından birini teşkil eden ve İran noktasında bilgi kaynaklarından birisi olan Hüseyin Hatemi ile Mehdîpûr bu meselelere açıklık getirmeye çalışmıştır.³⁴⁹

³⁴⁷ "Türkiye'nin 'İlimli Laik' Diye Takdim Ettiği Bazurgân Yüzlerce İslami Eseri Bulunan Bir Mü'min", 20; Koç, *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 İsim*, 238.

³⁴⁸ "Humeyni ve Beyin Takımı", 6.

³⁴⁹ Hüseyin Hatemi, "İran'da Gerçekleşen Zafer İslamındır!", *Sebil* 4/165 (1979), 11; "Mehdîpur: 'Anayasamızın Kaynağı Kur'an-ı Kerim Olacaktır'", 10-13.

Yaklaşık dokuz ay süren İran Geçici Hükümeti'nin görevi, Humeynî ve devrimci kadrolarla yaşadığı anlaşmazlıklar sonucu ve bilhassa 4 Kasım 1979 tarihinde gerçekleşen ABD Büyükelçiliği baskınının ardından Bâzergân'ın istifasıyla son bulmuştur. İran'da Humeynî ve devrim kadrolarına yönelik duyulan sempati, zamanla daha önce desteklenen bazı isimlerin eleştirilmesine neden olmuştur.³⁵⁰ Mehdî Bâzergân'ın görevden ayrıldığı dönemde dile getirdiği “*Biz İslam'ı İran için istiyoruz, İmam Humeynî ise İran'ı İslam için istiyor*”³⁵¹ şeklindeki ifadesi, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde önemli bir etki yaratmış ve siyasî tercihler noktasında Humeynî lehine bir yönelimi beraberinde getirmiştir. Nitekim 1980'de İran'ı ziyaret eden Eş, Bâzergân'ın kendilerine “Hicret” konulu bir konferans verdiğini belirttiikten sonra “*10 gün boyunca yüksek kademelerde vazifeli olanlardan yalnız Bazergan'da şia asabiyeti bariz olarak hissediliyor. Çünkü Hicret hadisesi üzerinde konuşurken, bütün İslâm tarihine yalnız şia'nın gözüyle baktı, haliyle de, bizce yanlış bazı hatalara düşmekten kurtulamadı, ehl-i sünnet müslamanını rencide edebilecek bazı sözleri oldu.*”³⁵² diyerek Bâzergân'ı mezhebî noktadaki duruşundan dolayı eleştirmiştir.

Humeynî'nin Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail'e yönelik sert ve uzlaşmaz tutumu, İslâmcı çevreler tarafından uzun yıllar boyunca takdirle karşılanmış ve bu tavır, özellikle anti-empyralist söylemlerle beslenen ideolojik duruşlar açısından büyük bir ilham kaynağı olmuştur. Söz konusu durum çerçevesinde, 4 Kasım 1979 tarihinde Tahran'daki ABD Büyükelçiliği'nin İranlı üniversite öğrencileri tarafından işgal edilmesi ve 52 Amerikalı diplomatın 444 gün boyunca rehin tutulmasıyla sonuçlanan olay da pek çok İslâmcı grup ve düşünür tarafından tartışılan bir konu olmuştur. Nitekim meseleyi fikhî ve devletler arası hukuk bağlamında ele alan kesimler bu noktada birbirinden farklı tutumlar almışlardır. Örneğin *Hicret* dergisinden S. Eş, yönetim tarafında yer alırken *Sebil* dergisi durumu endişe ile karşılamıştır.³⁵³ Devrim lideri Humeynî'ye sadakat gösteren

³⁵⁰ Ali Bulaç'ın İran yönetiminin bazı hatalar yaptığını ifade etmiştir. Detaylar için bkz. Ali Bulaç, “Yüce Peygambere Tabi Olana Zillet Yakışmaz!” (Görüşme: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 10 (1979), 10-11. Ayrıca Ercümen Özman'ın Benî Sadr konusunda yaşadığı değişim için bkz. Özman, *Dünden Yarına Dünya*, 209, 227-228.

³⁵¹ Selahaddin Eş Çakırgil, *Dili Yok Kalbimin (Yazılar 2015 - 1)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 114.

³⁵² Selahaddin Eş, “Şii-Sünni Ayrımına İltifat Edilmiyor”, *Hicret* 17 (1980), 14.

³⁵³ Eş, “Humeyni: Biz Casuslara, Ajanlara Eman Vermedik!”, 12; “Haftadan Haber/Yorum”, *Sebil* 5/209 (1980), 12.

kişiler, onun dünya genelindeki Müslümanlara yönelik destekleyici söylem ve eylemleri³⁵⁴ sayesinde, bu kesimlerin nezdinde özel bir konuma sahip olmuştur. Haliyle bu durum İran içerisindeki meselelerde Humeynî'nin durduğu tarafın tercih edilmesine imkan sağlamıştır. Humeynî'nin, özellikle emperyalizm karşıtı söylemleri, ümmet bilinci vurgusu ve İslâm dünyasında mazlum halkların savunucusu olarak ortaya koyduğu tutum, onu Türkiye'de İslâmcılar nezdinde karizmatik ve tek meşru figür* haline getirmiştir.

Humeynî'nin şahsında, İran Devrimi'ne duyulan güven, çeşitli alanlarda kendisini gösteren bir olgu olmuştur. Özellikle devrim sonrasında İran'da gerçekleşen seri idamlar, Türkiye'deki İslâmcı düşünürler arasında yeni bir tartışma alanının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devrime yakın duranlar, bu olayları genellikle hafifseyerek desteklerini ifade ederken karşıt görüşteki kesimler ise durumu katliam ve yargısız infaz düzleminde değerlendirmiştir. *Düşünce* dergisi, "İran'daki İdamlar Üzerine" başlıklı yazısında, idam edilen bireylerin düşünceleri veya inançları nedeniyle değil, aksine Şah karşıtı hareketlerdeki rolleri nedeniyle idam edildiklerini savunmuş ve bu hareketlerde yaklaşık 150 bin kişinin şehit verildiğini belirtmiştir. Yazı, idam edilen kesimlerin bu süreçte etkin rol oynayan gruplar arasında yer aldığını ileri sürerek meseleyi "kıyas" bağlamında ele almıştır.³⁵⁵ Nitekim devrimin ardından bölgeyi ziyaret eden Tunç, bu sürece benzer bir perspektiften yaklaşmış; devrimi diğer devrimlerle karşılaştırarak gerçekleştirilen idamların sayısının "mütevazi" olduğunu, SAVAK tarafından daha fazla kişinin öldürüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca idamların, İslâm hukukunda yer alan "kıyas" ilkesi ve "müfsidun fi'l-arz" hükmü doğrultusunda uygulandığını ileri sürmüştür.³⁵⁶ S. Eş de

³⁵⁴ Humeynî'nin Moro müslümanları için Filipinlere petrol vermeyi kesmesinin *Akıncılar*, *İslâmî Hareket* ve *Hicret* dergilerinde takdir edilmesi için bkz. "Humeyni Filipinlerin Markos Yönetimine Petrolü Kesti", *Akıncılar* 6 (1979), 9; "Filipinler'deki Savaşımız Zafere Yaklaşıyor", *Hicret* 6 (1979), 3; Yeniğün, "Humeynicilik mi, Yoksa İslam'ın Yeniden Dirilişi mi?", 14. Humeynî'nin Hint Müslümanlarında kendi el yazısı ile gönderdiği mesajdaki vahdet söylemlerinin Hüsnü Aktaş tarafından aktarılması ve oraya verilecek desteği olumlu bulması için bkz. Hüsnü Aktaş, "Geçtiğimiz Günler" (Görüşmecî: *Hicret*, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 3 (1979), 14.

* Mevcut durum, ilerleyen zamanlarda "Hatt-ı İmam" kavramıyla ifade edilecektir.

³⁵⁵ "İran'daki İdamlar Üzerine", *Düşünce* 2 (1979), 3-7. İran'daki Şah karşıtı olaylarda, özellikle devrime destek veren kişiler açısından ölü sayısına dair kesin bir rakam bulunmamaktadır. Bu meyanda *Düşünce* dergisi ve Mehmed Kerim 150 bin, Ali Bulaç 60 bin, S. Eş ise 100 binden fazla "şehit" olduğunu iddia etmiştir. Krş. Kerim, *İran İslam Devrimi*, 9, 55-57, 275; Ali Bulaç, *Hedefteki Ülke İran (İslam, Devrim ve Cumhuriyet)* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2009), 30; Çakırgil, *Dili Yok Kalbimin*, 43. Ervand Abrahamian, İran'daki yeni yönetimin Şah karşıtı olaylarda 60 bin olarak açıkladığı "şehit" rakamını doğru bulmamış ve gerçekte bu sayının 3 bin olduğunu iddia etmiştir. Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 211.

³⁵⁶ Tunç, *Çağın Olayı*, 20-21.

Humeynî rejiminin sertleşip sertleşmediği noktasındaki bir soruya “ihtilaller içerisinde adaleti en çok gözeten bir hareket”³⁵⁷ cevabını vermiştir.

İran’daki idamlar meselesini özellikle sağ, muhafazakar basın yoğun bir şekilde işlemiş ve bu noktada Humeynî hedef alınmıştır. *Hürriyet* gazetesi yazarı Bedii Faik’in Humeynî’yi Drakula’ya benzetmesi *İslâmî Hareket* dergisince gündem edilmiş ve ona karşı yapılan bu suçlamanın haksız olduğu dile getirilmiş, SAVAK’ın işkence faaliyetlerinden bahsedilmiştir.³⁵⁸ Ancak, idam cezalarına yönelik itirazlar yalnızca belirli kesimlerle sınırlı kalmamıştır. Bu konuda camia içerisinde eleştiriler gelmiştir. Örneğin Bozgeyik, İran Devrimi sonrasında gerçekleştirilen yargılamaların hızla ve yeterli hukuki güvenceler sağlanmaksızın yürütüldüğünü belirtmektedir. Yüzlerce kişinin kısa süre içinde idam edildiğine dikkat çeken Bozgeyik, bu süreçte hukuki prosedürlerin büyük ölçüde ihmal edildiğini ve mahkemelerin çoğunlukla yalnızca biçimsel olarak düzenlendiğini ifade ederek yargılamaların keyfi niteliğine vurgu yapmaktadır.³⁵⁹ Benzer şekilde İran Devrimi ve Humeynî’ye karşı yazılmış reddiye niteliğindeki eserde Güngörge, Humeynî’nin İran’a adaletten ziyade zulüm, kargaşa, haksızlık ve felaket getirdiğini vurgulamış; onun emriyle on binlerce masum insanın kurşuna dizildiğini, kadın, çocuk ve diğer sivillerin sorgusuz, temyiz hakkı tanımaksızın göstermelik mahkemelerde infaz edildiklerini iddia etmiştir.³⁶⁰ Camia içerisindeki bu tartışmaya Ercümen Özkan da dahil olmuş İran’daki yönetimin İslâm’ın merhameti ile hareket ettiğini bundan dolayı istiğfar edenleri affedeceğini ileri sürmüştür.³⁶¹

İran hadiselerine karşı değişken tutum sergileyen *Sebil* dergisi ve sahipliğini yapan Kadir Mısıroğlu bu noktadaki görüşlerini ileri bir tarihte dile getirmiştir. Nitekim *Sebil* dergisi “İslam’ı Bütün Dünya’ya Çirkin ve Hunhar Göstermeye Ne Hakkınız Var?!...” başlıklı haber yorumunda Almanya kökenli “Stern” dergisinin Humeynî hakkındaki çizdiği karikatüre yer verip meseleyi “*Gelen haberlere göre, harbten sonra İran’da ki iç kavga yeniden 17.000 kelleyle mal olmuştur. Rakamda mübalağa olsa bile mâlumdur ki; ateş*

³⁵⁷ Eş, “Geçtiğimiz Günler”, 13-14.

³⁵⁸ “İran Raporu”, 15.

³⁵⁹ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 217.

³⁶⁰ Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılabı*, 68-96.

³⁶¹ Özkan, *Dünden Yarına Dünya*, 164, 220.

yanmayan yerden duman çıkmaz!..”³⁶² şeklinde değerlendirmiştir. Kadir Mısıroğlu, 2010’lu yıllarda gerçekleştirdiği sohbetlerinde, İran yönetiminin devrim sonrasında “bilâ muhakeme” yöntemiyle generalleri infaz ettiğini iddia etmiş; ayrıca Humeynî’yi “melun” şeklinde niteleyen Mısıroğlu, O’nun Şah’ı öldürmek amacıyla İsviçre’ye uçaklar gönderdiğini, suikastlar gerçekleştirdiğini ve çiftliğini bombaladığını, ancak nihayetinde başarılı olamayarak Şah’ı öldüremediğini öne sürmüş ve bu durumu “*Dünyada hiçbir yerde geçmişin hesabı bir rejim değiştiği zaman bu tarzda muhakemesiz sorulmaz*” biçiminde değerlendirmiştir.³⁶³

İran meselesi bağlamında Türkiye’deki İslâmcı isimler arasındaki cepheleşme giderek daha belirgin hale geldikçe bu sürecin objektif bir biçimde değerlendirilmesi güçleşmiştir. Bu durum, tarafların ideolojik konumlarının netleşmesi ve karşıtlıklarının derinleşmesiyle paralel olarak sahadaki somut gerçekliğin nesnel bir şekilde yansıtılmasını zorlaştırmaktadır. Bu tür ideolojik kutuplaşmalar, farklı görüşlerin daha katı bir biçimde savunulmasına ve dolayısıyla daha geniş bir objektif bakış açısının sağlanmasının imkânsız hale gelmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla, İran meselesi gibi karmaşık ve çok boyutlu bir konuda, tarafların çıkarlarının ve politik ajandalarının şekillendirdiği bir değerlendirme yapılması, gerçekliğin tam anlamıyla yansıtılmasını engelleyen bir faktör haline gelmiştir. İran’daki idamlar konusundaki yorumlar, genellikle gerçek durumu yeterince yansıtmamaktadır. İran’a dair çalışmalarıyla tanınan Ervand Abrahamian, Şubat 1979 ile Haziran 1981 arasında 497 kişinin karşı devrimcilik ve fesat çıkarma suçlamalarıyla idam edildiğini, 1981-1985 yılları arasında ise sekiz binden fazla insanın infaz edildiğini belirtmiştir.³⁶⁴

1. 1. İran Anayasası

İran’da Pehlevî Hanedanlığı’nın yıkılması ve ardından Nisan 1979’da İran İslâm Cumhuriyeti’nin kurulması, Şîî tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira tarihsel olarak siyâsî otoriteleri meşru görmeyen Şîî inanç sistemi, bu kez doğrudan siyâsî

³⁶² “İslam’ı Bütün Dünya’ya Çirkin ve Hunhar Göstermeye Ne Hakkınız Var?!...”, *Sebil* 7/257 (1989), 11.

³⁶³ İddialar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=txNWqfwvcIs> (27:10-28:00 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (48:30-49:00 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=PkOlnEWIPVc> (1.51:50-1.52:30 arası), (Erişim 11.04.2023).

³⁶⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 235.

iktidarı üstlenmiş ve Aralık 1979'da yapılan Anayasa değişikliğiyle bu durum anayasal bir çerçeveye kavuşturulmuştur. İran Anayasası ve bazı maddeleri, o tarihten bu yana Dünya Müslümanları arasında yoğun biçimde tartışılan konular arasında yer almıştır. Çeviri faaliyetlerinin ivme kazandığı modernleşme sürecinde, İslâmcı düşünürler devlet kavramı üzerine yoğun bir şekilde eğilmiş, özellikle ideal bir İslâm devleti tasavvurunda şer'î hükümlerin mahiyeti, kaynağı ve uygulanabilirliği üzerine derinlemesine tartışmalar yürütmüşlerdir. Bu konulara artan ilginin bir yansıması olarak İran Devrimi döneminde (Nisan 1979) Hicret Yayınları "İslam Anayasa Hukuku" adlı derleme bir eser yayımlamış; Ayetullah Rûhânî, Muhammed Bâkır es-Sadr, Mevdûdî ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi isimlerin bu alandaki çalışmalarını okuyucularına sunmuştur.³⁶⁵ Ayrıca İran'da yönetici kadroların anayasa değişikliği gündemiyle meşgul olduğu bir dönemde, Akıncılar hareketine ait *Akıncılar* dergisi, Kasım 1979 tarihli 7. sayısında el-Ezher Üniversitesi bünyesindeki İslam Anayasası Komisyonu tarafından hazırlanmış olan "İslam Anayasası Planı"nı Türkçeye çevirerek yayımlamıştır.³⁶⁶ Bu tür taslaklar aracılığıyla İslâmî bir devletin çerçevesi belirlenmeye çalışılmış, modern dönemde örneklik teşkil etmesi amacıyla bu çabalar Müslüman kamuoyuyla paylaşılmıştır.

Uzun bir hazırlık sürecinin ardından İran Anayasası, 2-3 Aralık 1979 tarihlerinde gerçekleştirilen referandumla kabul edilmiş, Ayetullah Humeynî'nin bazı maddelere³⁶⁷ yönelik itirazlarının ardından son hâlini alarak 12 bölüm ve 175 maddeden oluşmuştur. Türkiye'deki İslâmcı kesim, merakla bekledikleri anayasanın tam metnini ilk kez *Millî Gazete*'nin yazı dizisinden öğrenmiş ve bu süreçte büyük ölçüde bu kaynaktan bilgi edinmişlerdir.³⁶⁸ Ancak *Tevhîd* dergisi Temmuz 1979'da İran Anayasası'nın taslak halindeki şekline dair ilk yorumlarını S. Eş aracılığıyla vermiştir. "İslam'ın Cihanşumüllüğü ile Tersleşen Maddeler Var" başlıklı yazıda dergi yönetimi S. Eş ile bu konuya dair bir mülakat gerçekleştirmiş ve ilk değerlendirmesini "*Bu maddelerin üzerinde bir tartışma açıp, yanlışların düzeltilmesi yolunda üzerimizde düşeni yapmak*

³⁶⁵ Ayetullah Muhammed Bakır Es-Sadr - Ayetullah Ruhanî, *İslam Anayasa Hukuku*, çev. Abbas Ef'âlî (İstanbul: Hicret Yayınları, 1979).

³⁶⁶ "İslam Anayasa Planı", *Akıncılar* 8 (1979), 7-9.

³⁶⁷ Türkiye'nin İran Büyükelçisi Turgut Tülümen'in aktardığına göre, Humeynî anayasa taslağında yalnızca iki maddeye itiraz etmiş; bunlardan ilki, devlet başkanının Şîî inancına sahip bir erkek olması şartı, diğeri ise hâkimlerin yalnızca erkeklerden oluşması gerektiği. Detaylar için bkz. Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 97.

³⁶⁸ *Millî Gazete*, "İran İslam Cumhuriyeti Anayasası" (11 Aralık 1979).

zorundayız. Çünkü bu taslaktaki bazı maddelerde müslümanların yanılmaları mümkündür...” şeklinde yapmıştır. Konuşmasının devamında, Anayasa taslağındaki 11, 13, 21, 106 ve 122. maddelere bazı şerhlerde bulunmuştur. 11. madde çerçevesinde, Müt’a nikahının fiilen kaldırıldığı ihtimalini, 13. madde ile Ca’ferîliğin resmi mezhep olarak kabul edilmesinin beklenen bir gelişme olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, Sünnîliğe tanınan haklar konusunda da görüş bildirmiştir. 21. madde bağlamında, resmi dilin Farsça olmasıyla birlikte yerel dillerin de kullanılabileceği görüşünü dile getirmiştir. 106. maddeyle ilgili olarak İranlı olmayanların başbakan veya bakan olamamasının, cihanşümullük bakımından eksiklik oluşturduğunu vurgulamıştır. Son olarak, 122. maddeye ilişkin, dış güçlerin ülkeye çağırılabilmesinin tehlikeli bir durum oluşturduğuna dikkat çekmiştir.³⁶⁹ S. Eş’in taslak aşamasında ortaya koyduğu itirazlar, son metnin şekillenmesiyle birlikte İslâmcı kesimler tarafından da eleştirilen başlıklar haline gelmiştir. Bu nedenle, yerel ve evrensel İslâmcılar arasında bir ayrışma söz konusu olmuş, ancak evrensel İslâmcılar arasında da belirli maddelerin içeriği hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

İran Anayasası’na olan ilgi doğrultusunda, ilk olarak Hüseyin Hatemi ve ardından Ömer Okumuş, İran Anayasası’nı çevirerek basılı bir şekilde yayımlamışlardır.³⁷⁰ Özellikle Hüseyin Hatemi’nin yaptığı çeviri, İslâmcı düşünürler için birincil kaynak niteliği taşımış ve yapılan yorumlar büyük ölçüde *Millî Gazete* ve bu çeviri üzerinden şekillenmiştir. Nitekim taslak üzerinde endişelerini dile getiren isimler *Tevhîd* dergisinden sonra *Hicret* dergisini çıkartmış ve orada Anayasa’nın son halini değerlendirmişlerdir. Örneğin derginin yazarlarından Hüsnü Aktaş, “Türkiyeli Müslümanları” en çok ilgilendiren hususun İran Anayasası’nın mezhepler üzerine getireceği hükümler olduğunu belirttikten

³⁶⁹ Selahaddin Eş Çakırgil, “İslam’ın Cihanşümullüğü ile Tersleşen Maddeler Var” (Görüşmeci: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhîd* 31 (1979), 10.

³⁷⁰ *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980); *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Ömer Okumuş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980).

sonra Anayasa'nın 11, 13 ve 14. Maddelerine* katıldığını, 26. Maddeye* ise katılmadığını ifade etmiştir. Zira 26. Madde ile partilerin varlığının kabul edilmesini “*Belirli esaslar içerisinde Partilere ‘Evet’ demek, ister-istemez demokratik pislikleri taşımak demektir.*”³⁷¹ biçiminde değerlendirmiştir. Sedat Yenigün ve arkadaşlarının çıkardığı *İslâmî Hareket* dergisi, M. Sadık el-Hüseynî'nin İran Anayasası hakkındaki yorumlarını A. Özer'in çevirisiyle okuyucularına sunmuş ve Hüseynî'nin olumlu ifadeleri üzerinden anayasa metni ile içeriği onaylanmıştır.³⁷² Erken dönemde yapılan bu değerlendirmeler, devrim ve liderine karşıtlıklarıyla tanınan bazı isimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, Bozgeyik, Anayasa'da Cumhurbaşkanının Şî olma şartı ve resmi mezhebin Şîlik olarak kabul edilmesinin, Ehl-i Sünnet'e hiçbir hak tanımadığı ve onları ezmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca, bütün yetkilerin Humeynî'nin elinde toplandığını ve bu anayasaya yaklaşık yirmiye yakın siyasî kuruluşun karşı çıktığını vurgulamıştır.³⁷³

İran Anayasası'nın hükümleri, ilk dönemlerde belirli bir yorum çerçevesinde ele alınmışken 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren, özellikle 1990 yılında, bu

* 11. Madde: “*Gerçekten bu, tek bir din topluluğu olarak sizin ümmetinizdir ben de sizin rabbinizim. Şu halde bana kulluk edin’ ayeti kerimesi hükmünce, bütün müslümanlar tek ümmettir; İran İslâm Cumhuriyeti devleti, genel siyasetini İslâm milletlerinin dostluk ve birleşmesi esasına göre düzenlemekle, İslâm dünyasının siyasi, iktisadi ve kültürel vahdetinin tahakkuku için devamlı ve sürekli bir gayret göstermekle vazifelidir.*”

13. Madde: “*İranlı Zerdüşti, Müsevî ve Hristiyanlar yalnızca dini azınlıklar olarak tanınırlar. Kanun dahilinde, kendi dinî merasimlerini icrada serbesttirler. Şahıs ve aile haklarında, dinî eğitimde kendi usullerinde amel ederler.*”

14. Madde: “*Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever’ ayeti kerimesi hükmünce, İran İslâm Cumhuriyeti devleti ve müslümanlar, gayrimüslim fertlere karşı, iyi ahlakla, İslâm adaleti ve doğruluğu ile muamelede bulunmakla ve onların insani haklarına riayet etmekle vazifelidirler. Bu madde, İslâm ve İran İslâm Cumhuriyeti aleyhinde düzen ve girişimde bulunmayanlar hakkında geçerlidir.*”

* 26. Madde: “*İstiklal, hürriyet, milli birlik esaslarını, İslâm ölçüleri ve İslâm nizamını ihlal etmemek şartı ile partiler, cemiyetler, siyasi ve mesleki dernekler veya tanınmış dini azınlıkların dernekleri serbesttirler. Hiç kimse onlara katılmaktan men edilemez ve onlara katılmaya zorlanamaz.*”

³⁷¹ Hüsnü Aktaş, “İran’da Akl-ı Selim Galip Geldi” (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu), *Hicret* 13 (1979), 15. Aktaş’ın “A. Hikmet Bircanlı” müstear ismiyle benzeri değerlendirmeleri için bkz. A. Hikmet Bircanlı, “Bir Savaşın Anatomisi”, *İktibas* 2/32 (1982), 11-12. Ancak Aktaş, 1987 tarihli eserinde, İran Devrimi’ne ilişkin şüphelerinin, Anayasa’da resmî mezhep olarak İmâmiyye Şiiliği’nin kabul edilmesi ve Ehl-i Sünnet ulemaya yönelik baskı ve zulmün ortaya çıkmasıyla derinleştiğini belirtmiştir. Bkz. Hüsnü Aktaş, *Medeni Vahşet Davası* (Ankara: Mısak Yayınları, 2009), 106.

³⁷² M. Sadık el-Hüseynî, “Devrim ile Devlet Arasında İslam”, çev. A. Özer, *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 14-15.

³⁷³ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 218. Güngörge’nin Hatemi’nin çevirisi üzerinden Anayasayı eleştirileri için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 55-79.

hükümlere yönelik eleştiriler yeniden gündeme gelmiştir. Her ne kadar Humeynî'nin Haziran 1989'daki vefatının ardından 28 Temmuz 1979 tarihinde Anayasa'da bir revizyona gidilmiş olsa da İslâmcı çevrelerin eleştirel yaklaştığı maddelerde herhangi bir değişikliğe gidilmemesi, bu itirazların yeniden ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Nitekim Ali Bulaç, bu süreçten önce İran Anayasası'nda Şiîliği açıkça vurgulayan hükümlerin* yer almasını, “*Bu maddeler hiçbir zaman Asr-ı Saadet modelini temel alan Müslümanlar tarafından tasvip edilmemiştir*”³⁷⁴ şeklinde değerlendirmiştir. Bu çerçevedeki itirazlar İranlı yetkililere de iletilmiş; *Yeryüzü* dergisi sorumlularından Burhan Kavuncu, “İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası”nın değiştirilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Nitekim Ekim 1991'de İran İslâm Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı tarafından düzenlenen Vahdet Toplantısı'na katılan Kavuncu, Dünya Müslümanlarının “siyasal vahdet” arayışı içerisinde bulunduğunu belirtmiş, bu hususta İran'ın Anayasası'nda yer alan mezhebi değişmezlik ve değiştirilemezlik hükmünün vahdetin önünde bir engel teşkil ettiğini, dolayısıyla söz konusu maddenin kaldırılması gerektiğini toplantıya katılan yetkililere ifade etmiştir. Toplantıda olan dönemin İran Büyükelçisi Muhammed Rızâ Bâkırî bu konunun tartışılabilir olduğundan bahsettikten sonra İran'daki Sünnîlerin haklarına dair açıklamalarda bulunmuştur.³⁷⁵

İran Devrimi'ne sempatiyle yaklaşan bazı isimler, mezhepsel hususlara dair maddelere çeşitli çekinceler koymuşlardır. Bu durum, devrimin evrensel bir İslâmî hareket olarak özellikle Sünnî Müslümanlar nezdindeki etkisini sınırlamış ve bu sınırlılık, dikkat çekici biçimlerde dışavurum bulmuştur. Örneğin, Almanya'daki Millî Görüş camiasında bir süre faaliyet gösterdikten sonra bu hareketten ayrılarak kendi yapısını oluşturan Cemaleddin

* Bilhassa Anayasa'nın 12. ve 115. maddeleri

12. Madde: “*İran'ın resmi dini İslâm ve mezhebi Ca'ferî İsnâaşeriyye'dir. Bu madde hiçbir surette değiştirilemez de diğer İslâm mezhepleri Hanefî, Şafî, Maliki ve Hanbeli, Zeydi olsun tam bir saygınlığa haizdirler ve bu mezhep mensupları, dini hususlarını icrada kendi fıkıhlarına göre serbesttirler. Dini öğretimde, eğitimde, şahıs ve aile hukukunda (evlenme, boşanma, veraset ve vasiyet) ve buna bağlı davalarda mahkemelerde resmiyetleri vardır; bu mezheplerden herhangi birinin çoğunlukta olduğu bir bölgede yerel kanunlar, diğer mezhep mensuplarının haklarını korumak şartı ile o mezhebe uygun olacaktır.*”

115. Madde: “*Cumhurbaşkanı, aşağıdaki şartları haiz, dindar ve siyasi şahsiyetler arasından seçilmelidir. İran asıllı, İran vatandaşı, idareci ve tedbirli, iyi bir geçmişe sahip, emanet ve takva ehli, İran İslâm Cumhuriyetinin ve ülkenin resmi mezhebinin esaslarını benimseyen ve bunlara inanan.*”

³⁷⁴ Bulaç, *Ortadoğu Gerçeği*, 143.

³⁷⁵ Detaylar için bkz. Burhan Kavuncu, “İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı Değişmeli”, *Yeryüzü* 11 (1991), 30-31; Muhammed Rıza Bagheri, “İİC Büyükelçisi Bagheri'nin Konuşması”, *Yeryüzü* 11 (1991), 31.

Kaplan, bir “İslam Anayasası” kaleme almıştır. Bu metnin büyük ölçüde İran Anayasası’ndan esinlendiği anlaşılmakta ve Kaplan’ın, metindeki Şîî inanç ve kavramlara dair bölümleri Ehl-i Sünnet çizgisine uygun şekilde tashih ettiği görülmektedir.³⁷⁶

İran Anayasası’na yönelik yaklaşımlar, zaman içerisinde ülkenin iç ve dış siyasetinde yaşanan dönüşümlere paralel olarak önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Bunun sonucu olarak, devrimin ilk aşamalarında dikkat çekmeyen bazı unsurlar, ilerleyen dönemlerde geriye dönük okumalarla irdelenmiştir. Nitekim Hamza Türkmen, Arap Baharı sürecine tekabül eden bir dönemde, İran’ın devlet kültürünün anayasal düzlemde Ca’ferîlik mezhebiyle sınırlandırıldığını iddia edip bunu “ideolojik bir darlık” biçiminde nitelendirmiş, söz konusu maddenin anayasal metne dahil edilmesinin kendilerinde başlangıçta rahatsızlık uyandırdığını belirtmekle birlikte, bu durumu toplumsal gerçeklik ve tedricilik ilkeleri çerçevesinde değerlendirdiklerini açıkça ifade etmiştir.³⁷⁷

1. 2. İran-İrak Savaşı

İran Devrimi’nin ardından ülkede yeni kurulan rejimin istikrar kazanma süreci, sadece İran iç siyasetinde değil, aynı zamanda bölgesel ve küresel düzeyde de önemli yankılar uyandırmıştır. Devrimin İslâmî ve özellikle Şîî karakteri, dünya genelindeki Müslüman toplulukların ilgisini çekerken aynı zamanda Ortadoğu’daki Şîî nüfusun yoğun olduğu ülkelerde dikkatle izlenmiştir. Bu çerçevede, Irak özelinde devrim sonrası gelişmeler ciddi bir endişe kaynağı hâline gelmiştir. Zira uzun yıllar Irak’ta sürgün hayatı yaşayan Humeynî’nin liderliğinde gerçekleşen devrim, Irak’taki Şîî nüfus arasında benzer bir hareketlenmeye yol açabileceği düşüncesiyle Baas rejimini tedirgin etmiştir. İran’daki devrimin mezhebî vurgular taşıması, devrimin ihracı gibi düşünceler özellikle Irak gibi mezhepsel olarak heterojen ancak önemli ölçüde Şîî nüfusa sahip ülkelerde rejim güvenliği açısından tehdit olarak algılanmıştır. Bu endişeyle hareket eden Irak yönetimi, iç güvenliğini sağlamak ve Şîî nüfusun devrimci fikirlerle etkileşimini sınırlamak amacıyla çeşitli siyasî, askerî ve ideolojik önlemler almaya yönelmiştir. Bu önlemler

³⁷⁶ Detaylar için bkz. Abdullah, *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı*, 3/1358-1376; Uğur Mumcu, *Rabıta* (Ankara: Tekin Yayınevi, 1987), 15, 48-60; Hamza Türkmen, “Almanya Gurbeti ve Kimlikle Bilinçlenme Süreci”, *Haksöz* 212 (2008), 37-44.

³⁷⁷ Türkmen’in bu konuya dair mülâhazaları için bkz. Hamza Türkmen, “Ortadoğu İntifadasına Yaklaşımda Tutum Farklılıkları ve Gelecek”, *Haksöz* 250 (2012), 15-24; Türkmen, *İslami Mücadelenin Yeni Dili*, 41.

arasında Şîî din adamlarının denetim altına alınması, muhalif hareketlerin bastırılması ve İran'a karşı daha saldırgan bir dış politika çizgisinin benimsenmesi gibi uygulamalar öne çıkmaktadır.

Türkiye'de İslâmcı camianın yakından tanıdığı Muhammed Bakır es-Sadr'ın* (1935-1980) İran Devrimine yönelik olumlu değerlendirmeleri, Baas yönetiminin dikkatini çekmiş, bu doğrultuda 1980 yılında İslâmî Da'vet Partisi'nin tüm üyeleri hakkında idam kararı alınmış ve es-Sadr ile kız kardeşi de bu kapsamda idam edilmiştir. Bu olay İslâmcı camiada üzüntü ile karşılanmış *İslâmî Hareket* dergisi "Irak'ın Kâfir Baas rejimi, Muhammed es-Sadr'ı Şehid Etti" başlığı ile meseleyi ele almıştır.³⁷⁸ Irak'ın söz konusu hamlesi, İran ile Irak arasında diplomatik bir gerilime yol açmıştır. Dönemin Millî Selâmet Partisi (MSP) Genel Başkanı Necmettin Erbakan, Nisan 1980'de bu krize ilişkin yaptığı değerlendirmede, "Türkiye, kardeş İran ile kardeş Irak arasında arabuluculuk yapmalıdır" ifadesiyle Türkiye'nin iki ülke arasında arabulucu rolü üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak Erbakan'ın bu yaklaşımına, dönemin İslâmcı entelektüellerinden Sedat Yenigün (Mehmet Mengüç Yenigün müstear adıyla) tarafından itiraz gelmiştir. Yenigün, "Mecliste İran ve Tek Kişilik Ordu" başlıklı yazısında, Erbakan'ı "Halkı Müslüman olan ülkelerde Humeyni'den sonra en ümmetçi lider" olarak nitelendirmiş; buna karşın, İran-Irak meselesine dair Erbakan'ın görüşlerine katılmadığını açıkça ifade etmiştir. Yenigün "Sosyalist ve de İslâm düşmanı Baas idaresinin müslüman İranla kardeşliği olamayacağı"ni iddia etmiş dolayısıyla bu çatışmada İslâmî duyarlılıklar açısından doğru tutumun, İran'ın yanında yer almak olduğunu belirtmiştir.³⁷⁹ Yurt dışı bilgi kaynakları arasında seçkin bir yere sahip olan *İslâmî Hareket* dergisi, Irak gündemini İslâmcı camia içerisinde erken fark eden yayın organlarından biri olmuştur. Dergide yayımlanan "Baas Rejiminin Cinayetleri Devam Ediyor" başlıklı yazıda, Irak Baas rejiminin uluslararası medya kuruluşlarına mali destek sağladığı, bu durumun Türkiye'de

* 1935 yılında Irak'ın Kâzîmiye kentinde doğan Sadr, köklü bir ilmi geleneğe sahip bir aileden gelmekle birlikte, dinî ve siyasi söylemleriyle de öne çıkan bir isimdir. Sadr'ın çalışmaları 1978-1980 yılları arası *İslam Ekonomi Doktrini, İslam Anayasa Hukuku, İslam ve Filozofi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

³⁷⁸ "Irak'ın Kafir Baas Rejimi, Muhammed Es-Sadr'ı Şehid Etti", *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 1, 13.

³⁷⁹ Detaylar için bkz. Mehmet Mengüç Yenigün, "Mecliste İran ve Tek Kişilik Ordu", *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 4.

de gözlemlendiği ileri sürülmüş, Türk basınında Irak rejimi lehine övgü dolu söylemlere yer verildiği iddia edilmiştir.³⁸⁰

Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin (1937-2006), Şattularap bölgesindeki sınır anlaşmazlığının Şah döneminden itibaren süregelen bir sorun olması ve İran'daki Şîî yönetimin Irak'taki Şîî çoğunluğu Sünnî iktidara karşı kışkırtabileceği endişesiyle, 22 Eylül 1980 tarihinde İran'a savaş ilan etmiştir. İç sorunlarıyla meşgul olan İran, beklenmedik bir saldırıya maruz kalmış ve Irak karşısında savunma pozisyonuna çekilerek mücadelesini sürdürmek zorunda kalmıştır. İran-İrak Savaşı, Türkiye'de 12 Eylül 1980 askeri darbesinin hemen ardından meydana gelmiş ve hem kamuoyunun hem de İslâmcı çevrelerin dikkatini çekmiştir. Ancak birçok önemli ismin yurt dışına çıkmak zorunda kalması, tutuklanmaları ve bu kişilere ait süreli yayınların yasaklanması nedeniyle, savaşın başlangıç dönemine ilişkin kapsamlı değerlendirmeler yapılamamıştır. Bunun sonucu olarak, Millî Selâmet Partisi'ne (MSP) yakınlıklarıyla bilinen *Millî Gazete* ve *Yeni Devir*, önemli bir misyon üstlenmiş, gazete yazarları ise İran-İrak Savaşı'nı ana gündem maddesi hâline getirmiştir. Nitekim edebî kimlikleriyle tanınan Osman Resulan (Osman Tunç), Bilâl Davut (Alaeddin Özdenören), Erdem Bayazıt, Akif İnan ve Edip Gönenç gibi isimler, Eylül 1980 tarihinde söz konusu savaş değerlendiren yazılar kaleme almışlardır.

Osman Tunç, "Kim Haklı Kim Kârlı" başlıklı yazısında, savaşın Şattularap meselesine indirgenemeyeceğini, esas meselenin "uyanmakta olan İslâm gerçeği" olduğunu savunmuştur. Alaeddin Özdenören ise "Günden Güne" adlı köşe yazısında sınır sorununun yalnızca bir bahane olduğunu, savaşın arkasında İran'daki devrim gerçeğinin yattığını belirtmiş, ayrıca "tüm Siyonist basın"ın Humeynî yönetimini suçlamaya odaklandığını ifade etmiştir. Erdem Bayazıt, "İran-İrak Savaşı", "Emperyalistlerin Son İşbirliği" ve "Bu Savaşı Çıkaran İflah Olmayacaktır" başlıklı yazılarında, Saddam'ın Amerika'nın İran karşısındaki itibarını korumak amacıyla Müslümanlara savaş açtığını ileri sürmüştür. Akif İnan, "İran-İrak" ve "İran'ın Davası" başlıklı yazılarında, savaşın asıl müsebbibinin sömürgeciler olduğunu ve emperyalizme başkaldıran İran'a ders verilmek istendiğini dile getirmiştir. Edip Gönenç ise "Facia" başlıklı yazısında, Irak'ın

³⁸⁰ "Baas Rejiminin Cinayetleri Devam Ediyor", *İslâmî Hareket* 3/29 (1980), 11.

temel amacının, henüz oturmamış olan devrimi etkisiz hâle getirmek olduğunu vurgulamıştır.³⁸¹ Adı geçen isimler, savaşta İran'ın haklı olduğunu savunmakta; çatışmanın ilk adımını atan tarafın Saddam Hüseyin olduğunu ve bu girişimin, Amerika gibi emperyalist bir güce dayanılarak gerçekleştirildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca söz konusu isimler, Saddam Hüseyin ve Baas rejimini eleştirirken meseleyi yalnızca Şattülarap su yolu gibi teknik bir soruna indirgemeye çalışan yaklaşımları da tenkit etmektedir. Humeynî'nin savaşın mahiyetine dair yaptığı açıklamalar,³⁸² İslâmcı düşünürlerin savaşı meşrulaştırma sürecinde geliştirdikleri argümanlarla benzerlik arz etmiştir. Ancak Kadir Mısıroğlu, Aralık 1980 tarihli “İran-İrak Savaşı ve Yahudi Silah Tacirleri” başlıklı yazısında, söz konusu çatışmanın arkasında “Yahudi parmağı” olabileceğine işaret etmiş ve dönemin İslâmcılarının genel yaklaşımından farklı olarak her iki tarafı da “İslam ülkesi” olarak tanımlamıştır.³⁸³ Mısıroğlu'nun inşa ettiği söylemde, her iki devlet eşit düzlemde ele alınmış ve her ikisinin de İslâmî nitelikte olduğu vurgulanarak çatışmanın bir “kardeş savaşı” olduğu teması ön plana çıkarılmıştır. İki ülkenin arasındaki duruma tarafsız kalma meselesi dönemin etkili isimlerinde de gözlemlenmiş S. Eş'in iddiasına göre Sadreddin Yüksel İran-İrak savaşını Sıffin savaşına benzetmiş ve üçüncü yolu tuttuğunu ifade etmiştir.³⁸⁴

İran tarafından “Tahmilî Savaş” ve “Kutsal Savunma”, Irak tarafından ise “Saddam'ın Kâdisiyesi” olarak adlandırılan bu çatışma, özellikle 1980-1988 yılları arasında İslâmcı çevrelerde taraflaşmaya ve ayrışmaya yol açan önemli bir mesele haline gelmiştir. Özellikle 12 Eylül darbesi sonrasında İran'a “hicret” eden bazı gruplar, kendilerini bir savaş ortamının içerisinde bulmuş; Akıncı kimliğiyle tanınan bu kişiler, İran'ı desteklemekle kalmayıp aynı zamanda Irak'a karşı cephede İran safında savaşmışlardır. Bu noktada hayat hikâyesini kaleme alan Yakup Aslan, bizzat savaşa katıldığını belirtmekte ve Türkiye'den gelen grupların, şehit olma niyetiyle İran-İrak Savaşı'na iştirak ettiklerini, Cihâd-ı Sâzendegî (Yapım ve Onarım Grubu) bünyesinde savaş cephesi

³⁸¹ Yazıların mahiyeti için bkz. *Türk Basınında İran-İrak Savaşı* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1984), 30-73. Ayrıca *Millî Gazete*'nin bazı haber küpürleri için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 22-23.

³⁸² İmam Humeyni, *Konuşmalar* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1982), 104-107, 131-132.

³⁸³ Kadir Mısıroğlu, “İran-İrak Savaşı ve Yahudi Silah Tacirleri”, *Sebil* 5/241-242 (1980), 3.

³⁸⁴ Selahaddin Eş Çakırgil, “Alimin Ölümü, Alemin Ölümü...”, *Haksöz* 166-167 (2005), 40-41.

gerisinde çeşitli faaliyetlerde bulunarak bu sürece katkı sağladıklarını ifade etmektedir.³⁸⁵ Konya-Karaman bölgesi Akıncılarından Ali Naci Dağlıoğlul, 12 Eylül darbesinin ardından İran'a geçtiğini ve burada Devrim Muhafızları Ordusu'na bağlı gerilla kamplarında eğitim aldığını belirtmiştir. Ancak kendisinin doğrudan cepheye gitmediğini, bunun yerine Yakup Aslan ve Bahattin Yıldız gibi isimlerin cephe hattında görev aldığını ifade etmiştir. Ayrıca, Fatih Akıncıları'na mensup çok sayıda kişinin savaşmak üzere İran'a geldiğini de aktarmıştır.³⁸⁶ İran'ın "İslâmî Devlet" olarak tanımlanmasına paralel olarak Türkiye'den "kâfir, zalim, sosyalist Baas rejimi"ne karşı savaşmak amacıyla İran'a gönüllü olarak gitmek isteyen İslâmcıların sayısına ilişkin kesin bir veri bulunmamaktadır. Ancak Tahran Radyosu yetkililerine dayandırılan bazı iddialara göre, yaklaşık 5.000 kişinin mektup ve başvuru yoluyla gönüllü savaşçı olmak üzere İran'a gitmek istediklerini bildirdiği öne sürülmektedir.³⁸⁷

Evrensel İslâmcı kimlikleriyle öne çıkan düşünür ve yazarlar ile yerel bağlamda İslâmcılığı şekillendiren isimler, İran-Irak Savaşı'nın seyrine bağlı olarak bu çatışmayı farklı dönemlerde gündemlerine almışlardır. Bu isimler, savaşın özellikle Türkiye kamuoyunda tartışıldığı ve dikkatle izlendiği zaman dilimlerinde, kendi ideolojik pozisyonları, yaklaşımları ve politik perspektifleri doğrultusunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. 1981 yılında Ankara'da yayın hayatına başlayan *İktibas* dergisinin kurucusu ve sahibiERCÜMEND ÖZKAN, İran Devrimi'ne yönelik olumlu bir tutum benimsemiş ve bundan ötürü İran-Irak savaşında İran'ı desteklediğini yayımladığı yazılarda sıklıkla dile getirmiştir. 1982 yılının başlarında savaş bölgesini de ziyaret eden ÖZKAN, yazılarında ısrarla İran'ın savaşı kazanacağı yönünde öngörülerde bulunmuş, ancak zamanla bu öngörüsünün isabetsiz olduğu ortaya çıkmıştır.³⁸⁸ Benzer şekilde, Ankara'da faaliyet gösteren HÜSNÜ AKTAŞ, "A. Hikmet Bircanlı" müstear adıyla *Millî Gazete*'de savaşa ilişkin çeşitli köşe yazıları kaleme almıştır. "Bir Savaşın

³⁸⁵ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim*, 118-119, 181-187, 200-201.

³⁸⁶ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=eAlKlXKyKuY> (32:30-35:30 ve 52:00-54:20 arası), (Erişim 07.03.2023).

³⁸⁷ Tahran Radyosu, "Sesimiz, Türkiyeli Müslümanların da Sesidir..." (Görüşmeci: M. Ali Tekin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 11 (1990), 32-34. Kenan Çamurcu ise sonraki yıllarda bu konuya dair bir açıklama yapmış ve İran-Irak Savaşı sırasında İran'ı savunmak üzere hiçbir İslâmcının İran'a gitmediğini ileri sürmüştür. Kenan Çamurcu, *Can Havliyle Düşünceler* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2006), 31.

³⁸⁸ Detaylar için bkz. ERCÜMEND ÖZKAN, "İran-Irak Savaşı Yakın ve Uzak Sonuçları", *İktibas* 2/31 (1982), 3-5; ÖZKAN, *Dünden Yarına Dünya*, 113, 149, 233-251.

Anatomisi” ve “‘Kardeş’ Savaşı Mı?” başlıklı yazılarında konuyu gündemine alan Aktaş, İran Devrimi’ni “tarihin kaydettiği en muhteşem kitle ayaklanmalarından biri” olarak nitelendirmiştir. İslâmî söylemle yayın yapan gazete ve dergilerin söz konusu savaşı genellikle “kardeş savaşı” olarak tanımlamasını eleştiren Aktaş, bu yaklaşımı doğru bulmadığını ifade ederek İran’ın yanında bir tutum sergilemiştir. Ayrıca, bu tavrı nedeniyle kendilerine yöneltilen “sürekli Irak’ı suçluyorsunuz” eleştirilerine karşılık olarak, “*Irak’ı değil, Iraklı Müslümanları da değil; ama savaşa sebep olan ‘el-Baas’ rejimini suçluyorum*”³⁸⁹ ifadesini kullanmıştır. İran’a millî ve mezhebî bir perspektiften karşıtlık sergileyen bazı çevreler, Humeynî’nin Irak’tan sınır dışı edilmesini bir intikam motivasyonu olarak değerlendirmiş; bu durumun, savaşın Şiîliği Irak’ta yayma amacı taşıdığı ve mezhep temelli bir çatışma niteliği gösterdiğini zikretmişlerdir.³⁹⁰

İran, savaşın ilk iki yılı boyunca Irak’a karşı savunma pozisyonunda kalarak kentlerini korumaya çalışmış, ancak Mayıs 1982’de Hürremşehr’i yeniden ele geçirdikten sonra saldırı pozisyonuna geçmiş ve dönemselsel olarak yapılan arabuluculuk girişimlerine olumlu yanıt vermemiştir.³⁹¹ Ayrıca, Suriye devletinin İran ile kurduğu stratejik ortaklık, İhvân-ı Müslimîn’in Suriye kolunun Hâfız Esed’e (1930-2000) karşı yürüttüğü mücadeleler kapsamında İran’dan talep ettiği desteğin olumsuz karşılanması ve bu süreci takip eden Hama Olayları; Suudi Arabistan ile Körfez ülkelerinin, İran’a karşı Saddam Hüseyin’in yanında konumlanmalarıyla birleştiğinde, savaşın niteliği dünya Müslümanlarının nezdinde farklı bir algıya evrilmiştir. Sonuç olarak, bu ortam, her iki ülkenin eylem ve söylemlerine yansımış ve savaş, Arap-Acem çatışması ile Şiî-Sünnî bölünmesi biçiminde algılanmaya başlamıştır. Nitekim mevcut durumu İran’ın saflarında savaşan Yakup Aslan da ifade etmiş ve bu durumdan rahatsızlık duyduğunu “*Ayrıca her iki tarafın, savaş propagandalarında mezhebi argümanları kullanması ve savaşın bir nevi mezhepler arasında olduğu imasının yapılması sıkıntımı daha fazla artırıyordu*”

³⁸⁹ Yazıların detayları için bkz. *Türk Basınında İslam Cumhuriyeti* (İstanbul: İran İslam Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğu, 1985), 94-97, 156-158; Bircanlı, “Bir Savaşın Anatomisi”, 11-12; A. Hikmet Bircanlı, “Kardeş Savaşı mı?”, *İktibas* 3/60 (1983), 17-18.

³⁹⁰ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 233; Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 12, 115-120, 159-192.

³⁹¹ Humeynî’nin bu konudaki görüşleri için bkz. “İmam Humeyni’nin İslam Zirvesi İyi Niyet Heyetine Yaptığı Konuşmanın Özeti”, *İktibas* 1/6 (1981), 32; Humeyni, *Konuşmalar*, 172-179. Yaşar Kaplan’ın, “Zeytin Refref” müstear adıyla kaleme aldığı eserinde, barış girişimlerinin İran’ın savaşta üstünlük sağladığı bir dönemde başladığını ve bu gelişmeden önce herhangi bir barış talebinin gündeme gelmediğini ileri sürmektedir. Refref, *İran’a Nasıl Bakmalı*, 45-47.

biçiminde ifade etmiş ve İran tarafındaki motivasyonun “Mehdi’nin Ordusu” şeklinde tezahür ettiğini bunun karşısında ise Saddam’ın kendisini “Kâdisiye Serdar’ı” zannettiğini dile getirmiştir.³⁹² Türkiye’deki çeviri hareketi üzerinde önemli bir etkiye sahip olan *Hilal* dergisi ve yayınlarının, başlangıçta İran Devrimi’ne olumlu bir yaklaşım sergilediği ancak savaşın seyrinin değişmesi ve derginin sahibi Salih Özcan’ın Suudi Arabistan ve Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî kurumu ile olan ilişkilerinin etkisiyle, İran-İrak Savaşı sırasında Irak tarafını destekleyen bir tutum benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim, Saddam Hüseyin’in İran yönetimini eleştirdiği ve *Mecelle* dergisinde yayımlanan mülakatın, *Hilal* dergisi tarafından yayımlanmış olması göz ardı edilemez.³⁹³

İran ile Irak arasında uzun yıllar süren savaş, yalnızca bu iki ülke arasında cereyan eden bir çatışma olmanın ötesine geçmiş, bölgesel ve küresel aktörlerin dikkatini çeken, çok katmanlı siyasî ve ideolojik sonuçlar doğuran bir kriz haline gelmiştir. Savaşın yarattığı güvenlik endişeleri ve mezhebî kutuplaşma, Ortadoğu’daki pek çok devletin bu çatışma karşısında taraf belirlemesine ya da en azından pozisyon almasına neden olmuştur. Bu durum, İran ve Irak’ın sadece devletler arası diplomatik ilişkiler bağlamında değil, aynı zamanda kamu diplomasisi ve propaganda faaliyetleri aracılığıyla da uluslararası alanda meşruiyet kazanma çabalarını yoğunlaştırmalarına yol açmıştır. Bu süreçte özellikle Türkiye’deki her iki ülkenin diplomatik misyonları önemli roller üstlenmiş ve Türkçe propaganda literatürüne yönelik çeşitli yayınlar üretmişlerdir. Bu doğrultuda İran’ın diplomatik temsilcilikleri (Ankara Büyükelçiliği ve Ankara Kültürevi), İrşâd Bakanlığı (İrşâd-i İslâmî) ile İslâmî Tebliğ Teşkilatı (Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî), “*İslam Yolunda Savaş*”, “*Tecavüz, İman, Mukavemet*”, “*Türk Basınında İran-İrak Savaşı*”, “*Bir Ananın Feryadı*” ve “*Hangi Barışı Reddediyoruz?*” gibi bazı eserleri Türkçeye çevirerek yayımlamıştır.³⁹⁴ Bu duruma karşılık olarak, Irak Basın Müsteşarlığı Ocak 1982 tarihli

³⁹² Aslan’ın İran-İrak savaşındaki mezhebî unsurlara dair anlatıları için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 119, 144, 155, 207, 294.

³⁹³ “İrak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin’le Bir Konuşma” (Görüşmecisi: Mecelle, Görüşme Transkripsiyonu), *Hilal* 21/241 (1983), 20-25. Salih Özcan’ın Suudi Arabistan ve Râbita kurumu ile yakınlığı için bkz. Özer, *Bedüzzaman’ın Hariciye Vekili*, 33, 40-53, 113, 119-127, 238, 289, 291.

³⁹⁴ Eserlerin içerikleri için bkz. *İslam Yolunda Savaş* (İrşad-ı İslami Bakanlığı, ts.); *Tecavüz İman Mukavemet* (Tahran: İrşad-ı İslami Bakanlığı Yayınları, 1983); *Türk Basınında İran-İrak Savaşı* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1984); Nur, *Bir Ananın Feryadı* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Kültürevi, 1985); Muhammed Ali Tashiri, *Hangi Barışı Reddediyoruz?*, çev. Muhammed Toprak (Tahran: İslâmî Tebliğ Teşkilatı Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1986).

Bugünkü Irak dergisinde “Kara Belge” başlıklı bir bildiri yayımlamış ve orada İran’ın 1981 yılında İsrail ile silah ticareti yaptığı iddia edilmiştir.³⁹⁵

1987 Hac ziyareti sırasında İranlı hacıların Suudi Arabistan güvenlik güçleri tarafından öldürülmesi, halihazırda kutuplaşmış olan devletler ve dünya Müslümanları arasında gerilimi artırmış; bu gelişme, meseleyi yeniden İran-İrak Savaşı’na odaklandırmıştır. Söz konusu olay, tarafların savaşı sürdürme yönündeki tutumlarını, özellikle İran’ın barışa yanaşmamasını gündeme taşımış ve bu durum Türkiye’deki İslâmcı çevreler üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim Humeynî bu olaylar üzerine yayınladığı bir mesajda “İrak’taki habis parti”nin gitmesine yönelik çalışacaklarını ve savaşta ısrar etmelerinin dinî bir vecibe olduğunu ileri sürmüştür.³⁹⁶ İran’ın savaş konusundaki ısrarı, Türkiye’de devrime sempati duyan bazı isimlerin savaşın niteliğini meşrulaştırmaya yönelik söylemlerini sürdürmelerine neden olurken bazı isimleri de rahatsız etmiştir. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri olan Nureddin Şirin, sahibi olduğu *Şehadet* dergisinde söz konusu konuyu çok boyutlu bir şekilde ele almıştır. İran-İrak savaşını “Hizbullah-Hizbuşşeytan”, “Zulümat-Nur”, “Hak-Batıl”, “İslam-Küfür”, “Tevhid-Şirk” şeklinde isimlendiren Şirin, bu savaşta İran’ı saldırgan taraf olarak gören ve çatışmayı “Şîî-Sünnî Savaşı” ekseninde yorumlayan kesimlerin bir tür karanlık ya da zulmet içinde olduklarını ileri sürmüştür. Benzer şekilde, bu savaşta “bir kardeş savaşı” ya da “iki Müslüman ülkenin savaşı” şeklinde nitelendirenlerin, aslında Irak Baas rejiminin söylemini benimsediklerini ve dolayısıyla bu söylem aracılığıyla zulme ortak olduklarını ileri sürmektedir. İran Devrimi’ne destek vermekle birlikte, büyük ölçüde İhvân-ı Müslimîn hareketinden etkilenen isimlerce yayımlanan *Mektep* dergisi, savaşta tutumu nedeniyle Şirin’in eleştirilerine konu olmuştur. Nitekim *Mektep* dergisinin “İslami Vahdete Doğru” başlıklı

³⁹⁵ Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 184-192; *Türk Basınında İslam Cumhuriyeti*, 96. 1981-1986 yılları arasında İran’a yönelik uygulanan silah ambargosuna karşın, ABD yönetiminin bu dönemde İran’a silah satışı gerçekleştirmesi, kamuoyunda “İrangate” skandalı olarak anılmış ve hem iç politikada hem de uluslararası ilişkilerde ciddi tartışmalara yol açmıştır. İran’a yakınlığıyla tanınan İlhan Kaya, bu konuya ilişkin Türkiye’de müstakil bir çalışma kaleme almış; söz konusu çalışmada, İran’ın Amerika Birleşik Devletleri’ne karşı bir senaryo yürüttüğünü ve Irak Savaşı sırasında ihtiyaç duyduğu silah tedarikini bu doğrultuda sağladığını ileri sürmüştür. Detaylar için bkz. İlhan Kaya, *İran Tuzağı Bir Süperin Dramı* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1988), 9-97.

³⁹⁶ İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi, *Kanlı Mekke Olayı’na Bir Bakış Mekke Amerika’nın Pençesinde* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi Yayınları, 1987), 44. Humeynî’nin ifadelerinin arka planı, daha önce bu konuya dair müstakil bir eser kaleme alan Muhammed Ali Teshîrî tarafından, Hucurât Süresi’nin 9. ve 10. âyetleriyle temellendirilmiştir. Detaylar için bkz. Tashiri, *Hangi Barışı Reddediyoruz ?*, 21-25, 55-57.

sayısında yer alan “Körfezdeki Sıkıntı” adlı yazıda, İran’ın dış politikasının “kırıcı ve huysuz” olduğu yönündeki değerlendirmeleri eleştiren Şirin, bu yorumları teessüfle karşıladığını ifade etmiş ve ileri sürülen argümanların “Râbita” ve “Uzlaşmacı İhvan” söylemleriyle benzerlik taşıdığını belirterek dergiye yönelik eleştirilerde bulunmuştur.³⁹⁷

İran’ın savaşı sürdürme politikasına yönelik İslâmcı çevrelerden gelen eleştiriler sürerken İran Devrimi’ni birçok yönüyle olumlayan ve desteğini açıkça ifade eden İsmail Kazdal, *Para İmparatorluğu* adlı eserinde bu konulara kapsamlı şekilde değinmiş; İranlı Müslümanların küçük savaşı kazandığını, ancak daha sonra küresel para gücünü ellerinde tutan çevrelerin oyunlarına gelerek büyük savaşı kaybettiklerini vurgulamıştır. Ayrıca Kazdal, İran-İrak Savaşı’nın kendilerinde derin bir üzüntü yarattığını ifade etmekte, bu savaşın yalnızca “büyük şeytanların” kasalarını doldurmakla kalmayıp, aynı zamanda imana ilişkin birçok değeri de tahrip ettiğini belirtmektedir. Ona göre, söz konusu savaşta İran haklı tarafı, Irak ise Batı’yı temsil eden haksız tarafı oluşturmakta; bu durum, 1400 yıl önce gerçekleşen Kâdisiye Savaşı’nın tam tersine bir tabloyu ortaya koymaktadır. Kazdal, İran’ın dünya konjonktürü açısından müstakil ve bağımsız bir ülke oluşunun, ona bu savaşta daha fazla sorumluluk yüklediğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, İran’ın en büyük hatasının “Saddam devrilinceye kadar savaş” söylemiyle harekâtını ısrarla sürdürmesi ve bu süreçte silah lobilerine büyük miktarda maddi kaynak aktarması olduğunu savunmaktadır.³⁹⁸ Kazdal’ın savaştaki dış güçlerin etkisine yönelik anlatılarıyla paralel bir bakış açısı sunan Sadık Albayrak, konuyu farklı yönleriyle ele almış, süreç içerisinde İran Devrimi’ne karşı temkinli ve eleştirel bir tutum benimseyen Albayrak, İran-İrak Savaşı’nı Hristiyan dünyasında yaşanan “Mezhep Savaşları”na benzetmiş, savaşın esasen Arap-Acem ekseninde geliştiğini ve bu durumun bölgedeki Arapları bir araya getirme eğilimi doğurduğunu belirtmiştir. Ona göre bu savaş, Ortadoğu’daki ve İran’daki Müslüman toplumların hem maddi hem manevi kaynaklarını tüketmiş, Müslüman coğrafya adeta “kara ve kızıl emperyalistlerin” ürettikleri silahların denendiği bir alan hâline gelmiştir. İran’ın, laiklik ilkesini benimsemiş olmasına rağmen Türkiye ile dostane ilişkilerini sürdürdüğüne dikkat çeken Albayrak, İran’ın Irak’la savaşını

³⁹⁷ Nureddin Şirin, “Hizbullah-Hizbuşşeytan Savaşında Dönüm Noktası”, *Şehadet* 2/3 (1987), 77-87. *Mektep* dergisindeki yazı için ise bkz. “Körfezdeki Sıkıntı”, *Mektep* 19 (1987), 5. Benzer şekilde Mehmet Metiner de İran-İrak savaşını “İran-Hizbuşşeytan” denklemine nitelendirmiştir. Mehmet Metiner, *Şafakta 10 Gün İran Notları* (İstanbul: Birim Yayınları, 1989), 46.

³⁹⁸ Kazdal, *Para İmparatorluğu*, 9, 48, 99-108.

sürdürmesini anlamsız bulmuş, İran'ın Kerbelâ ve Necef'i ele geçirme amacı³⁹⁹ doğrultusunda tüm Arap dünyasını karşısına aldığı izlenimi verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Albayrak, savaşın devam ettiği sürece sahâbe neslinin ve İslâm fetihlerinin öncüsü olan tarihî şahsiyetlerin manevi huzurunun zedelendiğini ima ederek savaşın İslâm tarihi açısından da olumsuz bir anlam taşıdığına işaret etmiştir.⁴⁰⁰

Kazdal'ın İran'ı, Albayrak'ın ise Irak ve Arap dünyasını önceleyen, uzlaştırıcı nitelikteki çözüm arayışları bireysel çabalarla sınırlı kalmış; buna karşılık, İran Devrimi bağlamında farklılaşan diğer isimler ise meseleyi ve savaşı idealize etmeyi tercih etmişlerdir. Atasoy Müftüoğlu, İran-Irak Savaşı'nda İranlı Müslümanların, İslâm'ın temel şiarlarını koruma, yüceltme ve yaşatma amacıyla hareket ettiklerini, bu doğrultuda cihad ve şehadet bilincini diri ve canlı tutarak tüm dünya Müslümanlarına örnek teşkil edecek bir duruş sergilediklerini ifade etmektedir. Ancak Müftüoğlu'na göre, bu tutumlarına rağmen İranlı Müslümanların söz konusu çabaları, mezhep asabiyeti nedeniyle birçok çevre tarafından bilinçli bir şekilde görmezden gelinmiştir.⁴⁰¹

Sonuç olarak, uzun yıllar süren bu savaş, sekizinci yılın sonunda Ayetullah Humeyni'nin Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 598 sayılı, savaşın sona ermesini öngören kararını “zehir kadehini içmek” şeklinde nitelendirerek kabul etmesiyle sona ermiş ve her iki taraf açısından da yıpratıcı olan bu çatışma nihayetlenmiştir. S. Eş, bu süreci kaleme aldığı bir köşe yazısında durumu şöyle özetlemiştir. Yazısında, Humeyni'nin İran-Irak savaşı hakkında “Yirmi yıl da sürse, zafere kadar savaşaacağız” dediğini, ancak daha sonra Hâşimî Rafsancânî'nin “Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'ndaki gibi bir durum söz konusudur” şeklindeki görüşüne katılarak “Hesabımı Allah'la yaptım; İslâm'ın ve Müslümanların maslahatı için, zehir kadehini başıma diktim” ifadelerini kullandığını aktarmaktadır.⁴⁰² Ateşkes sürecine ilişkin değerlendirmelerde, süreç içerisinde İran

³⁹⁹ Humeyni'nin İran-Irak savaşı devam ederken 1982 yılında “Kudüs'ün yolu Kerbela'dan geçer” sözü ve bağlamı için bkz. Said Allamiyan, *Tarih için Anlatıyorum Muhsin Refikdust'un Hatıraları 1979-1989*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2015), 60, 154-155, 274.

⁴⁰⁰ Sadık Albayrak, *İslâm Dünyası Nereye Gidiyor?* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1991), 113-117, 137-151.

⁴⁰¹ Müftüoğlu, *Söyleşiler*; 23-56; Atasoy Müftüoğlu, *Rahman'ın Ayetleri Karşısında* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1988), 77-78.

⁴⁰² Selahaddin Eş Çakırgil, *Devler Su Başlarını Tutmuş (Yazılar 2015 - III)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 157.

karşıtlığıyla bilinen BD-İBDA çizgisindeki dergilerden *Son Karar*, İran'ın ateşkesi kabul etmesini bir yenilgi olarak değerlendirmiştir. Dergi, Türkiye'de İran'ın savaşı kazanacağını iddia eden kesimleri “İran'dan daha İrancılar” ya da “Sünnî Şiîler” olarak nitelendirmiş ve bu çevrelerin savaşın içeriğine dair öne sürdüğü iddiaların geçersiz kaldığını savunmuştur.⁴⁰³

İran'daki savaşın sona ermesinin ardından geçen yıllar içinde, söz konusu sürecin dinî, mezhebî ve ideolojik yansımaları, özellikle yerel İslâmcı kimlikleriyle öne çıkan bazı isimler tarafından geriye dönük olarak ele alınmış, bu çerçevede savaşın meşruiyeti, motivasyon kaynakları ve yarattığı dönüşümler çeşitli yönleriyle yeniden değerlendirilmiştir. İran-İrak Savaşı'na ilişkin söylemleri nedeniyle İran'a müzahir çevrelerce eleştirilen Kadir Mısıroğlu, savaşın Saddam Hüseyin tarafından başlatıldığını kabul etmekle birlikte, çatışmaların derinleşmesinde esas sorumluluğun İran'a ait olduğu yönünde bir söylem geliştirmiştir.⁴⁰⁴

Neticede 1980-1988 yılları arasında gerçekleşen İran-İrak Savaşı, bölgesel siyasette derin etkiler yaratmış, bu durum Türkiye'deki İslâmcı söylem ve hareketlerin daha da keskinleşmesine ve kutuplaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu savaş süreci, özellikle ideolojik bağlamda Şiî-İran modelinin pratikteki tezahürlerinin sorgulanmasına yol açmış, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran'a yönelik algılarında belirgin kırılmalara neden olmuştur. Bununla birlikte, İran'ın bu savaş sürecinde yalnızlaşması, İslâm dünyasındaki Şiî-Sünnî ayrımını daha görünür hale getirmiştir. Nitekim, başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez monarşilerinin ve bu ülkelerle ideolojik ya da siyasî yakınlık içerisinde olan birçok grubun (bilhassa İhvân) Irak'ın yanında saf tutması, İran'ı İslâm dünyası içerisinde yalnızlığa ve marjinal bir konuma itmiştir. Bu durum, İran'a destek veren hareket ve grupların daha çok mezhepsel veya radikal azınlıklar düzeyine indirgenmesine yol açmış ve böylece İran, karşısında hem Sünnî hem de Arap kimliğini

⁴⁰³ “İran 598'i Kabul Etti mi?”, *Son Karar* 4 (1988), 18-19. Derginin yazarlarından Ali Hışıroğlu'nun değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Ali Hışıroğlu, “İran Devrimi Diyor ki.. 2”, *Son Karar* 7 (1989), 2.

⁴⁰⁴ İran'a “hicret” eden çevreler tarafından yayımlanan *Keyhan Türki* gazetesinin Eylül 1988 tarihli 24. sayısında, İran-İrak Savaşı bağlamında Mısıroğlu'nu hedef alması için bkz. Kadir Mısıroğlu, *Gurbet İçinde Gurbet* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004), 218-222. Mısıroğlu'nun İran-İrak savaşı değerlendirmeleri için bkz. Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/208-209; Mısıroğlu, *Benden Tarihe Haberler*, 769-772.

önceleyen güçlü bir blok bulmuştur. Söz konusu gelişmeler, yalnızca İran'ın bölgesel siyasetini değil, aynı zamanda onun devrimci İslâmî ideolojisinin evrensel iddialarını da ciddi şekilde sınırlandırmış ve zayıflatmıştır.

Türkiye'deki evrensel İslâmcı düşünce geleneği içerisinde, özellikle Sünnî arka plandan gelen aktörler için, İran'ın mezhebî kimliği ve dış politika söylemleriyle birlikte anılması ciddi bir gerilim alanı oluşturmuştur. Buna bağlı olarak İslâm ümmeti adına küresel bir dayanışma arayışında olmalarına rağmen, “Şiî İran”la olan fizikî ya da fikrî birlikteliklerin kamuoyu nezdinde meşruiyetini açıklamakta zorlanmışlar, bu durum ise onları kendi camialarında sık sık savunma pozisyonuna itmiştir. İran'ın Batı'ya ve özellikle ABD'ye karşı geliştirdiği sert söylem ve politikalar, genel olarak İslâmcı camiada belli bir sempati üretmiş olsa da söz konusu desteğin Şiîlik temelli politikalarla kesiştiği noktada bu sempati büyük ölçüde sınırlı kalmıştır. Nitekim, İran'ın uluslararası sistemde “küffar” olarak nitelendirilen güçlere karşı aldığı pozisyon, Türkiye'deki yerel-evrensel İslâmcı yazarlar ve düşünürler tarafından takdirle karşılanmıştır. Fakat bunun dışındaki alanlarda İran'a verilen desteğin açıklanması ve iç kamuoyuna taşınması, özellikle İran'a müzahir aktörler için ciddi bir meşruiyet sorunu doğurmuştur. Netice itibariyle bu kesimdekiler Türkiye'deki evrensel İslâmcılık geleneği içinde de daha lokal, daha marjinal konumlara itilmişlerdir.

Öte yandan, İran Devrimi'nin ilk yıllarında devrime duyulan heyecanla İran'a belirli düzeyde destek sunan bazı İhvân kökenli düşünürler ve onlardan çeviri yoluyla etkilenen Türkiye'deki evrensel İslâmcı isimlerden bir kesim, zamanla İran ile Sünnî hareketler arasında oluşan siyasal ve mezhebî ayrışmaları yakından gözlemlemiş ve bu ayrışmalardan derin biçimde etkilenmişlerdir. Özellikle İran-Irak Savaşı ve o dönemde meydana gelen 1982 Hama Hadisesi, İran rejimi ile Sünnî İslâmcı hareketler arasındaki fay hatlarını görünür kılmış, bu durum zikredilen kesimlerin İran'a olan mesafelerini artırmalarına neden olmuştur. Bu süreçte, Afganistan, Suriye'deki mücahid hareketler ve Mısır merkezli İhvân-ı Müslimîn gibi daha Sünnî temelli yapılanmalara yönelik artmış ve mevcut kesimlerin zihinsel haritasında İran daha temkinli bir yere oturtulmuştur. Neticede, bu düşünürler İran'ın mezhep merkezli politik hamlelerinden uzak durmayı tercih etmiş, İslâmcı söylemlerini ise mezhepler üstü, daha evrensel ve kuşatıcı bir dil

üzerinden kurmaya çalışmışlardır. Bu nedenle, süreç içerisinde Türkiye'deki evrensel İslâmcılar, İran'a yakın duranlar ve İran'a mesafeli olanlar şeklinde kendi içlerinde ayrılmış, bazı konularda benzer söylemler üretmiş olsalar da kimi noktalarda birbirlerinden farklılaşmışlardır.

1. 2. 1. Hama Hadisesi

1950'li yıllarda, Arap milliyetçiliğini temel alan düşünceleriyle öne çıkan Mişel Eflâk (1910-1989), Sosyalist Baas Partisi aracılığıyla Suriye'deki politik mücadelesini sürdürmüştür. Eflâk'ın da etkisiyle güç kazanan Baas ideolojisi, bölgesel birlik fikrini desteklemiş ve bu doğrultuda 1958 yılında Suriye ile Mısır'ın birleşmesiyle Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulmuştur. Ancak bu birliktelik, Suriye'de 1961 yılında gerçekleşen askerî darbenin ardından son bulmuştur. Siyasi istikrarsızlıkla geçen bu dönemin ardından 1963 yılında Baas Partisi Suriye'de iktidara gelmiş, partinin iç dinamiklerinde yaşanan çekişmeler ise ilerleyen yıllarda yeni gelişmeleri beraberinde getirmiştir. 1966'dan itibaren Savunma Bakanlığı görevini yürüten Hâfız Esed, Baas Partisi içinde güç kazanmış ve nihayetinde Kasım 1970'te düzenlediği askerî darbeye ülke yönetimini ele geçirerek uzun yıllar sürecek olan iktidarını başlatmıştır.

Türkiye'nin sınır komşusu Suriye'de yaşanan dönüşümler hem devlet düzeyinde dikkatle takip edilmiş hem de Suudi Arabistan bağlantılı Râbîta kurumu ile ilişkili olan Salih Özcan'ın gündeminde yer almıştır. Nurcu bir kimlikten gelen ve anti-komünist söylemleri ile bilinen Özcan, Suriye'deki bu dönüşümü *İttihad** (1967-1971) gazetesindeki yazılarında konu edinmiştir. 1967 yılında hac ziyareti için gittiği Mekke'de, dönemin önde gelen Suriyeli siyasetçilerinden Nâzım el-Kudsî, Ma'ruf ed-Devâlîbî ve Vehbî el-Harîrî ile bir araya gelen Özcan, bu görüşmeler sırasında Suriye'deki Baas Partisi'nin varlığı ve etkisine dair önemli bilgiler edinmiştir. Elde ettiği bu bilgileri *İttihad* gazetesi aracılığıyla Türkiye kamuoyuyla paylaşan Özcan, söz konusu yazılarını daha sonra küçük

* Türkiye'de Nurcu çizgide yayın yapan bir gazete, Okuyucular grubu öncüsü Zübeyir Gündüzalp'in de desteğiyle yayın hayatına başlamış; Salih Özcan, Nezihî Mustafa Polat, Dr. Suat Atlı, Galip Gigin, Abdülhamid Oruç, Hekimoğlu İsmail, Zeyneb Münteha Polat, Mümine Güneş, Dr. Abdurrahman Nuri ve Ahmed Şahin gibi isimler gazetenin yazar kadrosunu oluşturmuştur. İlk sayısı 24 Ekim 1967 tarihinde yayımlanan bu gazete, 12 Mart 1971 Muhtırası sonrasında kurulan sıkıyönetim yönetimi tarafından 7 Haziran 1971 tarihinde kapatılmıştır.

bir kitapçık hâlinde yayımlamıştır. Kitapçığın içeriği, Özcan tarafından “*Bu broşür, sosyalizm maskesi altında faaliyet gösterip, ‘özgürlük, eşitlik, sosyal adalet’ sloganlarıyla yoksul halkı aldatarak kızıl bir ihtilal gerçekleştirmeyi amaçlayan komünistlerin iç yüzünü ortaya koyan bir belge niteliğindedir*” şeklinde tanımlanmıştır. Yazısının sonunda ise Suriye’deki siyasal ve toplumsal duruma atıfla, Türkiye’de benzer bir tabloyu gözlemlediğini belirtmiş ve şu ifadelerle yöneticilere uyarıda bulunmuştur: “*Türkiyemizin manzarası da bugün maalesef böyledir. Suriye Reiscumhuru, Başvekili ve Suriyeli milyarder tüccar konuşurken ben de Türkiye’yi düşünüyor ve idarecilere Allah’tan basiret diliyorum*”.⁴⁰⁵ Bölgedeki Komünist ve Sosyalist hareketlerin etkisi, yalnızca dönemin devlet kademelerinde değil, aynı zamanda yerel özellikleriyle öne çıkan İslâmcı çevrelerde de rahatsızlık yaratmıştır. Özcan’ın, Suriye’deki Baas rejimini Türk kamuoyuna tanıtan bu yazısı ise dönemin ilk örneklerinden biri olma niteliği taşımaktadır.

Suriye’de Hâfız Esed liderliğindeki Baas rejiminin etkisini artırması, Türkiye’de anti-komünist eğilimlere sahip çevrelerin bölgeyi yakından takip etmelerine zemin hazırlamıştır. Bu yönde, 1970’li yıllarda bölgeyi ziyaret eden bazı isimler, Suriye’deki Sünnîlerin konumunu ve Baas rejiminin etkilerini kamuoyuna aktarmışlardır. Hasan Aksay’ın 1966 yılında, Ali Nar’ın 1975 yılında ve gazeteci Fehmi Kuru’nun 1979 yılında gerçekleştirdiği ziyaretler, bu sürecin anlaşılması açısından dikkate değer örnekler arasında yer almaktadır.⁴⁰⁶

Tercüme faaliyetleri vasıtasıyla İhvân-ı Müslimîn mensubu düşünür ve yazarların eserlerinden etkilenen isimler, İhvân hareketinin Dünya genelindeki temsilcileriyle etkileşim içerisine girmiştir. Bu etkileşimlerin somut bir yansıması olarak özellikle 1970’li ve 1980’li yıllarda Suriye’deki Müslümanların Hâfız Esed rejimiyle yaşadığı siyasî ve toplumsal çatışmalar, Türkiye’deki İslâmî hareketler tarafından yakından izlenmiştir. Özellikle Akıncılar hareketine mensup gruplar, Suriye’deki Müslümanlara destek olmak amacıyla çeşitli dayanışma eylemleri düzenlemiş, aynı zamanda Esed rejiminin ideolojik temellerini oluşturan Baas Partisi’nin baskıcı uygulamalarını

⁴⁰⁵ Salih Özcan, *İşte Acı Hakikat !* (İstanbul: İttihad Gazetesi, 1969), 5-14.

⁴⁰⁶ Aksay, *Hak Yol İslam Yazacağız*, 194-196; Ali Nar, *Ortadoğu Günlüğü* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), 58-132; Fehmi Kuru, “Hama’dan Önce”, *Mavera* 7/75 (1983), 4-8.

kamuoyuna duyurmak ve bu konuda toplumsal farkındalık oluşturmak adına çalışmalar yürütmüşlerdir. İran Devrimi'nin başarıyla sonuçlanması, mevcut kesimlerinin zihninde benzer bir devrimci hareketin Suriye'de de ortaya çıkabileceğine ilişkin olasılıkları gündeme getirmiştir. Bu kapsamda, Akıncılar hareketinin son genel başkanı Mehmet Güney, hareketin Trabzon (Haziran 1979) ve İskenderun'da (Kasım 1979) gerçekleştirdiği mitinglerde, Suriye'deki Hâfız Esed yönetimini ve Baas rejimini eleştirmiştir. Ayrıca *Yeni Devir* gazetesine verdiği bir demeçte “*Esad'ın Müslümanlara yaptığı zulüm Neron'un, Firavun'un zulmünden beter*” diyerek meseleye dair mülahazalarda bulunmuştur.⁴⁰⁷ İran'daki harekette İranlı öğrenciler ve bazı şahsiyetler nasıl önemli bir bilgi kaynağı olmuşsa, benzer bir durum Suriye örneğinde de gözlemlenmiştir. Nitekim Akıncıların Nisan 1979'da Sakarya'da düzenlediği bir mitingde İranlı isimlerin yanında Suriyeli bir ismin konuşmacı olarak yer alması, bu durumu doğrulayan örneklerden biridir.

Gençlik hareketlerinin genel durumu bu şekildeyken gençliği etkileyen *Düşünce* dergisi, Suriye'deki Müslüman Kardeşler ile Hâfız Esed rejimi arasındaki gerilimi “Suriye'de ‘Müslüman Kardeşler’ Kıyımı” başlığıyla haberleştirmiş ve Hâfız Esed'i “Suriye diktatörü müşrik Hâfız Esad”⁴⁰⁸ şeklinde tanımlamıştır. *İslâmî Hareket* dergisinden Sedat Yenigün ise İslâm dünyasında yalnızca komünizme odaklanarak Amerika'nın etkisini göz ardı eden çevreleri eleştirmiş, bu hususta kaleme aldığı “İslâm Ülkelerinde Amerikan Tehlikesi Komünist Yayılma Kadar Ciddidir!” başlıklı yazısında, Esed ailesinin mensubu olduğu Nusayrîliği “Allah ve Resulünü tanımayan bir mezhep” olarak tanımlamıştır. Batı basınının İran ve Suriye meselelerine yönelik tutumunu çifte standartlı bulduğunu ifade eden Yenigün, Hâfız Esed'i “Dürzi lider” ve “Esad köpeği” gibi ifadelerle anmıştır.⁴⁰⁹ Bu anlatımlardan, Suriye yönetiminin mezhebî yapısına ilişkin erken dönemde bir bilgi kargaşası yaşandığı anlaşılmaktadır. Zira Yenigün'ün ifadeleri, yönetimin Nusayrî mi yoksa Dürzî mi olduğu konusunda bir belirsizliğe işaret etmektedir. 1980 yılına gelindiğinde Suriye'de Müslüman Kardeşler'in safında yer alan bazı isimler, Suriyeli Müslümanların “kâfir Esad” rejimine karşı cihadlarını sürdürdüklerini ve bu rejimin

⁴⁰⁷ Detaylar için bkz. Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 463, 478-479, 574-575, 604, 620-621; “Suriye'deki Müslüman Katliamını Protesto Mitingi”, *Hicret* 9 (1979), 19; Zengin, *Akıncılar Hareketi*, 197-199.

⁴⁰⁸ “Suriye'de ‘Müslüman Kardeşler’ Kıyımı”, *Düşünce* 2 (1979), 10-11.

⁴⁰⁹ Sedat Yenigün, *Bir Şehidin Notları* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998), 186.

sonunun yaklaştığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, İran tipi bir düzenin Suriye’de kurulmasının, uluslararası süper güçlerde endişe yaratacağı iddia edilmiştir.⁴¹⁰

1980 yılı şubat ayında İran’a seyahat eden *Hicret* dergisi yazarları S. Eş ve Ali Bulaç, Tahran’daki Mehrabad Havalimanı’na indiklerinde, kendilerinden önce, Suriye Evkaf Nazırı ile Suriye Umumi Müftüsü Keftaru’nun (Ahmed Keftaro) bir heyet eşliğinde İran’a geldiklerini öğrenmişlerdir. Bunun üzerine söz konusu Suriyeli yetkilileri protesto etmeyi planladıklarını ancak Türkiye’den gelen bazı isimlerin buna engel olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Suriye Evkaf Nazırı’nın İran Senatosu’ndaki konuşmasında Hâfız Esed’i “İslam kahramanı” olarak yüceltmesi, aralarında Eş ve Bulaç’ın da bulunduğu dinleyicilerde büyük bir şaşkınlık yaratmış ve bu kişiler konuşma esnasında “el-mevtu ale’l-Esed” (Esed’e ölüm) sloganlarıyla tepki göstermişlerdir. Bu protestoya Bahreyn, Umman ve Tunus’tan gelen bazı davetliler de katılmış ancak protestocular tertip heyeti tarafından susturulmaya çalışılmıştır. Buna rağmen protestoların devam etmesi üzerine Evkaf Nazırı konuşmasını tamamlamak zorunda kalmıştır. Eş ve Bulaç, bu eylemlerini “*Suriye müslümanlarının durumunu dünyanın her yanından gelenlere duyurduğumuz gibi İran’ın yüksek mevkilerindeki idarecilerine de duyurmuş olduk. Cumhuri-i İslami Radyo ve Televizyonu da bu protestolardan bahsedince, Suriye’deki mücadele bütün İran’a duyurulabilmiş oldu*” şeklinde açıklamış, olayın ardından Bazergan ve Halkhali* ile görüşen Eş ve Bulaç, bu iki ismin Suriye rejimiyle birlikte anılmaktan duydukları mahcubiyeti dile getirmişlerdir.⁴¹¹

Suriye İhvân-ı Müslimîn hareketinin kurucu lideri Mustafa es-Sıbâî (1915-1964) ile onu izleyen dönemde öne çıkan İsmâ el-Attâr (1927-2024) ve Mervân Hadîd’in (1934-1976) Baas rejimine karşı yürüttükleri mücadele, özellikle Hadîd’in ölümüyle birlikte yeni bir evreye girmiştir. Bu süreçte, Suriye İslami Cephesi lideri Muhammed Ebu Nasr el-Beyânûnî (1940-) ile İhvân mensuplarından Adnân Sâdeddîn (1929-2010) ve Saîd Havvâ’nın (1935-1989) rejime karşı silahlı direnişi benimsemeleri, sahadaki güç dengelerini önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim bu isimler, Hâfız Esed’e karşı çeşitli

⁴¹⁰ “Bugünkü Suriye”, *İslâmî Hareket* 3/30 (1980), 9.

* Sâdık Halhâlî (1926-2003), İran Devrimi’nin ardından kurulan Devrim Mahkemeleri’nde başkanlık yapmış ve bu süreçte yüzlerce kişinin idamıyla sonuçlanan yargılamalarda etkin bir rol oynamıştır.

⁴¹¹ Eş, “El Mevtu Al’el Esed !”, 13.

kesimlerden destek sağlamak amacıyla birtakım temaslarda bulunmuşlardır. Özellikle İhvân-ı Müslimîn hareketinin İran Devrimi'ne yönelik genel desteği, bu kişilerin Esed'e karşı İran'dan yardım talep etmelerinin önünü açmıştır. Bu çerçevede, Suriye İhvânı, aralarında Said Havvâ'nın da bulunduğu bir heyetle Mayıs 1979'da İran'ı ziyaret etmiş ve Ayetullah Humeynî ve dışişleri bakanı İbrahim Yezdî ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Suriye'deki durumu aktaran heyet üyelerine Humeynî, Hâfız Esed ile görüşeceğini ifade etmiş, İran Devrimi'nin silahsız yollarla gerçekleştiğini vurgulamış ve Müslümanların kurtuluşunun ancak onların bilinçlendirilmesiyle mümkün olacağını belirtmiştir.⁴¹² Ancak süreç içerisinde İran'dan beklediklerini bulamayan bazı isimler, alternatif arayışlara yönelmişlerdir. Bununla birlikte, Millî Görüş hareketine mensup aktörlerin aktardıkları dikkat çekicidir. Uzun yıllar Necmettin Erbakan ile birlikte hareket eden Oğuzhan Asiltürk ve Temel Karamollaoğlu, İhvân'ın benzer şekilde kendilerini ziyaret ettiğini ifade etmişlerdir. Avrupa'da hem İhvan hareketine mensup olan hem de Millî Görüş içinde etkin konumda bulunan Dr. Muhammed Fazıl Üveyce gibi isimlerin, Hama olayı öncesinde Ankara'da Necmettin Erbakan'ı ve İstanbul'da İsmailağa Cemaati'nin lideri mutasavvıf Mahmud Ustaosmanoğlu'nu (1931-2022) ziyaret ettikleri ifade edilmektedir. Bu ziyaretlerin ise planladıkları silahlı kalkışma hakkında fikir alışverişinde bulunmayı hedeflediği belirtilmiştir. Görüşmelerde Erbakan ve Ustaosmanoğlu, Esed rejimi ile İhvan arasındaki güç kapasitesinin farklılığına değinerek bu girişime destek veremeyeceklerini heyete bildirmişlerdir.⁴¹³

Uluslararası Müslüman toplumda beklediği desteği bulamayan Suriye İhvânı 1970'li yılların sonlarına doğru Suriye Baas rejimine karşı silahlı direniş başlatma kararı almıştır. Bu süreçte çatışmalar, 1982 yılının şubat ayında rejimin Hama kentinde gerçekleştirdiği kapsamlı askerî operasyonla zirveye ulaşmıştır. Hâfız Esed yönetimindeki Baas rejimi,

⁴¹² Havva, *Hatıralarım*, 197-198. Adnân Sâdeddîn, İran'a gönderilen heyetlerin birden fazla kez bu ülkeye gittiklerini ve bu ziyaretler sırasında Ahmet Humeynî, Hüseyin Humeynî, Muntazerî, Şîrâzî gibi isimlerin yanı sıra üst düzey bakanlarla da görüşmeler gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Ancak bu temaslardan somut bir sonuç elde edilemediği gibi, verilen vaatlerin de gerçekleşmediği ifade etmiştir. Ayrıca, gerçekleştirilen görüşmelerin ayrıntılı içeriklerinin Esed rejimine iletildiği ve heyetlere katılan kişilere dair bilgilerin Suriye istihbarat teşkilatına aktarıldığı iddia etmiştir. Detaylar için bkz. Saadettin, "Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı Adına Üstad Adnan Sadettin'le Bir Söyleşi", 60-68. İranlı isimlerin söylemleriyle Suriye'de Hâfız Esed'in yanında yer almalarına dair bkz. Abdullah, *Suriye Dosyası*, 205-209.

⁴¹³ https://www.youtube.com/watch?v=DSfjLd_g_WQ (11:50-15:05 arası), (Erişim 15.01.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=WE9eoQa8Ik0> (7:30-10:30 arası), (Erişim 07.11.2022). Benzer iddialar, Süleyman Arslantaş tarafından da dile getirilmiş olup, Arslantaş, Saîd Havvâ'nın özel sekreterinin *İktibas* dergisini ziyaret ettiğini ifade etmiştir. Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 492-494.

Hama'daki isyanı bastırmak amacıyla şehre yoğun askeri güç sevk etmiş ve şehir günlerce süren ağır bombardıman ve kuşatma altına alınmıştır. Hâfız Esed'in kardeşi Rifat Esed'in yönettiği bu harekât sonucunda, aralarında çok sayıda İhvân mensubunun da bulunduğu on binlerce sivil hayatını kaybetmiştir. Uzun yıllar Suriye'deki Müslümanların durumu ile yakından ilgilenen Türkiye'deki İslâmcı çevreler, bu gelişme sonucunda ciddi bir hayal kırıklığı yaşamışlardır. Türkiye'deki darbe sonrası dönemde ve İran-İrak Savaşı sürecinde yaşanan bu hadise, İslâmcı çevreler arasında geniş çaplı tartışmalara neden olmuştur. İhvân-ı Müslimîn hareketinden belirgin bir şekilde etkilenen, ancak motivasyonlarını İran, Afganistan ve diğer bölgelere kaydıran İslâmcı figürler, İran'ın Suriye meselesine ilişkin tutumunu uzun yıllar boyunca tartışmış ve bu süreç, evrensel İslâmcılar arasında önemli bir ideolojik ayrışmanın temelini atmıştır.

1982'de yaşanan Hama hadisesi, Suriye yönetiminin bölgedeki bilgi akışını ciddi şekilde kısıtlaması nedeniyle Türkiye kamuoyuna gecikmeli olarak yansımış, bu durum küresel İslâmî hareketlerin olayın mahiyetini sağlıklı biçimde kavramasını güçleştirmiştir. Yaşar Kaplan o dönemler bilgi edinme meselesini;

“Miladi 1982 yılının ilk aylarında haber ajansları, ilkin kimsenin önemsemek istemediği ancak sonraları git gide ciddi boyutlar kazanan haberlerle Suriye’de birşeylerin dönmekte olduğunu bildirirlerken kuşkusuz aklıma ilk olarak Müslüman Kardeşler geliyordu. Ajansların çoğu söylentilere dayanan bilgiler verip dururken, Ortadoğu’ya çalışan TIR şoförleriye gördüklerini anlatıyorlar ve aklımızdan geçenleri doğruluyorlardı. Bu şaşkınlığımızın hemen ardından Cilvegözü sınır kapısının kapanması ve Suriye’ye geçişin bir süre yasaklanması nedeniyle uzayıp giden TIR kuyrukları, Suriye’deki büyük olayların belirtileriydi. O günlerde Türkiye’nin kimi yörelerinden de izlenebilen Şam televizyonu salt Hafız Esad lehine yapılan ve iktidarcı pazarlandığı su götürmeyen gösterilere yer veriyor, halkın Esad’ın yanında yer aldığını vurgulamaya çabalayan programlar ürettiyordu sürekli”⁴¹⁴

⁴¹⁴ “İhvan ve İran İlişkileri Üstüne / I”, *Aylık Dergi* 50-51 (1983), 51-60.

şeklinde dile getirmiştir. Zarifoğlu ise “Hama’ya Bakış Açıkları” adlı yazısında, Türkiye kamuoyunun Suriye’deki hadiseye ilişkin algısını ele almış ve TRT’nin ısrarla Suriye’nin resmî açıklamalarına yer vermesine dikkat çekmiştir. Zarifoğlu, bu sebeple TRT’nin, resmî devlet görüşü dışında kalan haber bültenlerinde dahi Esed yanlısı bir tutum sergilediğini ifade etmektedir.⁴¹⁵ Zarifoğlu, *Mavera* dergisinde “Ahmet Sağlam” müstear adıyla kaleme aldığı yazılarında da kendi anlatım tarzını sürdürmüştür. Şubat 1982 tarihli “Endişe Dolu İzleyişler” başlıklı yazısında, bir gazetenin Suriye’deki İhvân hareketinin bölgede Sünnîlerle çatıştığını iddia etmesini eleştirmiş; medya, radyo, gazete ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarında bu tür yanlış bilgilendirmelerin, kasıtlı yönlendirmelerin, cehalet kaynaklı hataların ve taraflı tutumların sıklıkla görüldüğünü belirtmiştir. Zarifoğlu, bu duruma ilişkin şaşkınlığını, haber merkezlerinde çalışanların ideolojik bir tutumla hareket ettiklerine dair şu soruyu yönelterek ifade etmiştir: “*Haber merkezlerindeki acaba marksist ve nuseyri Esat rejimini mi tutmaktadırlar?*”. Hama olaylarından derin bir üzüntü duyan Zarifoğlu, bu trajik hadiseye “Hama: Sımsıcak” başlıklı şiir kaleme almıştır.⁴¹⁶ Ayrıca Resul Tosun ve Ali Nar (Ali Gülşehrî müstear adıyla), *Nusayrîlik ve Suriye’de Nusayri Zulmü* başlıklı bir eser kaleme almışlardır. Ancak eserin yayımlanmasının hemen ardından kitap toplatılmış, devamında yayınevi sahibi Ahmet Ercan Gerçek hakkında “Nusayrîlik mezhebini tahkir ve tezyif” ile “yabancı bir devlet başkanına hakaret” suçlamalarıyla soruşturma başlatılmış ve yargı süreci işletilmiştir.⁴¹⁷

1980’lerin sonlarında Türkiye’den ayrılarak İran’a yerleşen İslâmcı isimler de Türkiye’dekine benzer şekilde, Hama Hadisesi hakkında geç bilgi sahibi olmuşlardır. S. Eş, bu olaya dair ilk bilgileri yaklaşık bir ay sonra edindiklerini ve daha sonra söz konusu bilgileri Amerikalı mühtedi Ömer Faruk Abdullah’tan öğrendiklerini ifade etmiştir.⁴¹⁸ Yakup Aslan, S. Eş ile aynı dönemde İran’da bulunduğu sırada, Hama meselesine ilişkin

⁴¹⁵ Zarifoğlu, *Bir Değirmendir Bu Dünya*, 275-278.

⁴¹⁶ Ahmet Sağlam, “Endişe Dolu İzleyişler”, *Mavera* 6/64 (1982), 2-3. Şiir için bkz. Cahit Zarifoğlu, “Hama: Sımsıcak”, *Mavera* 6/68 (1982), 13.

⁴¹⁷ Ali Gülşehrî - Resul Tosun, *Nusayrîlik ve Suriye’de Nusayri Zulmü* (İstanbul: Nizam Yayınevi, 1982); Resul Tosun, “Esad Daha Fazlasına Müstehak Ama...”, *Yörünge* 399 (1998), 1; Hasan Pehlivan, *Kâğıt Kokulu Yıllar*, (Görüşmeci: Asım Öz), (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 184.

⁴¹⁸ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (1.51:46-1.55:30 arası), (Erişim 28.03.2022). Faruk Abdullah’ın 1983 yılında kaleme aldığı *The Islamic Struggle in Syria* adlı eser 1985 yılında “Suriye Dosyası” olarak Türkçe’ye çevrilmiştir. Bkz. Ömer Faruk Abdullah, *Suriye Dosyası*, çev. Hasan Basri (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988).

olarak İran'dan ciddi bir tepki beklemediklerini belirtmiş, zira İran-Irak Savaşı sırasında Suriye'nin Baas rejimiyle yönetilmesine rağmen İran'ın yanında yer almasının böyle bir tepkiyi engellediğini ifade etmiştir. Buna karşın, sivil toplum kuruluşlarından bir tepki beklemediklerini dile getirmiş ancak küçük çaplı bir öğrenci yürüyüşü dışında herhangi bir eyleminin gelmediğini aktarmıştır. Aslan, bu duruma ilişkin olarak “Kendi içimizde hiçbir şekilde bu olayın izahını yapmadık” ifadesini kullanmıştır.⁴¹⁹

“İran İslâm Cumhuriyeti”nin, Hama Hadisesi sırasında Suriye'deki Baas rejiminin yanında yer alması, daha önce İran Devrimi'ni olumlu karşılayan çevrelerde fikrî bir ayrışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ercümen Özkan, Nusayrîlerin tarih boyunca Haçlılara yardım etmeleri bağlamında yanlış bir konumda yer aldıklarını ifade ettikten sonra, kısa bir süre içinde Hâfız Esed rejiminin sona ereceğini ve tıpkı İran'da olduğu gibi Suriye'de de İslâmî bir rejimin kurulacağını ileri sürmüştür. Devamında, İran'ın Nusayrîleri Müslüman kabul etmediğini ve onları Dürzîler gibi İslâm dışı gördüğünü belirtmiş, bu noktada İran-Suriye yaklaşmasının İslâmî camia tarafından sorgulandığını dile getirmiştir. Özkan, bu yaklaşmayı Hudeybiye Antlaşması ve Hendek Savaşı gibi tarihsel örneklerle ilişkilendirerek İran'ın sürece nebevî bir metotla yaklaştığını savunmuştur. Buna karşın Hüsnü Aktaş, İran-Irak savaşında İran'ın tamamen haklı olduğunu ifade etmekle birlikte Suriye'deki mücadeleye sessiz kalmasının tenkit edilebileceğini vurgulamıştır.⁴²⁰ Zarifoğlu, “bazı İranlı yöneticilerin” “Suriyeli Marksist yöneticilerle” sıcak sayılabilecek ilişkiler içerisinde olduklarına dair ifadeler yer vermiştir.⁴²¹ İran'ın “İslâmî Devlet” kimliğiyle İslâmcı çevreler nezdindeki yüksek itibarı, bu çevrelerin İran'a ilişkin meseleleri daha yumuşak ve eleştirel mesafeden uzak bir biçimde ele almalarına neden olmuştur.

Suriye'den sağlıklı veri elde edilememesi, gazeteci Cengiz Çandar'ın bölgeye yaptığı ziyaret sonrası kaleme aldığı, yıkımın boyutlarını betimleyen anlatımları sayesinde daha anlaşılır hâle gelmiştir.⁴²² Öte yandan, İran-Irak Savaşı'nın Arap-Acem ve Şif-Sünnî eksenlerinde şekillendiği bir bağlamda, Hama meselesi de geçmişe dönük olarak yeniden

⁴¹⁹ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 117-118.

⁴²⁰ Ercümen Özkan, “Selam ile”, *İktibas* 2/29 (1982), 2, 20. Bircanlı, “Bir Savaşın Anatomisi”, 11-12.

⁴²¹ Zarifoğlu, *Bir Değirmendir Bu Dünya*, 278.

⁴²² Cengiz Çandar, *Ortadoğu Çıkmazı* (İstanbul: Hil Yayın, 1984), 87-99.

gündeme taşınmıştır. Hama meselesine dair doğrudan bilgi edinme yöntemini önemseyen *Aylık Dergi* ve derginin sahibi Yaşar Kaplan, bu konuya özel olarak eğilmişlerdir. *Aylık Dergi*'nin, 1982 yazında İran'ı ziyaret eden Recep Yumuk ile yaptığı bir röportajda Hama meselesi gündeme gelmiş, bu vesileyle Yumuk, Müslümanların Suriye İhvânı ve İran'ın bu meseleye ilişkin tutumu konusunda yanıltıldıklarını ifade etmiştir. Yumuk ne Suriye İhvânı'nın yapısının ne de İran'daki yöneticilerin düşünce ve tutumlarının yeterince tanındığını belirtmiş, buna rağmen İran'ın hiçbir zaman İhvân'ın karşısında yer almadığını iddia etmiştir. Suriye İhvânı içerisindeki iç farklılıklara Türkiye'deki İslâmcı çevreler arasında ilk dikkat çeken isim Recep Yumuk olmuştur. Nitekim Suriye İhvânı'ndan Beyanûnî'nin Saddam Hüseyin tarafından yönlendirildiğini öne süren Yumuk, Hâfız Esed'e karşı en ciddi direnişi Adnan Ulga'nın (Adnan Ukla) gösterdiğini, onun emperyalist güçlere bağlı kalmaksızın (Mervân Hadîd ve İsâm el-Attâr grubundan ayrışarak) mücadelesini sürdürdüğünü savunmuştur. Yumuk, son olarak "*Beyanuni, Said Havva, Muhammed Kutub vb. isimlerin İslam anlayışına kuşkuyla yaklaşıyoruz*"⁴²³ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu konu ilerleyen zamanlarda sıkça tartışılmış özellikle Yumuk'un İran-İrak Savaşı sırasında Suriye İhvânı'na bağlı bir grubun bazı yabancı ülkelerle ilişki kurduğunu ima etmesiyle yeniden gündeme gelmiştir.

Suriye'deki gelişmeleri tüm yönleriyle analiz etmeye çalışan *Aylık Dergi*, 1983 yılında Hama olaylarının yıl dönümünde kaleme aldığı bir yazıda İSE Suriye İhvânı'nın bölgeyi ağırlıklı olarak Türkiye üzerinden terk ettiğini, bu güzergâh üzerinden Irak ve Ürdün'e geçiş yaptıklarını belirtmiştir. Dergi ayrıca, İhvân'a mensup isimlerle görüşme gerçekleştirme yönünde çaba sarf edildiğini, ancak bu girişimlerin sonuçsuz kaldığını ifade etmiştir. Ayrıca dergide, bazı İhvân mensuplarının "İhvân sıfatıyla ve edasıyla ortalıkta dolaşan" kişiler oldukları, bu kişilerin Irak'taki Baas Partisi'nin propagandasını yaptıkları ve henüz kendilerine herhangi bir soru yöneltmeden İran ve Humeynî aleyhinde sert eleştirilerde bulunmaya istekli oldukları ileri sürülmüştür. Söz konusu anlatıların yayında, Suriye İhvânı'nın maddi kaynaklarını ise Kuveyt, Suudi Arabistan ve Ürdün gibi ülkelere gayriresmî yollarla temin ettiği iddia edilmiştir.⁴²⁴ *Aylık Dergi*, doğrudan İhvân ve mensuplarıyla temas kurma çabaları neticesinde Adnân Sâdeddîn ile

⁴²³ Recep Yumuk, "İran İzlenimleri Üstüne Bir Söyleşi" (Görüşmeci: *Aylık Dergi*, Görüşme Transkripsiyonu), *Aylık Dergi* 44-45-46 (1982), 105-112.

⁴²⁴ "İhvan ve İran İlişkileri Üstüne / I", 51-60.

kapsamlı bir mülakat gerçekleştirmiştir. Bu mülakatta Sâdeddîn, İhvân mensuplarının neden İran'a iltica etmedikleri sorusunu "Irak, Suriye, Ürdün, Mısır, Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri, Lübnan, Amerika ve Avrupa ülkeleri"ne yöneldikleri şeklinde yanıtlamış ve İran'a yönelik girişimlerin sonuçsuz kaldığını şu sözlerle ifade etmiştir: "İran'a iltica etmeyi de İranlılardan istedik. Birkaç kez İran'a ziyarette bulunduk. Bu iş için İran'a en az on heyet gönderilmiştir. Sonuç vermeyen vaadlerle karşılaştık." Zamanla İran'a yönelik bakış açısının değiştiğini belirten Sâdeddîn, bu değişimin sebeplerini şu şekilde açıklamıştır: "İran'ın bizim Suriye'deki dramımıza karşı takındığı tavrıdır İran'a karşı beslediğimiz umudu yıkan. Bir de İran'ın, İran'da yaşayan 10 milyon Sünni Müslümana karşı takındığı tavrı. Ve ısrarla Irak'la ve Kürtlerle savaşmak istenmesi." Mülakatın ardından *Aylık Dergi*, görüşmede dile getirilen bazı anlatılara itiraz etmiş ve Suriye İhvânı'nın tutumunu eleştirerek, "İhvân'ın tavrının temelinde duygusallık bulunduğunu söyleyeceğiz. Biz, İhvân'ın sırf duygusal bir yaklaşımla hareket etmesine rıza göstermiyoruz"⁴²⁵ değerlendirmesinde bulunmuştur. Adnân Sâdeddîn ile gerçekleştirilen mülakat, Türkiye'deki evrensel İslâmcı camia içinde önemli bir yankı uyandırmıştır. Ancak, İran-Irak Savaşı'nın atmosferindeki ayrışmalar, bu mülakatın etkisiyle daha belirgin hale gelmiştir. *Düşünce* dergisi camiasından olmakla birlikte İhvân-ı Müslimîn hareketinden de yoğun bir şekilde etkilenen Ahmet Ağırakça, *Aylık Dergi*'nin Adnân Sâdeddîn ile yaptığı mülakata dair eleştiriler içeren bir mektup kaleme almıştır. Mektubunda, Ağırakça, "Kardeşlerim.. Derginizde arasına İhvan-ı Müslimin ile ilgili neşriyatlarda bulunuyorsunuz... Güzel.. Ancak İran'a olan fart ı muhabbetiniz onlara düşman olmanızı gerektirmez ki.. Her iki tarafı da sevmek ulvî ve güzel bir tavır varken neden bu kadar basit bir yanlışlığa düşüyorsunuz. anlayamıyorum.."⁴²⁶ şeklinde bir eleştiride bulunmaktadır.

İran-Irak Savaşı sırasında, Suudi Arabistan'a yakınlıklarıyla bilinen İhvân mensuplarının Irak'ın yanında yer alması⁴²⁷ ve İran'a yönelik tarihsel ayrılıkları gündeme getirmeleri ve

⁴²⁵ Mülakatın detayı için bkz. Saadettin, "Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı Adına Üstad Adnan Sadettin'le Bir Söyleşi", 60-68.

⁴²⁶ "Bir Mektup Bir Cevap", *Aylık Dergi* 79-84 (1985), 81-84.

⁴²⁷ Abdullah, *Suriye Dosyası*, 138, 221; Havva, *Hatıralarım*, 121-139; 213-225. Özer, *Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili*, 291; Atasoy Müftüoğlu, "Atasoy Müftüoğlu'yla Bir Söyleşi" (Görüşmecisi: Yaşar Kaplan, Görüşme Transkripsiyonu), *İktibas* 4/81 (1984), 17-20; Kelim Sıddiki, *İslam Devriminin Aşamaları*, çev. Selami Alagöz (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 39-41, 97-98.

çeşitli reddiye eserlerinin yayınlanması⁴²⁸ Türkiye’deki İslâmcı figürleri de etkilemiş, evrensel İslâmcıların bir kısmı İran’a, diğer kısmı ise İhvân ve Suudi Arabistan’a yakınlaşmıştır. Böylece, İran ve Suudi Arabistan arasındaki bölgesel ve mezhebî rekabet ve taraflaşma, tartışma zeminini oluşturmuş ve bu dikotomi, uzun yıllar boyunca Türkiye’de kendisini göstermiştir. Başlangıçta İran Devrimi’ni destekleyen camia, İhvân-ı Müslimîn mensubu isimlerin Suudi Arabistan’a yönelip Şîa’ya karşıtlık geliştirmesi neticesinde bir değişim sürecine girmiş ve bu durum, İran ile ilişkilerinin soğumasına yol açmıştır.

Nitekim Hama Hadisesi meselesinin üzerinden belli bir vakit geçtikten sonra İran’ı bu noktada eleştiren isimler, seslerini daha yüksek bir sesle ifade eder olmuşlardır. *Hilal* dergisi 1984 yılında “Hama Katliamı” başlıklı yazısında hadiseyi “İnsanlık tarihinin en korkunç cinayet dramı” şeklinde tanımlamış ve Hâfız Esed’i şiddetle eleştirmiştir.⁴²⁹ Nitekim 1986 yılında *Mektup* dergisi “Hama’yı Unutmayacağız” başlıklı yazısında Hâfız Esed’i “Rafizi” ve “Katil, Zalim, Kâfir” olarak nitelemiştir.⁴³⁰ İhvân hareketinden derin biçimde etkilenen bazı isimler, Hama hadisesini bir dönüm noktası olarak değerlendirmiş ve bu olayı İslâmcı camianın kolektif hafızasında canlı tutma çabası gütmüşlerdir. Nitekim Hüsnü Aktaş’ın başlangıçtaki temkinli yaklaşımı, sonraki süreçte bazı yayınlar* ve kişiler* tarafından daha belirgin eleştirilerle sürdürülmüştür.⁴³¹

İran ve Suriye İhvânı meselesine ilişkin olarak her iki tarafı da dikkate alan ve daha kapsayıcı bir yaklaşım benimseyen bazı İslâmcı isimler de bulunmaktadır. İran ile Suriye rejimi arasındaki ilişkinin mezhebî yaklaşımlı olduğuna katılmayan *Girişim* dergisi yazarı Hüseyin Okçu, “Suriye-İran Yakınlaşmasında Beklenen Son Geliyor Mu?” başlıklı

⁴²⁸ Örneğin Saîd Havvâ’nın 1987’de yayınladığı *el-Humeyni: Şüzûz fi’l-‘akâ’id ve şüzûz fi’l-mevâkıf* adlı eseri. Eserler için bkz. Verdânî, *Mısır’da İslâmî Akımlar*, 258; Mustafa İslamoğlu, “Amerikancı İslam Soruşturması”, *Şehadet* 2/8 (1988), 44-52.

⁴²⁹ “Hama Katliamı”, *Hilal* 22/254 (1984), 9-11.

⁴³⁰ “Hama’yı Unutmayacağız”, *Mektup* 13 (1986), 13.

* Mektep, Genç Birikim, Değişim (ilk 24 sayı) dergileri ile Vahdet Gazetesi ve Medeniyet Vakfı çizgisi

* Ahmet Ağırakça, Kazım Sağlam, Ali Kaçar vb.

⁴³¹ Ağırakça, *Hatıralarla İslami Mücadelede Dikenli Yolda Yürümek*, 331-336; <https://www.youtube.com/watch?v=fclqunwgrSU&t=5s> (11:15-12:30), (Erişim 12.10.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=jNftlyzKfM> (34:50-36:15 arası), (Erişim 14.10.2022). *Genç Birikim* dergisindeki yazılar için bkz. “Hama Şehidleri (2-28 Şubat 1982)”, *Genç Birikim* 23 (2000), 28-29; Alp Eren Koca, “Hama’ya Ağıt”, *Genç Birikim* 42 (2002), 43; Ali Kaçar, “İran-Suriye İlişkileri ve Suriye’deki Halk Direnişi”, *Genç Birikim* 160 (2012), 3-7.

yazısında, her iki devletin de farklı amaç ve hedeflere sahip olduğuna değinmekte ve İranlılar açısından, İran'ın Esed ile yaptığı anlaşmanın temel nedeninin, mevcut küresel siyasal statükonun getirdiği koşullar olduğuna vurgu yapmaktadır. Esed'i "Nusayri Tağut" olarak nitelendiren Okçu, yazısını "Ve yine dileğimiz gibi İran'lı müslümanların işbirliği yaptığı güç, Esad rejimi değil, Esad ve Esad gibilerin zulmüne uğrayan müslümanları olsun..."⁴³² temennisiyle bitirmiştir. *Girişim* dergisi, Suriye'deki iç ayrışmayı ve İhvân'ın genel merkezinin aldığı kararları analiz ederken Hama sürecine dair sorumluluğun yalnızca yerel aktörlerde değil, Benî Sadr ve Kutbîzâde* gibi üst düzey isimlerde de olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca dergi, Saîd Havvâ'nın bu dönemdeki suçları devrime atfetmesinin yanlış olduğunu vurgulamaktadır.⁴³³ Genel olarak İhvân-ı Müslimîn ve İran Devrimi'ni savunan bir tutum sergileyen *Girişim* dergisi taraflar arasındaki ayrışmayı azaltmayı ve uzlaştırmayı amaçlayan bir yaklaşım benimsemiştir. Saîd Havvâ ve İran Devrimi'ni birlikte ele alma biçimi, İran'a göç eden İslâmcı isimlerin katkılarıyla çıkarılan *İslâm Çağrısı* dergisinin de dikkatini çekmiş ve *Girişim* dergisi, bu tavrı nedeniyle "ikiyüzlülük" gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴³⁴

Mart 1989'da Saîd Havvâ'nın ve Haziran 1989'da Humeynî'nin vefatının ardından İhvân-İran gerilimi yeniden gündeme gelmiştir. Hama'ya duyduğu hassasiyetle tanınan Ahmed Pakalın'ın o tarihlerde kaleme aldığı *Mushaflar ve Bombalar* ile *Şehit Hama* adlı romanları,⁴³⁵ da söz konusu meselenin geriye dönük olarak yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Türkiye İslâmcılığı üzerinde derin etkiler bırakan Hama olayı, kolayca unutulabilecek bir hadise olmamış ve üzerine sayısız değerlendirmeler yapılmıştır. Zira Hama meselesi, İran'a mesafeli duran kesimlerin en çok üzerinde durduğu konulardan biri olurken İran'a yakın duran çevrelerin ise bu durumu gereğince değerlendirmekte zorlandığı bir mesele olarak öne çıkmıştır. Nitekim, Süleyman

⁴³² Hüseyin Okçu, "Suriye-İran Yakınlaşmasında Beklenen Son Geliyor mu?", *Girişim* 9-10 (1986), 5-6.

* *Girişim* dergisinin, 1980 ve 1981 yıllarında İran'daki iç siyasette tasfiye edilen isimleri, Şubat 1982'deki bir eylemin faili olarak göstermesi, tutarlı bir yaklaşım sergilememektedir.

⁴³³ Fatih Saraç'ın, "Fatih Emin" müstear adıyla Ebu Gudde ve Ebu Rağıb gerçekleştirdiği röportajlar için bkz. Abdülfettah Ebu Gudde, "Ebu Gudde ile" (Görüşmecî: Fatih Emin, Görüşme Transkripsiyonu), *Girişim* 25 (1987), 25-27; Ebu Rağıb, "Ebu Rağıb ile" (Görüşmecî: Fatih Emin, Görüşme Transkripsiyonu), *Girişim* 25 (1987), 27-28. Mehmet Metiner'in "Metin Aydın" müstear ismiyle Hama'daki asıl sorumlular anlatıları için bkz. Metin Aydın, "Saîd Havvâ'nın Ardından", *Girişim* 43 (1989), 47.

⁴³⁴ Derginin cevabı ve detaylar için bkz. "Girişim için Ne Dediler?", *Girişim* 51 (1989), 42-43.

⁴³⁵ Ahmed Pakalın, *Mushaflar ve Bombalar* (İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1989); Ahmed Pakalın, *Şehit Hama* (İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1989).

Arslantaş, camia içindeki bu taraflaşmaya dair, bazı İslâmî yayın organlarının Hama hadisesini Ehl-i Sünnet adına sıkça gündeme getirdikleri halde, Ehl-i Sünnet kimliğine sahip Halepçe* olayına benzer bir duyarlılığın gösterilmediğini sorgulamıştır.⁴³⁶

İktibas ve Aylık Dergi camiasında, Hama hadisesine ilişkin yapılan değerlendirmelerde, İran'ın tarafını tutma ve yönetimi mesul görmeme durumu, ilerleyen süreçte farklı kesimler tarafından benzer söylemlerle devam ettirilecektir. Nitekim *Aylık Dergi* ekolünden gelen Mustafa İslamoğlu, Hama'daki isyan zamanı Humeynî'nin Suriye İhvânı'nın faaliyetlerinden haberdar olunca birkaç kere “*Vakitsizdir, yapmasınlar. Başaramazlarsa çok kan dökülür*”⁴³⁷ yollu telkinlerde bulunduğunu öne sürmüştür. Hama meselesinde, devrime sıcak bakan İslâmcılar, Humeynî'yi diğer isimlerden ayıran bir yaklaşımı sıklıkla vurgulamaktadırlar. Haliyle mevcut isimlerin gözünde Humeynî'nin karizmatik karakteri elbetteki buna katkı sağlamıştır. Bu durum, 1980'ler ve 1990'larda Malatya'da faaliyet gösteren Davet Kitabevi camiası tarafından yayımlanan *Davet* dergisi etrafında somut olarak gözlemlenebilir. Nitekim 1989 yılında kaleme alınan bir yazıda Saîd Havvâ'nın vefatı üzerinde durulmuş ve onun hakkında “*Hayatının ilk dönemlerinde verdiği çok faydalı kitaplar ve Hizbullahî Müslümanların gözdesi durumuna gelen fakat İran-Irak Savaşı'ndan sonra çok üzücü ve hazin bir şekilde değişik bir çizgi izleyerek, Saddam'ı ve Irak Baas düzenini 'tezkiye' edecek, İmam Humeynî merhumu ve İslâm İnkılâbı'nı 'tadlil ve tekfir' edecek kadar bir garabet örneği arzeden...*”⁴³⁸ denilerek eleştirilmiştir. Nitekim derginin sahibi Hilmi Kocaaslan'ın “Hizbullah Hakverdi” ve “Abdullah Kuloğlu” müstear adlarla kaleme aldığı yazılar da benzeri içeriklerdedir. Örneğin Abdullah Kuloğlu ismiyle yazdığı bir yazıda Hama hadisesine değinmiş ve Hâfız Esed'i “Azılı bir İslâm düşmanı” ve “Nusayrî” şeklinde tanımladığı yazısında Suriye'deki olayları Irak ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin tahrik ettiğini öne sürmüştür.⁴³⁹ Benzer

* 16 Mart 1988'de, Irak'ın kuzeyinde, Kürt nüfusunun yoğun olarak yaşadığı Halepçe kasabasında gerçekleştirilen kimyasal saldırı, İran-Irak Savaşı'nın sürdüğü bir dönemde Saddam Hüseyin'in liderliğindeki Baas rejimi tarafından düzenlenmiştir.

⁴³⁶ Süleyman Arslantaş, “Amerikancı İslam'ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, *Şehadet* 2/5 (1988), 16-19.

⁴³⁷ İslamoğlu, *Öncülerle Konuşmalar*, 33. 1981-1985 yılları arasında İran'ın Şam Büyükelçiliğini yapan Ali Ekber Muhteşemîpür'un bu konudaki anlatıları için bkz. Ali Ekber Muhteşemîpür, *Hâtrat-i Huccehü'l-İslâm ve'l Müslimîn Seyyid Ali Ekber Muhteşemîpür* (Tahran: Hovze-i Hünerî Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, 1997).

⁴³⁸ “1989 Miladi Yılı Geride Bırakırken...”, 31-33.

⁴³⁹ Abdullah Kuloğlu, “‘Eyyamullah'ın Hâzin Tablolarından ‘Hama Katliamı’ Üzerine...”, *Davet* 2 (1990), 50-51.

şekilde Hizbullah Hakverdi ismiyle kaleme aldığı yazıda “Ah Hama, Vah Hama!” gibi eserlerin yazımına itiraz ederek bu tarz düşüncelerin “Amerikan uşağı, Suudi (Râbitâ) güdümlü” ve “Amerikancı İslâm”dan etkilenen “sözde müslümanlarca” dillendirildiğini iddia etmiştir.⁴⁴⁰ Hama meselesine ilişkin olarak kapsamlı ve çok boyutlu değerlendirmelerde bulunan Kocaaslan, bir yazısında Suriye İhvânı’nın eksikliklerine değinmiş, mevcut grupların “İslam İnkılabı” ile herhangi bir istişare ya da danışma süreci yürütmeksizin ayaklandıklarını ve bunun neticesinde böylesine trajik bir durumla karşılaştıklarını ifade etmiştir. Öte yandan Hakverdi, Hama olaylarının “tağuti” güçler tarafından İran Devrimi’nin meşruiyetini zedelemek amacıyla manipüle edildiğini savunmakta ve İran’ın bu mesele karşısında neden sessiz kaldığını gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Suriye yönetimini küfür üzere gören Hakverdi, kâfirlerle barış ve anlaşma yapılabileceğini dinî argümanlarla temellendirme yoluna gitmiş, İran’ın Hama konusunda açık bir tutum sergilememesini ise “hukuk-u şer’iyye, siyaset-i şer’iyye ve maslahat-ı İslâmiyye” ilkelerinden kaynaklandığını, Hama meselesine müdahale edilmemesinin Nusayrîlerin bile yavaş yavaş İslâmîleşmesine vesile olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴¹

İran’a müzahirliğin ve karşıtlığın farklı boyutlarda gözlemlendiği bir atmosferde, meseleyi çözümlene kriteri de buna paralel olarak çeşitli biçimlerde tezahür etmiştir. İran’a yakın durma hali, olayı sağlıklı değerlendirememeye sebebiyet vermiştir. Nitekim Müftüoğlu, Havvâ ile ilgili olarak “*Ömrünün son on yılını tarihin ve insanlığın en büyük cinayetkârı Saddam Hüseyin’e müşavirlikle geçirmiş, Saddam Hüseyin ve katil ortaklarının bütün Arap dünyasındaki ulusalçı politikalarının, cahili ve şeytani politikalarının kaynağı olan Baas Partisi tarafından üretilmiş karşı devrimci politikaların infaz edilmesi görevini şerefle yüklenmiş olan -ki ona Türkiye’de üstat deniyor- Said Havva*” demiş ve Havvâ’nın resimlerinin Türkiye’de “sözde İslâmcı” dergilerin kapaklarına konulduğunu dile getirmiş, bu duruma kimsenin itiraz etmemesinden

⁴⁴⁰ Hizbullah Hakverdi, “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”, *Davet* 3 (1990), 59-65. Hakverdi’nin kastettiği eser Süreyya Salih’in *Hama Ah* adlı eseridir. Süreyya Salih, *Hama Ah* (İstanbul: Gölde Yayınları, 1985).

⁴⁴¹ Bu konudaki iddia ve temellendirmeleri için bkz. Hizbullah Hakverdi, “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”, *Davet* 4 (1990), 44-57; Hizbullah Hakverdi, “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”, *Davet* 5 (1990), 35-51. Benzer bir temellendirme için bkz. “İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz”, *Tevhid* 23 (1991), 69-72.

şikayetçi olmuştur. Türkiye’de Hama meselesine olan rağbet hakkında ise şu ifadelerini kullanmıştır;

“Türkiye’de İslamcı yayın ve organları, bize hitap eden, müşterisi olduğumuz dergiler şu kadar zamandan beri 1982 Şubat’ından beri (82 Şubat yine tarihin şüphesiz çok anlamlı günlerinden birisi, Hama ve Humus’ta müslümanların hunharca katledişlerinin yıldönümü) İslami dergiler ‘Ah Hama, vah Hama!’ diyorlar. Bir tek yayın organı çıkıp da ‘Bu Hama nedir, ne değildir?’ konusunda bir tek araştırma yapma ihtiyacını dahi duymamıştır, çünkü Amerika Hama’da bir taşla birkaç kuş vurmak için bir takım kombinasyonlara girişmiş, nasıl İslam Devrimi’ni durdurmak için İran’a karşı Saddam rejimini savaşa memur etmişse yine aynı Saddam rejimini Suriye Baas Partisi’yle aralarında bulunan ezeli rekabeti kışkırtmak suretiyle İhvan-ı Müslimin’i paravan olarak kullanmak ihtiyacını duymuştur.”⁴⁴²

Türkiye’deki İslâmıcı çevreler arasında uzun yıllara yayılan İran-İhvân tartışması, farklı tarihsel ve siyasal bağlamlarda yeniden alevlenerek gündemdeki yerini korumuştur. Özellikle İran’a yönelik eleştirilerin yoğunluk kazandığı dönemlerde bu tartışmalar daha görünür hâle gelmiş, İran’ın politik ve mezhebî duruşu, Türkiye İslâmıcıları açısından bir tür mihenk taşı işlevi görmüştür. Bu çerçevede Arap Baharı süreciyle birlikte, İran’ın Suriye’de Hâfız Esed’in yerine geçen oğlu Beşşâr Esed rejimine verdiği açık destek, özellikle İslâmıcı çevrelerde büyük bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bu destek, 1982’deki Hama hadisesine benzer şekilde, İslâmî talep tandanslı halk hareketlerine karşı otoriter ve baskıcı bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Geçmişte İran’ı “İslâmî bir model” olarak gören ve bu yöndeki görüşlerini çeşitli platformlarda dile getirmiş olan bazı önde gelen İslâmıcı isimler, süreç içerisinde görüşlerini gözden geçirmiş ve kamuoyu önünde adeta bir özeleştiri yaparak hadisenin mahiyetini yeniden dile getirmişlerdir. Bu meyanda İhsan Arslan ve Ali Bulaç gibi isimlerin bu noktadaki ifadeleri örnek olarak verilebilir.⁴⁴³ Nitekim, Süleyman Arslantaş, Selahaddin Eş ve Kenan Çamurcu gibi isimler, İran’ın içinde bulunduğu durumu anlamak ve çözümllemek adına farklı perspektifler

⁴⁴² Müftüoğlu, *Sözün Erimi*, 305-318.

⁴⁴³ Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/168; Bulaç, *Hedefteki Ülke İran*, 141-143; Bulaç, *Ortadoğu’dan İttihad-ı İslam’a*, 1/744-745.

sunmuşlardır. Arslantaş, İran'ın Lübnan Hizbullâhı ile olan stratejik bağlarının, ülkenin yaklaşımını şekillendirdiğini ve olayın sorumluluğunun aslında Rifat Esed'e yüklenmesi gerekirken İhvân mensuplarınca Humeynî'ye mal edildiğini ileri sürmektedir. Ayrıca, Humeynî'nin, Hâfız Esed'in sürekli görüşme talebine rağmen, hayatı boyunca onunla herhangi bir görüşme gerçekleştirmediğini vurgulamaktadır. S. Eş ise İran'ın Akdeniz üzerinden silah lojistiği sağlama amacıyla Suriye'deki gelişmelere göz yumduğunu ve bu nedenle haksız suçlamalarla karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Çamurcu ise söz konusu olayda asıl sorumlu kişinin Rifat Esed olduğunu savunmaktadır.⁴⁴⁴

Neticede, Salih Özcan'ın Suriye'deki Baas rejimini Türk toplumuna tanıtmaya başlanan süreç, 1970'lerin sonlarına doğru daha fazla ilgi görmeye başlamış ve 1982 yılında meydana gelen Hama hadisesi ile farklı bir boyut kazanmıştır. İran'daki devrimci kadroların dünya çapındaki Müslümanlar ile ilgili eylem ve söylemlerinin yoğunlaştığı bir dönemde, kendisinden Suriye'deki İhvân mensuplarına da benzer bir yaklaşım sergilenmesi talep edilmiş ancak olaylar bu beklentinin tersine gelişmiştir. İran'ın Irak'la yaşadığı savaş sürecinde teopolitik yaklaşımdan çok, reelpolitik stratejilerine öncelik vermesi, idealist perspektifle yaklaşan evrensel İslâmcı isimleri derinden etkilemiştir. Suriye'deki Baas rejimine karşıtlık, ilgili tüm aktörler tarafından benimsenmiş bir tutum olmakla birlikte, sorumlu taraflar farklı şekillerde tanımlanmıştır. İran'a müzahir kesimler, İran'ı savunmak amacıyla çeşitli tevillik ve yorumlar ileri sürerken karşıt görüşteki kişiler ise devrimi eleştirirken özellikle Hama hadisesini gündeme getirerek bu durumu öne çıkarmışlardır. İran'a ilişkin mesele, uzun yıllar boyunca gündemde tutulan ve Turnosol kağıdı işlevi gören bir konu olmuştur. Nitekim Arap Baharı sürecinde, İran'ın tutumu ya benzer gerekçelerle temellendirilmiş ya da tarihsel bağlamla ilişkilendirilerek eleştirilmiştir.

⁴⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=Bmw4rdUhf3o> (19:00-22:00 arası), (Erişim 17.10.2022); Süleyman Arslantaş, "Baas Rejimi Suriye'de de Yıkılıyor!.. Ya Sonrası?", *Genç Birikim* 146 (2011), 9-12; Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 253-254; <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (1.52:55-1.54.00 arası), (Erişim 28.03.2022); Kenan Çamurcu, *Asimetrik Vakalarda Kible Tayini* (İstanbul: Destek Yayınları, 2012), 553.

1. 2. 2. 1987 Hac Olayı

İran Devrimi sadece İran'ın iç siyasî yapısını değil, aynı zamanda Orta Doğu bölgesindeki dengeleri de derinden sarsmıştır. Devrim, özellikle bölgede yaşayan Müslüman halklar arasında umut ve coşku yaratmış; toplumsal adalet, bağımsızlık ve İslâmî yönetim idealleri açısından ilham verici bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Ancak aynı süreç, bölgedeki mevcut otoriter rejimler açısından ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu yönetimler, halk tabanlı İslâmî bir hareketin iktidara gelmesini ve bölgeye yayılma potansiyelini kendi meşruiyetleri açısından tehlikeli bulmuşlardır. Bu sebeple, İran Devrimi'ne karşı en sert ve mesafeli tutumu en başından itibaren Suudi Arabistan sergilemiştir. Suudi yönetimi hem mezhepsel farklılıklar hem de İran'ın devrim ihracı politikaları nedeniyle, devrimi yalnızca ideolojik bir tehdit değil, aynı zamanda bölgesel nüfuzunu zayıflatabilecek jeopolitik bir meydan okuma olarak da görmüştür. Bu nedenle Suudi Arabistan, devrimin hemen ardından İran'a karşı diplomatik ve ideolojik bir politika benimseyerek bölgedeki diğer monarşilerle birlikte İran'a karşı bir denge stratejisi geliştirmeye yönelmiştir.

Suudi Arabistan'ın İslâm dünyasının kutsal şehirlerine ev sahipliği yapması, bu ülkeyi dinî meselelerde öne çıkarmış, İran ile olan temasları ise çoğunlukla hac organizasyonu çerçevesinde şekillenmiştir. Humeynî'nin 1979 yılında Hac vesilesiyle yaptığı konuşmalarda Tevhid ve Vahdet kavramlarına vurgu yapması, geniş halk kesimleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Türkiye'deki İslâmcı çevreler de söz konusu konuşmalara ilgi göstermiş; bu saikle, *İslâmî Hareket* dergisi Ayetullah Humeynî'nin İranlı hacılara hitaben yaptığı konuşmaya yer vermiştir. Dergide, Humeynî'nin İslâm dinini bir tevhid dinî olarak tanımladığı ve İslâm coğrafyasındaki temel sorunların kaynağını "ihtilaf-ı kelime" (söz birliği eksikliği) olarak nitelendirdiği ifade edilmiştir. Humeynî konuşmasında, Müslümanların birliğine engel teşkil eden "cahil emellerden" sakınılması gerektiğini vurgulamış, Ehl-i Sünnet'in cemaat namazlarına katılımın önemine dikkat çekmiş ve evlerde ya da otellerde ayrı cemaatler oluşturulmaması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca türbe ziyaretlerinde İslâm'a aykırı davranışlardan kaçınılması, tavafın diğer hacıların uyguladığı şekilde yapılması, halkı rahatsız edecek tutumlardan uzak durulması ve mezhepler arası saygıyı zedeleyebilecek eylemlerden sakınılması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra, Arafat'ta vakfe sırasında Ehl-i

Sünnet kadılarının hükmüne riayet etmenin vacip olduğu da mesajlarda dile getirilmiştir.⁴⁴⁵ Humeynî'nin mezhepler üstü vurguları, İran Devrimi'ne sempati duyan farklı çevreleri derinden etkilemiştir. Özellikle “Lâ şarkıyye lâ garbiyye, İslâmiyye İslâmiyye” (Ne Doğu, ne Batı, sadece İslâm) ve “Lâ Şiiyye lâ Sünniyye, Hükûmet-i İslâmiyye” (Ne Şîî ne Sünnî, yalnızca İslâmî bir yönetim) gibi sloganlar, bu yaklaşımın somut tezahürleri olarak değerlendirilmiştir.

Humeynî'nin hac vesilesiyle dile getirdiği İslâmî vahdet söylemleri, 1980 Eylül'ünde başlayan İran-İrak Savaşı'nın ardından Arap dünyasında büyük ölçüde etkisini yitirmiştir. Bu durumun izleri, Suudi Arabistan Kralı Hâlid (1913-1982) ile Humeynî arasında 1981 yılı hac döneminde gerçekleşen mektuplaşmalarda açıkça görülmektedir. Hâlid mektubunda “*Müslümanlarla birleşmeye namaz esnasında cuma ve cemaat imamlarının arkalarında namaz kılmaya ve Rüyeti, Suudi Arabistan'daki tespite göre kabullenmeleri tavsiyesinde bulunmuşsunuz. Zatiâlinize bütün bu değerli öğütleriniz için şükranlarımı bildiririm*” demiş ancak devamında bazı İranlı hacı adaylarının bu çağrıya uygun davranmadığını ifade etmiş; bu kişilerin Hicr-i İsmail civarında toplanarak yüksek sesle slogan attıklarını, Hacerü'l-Esved'e yaklaşarak “Allah-u Vahid, Humeynî Kaid” şeklinde sloganlar dile getirdiklerini ve bu durumun hac ortamında hoşnutsuzluk yarattığını dile getirmiştir. Humeynî, mektubunda haccın sadece bireysel değil, aynı zamanda siyasî bir ibadet olduğunu vurgulamış, Suudi Arabistan'ın Amerika Birleşik Devletleri ile olan ilişkilerine değinerek “İslam dünyasının kanını emen düşmanlara” karşı slogan atmanın suç teşkil etmediğini ifade etmiştir.⁴⁴⁶

İran-İrak Savaşı bağlamında, İran'ın yalnızca Irak'ı değil, aynı zamanda ABD ve İsrail'i de hedef alması, ABD ile yakın ilişkileri bulunan Suudi Arabistan'ı da zamanla hedef konumuna getirmiştir. Nitekim Ocak 1981'de düzenlenen Taif Konferansı'nda Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in yaptığı konuşma, Suudi Arabistan'ın Irak'a destek verdiği şeklinde yorumlanmış ve bu durum iki ülke arasındaki gerilimin artmasına neden olmuştur.⁴⁴⁷ Söz konusu gerilim, özellikle Hac mevsimlerinde belirginleşmiş ve Türkiye

⁴⁴⁵ “Humeynî'nin Hac Mevsimi Dolayısıyla Dünya Müslümanlarına Yayınladığı Mesaj”, *İslâmî Hareket* 2/20 (1979), 6; Humeynî, *Konuşmalar*, 47.

⁴⁴⁶ “İmam Humeynî: Hacc Siyasi Bir İbadettir”, *İktibas* 1/23 (1981), 16-17, 20.

⁴⁴⁷ Humeynî, *Konuşmalar*, 172-179; *İslam Yolunda Savaş*, 6-17.

İslâmcılarının da doğrudan tanıklık ettiği bir olgu olarak her Hac döneminde kendini tekrar etmiştir.⁴⁴⁸ İran-İrak Savaşı ve Hama Hadisesi gibi gelişmeler, bölgede Sünnîliğin temsilciliğini üstlenen Suudi Arabistan ile devrimci bir kimliğe sahip olan İran'ı karşı karşıya getirmiştir. Bu çekişme, küresel ölçekteki İslâmî hareketleri de etkilemiş; birçok hareket, İran-Suudi Arabistan rekabeti bağlamında taraf konumuna gelmiştir. Propagandaya açık kesimler, ideolojik olarak yakın hissettikleri grupları meşrulaştırma yönünde bir eğilim sergilemişlerdir.

Mevcut aktörler arasındaki siyasî ve mezhepsel gerilimler zamanla çatışma ortamına evrilmiştir. Hassaten 1987 yılında Hac mevsimi sırasında yaşanan gelişmeler, söz konusu tansiyonun trajik bir boyut kazanmasına neden olmuştur. İranlı hacı kabilelerinin Hac ibadetini yalnızca dinî bir vecibe olarak değil, aynı zamanda siyasî bir eylem alanı olarak değerlendirmeleri sonucunda Medine'de "İslâmî Vahdet" temalı gösteriler düzenlenmiş, Mekke'de ise "müşriklerden beraat" sloganı eşliğinde yürüyüşler gerçekleştirilmiştir. Bu eylemler, Suudi Arabistan makamları tarafından kamu düzenini tehdit eden ve Hac ibadetinin ruhuna aykırı girişimler olarak değerlendirilmiş, buna karşılık Suudi güvenlik güçleri tarafından sert müdahalelerde bulunulmuştur. Müdahale sonucunda yüzlerce İranlı hacı hayatını kaybetmiş, çok sayıda kişi yaralanmıştır. Bu olay, İran ile Suudi Arabistan arasındaki ilişkilerde kalıcı ve belirgin bir kırılma noktası teşkil etmiş, diplomatik ve mezhepsel temelli gerilimlerin daha da derinleşmesine yol açmıştır. İki ülke arasındaki bu eylem Türkiye'de İslâmcı kesimlere de yansımış taraflar Suud ve İran arasında tercih yapmak durumunda kalmışlardır.

Hac'daki hadise, kısa sürede uluslararası haber ajanslarında yer bulmuş ve taraflar (İran-Suud), kamuoyunu etkileme amacıyla algı oluşturma çabasına girişmiştir. Türkiye'de İran'a yakınlığıyla bilinen evrensel İslâmcı çevreler, söz konusu olayı *Şehadet, Girişim* gibi yayın organlarında gündeme taşıyarak çeşitli yazılar aracılığıyla olayın mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. *Girişim* dergisinden Sıbğatullah Kaya, olayın basın tarafından ilk nasıl yansıtıldığını ele alarak gerek dünya gerekse Türk medyasının ortak bir söylemle suçlu olarak İran ve İranlıları hedef gösterdiğini belirtmiştir. Kaya, basında yer alan "Humeyni Vahşeti", "Mekke'de Dehşet", "İşte Humeyni Küstahlığı" gibi ifadelerin

⁴⁴⁸ Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 1/167-169.

kullanıldığını aktarmış, bu başlıklar üzerinden medyanın tutumunu eleştirirken olayları “Katliam” olarak nitelendirerek İran’ın haklı konumda olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁹ Yine aynı dergiden Mehmet Metiner ise olayın mahiyeti üzerine bir yazı kaleme almış meseleyi ilk olarak “*Dün, Resulullah’ın şahsında Medine’de susturulmak ve yok edilmek istenen gerçek özgürlükçü İslâmî bilinç, bugün İran’lı müslümanların şahsında yok edilmek istenmektedir.*”⁴⁵⁰ şeklinde yorumlamış Suud rejimini eleştirmiştir.

Gazeteci Fehmi Kuru ise *Mekke’de Ne Oldu?* başlıklı eserinde, olayın mahiyetini anlamaya yönelik bir çaba içerisinde, sürece dâhil olan tarafların görüşlerine yer vermektedir. Suudi Arabistan resmi makamlarının, İranlı hacıların Kâbe’yi basma niyetinde olduklarına dair iddialarını da aktaran Kuru, olayı çok yönlü bir bakış açısıyla ele almak amacıyla, görgü tanıklarının ifadelerinin yanı sıra Suudi Arabistan’ın Ankara Büyükelçisi Abdülaziz Hoca ve İran’ın Ankara Büyükelçisi Manuçehr Muttaki’nin anlatılarına da yer vermektedir.⁴⁵¹ 1987 Haccında, o dönemde Hac için Mekke’de bulunan İslâmcı figürler arasında Türkiye’den Süleyman Arslantaş ve Adil Akkoyunlu, İran’dan ise Selahaddin Eş’in yer aldığı görülmektedir. Malatya’da İslâmî kişiliği ile bilinen Akkoyunlu, Hac’daki gözlemlerini Nureddin Şirin’in sahipliğini yaptığı *Şehadet* dergisinde kaleme almıştır. Kuru’nun çalışmasını beğenmeyen Akkoyunlu, Suudluların İran’a karşı bir antipati beslediklerini ve Kabe’nin Suudluların işgali altında olduğunu vurgulamıştır. Suudi Arabistan, Irak, Mısır, Ürdün, Bahreyn ve diğer Arap ülkelerinin yanı sıra Türklerin yarısının da Suud tarafında yer aldığını belirten Akkoyunlu, Yemen, Sudan, Pakistan, Bangladeş ve Afganistan halklarının ise bu durumu derin bir üzüntüyle karşıladıklarını ifade etmiştir. Suudi halkının, kendi yönetimlerine bağlılık ve İran’a duydukları düşmanlık konusunda ortak bir tavır sergilediklerini ve İran’ı “Büyük Şeytan” olarak gördüklerini dile getirmiştir.⁴⁵²

⁴⁴⁹ Sıbgatullah Kaya, “Kâbe’de Katliam”, *Girişim* 24 (1987), 14-21. Benzer anlatılar için bkz. Kenan Çamurcu, “Mekke Katliamı; Sağcı Muhalefet ve ‘Milli Basın Cephesi’ Çevresinde”, *Girişim* 25 (1987), 15-16.

⁴⁵⁰ Mehmet Metiner, “Kâbe’deki Olaylar Üzerine”, *Girişim* 24 (1987), 2-3.

⁴⁵¹ Fehmi Kuru, *Mekkede Ne Oldu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1987), 11-22, 25-71, 97-116. Cihan Aktaş’ın, Kuru’nun eserini kritik etmesi için Cihan Aktaş, “Sahi, Mekkede Ne Olmuştu”, *Girişim* 27-28 (1988), 58-61.

⁴⁵² Detaylar için bkz. Adil Akkoyunlu, “87 Kabe Olayları ve İntibalarımız”, *Şehadet* 2/3 (1987), 14-19.

Süleyman Arslantaş, Hac sırasında İranlı hacılara yakın bir bölgede bulunduğunu ve gösteriyi izlediğini belirtmiş, olayın İran'ın Irak Savaşı'nda sahada üstün bir pozisyona geçtiği bir dönemde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ayrıca, olayın en büyük amacının İran'ı ateşkese zorlamak olduğunu iddia etmiş ve Türk hacıların, başlarındaki kişilerin yönlendirmesiyle Suudi tarafını desteklediklerini öne sürmüştür.⁴⁵³ 1980'lerin sonlarında İran'a giden ve uzun süre orada ikamet eden Selahaddin Eş, İran'dan Hac görevini yerine getirmek üzere Suudi Arabistan'a gitmiştir. Eş, Suudi güvenlik güçlerinin, "İranlıların Kabe'yi basacağı" yönündeki söylentilerle hacıları kışkırttığını ve bunun sonucunda İranlı hacılara yönelik saldırıların gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Eş, kendisinin de bu olay sırasında saldırıya uğrayanlar arasında bulunduğunu ve bazı kişilerin, kendisinin ölümler arasında olabileceğini varsayarak cesedini aradıklarını belirtmiştir.⁴⁵⁴

Türkiye kamuoyuna, çeşitli siyasî, dinî, stratejik ve kültürel saiklerle enformasyon sunan İran, kendi perspektifinden haklılık iddialarını dile getiren ve destekleyen birçok propaganda eserini Türkçe olarak yayınlamıştır. Konu bazlı yayınlanan eserlerde, İran'ın dış politikası, bölgesel güç dengeleri, ideolojik temelleri ve dinî anlatıları sıklıkla vurgulanmaktadır. Sair konularda olduğu gibi Hac meselesinde de bir takım eserler 1987 ve 1988'li yıllarda yayınlanmıştır. *Kanlı Mekke Faciası* ve *Kanlı Mekke Olayı'na Bir Bakış Mekke Amerika'nın Pençesinde* gibi eserler, bu konuda örnek teşkil edebilir. Ayrıca, 1980'li yıllarda İstanbul'daki İranlılar Camii'nde görev yapan Hüccetü'l-İslâm İsmail Sâbigî, '*Mekke Kanlı Cuması'na Bir Bakış* başlıklı bir eser kaleme almış, Mir Hüseyin Mûsevî'nin eşi Zeynep Burûcerdî'nin 1987 Hac hadisesinde hayatını kaybedenler için yazdığı şiirler ise Zehra Rahneverd müstear adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁵⁵

Türkiye'de, İran'a yakın duruş sergileyen bazı isimler, Hac'daki olaylar karşısında çeşitli açıklamalarda bulunarak Suudi yönetimini sert bir şekilde eleştirmiştir. Örneğin, Atasoy Müftüoğlu, "Harameyn'e Değil, Müşriklere Hizmet Veriyorlar" başlıklı yazısında, İran

⁴⁵³ Kuru, *Mekkede Ne Oldu*, 25-27; Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 366-380.

⁴⁵⁴ Selahaddin Eş Çakırgil, *İbrahim'in Tarafında Olmak (Yazılar - IV)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 179-182.

⁴⁵⁵ İmam Humeyni Hacc Temsilciliği, *Kanlı Mekke Faciası* (Tahran: Hacc Araştırma ve Yayınlar Merkezi, 1987); İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi, *Kanlı Mekke Olayı'na Bir Bakış Mekke Amerika'nın Pençesinde* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi Yayınları, 1987); İsmail Sabigî, "*Mekke Kanlı Cuması'na Bir Bakış*" (İstanbul: Şehadet Yayıncılık, 1988); Zehra Rahneverd, *Hira'da Matem Bir Katliama Ağıt*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Birim Yayınları, 1989).

Devrimi'nin özellikle gelenekçi İslâmî (bilhassa ulusalcı Arap rejimleri) yorumlara sahip çevrelerde büyük bir tedirginlik yarattığını iddia etmiş ve İranlı Müslümanlar için, “Tarihsel olarak hiçbir topluluk, İslam adına bu denli bir kuşatma ile karşılaşmamıştır” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁵⁶ Nureddin Şirin ise Suudileri “Amerikan uşağı habis” ve “Haremeyn-i Şerifeyn'e hükmeden habis Suudi rejimi” olarak nitelendirerek yaşanan “katliamın” hesabının, “sırat-ı müstakim” üzere olanlara karşı bir şer'i görev olduğunu ileri sürmüştür. Şirin, söz konusu olaya karşı dünya genelindeki ve Türkiye'deki Müslümanların çoğunluğunun ciddi bir tepki göstermediğini, aksine İranlılara yönelik yaftalayıcı söylemler geliştirdiklerini vurgulamıştır.⁴⁵⁷ Şirin'in ifadeleri, Türkiye'deki evrensel İslâmcı camiada yaşanan kırılmayı somut bir biçimde yansıtmaktadır. Zira, 1979'daki İran “İslâm” Devrimi'ne geniş destek veren kesimler, İran-Irak Savaşı ve Hama hadisesinin ardından İran'a karşı nötr bir tutum sergileyerek gelişmeleri uzaktan izlemeyi tercih etmişlerdir. Buna karşın, karşıt görüşteki gruplar, İran'a daha yakın bir konum almışlardır.

1987 yılının aralık ayında, Hac hadisesi sonrasında mevcut durumu kamuoyuna duyurmak amacıyla İran, Tahran'da Uluslararası Hac Kongresi düzenlemiş ve bu etkinliğe yurt dışından birçok katılımcı (Muhammed Hüseyin Fadlallah, Şeyh Saîd Şâ'bân, Kelîm Sıddîkî vb.) davet edilmiştir. Türkiye'den programa katılan konuşmacılardan biri olan Süleyman Arslantaş, Hac konusundaki açıklamaları ve gazetelere verdiği röportajların, Suudi Arabistan'ın Ankara Büyükelçiliği tarafından rahatsızlıkla karşılandığını ifade etmiştir.⁴⁵⁸ İran'ın, Hac merasimlerinin İslâm dünyasından seçilecek bir ulema heyeti tarafından organize edilmesine yönelik bir teklif sunması ve bu doğrultuda uluslararası kamuoyu oluşturma girişimleri, Türkiye'de de gündeme gelmiştir. Bu çerçevede, İran'ın Hac işlerinden sorumlu yetkilisi Cevad İrevânî Türkiye'yi ziyaret etmiştir. İrevânî ile röportaj gerçekleştiren *Girişim* dergisi yetkilileri,

⁴⁵⁶ Atasoy Müftüoğlu, “Haremeyn'e Değil Müşriklere Hizmet Veriyorlar”, *Girişim* 25 (1987), 12-14.

⁴⁵⁷ Şirin, “Hizbullah-Hizbuşşeytan Savaşında Dönüm Noktası”, 77-87. Hilmi Kocaaslan'ın benzer yöndeki anlatımları için bkz. Hizbullah Hakverdi, “Ka'be Katliamı' Üzerine”, *Şehadet* 2/8 (1988), 9-14; Hilmi Kocaaslan, “Suudi-Amerikan Yönetimi, Mukaddes Beldelerde Cinayetlerine Devam Ediyor!..”, *Davet* 7-8 (1990), 9-16.

⁴⁵⁸ Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 380-384; Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 27-30; Süleyman Arslantaş, *Olaylarla Orta Doğu* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 92-124. Cemaleddin Kaplan da 1988 yılında hac ibadeti için başvuruda bulunduğu yetkili makamlar tarafından, İran'a sempati duyduğu gerekçesiyle kendisine vize verilmediğini ileri sürmüştür. Detay için bkz. Abdullah, *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı*, 1/184-187.

Türkiye’deki İslâmî çevrelerle temaslarında farklı tepkilerle karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Bazı çevrelerin söz konusu teklife temkinli yaklaştıkları ve çekimser kaldıkları, bazı çevrelerin ise İranlı Şîiler tarafından sunulan bir teklifin herhangi bir değer taşımadığı kanaatinde oldukları ifade edilmiştir.⁴⁵⁹

1987 yılında gerçekleşen Hac hadisesinin birinci yıldönümü, Türkiye’de *Şehadet* dergisi tarafından Haziran 1988’de düzenlenen anma toplantılarıyla kamuoyunun hafızasında canlı tutulmaya çalışılmış, bu etkinliklerde Atasoy Müftüoğlu ve Süleyman Arslantaş gibi isimler konuşmalar yapmıştır. Benzer nitelikte bir diğer program ise Kocaeli Gölcük’te “Hac ve Haremeyn’in Geleceği” başlığıyla tertip edilmiş; Atasoy Müftüoğlu, Ahmet Ağırakça, Abdurrahman Dilipak ve M. Beşir Eryarsoy’un konuşmacı olarak katıldığı bu etkinlikte, tertip komitesi tarafından hazırlanan ve 500 kişinin imzaladığı sekiz maddelik Hac Bildirgesi’nin, bir protesto dilekçesi olarak Suudi Arabistan Büyükelçiliği’ne sunulacağı ifade edilmiştir.⁴⁶⁰ Haremeyn’in geleceğini ele alan konuşmalar sadece Türkiye ile sınırlı kalmamış İran devrimine yakın duran Kelîm Sıddîkî de Londra’da *The Muslim Institute* çatısı altında uluslararası bir konferans tertip etmiştir. Türkiye’den birçok katılımcının* dahil olduğu programda Hac meselesi etraflıca ele alınmış ve İran’ın teklifi müzakere edilmiştir.⁴⁶¹

İran ile Suudi Arabistan arasındaki rekabet, yalnızca bölgesel bir güç mücadelesi olarak kalmamış aynı zamanda İslâm dünyasında, özellikle de İslâmcı düşünce çevrelerinde, mezhebî ve kavramsal düzeyde derin ayrışmalara zemin hazırlamıştır. Nitekim uzun yıllar boyunca İslâmcı hareketler, kendilerini “İslâmcılar”, “İslâmî Hareket”, “Evrensel İslâmî Hareket”, “Tevhîdî Müslümanlar”, “İslâmî Uyanış” ya da “Türkiyeli Müslümanlar” gibi adlandırmalarla tanımlayarak hem kimliklerini hem de düşünsel konumlanmalarını ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak 1980-1988 yılları arasında meydana gelen İran-İrak Savaşı sürecinde, ABD’nin Irak’a dolaylı destek vermesi ve Suudi Arabistan’ın bu politikalarla

⁴⁵⁹ “Hacc İçin Yeni Arayışlar”, *Girişim* 25 (1987), 17.

⁴⁶⁰ “Mekke Kanlı Cuması Anma Toplantısı”, *Şehadet* 2/8 (1988), 57-59.

* Mehmet Metiner, Hüseyin Hatemi, Fehmi Kuru, Atasoy Müftüoğlu, Süleyman Gündüz, Hüseyin Velioglu, Necati Aktülün, Akif Kerimoğlu, Ahmet Ağırakça vb. isimler

⁴⁶¹ Programın içeriği ve tüm masrafları İran devletinin üstlendiği iddiası için bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 240-255; Hüseyin Su, *Irmağın İçli Sesi Atasoy Müftüoğlu Kitabı* (Ankara: Hece Yayınları, 2007), 404-405.

örtüşen bir tutum benimsemesi, İran'a daha yakın bir duruş sergileyen İslâmcı çevrelerde söylemsel bir değişime neden olmuştur. Özellikle anti-emperyalist söylemi merkeze alan yapılar açısından, Suudi Arabistan'ın ABD ile kurduğu stratejik ittifak sorgulanmaya başlamış ve bu durum, Suudi modeline dayalı İslâm anlayışına yönelik eleştirilerin artmasına yol açmıştır. Bu süreçte İran'a duyulan yakınlık bazı çevrelerde mutlak bir kabul halini almış, İran'a özgü kavramsallaştırmalar bu kesimlerin söylemlerine yansımıştır. Neticede, söz konusu gelişmeler İslâmcı camiada kavramsal düzeyde yeni tartışmaların ortaya çıkmasına, mevcut tanımların gözden geçirilmesine ve kimi zaman yeni kavramsallaştırmalara yönelmesine neden olmuştur. Bu durumda, İran ile Suudi Arabistan arasındaki rekabet yalnızca iki devlet arasındaki jeopolitik bir mücadele olarak değil, aynı zamanda İslâm dünyasındaki düşünsel ayrışmaları derinleştiren çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirilmelidir.

İran Devrimi'nin ardından devrimci düşünceyle ilişkilendirilen “Hizbullâhî”, “İnkılâbî” ve “Mektebî” kavramları,⁴⁶² belirli bir tarihsel süreç içerisinde Türkiye’de de kullanılmaya başlanmış ve bir nevi ithal edilmiştir. Başlangıçta bu kavramı İranlı Müslümanlara atfeden Müftüoğlu, benzer nitelikteki “İnkılapçı Müslümanlar”ın dünya genelinde de var olduğuna dikkat çekmiş ve Suudi Arabistan Krallığı ile Amerika Birleşik Devletleri’nin işbirliğinin, dünya çapındaki “Hizballahi Uyanışı” engellemeye yönelik bir stratejiye dayandığını öne sürmüştür.⁴⁶³ İran-Suud geriliminde İran’dan yana olan Müftüoğlu eserlerinde sıklıkla bu temaları işlemiş ve Suudi Arabistan’a yakın olan Râbıta kurumunu hedef almıştır. Nitekim o, Suud yönetiminin Râbıta teşkilatı kanalıyla dünyadaki bütün İslâmî gelişmeleri izlediğini ve kendi politikalarına doğru kanalize ettiğini iddia etmiş ve Türkiye’deki İslâmî gelişmeler üzerinde öteden beri Râbıta’nın çeşitli ölçülerde bir gölgesinin olduğunu aktarmış ve bunların turistik amaçlı seyahatler ve lüks yerlerde tatiller yapmalarını örnek olarak vermiştir.⁴⁶⁴ Bunun karşısında ise tüm

⁴⁶² Kavramın kullanımları için bkz. Yumuk, “İran İzlenimleri Üstüne Bir Söyleşi”, 105-112; Atasoy Müftüoğlu, “Atasoy Müftüoğlu’yla Bir Söyleşi” (Görüşmecisi: Yaşar Kaplan, Görüşme Transkripsiyonu), *İktibas* 4/80 (1984), 18-21.

⁴⁶³ Atasoy Müftüoğlu, “İslam’ın Günümüz Dünyasındaki Görüntüsü”, *İstiklâl* 4-5 (1986), 2-6.

⁴⁶⁴ Atasoy Müftüoğlu, *Tevhidi Gerçekliğin Işığında* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1986), 50; Müftüoğlu, *Söyleşiler*, 57-65. Faaliyetler için bkz. Çakırgil, *Devler Su Başlarını Tutmuş*, 267-270; Yarbay, *Akıncılar Hareketi*, 624.

sömürgeci politika ve eylemlere karşı İslâm'ın izzetini “İnkılapçı Müslümanların” ayağa kaldırdığını ileri sürmüştür.⁴⁶⁵

Atasoy Müftüoğlu'nun Suudî kökenli Râbîta örgütüne karşı konumlandığı “İnkılapçı Müslümanlık” yaklaşımı, özellikle gazeteci-yazar Uğur Mumcu'nun 1987 yılında Râbîta hakkında kaleme aldığı köşe yazıları ve bu yazıların daha sonra kitaplaştırılmasıyla birlikte İslâmcı çevrelerde dikkate değer bir etki yaratmış, bu etki 1960 ve 1970'li yıllardan itibaren süregelen derin bir ayrışmayı daha görünür ve belirgin hâle getirmiştir. Nitekim Râbîta Kurumu'nun özellikle Avrupa ve Türkiye'deki faaliyetlerine ilişkin somut iddialar, Türkiye kamuoyunda geniş yankı uyandırmış ve uzun süre gündemde tartışılan başlıca konular arasında yer almıştır.⁴⁶⁶ Ancak mesele, İslâmcılar açısından bir aile içi mesele olarak değerlendirilmiş olsa da İran-Suudi Arabistan rekabeti bağlamında önemli bir ayrışma noktası teşkil etmiştir. Bu kapsamda, Humeynî'nin 1987 yılında Hac hadisesindeki temsilcisi Mehdî Kerrûbî'ye gönderdiği mesajda vurguladığı “Gerçek İslâm” ve “Amerikancı İslâm”^{*} ayrımı, Türkiye'de İran'a yakınlık duyan İslâmcı kesim tarafından uzun bir süre boyunca kullanılan önemli bir kavramsal çerçeve haline gelmiştir.⁴⁶⁷

Humeynî'nin ifade ettiği bu kavramın, Nureddin Şirin'in sahipliğini üstlendiği *Şehadet* dergisinde sıklıkla işlendiği gözlemlenmektedir. Şirin, bir yazısında “Amerikancı İslâm”ın, İnkılâbî ve Hizbullâhî eğilimleri ortadan kaldırmak amacıyla tasarlandığını öne sürmüştü ve bu anlayışın arka planını şu şekilde yorumlamıştır: “*Sultanların Dini vardır... Yezid'in, Abdülmelik'in, Haccac'ın, Mansur'un, Harun Reşid'in, Memun'un dini vardır... Tıpkı geçmişte, İslam ümmetinin büyük çoğunluğunun bu dini benimsediği gibi, günümüzde de Müslümanların büyük kısmı 'Amerikancı İslam'ı kabul etmektedirler... Geçmişte gerçek İslam'ı temsil edenler azınlıkta iken, günümüzde de durum benzerdir*”. Şirin, sözlerine devam ederek, “*'Amerikancı İslam'ı benimsemeye çalışanlarla sonuna kadar mücadele edeceğiz ve bu süreçte 'Lebbeyk' diyeceğiz. Bu, Hizbullah ile*

⁴⁶⁵ Müftüoğlu, *Vahyin Kılavuzluğu Altında*, 109.

⁴⁶⁶ Konu hakkında detaylar için bkz. Uğur Mumcu, *Rabîta*, 99-530; Aksay, *Hak Yol İslam Yazacağız Hasan Aksay Hatıratı*, 325-326.

* “Amerikan İslâmî” veya “Amerikancı İslâm” kavramını ilk olarak Seyyid Kutub'un kullandığı iddia edilmiştir.

⁴⁶⁷ İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi, *Kanlı Mekke Olayı'na Bir Bakış*, 99-102.

*Hizbuşşeytan arasındaki çatışmada önemli bir görevdir” şeklinde tutumlarını ifade etmiştir.*⁴⁶⁸

“Amerikancı İslam” kavramı, özellikle *Şehadet* dergisinin bu konu üzerine gerçekleştirdiği “soruşturma” ile Türkiye literatürüne girmiştir. Nitekim dergi, Atasoy Müftüoğlu, Hüseyin Hatemi, Cihan Aktaş, Sabiha Ünlü, Süleyman Arslantaş, Hizbullah Hakverdi (Hilmi Kocaaslan), Mustafa İslamoğlu ve Nureddin Şirin gibi isimlere, “Gerçek İslam” ile “Amerikancı İslam” arasındaki farkları irdeleyen yedi soru yönelmiş ve bu kişilerin cevaplarını almıştır. Sorulara verilen yanıtlarda, “Amerikancı İslam”ın çeşitli yönleri farklı şekillerde tanımlanmıştır. Müftüoğlu, bu tür bir İslâm anlayışını gelenek ve göreneklere dayalı bir düşünüş olarak değerlendirmiştir. Hatemi, “Amerikancı İslam”ı Beyaz Saray’a “biat” etme olarak yorumlamıştır. Aktaş, Amerika’nın velayetini kabul eden yöneticilerin, halklarına sessiz ve uzlaşmacı bir şekilde, işbirlikçi bir İslâm anlayışını dayattıklarını belirtmiştir. Arslantaş, bu anlayışın Allah’tan ziyade Amerika’yı razı etmeyi hedeflediğini ifade etmiştir. Hakverdi, “Amerikancı İslam”ı, Allah’ın hükümranlığından çok, Amerikan emperyalizmine teslim olma olarak tanımlamıştır. İslamoğlu, bu anlayışı “Müstekbir Müslümanlık” olarak nitelendirirken Şirin, İslâm’a karşı bir tutum olarak yorumlamıştır.⁴⁶⁹ Bu durumda, adı geçen isimler, mevcut kavramların çağdaş bir tanım olarak kabul edilmesinin yanı sıra, geçmişten miras kalan bir zihniyetin izlerini taşıdığına dikkat çekmiş ve bu meselenin “ılımlı İslam” anlayışı çerçevesinde ele alındığını vurgulamışlardır.

Kavram üzerinde sıkça duran Müftüoğlu, her ne kadar “*kavram rahatsızlık ve tedirginlik verici de olsa, bugün dünyada Amerikancı bir İslam geleneği vardır*” ifadelerini kullanmış ancak söz konusu ifadenin zamanla bir yaftalama aracına dönüşmesi bazı çevrelerde rahatsızlık uyandırmıştır. Nitekim İran’a yakın durmakla birlikte yer yer

⁴⁶⁸ Şirin, “Hizbullah-Hizbuşşeytan Savaşında Dönüm Noktası”, 77-78.

⁴⁶⁹ Detaylar için bkz. “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, *Şehadet* 2/5 (1988), 3; Atasoy Müftüoğlu, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, *Şehadet* 2/5 (1988), 4-7; Hüseyin Hatemi, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, *Şehadet* 2/5 (1988), 8; Cihan Aktaş, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, *Şehadet* 2/5 (1988), 9-15; Arslantaş, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, 16-19; Hizbullah Hakverdi, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine...”, *Şehadet* 2/8 (1988), 15-43; İslamoğlu, “Amerikancı İslam Soruşturması”, 44-52; Nureddin Şirin, “Amerikancı İslam’a Karşı Olmak”, *Şehadet* 2/11-12 (1989), 5-10.

objektif tutumda olma gayesi güden *Girişim* dergisi kavramın alelade kullanılmasına itiraz etmiştir.⁴⁷⁰ İlerleyen süreçte BD-İBDA hareketine mensup dergiler de İran'a müzahir grupların bu kavramı genellikle karalayıcı bir biçimde kullanmalarına karşı çıkmışlardır. *Taraf* dergisinden Kâzım Albayrak, bu grupların gerçek anlamda Amerikancı olanları hedef almadıklarını, aksine kendilerine karşı olan herkesi "Amerikancı" olarak damgaladıklarını ifade etmiştir.⁴⁷¹

"Gerçek İslam" ve "Amerikancı İslam" tartışmaları bir süre devam ettikten sonra, Nureddin Şirin, Humeynî'nin *Pasdar-ı İslâm* dergisindeki bir konuşma pasajını alıntılıyarak Humeynî'nin "Gerçek İslam" ifadesi yerine "Öz Muhammedî İslam" terimini kullandığını belirtmiş ve sonrasında bu ifadeyi tercih etmiştir.⁴⁷² Bu yönde, İran'ın Ankara Büyükelçisi Muhammed Rızâ Bâkırî ve İran İslâm Cumhuriyeti Kültür Müsteşarı Seyyid Mehdî Mûsevî'nin "Muhammedî İslâm" ifadesini kullanması, söz konusu argümanı doğrulayan önemli bir örnek teşkil etmektedir.⁴⁷³ Nureddin Şirin'in öncülüğünde gerçekleşen bu söylem değişimi, *Davet* dergisi ve sahibi Hilmi Kocaaslan tarafından da devam ettirilmiştir.⁴⁷⁴ Artık mesele "Gerçek İslam" ve "Amerikancı İslâm" denkleminde "Öz Muhammedî İslâm" ile "Amerikancı İslam" boyutuna evrilmiştir.

Sonuç olarak, İran'a yakın çevreler, 1980'lerin ikinci yarısından 1990'ların sonlarına kadar kendilerini "İnkılâbî, Hizbullâhî ve Devrimci Müslümanlar" olarak tanımlamış⁴⁷⁵ ve düşünsel yapılarını bu kavramsal çerçeve üzerine inşa etmişlerdir. Ancak bu kavramın içselleştirilme süreci, sahadaki yansımaları ve geriye dönük kökeninin araştırılması, farklı tarif ve tanımlamalara yol açmıştır. Nitekim *Tevhid* dergisi çevresi, "İnkılapçı Müslümanlık" yaklaşımını daha çok Velâyet-i Fakîh'e dayalı ve bu anlayışa bağlı özgün

⁴⁷⁰ Detaylar için bkz. Mehmet Metiner, "İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu", *Girişim* 42 (1989), 32-34; "Girişim için Ne Dediler?", 42-43.

⁴⁷¹ "Yeryüzü'nün İBDA'yı Hedef Alan Kin ve İftira Dolu Yazısı, Ehl-i Sünnet Düşmanı İrancı Şii Yeryüzü Dergisi'ni Teşhir Ediyoruz...", *Taraf* 5 (1991), 4-9; Benzer bir anlatı için bkz. Suat Ak, "Safavî Torunları...", *Son Karar* 5 (1988), 11-12.

⁴⁷² Şirin, "Amerikancı İslam'a Karşı Olmak", 5-10.

⁴⁷³ Muhammed Rıza Bagheri, "İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçisi ile İmam (r.a.) Üzerine" (Görüşmecî: Hikmet Çoşkun, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 23-27; Seyyid Mehdi Musevi, "Söyleşiler" (Görüşmecî: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 21-23.

⁴⁷⁴ Detaylar için bkz. Hizbullah Hakverdi, *Amerikancı İslâm Sorgulaması* (Malatya: Emvac Yayınları, 2023). Hakverdi, *İmam Humeynî (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği*, 122.

⁴⁷⁵ Fidan Güngör, "Ulusal Kürdistan'a Doğru", *Tevhid* 5 (1990), 59; Müslüman Gençlik hareketinin kendilerini "Devrimci Müslüman Gençler" olarak nitelemesi için bkz. "İmam Humeyni", *İmza* 16 (1990), 31.

bir perspektiften ele alırken; Hamza Türkmen, devrim olgusunu mahiyetiyle kavramaya çalışarak bu kavramın kökenini, ilk İslâmcılara ve tecdit ile ıslah hareketlerinin öncüleri olarak kabul ettiği Cemâleddîn Efgânî, Muhammed Abduh ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a kadar götürmektedir. Öte yandan, Zeki Savaş ise Türkiye siyasi tarihinde önemli bir figür olan Şeyh Saîd (1865-1925) örneği üzerinden başlayarak bir okuma gerçekleştirmektedir.⁴⁷⁶ İran Devrimi sonrasında ithal edilen kavramların farklı içeriklerle yeniden tanımlanması ve tasarlanması, İslâmcı camiada ve genel olarak Türk toplumunda zihinsel bir karmaşaya yol açmıştır. Bu durum, *Yeryüzü* dergisine gönderilen bir okuyucu mektubunda açıkça gözlemlenebilmektedir. Tokat'ın Turhal ilçesinden Selman İslamoğlu, insanları “İnkılâbî” çizgiye davet ettiğinde, “*Sizin radikallerde her nane var. Şii'si var, Vehhabi'si var, mezhepsizi var, mealcisi var, ben Ehl-i Sünnet'im, bu yola gitmem*” şeklinde bir karşılık almış ve kamuoyunda “İnkılapçı Müslüman” olmanın, Ehl-i Sünnet'ten çıkmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁷ Doğal olarak bu süreç, zamanla Türkiye'deki İslâmî hareketin yerel bir aidiyetle mi yoksa evrensel bir misyonla mı yoluna devam edeceği yönündeki tartışmaları gündeme getirmiştir.

1. 3. Selman Rüşdi Meselesi

İran-İrak Savaşı'nın sona ermesinin ardından İran toplumu, yaklaşık sekiz yıl süren yıpratıcı bir çatışmanın fiziksel, ekonomik ve psikolojik etkileriyle başa çıkmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte İran halkı, enerjisinin büyük bir kısmını savaşın yol açtığı tahribatı onarmaya ve ulusal güvenliği sağlamaya yönelik çabalara harcamıştır. Savaş boyunca ve sonrasında izlenen politikalar, yoğun millî ve mezhebî söylemlerle şekillenmiş, bu durum İran'ın içe kapanmasına ve dış dünyayla olan etkileşiminin sınırlı kalmasına neden olmuştur. Devrim sonrası ideolojik söylemler ağırlıklı olarak içerideki meşruiyeti

⁴⁷⁶ Mesih Muhaciri, “İnkılapçı Müslümanlar, İnkılap Rehberine Bağlılıklarını Açıkça Ortaya Koymalıdır” (Görüşmecî: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 21 (1991), 61-62; “Hizbullah Kimliği”, *Tevhid* 35 (1992), 4. Hamza Türkmen, “Yöneliş Yayınları Adına Hamza Türkmen: ‘Türkiye Müslümanlarının Nitelik ve Nicelik Eksikliği Ortak Zaafımız’” (Görüşmecî Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 25 (1992), 4-7; Hamza Türkmen, “Bir Cevap: İnkılapçı Tavrın Ciddiyeti”, *Yeryüzü* 28 (1993), 29. Türkiye Hizbullahı'nın Menzil grubuna mensup Zeki Savaş'ın “Zekeriyya Barış” müstear adıyla bu konudaki görüşleri için bkz. Zekeriyya Barış, “20. Asır İslami Hareketlerinin Dünya ve Türkiye Ölçeğindeki Gelişimi ile 21. Asır Projesi Etrafında”, *Sebat* 21-22 (1998), 5-13.

⁴⁷⁷ Selman İslamoğlu, “Bazı Dergilere ve Yayınevlerine Eleştiri”, *Yeryüzü* 27 (1993), 19. Hamza Türkmen'in bu isme itirazları ve “İnkılapçı Müslümanlık” kavramını tahkir edici anlatıların hangi kesimlerce ortaya atıldığını ifade eden iddiaları için bkz. Türkmen, “Bir Cevap: İnkılapçı Tavrın Ciddiyeti”, 29.

pekiştirmeye yönelik biçimlenmiş, devrimin evrensel ve dışa dönük mesajlarının uluslararası kamuoyuna aktarılmasında yetersizlikler yaşanmıştır. Böylece İran İslâm Devrimi, teorik olarak taşıdığı küresel iddialara rağmen, pratikte büyük ölçüde iç dinamiklerle sınırlı kalmış ve dış toplumlardaki etkisi sınırlı düzeyde olmuştur. Bu çerçevede Ali Bulaç, İran-Irak Savaşı'nın İran açısından iki temel maliyeti olduğunu belirtmektedir: Bunlardan ilki, savaş koşullarının İran'ın İslâm Devrimi'ni uluslararası alanda anlatma ve tanıtmaya imkanını kısıtlaması; ikincisi ise maddi kaynakların büyük ölçüde savaş harcamalarına tahsis edilmek zorunda kalınmasıdır.⁴⁷⁸

İran'ın iç sorunlara odaklandığı ve özellikle Müslüman toplumlar nezdinde uluslararası prestijinin azaldığı bir dönemde, Humeynî'nin çıkışı yeniden dikkatlerin İran üzerine yoğunlaşmasına neden olmuştur. Nitekim 1988 yılında Hindistan doğumlu Britanyalı yazar Selman Rüşdi tarafından kaleme alınan *Şeytan Ayetleri (The Satanic Verses)* adlı roman, Humeynî tarafından sert biçimde eleştirilmiş ve bu tavır, İran'ın uluslararası gündemde tekrar öne çıkmasını sağlamıştır. Selman Rüşdi'nin İslâm dinî ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili anlatılarına yer verdiği romanı, Müslüman topluluklar arasında yoğun tepkiye neden olmuş ve birçok kesim tarafından dine hakaret olarak değerlendirilmiştir. Rüşdi'nin ifade özgürlüğünü kutsal değerlere saldırı biçiminde kullandığı yönünde eleştiriler gündeme gelmiştir. Gelişen tepkiler sonucunda eser Hindistan'da yasaklanmış, Birleşik Krallık'ta düzenlenen ilk protestolarda kitap yakma eylemleri gerçekleşmiştir. Şubat 1989'da ise Pakistan'da kitaba yönelik geniş çaplı protesto gösterileri ve toplumsal olaylar yaşanmıştır. Mevcut olayların ardından 14 Şubat 1989'da Humeynî

“Allah'ın adıyla. Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz. Dünyadaki bütün korkusuz Müslümanlara bildiriyorum ki, İslama, Peygamber'e ve Kur'an'a karşı çıkmak için derlenen, basılan ve yayımlanan Şeytan Ayetleri kitabının yazarı ve onun içeriğini bilen yayımcıları ölüme mahkum edilmişlerdir. Bütün gayretli Müslümanları onları buldukları yerde çabucak idam etmeye çağırıyorum ki, bir daha kimse İslamın kutsallığına hareket etmeye cesaret edemesin. Bu yolda öldürülen herkes şehid sayılacaktır, inşallah. Ayrıca eğer

⁴⁷⁸ Bulaç, *Ortadoğu'dan İttihad-ı İslam'a*, 1/223.

bu kitabın yazarına ulaşabilen birisinin onu idam edecek gücü olmazsa, onu insanlara göstermelidir ki yaptıkları için cezalandırılsın. Allah'ın rahmeti hepiniz üzerine olsun"⁴⁷⁹

şeklinde bir fetva yayınlamıştır. Humeynî'nin, Selman Rüşdi hakkında verdiği ölüm fetvası hem dünya kamuoyunda hem de İslâm dünyasında geniş yankı uyandırmış ve yoğun tartışmalara konu olmuştur.

Türkiye İslâmcı çevreleri, söz konusu meseleye ciddi biçimde eğilmiş; *Girişim, Dış Politika, İslâmî Düşünce ve Tevhid* dergileri bu konuyu ayrıntılı biçimde ele almıştır. *Girişim* dergisinde yer alan açıklamasında Sadreddin Yüksel, Ayetullah Humeynî'nin verdiği ölüm kararını İslâmî açıdan yerinde bulduğunu ifade etmiş ve bu karara destek verdiğini belirtmiştir. Açıklamasında, Kur'an ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) iman eden bireyler olarak Humeynî'nin tutumunu takdir ettiklerini dile getirmiş ve Rüşdi'nin durumunu "mürted" olarak değerlendirmiştir.⁴⁸⁰ Benzer şekilde Müftüoğlu, Rüşdi'yi mürted bağlamında ele alarak "İslam, dinden dönen mürtedin öldürülmesi hakkını İmamın görevleri arasında saymaktadır" şeklinde bir değerlendirme yapmış ve bu şekilde Humeynî'nin verdiği fetvayı onaylar bir tutum sergilemiştir. Ayrıca, "mürtedler hakkında bütün mezhepler benzer bir tavır içindedir" diyerek bu yaklaşımın mezhepler arası genel bir görüş birliği oluşturduğunu, Humeynî'nin fetvasının bütün müslüman toplulukların duygularına tercüman olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸¹

Fetva kurumunu klasik fıkıh bağlamında ele alan İslâmcı düşünürler, bu yaklaşımı hem Hz. Peygamber'in uygulamaları hem de İslâm tarihindeki bazı somut örnekler üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Nitekim Mehmet Metiner, konuyu değerlendirirken "*İmam Humeyni bu kararıyla, unutulmaya yüz tutmuş bir sünneti yeniden ihya*

⁴⁷⁹ Moin, *Son Devrimci*, 270-271; M. İhsan Arslan (ed.), *Protesto* (Ankara: Sor Yayıncılık, 1989), 19-20; Hilmi Kocaaslan, "Selman Rüşdi Olayı ve İmam Humeyni'nin Verdiği Öldürme Emrinin Düşündürdükleri", *Davet* 2 (1990), 23-29.

⁴⁸⁰ Sadreddin Yüksel, "Mürted Selman Rüşdi Hakkında İslami Bir Açıklama", *Girişim* 42 (1989), 9.

⁴⁸¹ Atasoy Müftüoğlu, "İslam Yüzyıllar Sonrasında Tekrar Hayata Dönüyor" (Görüşmeci: M. Emin Gerger, Görüşme Transkripsiyonu), *Dış Politika* 5 (1989), 85-90; Atasoy Müftüoğlu, "Batı'nın Tarihi İkiyüzlülüğü ve İdeolojik Bir Savaş", *Girişim* 42 (1989), 10-11.

etmiştir”⁴⁸² ifadelerini kullanmıştır. Selman Rüşdi meselesinin boyutlarını ele aldığı *Protesto* adlı çalışmasında benzer bir değerlendirmede bulunan İhsan Arslan ise söz konusu fetvanın, “*Bu fetva; Allah’a (c.c.), Resûlullah Muhammed’e (s.a.v.), onun âline ve ashabına küfredildiği, İslam’ın temel ilkelerinin alaya alındığı, tezyif ve tahkir edildiği*” gerekçesiyle verilmiş olduğunu belirtmiş; bu durumu, “*14 asır önce Resûlullah’ın, müşrik şair Ka’b b. Eşref hakkında verdiği ölüm emrine*” benzetmiş ve Humeynî’nin durumunu “*İmam Humeyni, onurlu bir insan olarak, müctehid bir alim olarak, devletinin en üst düzeydeki yetkilisi olarak ve müntesipleri olan mümin bir cemaatin İmamı sıfatı ile üzerine düşen şer’i görevi yerine getirmiş bir insan*” şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁸³

Türkiye kamuoyunda gazeteci ve yazarların* da değerlendirmelerine konu olan bu mesele, İran ve lideri hakkında yeni bir tartışma zemini oluşturmuş, özellikle gazetelerde “Şeytan Ayetleri”nden yapılan pasaj alıntıları, çeşitli tepkisel eylemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim, İstanbul Fatih Camii’nde bazı protestolar düzenlenmiş olmakla birlikte, geçmişteki gibi kitlesel mitingler ve geniş çaplı eylemler gerçekleşmemiştir. Bu durumun farkında olan Arslan, Selman Rüşdi meselesine yönelik ilk tepkilerin büyük şehirlere ziyade Anadolu’nun küçük yerleşim yerlerinde, münferit olaylar şeklinde ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁴⁸⁴

Selman Rüşdi meselesinde, Humeynî’nin fetvasını ve Rüşdi’nin mürtedliğini savunan isimlerin yanı sıra, yerelliği ile öne çıkan İslâmcı isimler de söz konusu fetvaya yönelik itirazlarını dile getirmişlerdir. 1980 darbesinin ardından Almanya’ya giden Kadir Mısıroğlu’nun, Selman Rüşdi hakkında verilen fetvadan dolayı Humeynî’yi eleştirmesi,

⁴⁸² Mehmet Metiner, “Bir Sünneti İhya Etmek” (Görüşmecisi: IRNA, Görüşme Transkripsiyonu), *Girişim* 43 (1989), 27. Ancak Metiner, 2004 yılında kaleme aldığı otobiyografisinde, söz konusu konuda görüş belirtmekten kaçındığını iddia etmiş ve daha sonraki süreçte bu fetvanın doğru olmadığını sonucuna vardığını belirtmiştir. Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 288.

⁴⁸³ Arslan, *Protesto*, 21-23. Ayrıca, *İslâmî Düşünce* dergisinde Abdürrahim Ceyhan, söz konusu fetvanın herhangi bir şahıs tarafından değil, bilakis “İslâm’ın İmamı, Halifesi, Emiri” tarafından verildiğini ifade etmiştir. Abdürrahim Ceyhan, “Tehlikeli İslam”, *İslâmî Düşünce* 13 (1993), 54-55.

* Ergun Balcı, Sami Kohen, Fahir Armaoğlu, Talay Halman, Metin Toker, Zafer Atay, Uğur Mumcu, Aziz Nesin, Yaşar Kemal, Burhan Bozgeyik, Ayhan Songar, Cengiz Çandar, Fehmi Kuru, Hüseyin Hatemi, vb. isimler

⁴⁸⁴ Arslan, *Protesto*, 209-210, 211-219. Cemaleddin Kaplan ve destekçileri de Almanya’nın Bonn kentinde Salman Rüşdi’yi protesto etmek amacıyla bir miting düzenlemiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=Yp5IFOBmBJA> (1:00-40-30 arası), (Erişim 03.11.2022).

bazı çevreler tarafından tepkiyle karşılanmış ve şikâyet konusu edilmiştir. Bu eleştirilere karşılık olarak M. Ertuğrul Düzdağ, Humeynî'nin tutumunun eleştirilmesinin, Rüşdi'nin görüşlerine katılmak anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁵ Mısıroğlu süreç içerisinde Humeynî'nin fetvası ile ilgili “*Tabî niyeti hâlis olsa, bunu Âlem’e ilân etmeden yapardı. --- O’nun İslâm Âlemi’ne karşı liderlik propagandasına âlet ettiği beyânı, Salman Rüşdü’ye, dokunulmaz bir koruma çemberi oluşması neticesini doğurmuştur*”⁴⁸⁶ demiştir. Kadir Mısıroğlu, Humeynî'nin İslâm davasına liderlik etme amacına yönelik bir girişimde bulunduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, Humeynî'nin Ehl-i Sünnet mensuplarını Müslüman olarak kabul etmediğini savunmuş ve bu görüşünü, Humeynî'nin Rüşdi'yi öldürecek kişiye, Şîi olması durumunda 3 milyon, Sünnî olması durumunda ise 1 milyon dolar ödül verileceğini belirttiği iddiasına dayandırmıştır.⁴⁸⁷

Türkiye’de, İran’a yakın görüşleri benimseyenlerle bu görüşlere karşıt olanlar arasındaki ayrışma, diğer birçok siyasî ve toplumsal meselede olduğu gibi, bu alanda da belirgin bir şekilde ortaya çıkmış ve geniş çaplı tartışmalara yol açmıştır. Ancak, özellikle İran’ın Irak ile girdiği savaşın ardından, İran’a yönelik destek oranı giderek azalmış ve İran’ı ön planda tutma durumu yalnızca marjinal bir grup tarafından sürdürülmüştür. Bu durumu yansıtan örnekler arasında, Şîi kimliğiyle bilinen akademisyen ve hukukçu Hüseyin Hatemi’nin konuya ilişkin en fazla değerlendirme yapan kişi olması⁴⁸⁸, *Vahdet** gazetesinin meseleyi geç gündemine alması, Ali Bulaç’ın sessizliği ve Necmettin Erbakan’ın “O konuyu lütfen İranlılara sorun” şeklindeki açıklaması yer almaktadır.⁴⁸⁹

Türkiye’de evrensel kimlikleriyle tanınan bazı isimlerin, başlangıçta İran’a yönelik duydukları yüksek düzeydeki heyecanın zamanla azaldığı gözlemlenmektedir. Bu duygusal dönüşüm, yalnızca İran-Suudi Arabistan rekabetinin etkileriyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda sosyo-kültürel ve ekonomik dinamiklerce de şekillendirilmiştir. Özellikle

⁴⁸⁵ Detaylar için bkz. “Okur’dan”, 4; Düzdağ, “Hakk’ın Yolunda Cesur ve Akıllı”, 5.

⁴⁸⁶ Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/212-213.

⁴⁸⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (1.26:05-1.27:13 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=PkOlnEWIPVc> (1.52:35-1.54.10 arası), (Erişim 11.04.2023).

⁴⁸⁸ Hatemi’nin bu konudaki müstakil eseri için bkz. Hüseyin Hatemi, *Şeytan Ayetleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989).

* Gazete, 1988 yılında, Mektep, Mektup ve Ribat dergilerinin yanı sıra Hüsnü Aktaş’ın öncülüğündeki Ankara merkezli Vahdet Vakfı ve Mısak dergisinin ortaklaşa çabalarıyla yayımlanmıştır.

⁴⁸⁹ Arslan, *Protesto*, 182-183, 202-204.

1980 darbesi sonrasında Türkiye’de devlet eliyle teşvik edilen “Türk-İslam Sentezi” anlayışı ile Anavatan Partisi iktidarında Turgut Özal’ın (1927-1993) benimsediği liberal ekonomik politikalar, reformlar ve dışı açılma stratejileri, evrensel İslâmcı fikirlere ciddi bir darbe vurmuştur. İran örneğinde idealize edilen fikirlerin pratiğe aktarılamaması, Türkiye’deki İslâmcı kitlelerin çözülmesine ve bu ideolojiler etrafındaki bütünleşmenin zayıflamasına neden olmuştur. Bu süreç, büyük şehirlerde görece daha mutedil yaklaşımların benimsenmesine yol açarken taşra bölgelerinde ise daha radikal eğilimlerin güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. Böylece İran kaynaklı devrimci söylemler, giderek daha dar bir çevreyle sınırlı hale gelmiştir. Mevcut durumun yansımaları, çeşitli örneklerde olduğu gibi Selman Rüşdi olayı bağlamında da gözlemlenebilmektedir. Örneğin Humeynî’nin Rüşdi hakkında verdiği fetva ölümü sonrası yerine devrim rehberi olarak seçilen Seyyid Ali Hâmeneî’nin “*İmam’ın fetvası aynen geçerlidir ve icra edilmelidir*”⁴⁹⁰ sözü meselenin yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Türkiye kamuoyunda Şeytan Ayetleri meselesine yönelik ilginin artmasında, Aziz Nesin, Ferit İlsever ve *Aydınlık* gazetesinin çevresinin konuya özel bir hassasiyet göstermesinin önemli bir etkisi olmuştur.

1990’lı yılların başında *Aydınlık* gazetesinin Salman Rüşdi’nin *Şeytan Ayetleri* adlı romanından bazı bölümleri pasajlar hâlinde yayımlaması ve Aziz Nesin’in eseri Türkçeye çevirme girişimi, İslâmî çevreler tarafından sert tepkilerle karşılanmıştır. Nureddin Şirin, Ocak 1993’te gerçekleştirilen “Şehitler Gecesi”nde, Humeynî’nin Selman Rüşdi hakkında verdiği fetvanın İslâm’ın bir hükmü olduğunu belirterek bu hükmü yerine getirmenin tüm Müslümanların sorumluluğu olduğunu savunmuş ve Aziz Nesin’in eserini yayımlama niyetini “*Biz de diyoruz ki, eğer bu şerefsiz Selman Rüştü’nün bu kitabını yayınlamaya kalkarsa, biz de her ne pahasına olursa olsun, İslam’ın hükmünü Aziz Nesin’e icra edeceğiz ve onun cezasını vereceğiz. Bundan korkumuz yoktur. Biz, İslam’ın şerefini ve haysiyetini orta yerde bırakacak kadar alçalmadık ve alçalmayacağız*”⁴⁹¹

⁴⁹⁰ “İmam’ın Fetvası Aynen Geçerlidir”, *Tevhid* 3 (1990), 29; Muhammed Rıza Bagheri, “Yol Açıkça Bellidir; Hidayet Çerağı Olan Rehber Açıkça Bellidir, Teklif de Bellidir”, *Tevhid* 26 (1992), 27-28. Ayrıca Olivier Roy’un Humeynî’nin vefatı ile verdiği hükmün de düşmesi gerektiğini sorgulaması için bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 237.

⁴⁹¹ “Yaşasın Hizbullah!”, *Yeryüzü* 28 (1993), 10. Ayrıca, Bülent Tokgöz’ün o dönemde Aziz Nesin’e suikast düzenlemeyi planladığını ifade etmesi için bkz. Bülent Tokgöz, *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum* (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 166-167.

biçimindeki ifadeleri ile tehdit etmiştir. Zira gerilimin devam ettiği Türkiye’de 1980’li yıllardan beri Güneydoğu’da faaliyet gösteren Türkiye Hizbullâh’ı* gazete bayilerini tehdit etmiş ve *Aydınlık* gazetesinin satışını engellemeye çalışmıştır.⁴⁹² Ayrıca, Mayıs 1993’te İstanbul Cağaloğlu’nda *Aydınlık* gazetesini protesto eden bir grup, Selman Rüşdi ve Aziz Nesin’e ait fotoğrafları yakmış ve Kaynak Yayınları’nın ofisine zarar vermiştir.⁴⁹³

1988 yılında yayımlanan *Şeytan Ayetleri* adlı roman, yazarı Selman Rüşdi’nin İslâm’ın kutsal metinlerine yönelik eleştirileri ve dinî figürlerle ilgili kurgusal temalar etrafında şekillenen içeriği nedeniyle, özellikle İslâmî kesimler tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Eserin içerdiği provokatif öğeler ve dinî inançlara yönelik ithamlar, özellikle Humeynî’nin verdiği fetva ile daha da yoğunlaşmış ve yazarı ile eserini hedef tahtasına yerleştirmiştir. Bu bağlam içerisinde, yazar Aziz Nesin’in eserin tercümesini yapma niyetiyle toplumu provoke etmesi, onu özellikle İslâmî çevrelerin hedefi haline getirmiştir. 1993 yılında Sivas’ta gerçekleşen Madımak Oteli yangını, bu gerilimlerin en belirgin yansıması olarak tarihte yerini almıştır.

Sonuç itibarıyla, Humeynî’nin 1979-1989 yılları arasındaki yönetimi, yerel ve evrensel İslâmcı çevreler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Yerelliğe önem veren kesimler, mezhebî ve etnik farklılıklar nedeniyle İran’a ve Humeynî’nin icraatlarına genellikle ya kategorik biçimde karşı çıkmış ya da temkinli bir yaklaşım sergileyerek kerhen destek vermiştir. Buna karşın, İslâmcılığın evrensel boyutunu öne çıkaran ve İran’ı bağımsız bir İslâm Devleti olarak kabul eden çevreler, devrimin dünya Müslümanları adına ortaya koyduğu söylem ve pratikleri olumlu karşılamış ancak mezhep merkezli gerilimlerin belirginleştiği Irak savaşı, Hama hadisesi ve İran’daki Sünnîlerin durumu gibi hassas konularda çoğunlukla mesafeli bir tutum benimsemişlerdir. Öte yandan, İran’ı evrensel İslâmî hareketin merkezi olarak gören ve bu ülkeyle hem siyasî hem de mezhebî

* Türkiye’deki Hizbullâh yapılanması, zamanla bünyesinde iki farklı ekol barındıran bir üst kimlik hâline gelmiştir. Bu ekollerden ilki, Hüseyin Velioglu liderliğindeki “İlim” grubu; diğeri ise Fidan Güngör’ün liderliğini üstlendiği “Menzil” grubudur. Her iki yapı da isimlerini Diyarbakır’da kurdukları kitabevlerinden almakta olup, ideolojik yaklaşımlar ve örgütsel yapılanma bakımından çeşitli açılardan birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

⁴⁹² Kolektif, *Şeytan Ayetleri Tartışması* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), 52-62.

⁴⁹³ “Selman Rüşdi ve İşbirlikçileri Lanetlendi...”, *İslâmî Düşünce* 15 (1993), 37-38; Abdullah Muradoğlu, “‘Aydınlık’ Susturuldu!”, *Yeni Yeryüzü* 2 (1993), 4-6; Abdullah Gül, “‘Şeytanın Ayetleri’ Protestocuları Tahliye Edildi”, *Haksöz* 29 (1993), 22-23.

düzeyde yakın ilişki geliştiren gruplar ile İran'la ideolojik ya da illegal bağları bulunan kesimler ise her koşulda İran'ı savunma eğiliminden geri durmamışlardır.

2. Hâmeneî Dönemi

İran Devrimi'nin karizmatik ve kurucu lideri Ayetullah Humeynî tarafından halef olarak tayin edilen Ayetullah Hüseyin Ali Muntazerî (1922-2009), Seyyid Mehdî Hâşimî* ile olan ilişkileri ve devrim yönetimine yönelik eleştirileri nedeniyle Humeynî ve yönetimle çeşitli anlaşmazlıklar yaşamıştır. Bu gelişmeler neticesinde, Mart 1989'da Humeynî'nin talebi doğrultusunda haleflik görevinden istifa etmiştir.⁴⁹⁴ Kısa bir süre sonra Haziran 1989'da Humeynî'nin vefat etmesinin ardından ülkede yeni bir dönem başlamış, bu gelişme üzerine 1981-1989 yılları arasında İran İslâm Cumhuriyeti'nin üçüncü cumhurbaşkanlığı görevini yürütmüş olan Seyyid Ali Hüseyinî Hâmeneî (1939-), Meclisi Hubregân (Uzmanlar Meclisi) tarafından ülkenin yeni dinî rehberi olarak seçilmiştir. Yaklaşık dokuz yıl boyunca İran Meclis Başkanlığı görevinde bulunan Hâşimî Rafsancânî de Hâmeneî'nin ardından Cumhurbaşkanlığı görevine seçilmiştir. Humeynî'nin vefatının ardından, İran Devrimi'ni yakından takip eden İslâmcı çevreler hem kendisini olumlu bir şekilde anmış hem de yerine geçecek liderin kim olacağını merak konusu hâline getirmişlerdir. Bu çevreler, devrimin kurumsallaşma sürecine girdiğini vurgulayarak Humeynî sonrası dönemi dikkatle analiz etmişlerdir. Nitekim Yaşar Kaplan, “Zeytin Refref” müstear adıyla 1986 yılında kaleme aldığı *İran'a Nasıl Bakmalı* adlı eserinde, İran'daki devrimin istikrar kazandığını ve Humeynî'nin muhtemel vefatının bu durumu köklü biçimde etkilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁹⁵ Çeşitli İslâmcı dergilerde yazılar kaleme alan ve “Fatih Selim” ile “Taha F. Ünal” müstear adlarını kullanan Ali Ünal da

* 1944 yılında İsfahan'da doğan Hâşimî, ilmî bir aile geleneğinden gelmekle birlikte, Şah karşıtı faaliyetlere katıldığı gerekçesiyle hapse mahkûm edilmiştir. İran Devrimi'nin ardından çeşitli görevlerde bulunan Hâşimî, özellikle Ayetullah Muntazerî'nin oğlu Muhammed Muntazerî ile yakın ilişkiler kurmuş, ayrıca ağabeyi Hâdî'nin Muntazerî'nin damadı olması dolayısıyla ailevi bir bağa da sahip olmuştur. Devrim sonrasında “Kurtuluş Hareketleri Birimi”nin sorumluluğunu üstlenen ve Devrim Muhafızları Ordusu'nda etkili bir konuma gelen Hâşimî, yönetimden bağımsız ve denetim dışı yürüttüğü bazı faaliyetler (örneğin Lübnan, Afganistan, Bahreyn ve Suudi Arabistan'daki girişimler) nedeniyle rejimle ve devrim içi aktörlerle arasında gerilim yaşamaya başlamıştır. Bu süreçte, 1986 yılında İran ile ABD arasında gerçekleştirilen silah ticaretine (Irangate) ilişkin bilgilerin, Hâşimî'ye yakın çevrelerce kamuoyuna sızdırılmasının ardından, devrim öncesine ait suçları gerekçe gösterilerek Ayetullah Humeynî'nin talimatıyla kurulan “Din Adamlarına Özel Mahkeme”de yargılanmış ve 27 Eylül 1987 tarihinde idam edilmiştir.

⁴⁹⁴ Süreç için bkz. Moin, *Son Devrimci*, 253-279; “İran'daki Son Gelişmeler ve Munteziri Meselesi”, *Girişim* 44 (1989), 30-32.

⁴⁹⁵ Refref, *İran'a Nasıl Bakmalı*, 47.

Yaşar Kaplan gibi İran'a gitmiş ancak Humeynî'nin şahsında gözlemediği "sadelik ve müminliği" onun takipçilerinde bulamamış, bu nedenle zamanla farklı düşünsel mecralara yönelmiştir.⁴⁹⁶

Humeynî'nin liderliği ile diğer isimler arasındaki farklar ve Humeynî sonrası dönemde yönetim anlayışının değişip değişmediği meselesi, İslâmcı camia içerisinde tartışılan önemli konulardan biri haline gelmiş ve bu konu pek çok isim tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Nitekim Türkiye'de evrensel İslâmcı düşünürlerin köşe taşlarından ve İran Devrimi'nin İslâmcı camiaya tanıtılmasında sancaktarlık yapan isim Ali Bulaç, Humeynî'nin vefatı sonrası "Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı" isimli bir yazı kaleme almış ve Humeynî'nin vefatını "*Gidişi de gelişi gibi görkemli ve çoşkulu oldu. Sürgün'den Tahran'a gelirken onu 10 milyon insan karşılamıştı. Tahran'dan ebedi yurduna giderken de onu 10 milyon insan uğurladı*" biçiminde değerlendirdikten sonra İran'da aydınlar ve ulema arasında iki farklı yaklaşımın karşı karşıya geldiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, modern kalkınma modellerinden birini benimseyerek refaha ulaşmayı hedefleyen "Müslüman bir İran" anlayışıdır. İkincisi ise Batılı kalkınma modellerinin dünyayı ve özellikle İslâm ülkelerini bağımlı hâle getirdiğini savunan devrimci bir tutumla şekillenen "alternatif Müslüman bir İran" yaklaşımıdır. Bulaç, bu iki yöntem arasındaki farkı vurgulamakta ve "Hatt-ı İmam" olarak adlandırılan çizginin ikinci yaklaşımı temsil ettiğini, aydınların anlatısının ise birinci yaklaşımla örtüştüğünü ileri sürmektedir. Bulaç, Humeynî sonrası dönemi diğer devrimlerle karşılaştırarak değerlendirmiş; Fransız Devrimi'nin kaderini Jakobenler ve Napolyon'un, Sovyet Devrimleri'nin kaderini ise Stalin'in belirlediğini ifade etmiş, benzer şekilde İran Devrimi'nde bu rolü Rafsancani'nin üstleneceğini ileri sürmüştür.⁴⁹⁷

Humeynî sonrası dönüşümün öngörülmesi meselesi, zamanla İran'a yönelik görüşlerinde değişim gösteren *Girişim* dergisi üzerinden de incelenebilir. Rasih Çağlar, "Değişmez Gerçekler ve İran İslâm İnkılabı'nın Geldiği Nokta" başlıklı yazısında, Muntazerî'nin sistem eleştirilerini de baz alarak İran İslâm İnkılabı'nın sona erdiğini, artık mustazaf dünya halklarına ve dünya Müslümanlarına sunabileceği bir mesajının kalmadığını

⁴⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=9yr1bD9aMFQ> (1.05-2:10 arası), (Erişim 07.03.2023).

⁴⁹⁷ Ali Bulaç, "Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı", *Kitap Dergisi* 2/29-30 (1989), 28-36.

savunmakta, ayrıca yönetimin özellikle Afganistan örneğinde olduğu gibi, ulusal çıkarlar ve bölgesel dengeler doğrultusunda hareket eden bir “milli devlet” kimliğine yöneldiğini ileri sürmektedir.⁴⁹⁸ Ne var ki, bu isimlerin çizdiği “karamsar” tabloya rağmen, devrimin sürekliliğine ilişkin olumlu bir kanaat, belirli kesimlerde varlığını sürdürmüştür. Hüseyin Besli ve Yaşar Kaplan’ın öncülüğünde yayımlanan *Bu Meydan* dergisi, Humeynî sonrası İran’da kargaşa beklentisinin yanıltıcı olduğunu ifade etmiş ve “*İran toplumu, vefat eden İmamlarının yerine, cenazesi dahi kaldırılmadan yeni bir İmam’ı seçerek önemli bir sünneti ihya etmeyi başarmıştır*” görüşünü benimsemiştir. Ayrıca, Rafsancânî ile Hâmeneî arasında var olduğu iddia edilen çekişme ve çatışma söylentilerinin asılsız olduğunu savunmuştur.⁴⁹⁹ Ali Gümüş’ün öncülüğünde yayımlanan *İmza* dergisi, Rafsancânî’nin yeni bir dönemin başlangıcına işaret ettiğine inananlar arasında yer almış ve onu “zeki ve iyi bir ideolog” ile “parlak bir yıldız” olarak tanımlamıştır.⁵⁰⁰

Devrimin yeni liderlerini ve karakterlerini yüceltme ya da Humeynî’nin çizdiği ideolojik hattın dışına çıkma temaları, evrensel İslâmcı çevrelerde önemli bir ayrışma noktası olmuştur. İran, Irak Savaşı sürecinde bölgeden gelen tehdidi rejiminin varlığına ve mezhebine yönelik bir tehdit olarak değerlendirmiş bu nedenle daha dar kapsamlı, kendisine yakın gruplarla iş birliğine yönelmiş ve iç politikaya odaklanmıştır. Savaşın yol açtığı ekonomik ve toplumsal tahribatı onarmaya yönelik çabalar yürüten yeni yönetim, daha idealist bir bakış açısına sahip kesimler tarafından eleştirilmiş ve hedef haline getirilmiştir. Bunun dışında kalan gruplar ise Humeynî’nin siyasî çizgisi olarak kabul edilen “Hatt-ı İmam”ın sürdürüldüğünü kanıtlama amacını gütmüştür. Bu kapsamda *Tevhid* dergisi, mevcut meseleye ilişkin İslâmcı camiadan bazı isimlerin görüşlerine başvurmuştur. Ağırakça, Rafsancânî hakkında kullanılan “Muâviye” benzetmesine katılmadığını belirtmiş, bu tür nitelermeleri olumsuz bulduğunu ifade etmiştir. Öte yandan bazı yazarların, Humeynî sonrası dönemi Lenin sonrası Stalin dönemine benzettiğini aktarmıştır. Bulaç ise Humeynî’nin yerini doldurabilecek bir liderin bulunmasının güç olduğunu dile getirmiş, Humeynî sonrası yönetimin onun kadar idealist olmayıp daha çok realist bir yaklaşım benimsediğini ve konjonktürel şartlara dayalı bir siyaset izlediğini

⁴⁹⁸ Rasih Çağlar, “Değişmez Gerçekler ve İran İslam İnkılabı’nın Geldiği Nokta”, *Girişim* 42 (1989), 26-29.

⁴⁹⁹ “Siz Olsaydınız Ne Yapardınız?”, *Bu Meydan* 5 (1989), 12-14.

⁵⁰⁰ “Rafsancani ile Yeni Dönem”, *İmza* 7 (1989), 8.

öne sürmüştür.⁵⁰¹ *Tevhid* dergisi, İran'ı siyasî anlamda dünya Müslümanlarının hâmesi olarak konumlandırın yaklaşımı doğrultusunda yalnızca diğér bazı figürlere değıl, aynı zamanda İran'a yakın duran kişi ve gruplara ile İran'daki yönetim kadrosunda yer alan isimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Bu çerçevede Kelîm Sıddîkî, Hâmeneî'yi "İkinci Humeynî" olarak nitelendirdiğı bir yazısına atıfta bulunmuş; İran Devrimi sonrasında yaşanan gelişmeler bağlamında, devrim dönemindeki idam kararlarında önemli rol oynayan Sâdık Halhâlî ile konu üzerine bir müzakere gerçekleştirmiştir. Halhâlî, devrimin asli mecrasından saptığını ve "millî" bir hareket olarak tanımlanmasının isabetsiz olduğunu ifade etmiş, Hâmeneî'nin Humeynî'nin ideolojik ve politik çizgisini sürdürdüğünü vurgulamış ve bu görüşünü Afganistan, Cezayir, Filistin ve Keşmir gibi örnek bölgeler üzerinden temellendirmiştir. Ayrıca, devrim sonrası dönemde devlet yönetimini üstlenebilecek daha yetkin bir aktörün bulunmadığını, bu nedenle Rafsancani'nin en uygun seçenek olduğunu belirtmiştir.⁵⁰² Sonuç olarak, *Tevhid* dergisi de camia içerisindeki bu tartışmada, adı geçen isimlerle benzer bir tutum sergilemiş; Humeynî'nin vefatının ardından devrimin sona erdiği, millî bir karakter kazandığı, ekonomik politikalara öncelik verildiğı, Rafsancânî'nin pragmatist, ılımlı ve uzlaşmacı bir çizgi izlediğı yönündeki eleştirilere karşı çıkmıştır. Dergi, Humeynî dönemi ile günümüz devrimi arasında süreklilik olduğunu savunmakta, devrimin millîleşmediğini, aksine ümmetin nizamı olarak tüm Müslümanların devrimi ve namusu niteliğini koruduğunu ileri sürmektedir.⁵⁰³

1991 yılında SSCB'nin resmi olarak dağılması ve Sovyetler Birliğı'nin 15 bağımsız devlete ayrılması, Soğuk Savaş'ın sona erdiğini ve dünya üzerindeki iki süper gücün ideolojik mücadelelerinin tamamlandığını simgelemiştir. Bu gelişme, ABD'nin tek süper güç olarak öne çıkmasına ve kapitalist ekonomik modelin küresel ölçekte daha baskın hale gelmesine yol açmıştır. SSCB'nin çöküşü, yalnızca Sovyetler Birliğı'ni etkilemekle kalmamış aynı zamanda dünya siyasî, ekonomik ve askeri düzenini köklü bir şekilde

⁵⁰¹ Karşılaştırma için bkz. Ahmet Ağırakça, "Ümmetin Vahdeti İçin İhtilaflar Öne Çıkarılmamalı" (Görüşmeci: Ramazan Arıkan, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 3 (1990), 56-57; Ali Bulaç, "Statükoya Karşı Çıkanlar Cezalandırılıyor" (Görüşmeci: Ramazan Arıkan, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 3 (1990), 56.

⁵⁰² Detaylar için bkz. Kelim Sıddiki, "İkinci Humeynî", *Tevhid* 17 (1991), 38-39; Sadık Halhali, "Bizim, Hükümeti İdare Etme Hususunda Rafsancani'den Daha İyi Bir Adamımız Yoktur" (Görüşmeci: Tevhid, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 21 (1991), 48-49.

⁵⁰³ "İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz", 69-72.

dönüştürmüştür. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, dünya bir yandan daha fazla küreselleşmeye ve entegrasyona doğru ilerlerken diğer yandan bölgesel güç mücadelesi, yeni çatışma alanları ve ekonomik eşitsizlikler gibi zorluklarla da karşı karşıya kalmıştır. Yaşanan gelişmeler, ideolojik temelli devletleri de etkilemiş ve bu devletlerin söz konusu yeni sürece yönelik tutumlarında değişikliğe gitmelerine neden olmuştur. Bu gelişmeler, Türkiye'deki İslâmcı düşünceyi de etkilemiş, radikal söylemler, giderek daha azınlıkta kalan grupların savunduğu bir söylem biçimine dönüşmüştür. Dünya genelinde "İnkılâbî" ve "Hizbullâhî" İslâm anlayışının hâmisî olarak değerlendirilen İran, bu nedenle çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bu konuda öne çıkan isimlerden Ali Bulaç ve Mehmet Metiner'in yaklaşımları ise Ali Gümüş tarafından eleştirel bir biçimde değerlendirilmiştir. Nitekim Gümüş, "*İmam Humeyni'den sonraki dönemde İnkılâbî olmak artık herhalde prim yapmamaya başladı ki bazıları bunun kokusunu erken almış olabilir. İran'ı millî, ulusçu devlet olarak ilan edip kendileri 'sivil toplumcu' oldular.*" --- "*Humeyni ve sonrası şeklinde ayrıma giden A. Bulaç ve M. Metiner; İran anayasasının halen İmam dönemindeki anayasa ve Rafsancani'nin de Humeyni'nin onayı ile atanmış bir molla olduğunu hatırlatırız. İran millî devlet ise bu o zaman da geçerliydi. 'Şafakta 10 Gün' ve 'İran İslam Devrimi' isimli kitaplar yazarları unutmamıştır okuyanlar sanırım*" diyerek adı geçen isimlerin yaşadıkları dönüşümü eleştirmiştir.⁵⁰⁴

1989-1993 yılları arasında, İran'ın değişim süreçleri ve Humeynî'nin devrim ideallerinin evrensel etkilerinin sona erip ermediği, İran'ın ulusal, mezhebî ve konjonktürel sınırlarla sınırlı kalıp kalmadığı, İslâmcı düşünürler tarafından sürekli olarak tartışılmaktadır. Bu tartışmanın farkında olan dönemin İran Büyükelçisi Muhammed Rızâ Bâkırî ile Türkiye'ye sıkça gelen Rafsancânî'nin danışmanı ve *Cumhûr-i İslâmî* gazetesinin başyazarı Mesîh Muhâcirî, yaptıkları açıklamalarda özellikle bu görüşü vurgulamaya özen göstermişlerdir.⁵⁰⁵ İslâmcı isimler nezdinde İran'a yönelik eleştirilerin genellikle,

⁵⁰⁴ Ali Gümüş, "Kürd Sorunu Forumu' Üzerine", *İmza* 46 (1992), 13.

⁵⁰⁵ Detaylar için bkz. Muhammed Rıza Bagheri, "İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçisi Muhammed Rıza Bağeri" (Görüşmecî: Ferhat Koç, Görüşme Transkripsiyonu), *Panel* 34 (1991), 40-42; Bagheri, "İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçisi ile İmam (r.a.) Üzerine", 23-27; Bagheri, "Yol Açıkça Bellidir; Hidayet Çerağı Olan Rehber Açıkça Bellidir, Teklif de Bellidir", 27-28; Muhammed Rıza Bagheri, "İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçisi ile Röportaj" (Görüşmecî: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 10 (1993), 19-24; "Kudüs Günü Kutlamaları", *İslâmî Düşünce* 13 (1993), 28-35. Mesih Muhaciri, "Kültür Politikalarımız Yanlış ve Yetersiz" (Görüşmecî: Süleyman Arslantaş, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 11 (1991), 26-28; Mesih Muhaciri, "İslam İnkılabının Dünya Müslümanlarından

devrim lideri ve dinî otorite konumundaki Ali Hâmeneî'den ziyade, daha pragmatik bir yaklaşımı benimsemiş ve Cumhurbaşkanlığı döneminde ülkenin ekonomik ve dış politikasına yön vermiş olan Rafsancânî'nin şahsına odaklandığı gözlemlenmektedir.

2. 1. Bosna Savaşı

Hâşimî Rafsancânî, özellikle 1989-1997 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı yaptığı dönemde, İran'ın iç ve dış politikalarında önemli değişiklikler yapmış, reformist ve pragmatist bir lider olarak tanınmıştır. Bu dönemde Rafsancânî'nin uygulamaya koyduğu politikalar, ülkenin uluslararası ilişkilerde daha fazla etkileşimde bulunmasına zemin hazırlamış ve Batı ile olan ilişkilerde de belirli bir ılımlılık gözlemlenmiştir. Ayrıca İran, süreç boyunca Lübnan, Afganistan, Hindistan ve Körfez ülkelerindeki Şîi azınlıklara ve Sünnî coğrafyada kendisine yakın gördüğü gruplara yönelik stratejik bir odaklanma geliştirmiştir. Tam bu noktada 1990'lı yılların başında Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte başlayan Bosna Savaşı (1992-1995), yalnızca bölgesel bir çatışma olmanın ötesine geçmiş, özellikle savaşın etnik ve dinî temelli şiddet, soykırım boyutlarına ulaşması, dünya genelindeki Müslüman toplumların dikkatini bu coğrafyaya yoğunlaştırmıştır. Nitekim, dünyanın çeşitli bölgelerinden ve Türkiye'den* birçok Müslüman, çatışma bölgelerine savaşmak veya yardım amacıyla gitmiştir.

İran'ın devrim lideri Ali Hâmeneî, Bosna meselesiyle özel olarak ilgilenilmesini teminen Ayetullah Ahmed Cennetî'yi özel temsilci olarak görevlendirmiş ve bu çerçevede İran kamuoyunda Bosna'ya yönelik bir duyarlılık oluşturulmuştur. Savaş koşullarının ciddiyet kazanmasının ardından İran bölgedeki Müslüman halka destek amacıyla maddi yardımda bulunmuş ve Bosna-Hersek'le dayanışma içinde olduğunu göstermiştir.⁵⁰⁶ İran, bu desteğini kurumsal bir zemine taşımak amacıyla 4-11 Kasım 1992 tarihlerini "Bosna-Hersek Mazlumları ile Dayanışma Haftası" olarak ilan etmiştir. Bu gelişme, Türkiye'de İran'a yakın çevreler tarafından da yakından takip edilmiş ve söz konusu dayanışma

Bekledikleri Genel Olarak Gerçekleşmektedir" (Görüşmecî: Hira, Görüşme Transkripsiyonu), *Hira* 7 (1993), 34-40.

* Selami Yurdan, Edip Sadioğlu, Adil Balat, Ebubekir Arıcı, Ahmet Demirer, Ramazan Çelik, Said Başer, İlhan Atlı, Renda Tosuner, Muammer Aslantaş, Ahmet Pınar, Mehmet Şahin, Aydın Koral, Nureddin Şirin, Bülend Tokgöz, Recep Genç vb. isimler

⁵⁰⁶ "Sunuş", *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 2.

haftası çerçevesinde çeşitli etkinlikler düzenlenmiştir. Örneğin 7 Kasım 1992 tarihinde İstanbul'da düzenlenen “Şehit Selami Yurdan ve Bosna Hersek Şehitleri’ni Anma Gecesi”ne, konuşmacı olarak Süleyman Arslantaş ve Nureddin Şirin gibi önemli isimler katılmıştır. Programda Bosna Hersekli bir yetkilinin “bizim mücadelemizi destekleyen tek ülke İran” sözünü hatırlatan Arslantaş’ın Türkiye Cumhuriyeti’nin Bosna meselesinde hiçbir şey yapmadığını iddia etmiştir. Nureddin Şirin, “*Tahran’da bir yürüyüş oluyor, 3 milyon kişi katılıyor; yardım toplanıyor bir hafta içinde 4 trilyon toplanıyor. Ya biz ne yapıyoruz? Hiç birşey. Allah bizi sorumsuzluktan kurtarsın*” diyerek bu durumu eleştirmiş ve sorumsuzluktan kurtulma gerekliliğini vurgulamıştır.⁵⁰⁷

Bosna Savaşı’na yönelik hassasiyet ve sahiplenme meselesi *Tevhid* dergisinin “Bosna-Hersek Cephesi ve Dayanışma Komitesi” başlıklı yazısında

“Veliyy-i Emr’i Müslimin Seyyid Ali Hamaney’in ‘Ey Dünya Müslümanları! Bosna Hersek’teki Müslüman kardeşlerinizin yardımına koşunuz’ şeklindeki beyanı üzerine, ‘Şer’i Rehberiyet’ karşısında kendisinde mesuliyet ve mükellefiyet hisseden İnkılapçı Müslümanlar, direkt ve dolaylı olarak Bosna-Hersek İslami Direniş Cephesi’nin mevzilerinde yer almaya başlamış, hususen bu cephe üzerine bir ‘Dünya İslam Ordusu’ gündeme gelmişti. Biz Türkiyeli Müslümanlar da İslami sorumluluklarımız gereği Şer’i Rehberiyet’e icabet ederek, Bosna Hersek İslami Direnişi’ne fiili yardımlarda bulunmak üzere ---”⁵⁰⁸

minvalinde ele alınmış ve “Dayanışma Komitesi” kurularak bu uğurda çeşitli faaliyetler tertiplenmiştir. Nitekim mevcut komite tarafından “Bosna Şehitleri Anma Gecesi” düzenlenmiş ve programa Selahaddin Eş’in kardeşi Emir Eş, Nureddin Şirin ve Bosna şehidi Selami Yurdan’ın ağabeyi Recai Yurdan konuşmacı olarak katılmışlardır. Şirin konuşmasında

⁵⁰⁷ Programın detayı için bkz. Hüseyin Kılıç, “Bosna’da Ezan Susmayacak”, *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 38-40. Bosna bağlamındaki programlara ilişkin etkinlikler için bkz. “Bosna Hersek Müslümanlarıyla Dayanışma Etkinliklerine Davet”, *Tevhid* 35 (1992), 33.

⁵⁰⁸ “Bosna-Hersek Cephesi ve Dayanışma Komitesi”, *Tevhid* 34 (1992), 3.

“ --- İslam’ın iftiharî ve mazlumların sığınağı, Peygamber varisi, Müslümanların Veliyy-i Emr’i Seyyid Ali Hamaney bugün tüm müslüman hakların ve mazlumların müdafaa ve himayet noktasında ayağa kalkmış ve ‘Ey Dünya Müslümanları Bosna Müslümanları için ayağa kalkın!’ emriyle sorumluluk sahibi müslümanları da seferber ederek, Bosna Cihadımıza büyük bir azamet ve güç kazandırmış, müslümanların moral ve güçleri artıp düşmanda büyük bir panik ve korku meydana gelmiştir. Biz de ‘Ey İman Edenler! Allah’a itaat edin, Resulüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de’ ilahi hükmünce Veliyy-i Emr’i Müslimin’in beyan ve direktifleri çerçevesinde ‘Bosna-Hersek Müslümanlarıyla Dayanışma Komitesi’ teşkil ederek sorumluluklarımızı bu komite etrafında yerine getirmeye çalışıyoruz.”

demıştır. Ayrıca, Hâmeneî’nin Bosna temsilcisi Cenneti’nin programa yönelik olarak gönderdiği mektup okunmuş ve salondakiler, “Cenneti’ye Selam, Rehber İtaat, Geliyoruz Bosna”, “Allahuekber Hamaney Rehber”, “Lebbeyk Ya İmam”, “Direniştir Hizbullah Rehberimiz Ruhullah!” ve “Hergün Aşura Her yer Kerbela” şeklinde sloganlar atmışlardır.⁵⁰⁹ İran’a ve liderine müzahir grupların Bosna-Hersek’e karşı sergiledikleri tutumlar, İran’ın bu gruplar üzerindeki belirleyici etkisinin somut örneklerle gösterilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu durum, meselenin farklı şekil ve bağlamlarda ele alındığını ortaya koymaktadır.

1993 yılı itibarıyla İran’ın, Bosna-Hersek’e askeri ve silah yardımı sağlama girişimi, Türk kamuoyunda önemli bir etki yaratmıştır. İran’ın, Boşnak Müslümanlara uçaklarla silah sevk ettiği ve İran Devrim Muhafızları Ordusu’na mensup kişilerin Bosna’daki çatışmalara katıldığına dair haberler, dönemin gazetelerinde yer almıştır.⁵¹⁰ *Yeryüzü* dergisi, “Bosna’ya Giden İran Gemisini Mısır Durdurdu” başlıklı haberinde, Mısır’ın Süveyş Kanalı’nda İran gemisini durdurduğunu ve gemide silahların bulunduğunu iddia etmiş, ayrıca Mısır ile Türkiye’nin Bosna konusunda pasif kalmalarını eleştirerek bu

⁵⁰⁹ Detaylar için bkz. “Bosna Şehitleri Anıldı”, *Tevhid* 35 (1992), 8-11. Nureddin Şirin ve Abdurrahman Dilipak Bursa’da benzer bir programa katılımları ve programın içeriği için bkz. “Müslüman Halklara Tecavüz Edenlere Karşı Tek Yol, ‘İslami Direniş’ ve Silahlı Mücadeledir...”, *Tevhid* 36 (1992), 52-54.

⁵¹⁰ “İran Boşnaklar’a Silah Akıtıyor”, *İktibas* 11/171 (1993), 46.

Ülkelerin İran'ı engellenmesine yönelik çabalarını vurgulamıştır.⁵¹¹ Nitekim İran'ın Bosna'ya silah gönderdiği ve bölgedeki askeri varlığı hem Bosnalı kaynaklar hem de Türkiye'den çeşitli amaçlarla bölgeye giden kişiler tarafından aktarılmıştır.⁵¹² Ancak Bosna meselesi, İBDA çizgisinde yayın yapan *Taraf* dergisinde, İran merkezli bir bakış açısıyla ele alınmasına yönelik eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Dergide, İran'ın ve bazı Müslüman nüfusa sahip ülkelerin Bosna'ya gösterdiği ilginin esasen propaganda amaçlı ve istismara dayalı olduğu ileri sürülmüş ayrıca Bosna'daki katliama karşı ciddi ve etkili bir tepki ortaya koyan herhangi bir ülkenin bulunmadığı iddia edilmiştir.⁵¹³

Türkiye'deki İşlmcılar ile İran arasındaki yakınlışma, genellikle Türkiye'de laik uygulamaların belirginleştiği, dış politikanın pasif bir seyir izlediği ve müslümanların hassasiyetlerine duyarsız kalındığı dönemlerde artış göstermiştir. Bu yakınlışma, çoğunlukla İran'ın bağımsız bir İşlm devleti olarak varlık göstermesi üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, dünya Müslümanlarının sorunlarıyla ilgilenme meselesi, çoğu zaman Türkiye hükümetlerinden ziyade, küresel ölçekte radikal atmosferi besleyen İran ve Suudi Arabistan tarafından gündeme getirilmiş ve bu ülkeler, söylem düzeyinin ötesine geçerek eyleme dayalı politikalar geliştirmiştir. Nitekim her iki devlet de kendilerine ideolojik olarak yakın gördükleri aktörlerle iş birliği kurarak İşlm hareketler üzerinde belirleyici bir etki kurmuş ve bu sayede dikkatleri kendi eksenlerine çekmeyi başarmışlardır. Özellikle İran Devrimi'nin bölgesel etkisini dengelemek isteyen Suudi Arabistan, yalnızca Afganistan, Bosna ve Çeçenistan gibi kriz bölgelerine yönelmekle kalmamış, aynı zamanda dinî otoritesi aracılığıyla radikal gençliğe ideolojik bir yön çizmeye çalışmıştır.

⁵¹¹ "Bosna'ya Giden İran Gemisini Mısır Durdurdu", *Yeryüzü* 27 (1993), 5. Nureddin şirin ve Mehmet şahin'in iddialarına göre, İran'ın Bosna'ya silah sevkıyatı gerçekleştirdiği ve Türkiye'nin bu sevkıyatı engellediği ne sürülmektedir. Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=x1d9smiNDus> (26:00-28:00 arası), (Erişim 23.05.2022); https://www.youtube.com/watch?v=wUkfoi_9dA8 (20:15-22:30 arası), (Erişim 02.12.2022).

⁵¹² Detaylar için bkz. Halil Salih, "Cihadımıza Silah ve Cephane Gönderen Yalnız İran İşlam Cumhuriyeti'dir" (Görüşmeci: Abdullah şahin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 35 (1992), 17-19; şahin, *Tek Yol İşlm izgisinde Yarım Asır*, 193; Tokgöz, *Gençliğimi şahitliğe çağırıyorum*, 83-164; Yine Blnd Tokgöz'n "Yahya Konuk" müstear adıyla yazdığı eserinde bu konuya dair anlatıları için bkz. Yahya Konuk, *Bosna'dan Afganistan'a Cihadın Mahrem Hikayesi* (İstanbul: Ark Kitapları, 2012), 33-191.

⁵¹³ "İkiyzl T.C.", *Taraf* 23 (1993), 32.

2. 2. *Erbakan-İran Yakınlaşması ve Yansımaları*

12 Eylül 1980 darbesi sonrasında Türkiye’de etkisini gösteren liberal ve ulusalcı yönelimler, İslâmcı kesimin bir bölümünün daha dışa açık ve esnek bir çizgiye yönelmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde özellikle başörtüsü meselesine ilişkin olarak 1987 ve 1997 yıllarında alınan kararlar, İran tarafından sert biçimde eleştirilmiş⁵¹⁴ bu eleştiriler, İslâmcı kitlelerin kendi siyasî partileri ya da devlet kurumları yerine, İslâmî kimliği ön planda tutan uluslararası aktörlere yönelme eğilimini güçlendirmiştir. Bu çerçevede Bosna Savaşı da benzer bir perspektiften değerlendirilmiş, sahada doğrudan ve fiziksel müdahalede bulunan İran, Türkiye’deki kendisine yakın gruplar tarafından desteklenmiş ve bu destek zamanla ideolojik bir yakınlığa evrilmiştir. Humeynî sonrası dönemde İslâmcı çevreler nezdinde imaj kaybına uğrayan İran, Bosna siyaseti aracılığıyla bu kaybı kısmen telafi etmiştir.

Türk siyasetinde İslâmcı söylemleri benimseyen ve İslâmcı kesimin politik temsilciliğini üstlenen Millî Görüş Hareketi, 1970-1971 yılları arasında faaliyet gösteren Millî Nizam Partisi ve 1972-1981 yılları arasında etkin olan Millî Selâmet Partisi aracılığıyla siyasal alanda varlık göstermiş, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından ise Refah Partisi (1983-1998) adıyla siyasî faaliyetlerine devam etmiştir. Ancak Anavatan Partisi ve Turgut Özal’ın politik başarıları, Refah Partisi’ni (RP) bir süre geri planda bırakmıştır. Buna karşın RP, değişen toplumsal ve sosyal koşullara paralel olarak parti politikalarında revizyona gitmiş ve bu stratejik değişiklikler sonucunda 1989 yerel seçimleri ile 1991 genel seçimlerinde oy oranlarını artırmıştır. Parti, 1994 yerel seçimlerinde önemli bir sıçrama yaparak Türkiye genelinde birçok belediyeyi kazanmış, 1995 genel seçimlerinde ise %21 oy oranı ile ülkenin birinci partisi konumuna yükselmiştir. Tek başına iktidar olamayan Refah Partisi (RP), 1996 yılının haziran ayında seçimde ikinci sırada yer alan Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurarak Refahyol Hükümeti’ni oluşturmuştur. Uzun bir siyasî kariyere sahip olan Necmettin Erbakan, ilk kez başbakanlık görevini üstlenmiş ve kısa ömürlü olan bu hükümet döneminde çeşitli önemli kararlara imza atmıştır.

⁵¹⁴ 1987’deki Başörtüsü meselesi ve Türkiye ile İran gerilimi için bkz. Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, 219-225.

Başbakanlık görevine başladıktan kısa bir süre sonra yurt dışı ziyaretlerine başlayan Necmettin Erbakan, 1996 tarihleri arasında İran, Pakistan, Singapur, Malezya, Endonezya, Mısır, Libya ve Nijerya'yı ziyaret etmiştir. Ancak bu ziyaretler arasında özellikle İran ve Libya'ya yapılan resmi temaslar, Türk kamuoyunda diğer ülkelere kıyasla daha fazla dikkat çekmiş ve geniş yankı uyandırmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nin itirazlarına rağmen⁵¹⁵ ağustos ayında İran'a bir ziyaret gerçekleştiren Necmettin Erbakan, İran İslâm Devrimi'nin lideri Ayetullah Ali Hâmeneî ve dönemin Cumhurbaşkanı Hâşimî Rafsancânî ile görüşmelerde bulunmuştur. Bu temaslar sırasında, iki ülkeyi ilgilendiren enerji, terörle mücadele ve benzeri konular üzerinde çeşitli müzakereler gerçekleştirilmiştir. Erbakan'ın İslâm ülkelerini ziyaretinin ardından, Haziran 1997'de İstanbul'da Bangladeş, Endonezya, İran, Malezya, Mısır, Nijerya, Pakistan ve Türkiye'nin katılımıyla kurulan D-8 Ekonomik İşbirliği Teşkilatı, karşılıklı ticaretin artırılması, teknoloji transferi, sanayi ve tarım alanlarında işbirliğinin güçlendirilmesi gibi stratejik hedefler doğrultusunda faaliyet göstermeyi amaçlamıştır. Ancak, Erbakan'ın politik hamleleri ve İslâm ülkelerine yönelik yakın ilişkileri hem iç hem de dış politikada bazı rahatsızlıklara yol açmış ve dönemin hükümeti çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.

Refah Partisi (RP) ve Necmettin Erbakan liderliğindeki siyasî hareket, Türkiye'deki İslâmcı çevreler tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Özellikle 1980 darbesi öncesi ve sonrasında, partili mücadele yöntemine mesafeli yaklaşan evrensel İslâmcılar, bu yöntemin meşruiyetine dair tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. Nitekim bazı isimler Refah Partisi'ne olumlu yaklaşırken bazıları parti temelli mücadeleye karşı olan tutumlarını sürdürmüştür. 1980 darbesinin ardından Almanya'ya giden ve Almanya Millî Görüş hareketinde Fetva İşleri Komisyonu Başkanlığı görevini üstlenen Cemaleddin Kaplan, Türkiye'deki darbe sonrası siyasal ortamı değerlendirerek İslâm'da parti anlayışının bulunmadığı ve bu yapının şer'î olarak meşrulaştırılamayacağı görüşünden hareketle, Refah Partisi'nin kuruluş süreciyle örtüşen bir dönemde "Devlete Gidiş Yolu

⁵¹⁵ Necmettin Erbakan, 2009 yılında gerçekleştirdiği İran ziyaretinde, dönemin gazetelerine yansıyan bazı haberleri İranlı yetkililere de açıklamış; bu çerçevede, ziyaret öncesinde dönemin Amerika Birleşik Devletleri Büyükelçisi'nin kendisiyle görüştüğünü, İran ile yakın ilişkiler kurmaması yönünde telkinlerde bulunduğunu ve bu doğrultuda bazı şartlar öne sürdüğünü ifade etmiştir. Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=O1ft9J-14h8> (24:40-27:30 arası), (Erişim 17.01.2023).

Tebliğ midir, Parti midir?” başlıklı bir rapor kaleme almıştır. Kaplan ve ona benzer görüşte olan isimler*, bu fikir ayrılığı doğrultusunda 1983 yılında Millî Görüş hareketinden ayrılmış; 1985 yılında “İslâmî Cemiyetler ve Cemaatler Birliği”ni, 1992 yılında ise “Anadolu Federe İslam Devleti” adlı yapılanmayı kurmuşlardır.⁵¹⁶ Avrupa Millî Görüş hareketinde çeşitli görevlerde bulunmuş olan Hasan Damar’a göre, Cemaleddin Kaplan’ın yaşadığı ideolojik dönüşüm, İran’a gerçekleştirdiği ziyaret sonrasında meydana gelmiştir. Damar, bu süreçte Kaplan’ın “parti küfür işidir” şeklindeki ifadesine atıfla, onun partili mücadele yöntemine ve Erbakan’a karşı olumsuz bir tutum benimsediğini ileri sürmektedir.⁵¹⁷ Türkiye sathında ise İslâmî faaliyetleriyle tanınan ve bir dönem MTTB Gençlik Kolları Başkanlığı görevini üstlenen Hüseyin Velioğlu*, bir sohbetinde Erbakan’a, söz konusu hareketin siyasî parti çerçevesinde şekillendirilemeyeceğini ve seçimler aracılığıyla kendilerinin oyalandığını, dolayısıyla enerjilerinin tüketildiğini ifade etmiştir.⁵¹⁸ 1980 sonrasında ise Diyarbakır’a geçerek İlim Kitabevi çevresinde daha illegal ve cemaat temelli bir oluşuma yönelmiştir.

İran Devrimi, yönetsel açıdan bir örnek teşkil ederek Türkiye’deki İslâmcıların demokratik yollarla iktidara gelme perspektiflerini yeniden değerlendirmelerine ve demokrasi ile uzlaşmacı mücadele anlayışları üzerine fikrîsel bir hesaplaşma sürecine girmelerine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, bazı İslâmcı düşünürler, söz konusu görüşlerini çeşitli eserlerinde dile getirmişlerdir. Örneğin, Yaşar Kaplan 1984 yılında *Demokrasi Risalesi* adlı eserini kaleme almış, bu eseri nedeniyle 163. maddeden yargılanarak hapis cezasına çarptırılmıştır.⁵¹⁹ Öte yandan, milliyetçi çevrelerden gelip zamanla İslâmcı bir çizgiye yönelen Mehmet Sümbül, 1991 yılında yazdığı *İslam Adına*

* Metin Kaplan, Hüseyin Kami Büyükozer, Ahmet Polat, İbrahim Kaba, Selahattin Yazıcı, Şerafettin Özkan, Osman Çoşkun, Hasan Hayri Kılıç, Mustafa Özçelik, Alaattin Özdemir, Mahmut Çolak, Süleyman Arslan, Seyfettin Özkan, Hasan Yıldız, Hilmi Elgünlü vb. isimler

⁵¹⁶ Abdullah, *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı*, 1/22, 28-30, 47-53, 441; Kaplan’ın “particiliği” şirk olarak görmesi için ise bkz. Abdullah, *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı*, 5/3032. Hasan Damar’ın bu konudaki anlatıları için ise bkz. Damar, *DGM Caddesi Zülümler Sokağı*, 18-19, 145-148, 242; Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 154, 188-204.

⁵¹⁷ Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 185-192, 205.

* 1952 Batman doğumlu olan ve başlangıçta Hüseyin Durmaz olarak bilinen Velioğlu, daha sonra ismini Hüseyin Velioğlu olarak değiştirmiştir.

⁵¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=rNe9dAuvMyI> (13:50-14:20 ve 33:50-35:30 arası), (Erişim 03.03.2023).

⁵¹⁹ Yaşar Kaplan’ın 12 Eylül darbesi sonrasında kaleme aldığı bu eser, İslâmî camiada geniş yankı uyandırmış; ancak Kaplan, 1990’lı yıllarda söylemsel bir değişim geçirerek Refah Partisi’ne yakın bir çizgi benimsemiştir. Eser için ise bkz. Yaşar Kaplan, *Demokrasi Risalesi* (Ankara: Eksen Yayıncılık, 1984).

Particilik adlı eserinde, İslâmî hareket adına partisel faaliyet yürütmenin dört temel noktada Allah'ın hudutlarını ihlal ettiğini savunmuş, mevcut şartlarda bir Müslümanın İslâm adına partilere katılmasının ve oy vermesinin dinen haram olduğunu ileri sürmüştür. Sümbül, bu çerçevede gerçek çözümün İslâm Devleti'nin tesisi olduğunu iddia etmiştir.⁵²⁰ Nitekim Sümbül'ün de yakın ilişkide bulunduğu *Yeryüzü* dergisi, bu meseleye ilişkin olarak Nureddin Şirin, Burhan Kavuncu, Ahmet Özcan* ve Rıdvan Kaya ile bir mülakat gerçekleştirmiştir. Devrimci bir çizgiyi benimseyen Şirin, Türkiye'deki parti ve tasavvuf hareketlerinin “sistemle uzlaşan” bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiş, ardından “*Biz Devrim'i de bir farz ibadet olarak görüyor ve devrimin de erkan ve adabının olduğuna inanıyoruz*” sözleriyle, sistem içi mücadele yöntemlerini ve parti temelli siyasal mücadeleyi onaylamadığını dile getirmiştir. Sözlerine devam eden Şirin, devrimci hareketin ortaya çıkması meselesini ise

“Bugün dünyada ve Türkiye’de devrimci bir tavrın ortaya çıkmasının ön koşulunu da İran İslam Devrimiyle somutlaşan, ‘evrensel İslam devrim hareketi ve rehberiyeti’ni eksen almak ve Hükümet-i İslami’yi merkez üs kabul etmektir. Bugün İslam Cumhuriyeti nizamı gerçekte bütün dünya müslümanları için bir ‘Medine’ statüsündedir. --- Günümüzde İran, Medine’dir. Medine Tahran’dır. Kelim Siddiki’nin ifadesiyle yeryüzündeki tüm devrimci müslümanlar İslam’ın bu Medine’sine sadakatlerini bildirmek zorundadır”

biçiminde ele almıştır. Kavuncu, Şirin'in düşüncelerini açıklamak amacıyla, “*Diyorsunuz ki, Türkiye’deki Müslümanlar da diğer ülkelerde yaşayan Müslümanlar da İslami bir devrim istiyorlarsa, evrensel İslam devriminin rehberliğine ve stratejisine tabi olmalıdırlar*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Buna karşılık Şirin, “*Bu benim taktiksel ve stratejik açıdan vardığım bir sonuç değil. Bu bizim inancımızın, ilkelerimizin bir gereğidir.--- Bu ilkeleri benimseyenler var oldukça ‘İslam devrim hareketi’ de var*

⁵²⁰ Mehmet Sümbül, *İslam Adına Particilik* (İstanbul: Objektif Yayınları, 1991), 38-47, 51-52, 135. 1993 yılındaki benzer görüşleri için bkz. Mehmet Sümbül, “İnkılapçılık, Vazgeçilemez Bir İslami Metoddur”, *Yeni Yeryüzü* 4 (1993), 25-26.

* Gerçek adı Seyfettin Mut olmakla birlikte, Ahmet Özcan ismini kullanmayı tercih etmiştir.

demektir. Bu, öncümüz Şehid Metin'in zamanında da vardı. Bugün de vardır" cevabını vermiştir.⁵²¹

Nureddin Şirin'in bu konudaki görüşleri *Tevhid* dergisinde de benzer şekilde dile getirilmiş, partili siyasal yöntemlerin sakıncalarına dikkat çekilerek ideal modelin İran'ın uyguladığı sisteme benzer bir yapıya sahip olması ya da doğrudan bu yapıya eklenmenin (Evrensel İslâmî hareket ve tek öndere bağlanma diskuru) daha uygun olacağı ifade edilmiştir. Bu iddialar temellendirilirken Millî Görüş hareketinin tarihsel tecrübesine, Cezayir örneğine ve İhvân hareketinin uzlaşmacı bir tutumla başarıya ulaşamamasına ilişkin örnekler üzerinden argümanlar geliştirilmiştir.⁵²²

Türkiye'de siyasal yollarla iktidara gelerek toplumda köklü bir dönüşüm gerçekleştiremeyeceğini savunan gruplar, bu görüşlerini Refah Partisi yetkililerine iletmış veya parti ile olan bağlarını kopararak herhangi bir talepte bulunmamış, daha sivil ve inkılapçı bir anlayış doğrultusunda bir yol izlemişlerdir. Nitekim Ağırakça, bu durumu *Değişim* dergisinde "Müslümanları alabildiğine bölen siyasi partilere toptan karşı çıkılmalı ve hiçbir partiye oy vermeyecek köktenci bir siyasi çizgide birleşmelidir. İnkılapçı İslam'ın bu onurlu tavrı desteklenmeli ve bu istekler alabildiğine halkın içinde yaygınlaştırılmalıdır"⁵²³ şeklinde izah ettiklerini vurgulamıştır. Bu noktada, Ercümen Özkan ilginç bir çıkış yaparak İslâmî olmayan düzenlerin içinde yer almayı İslâm dışı kabul etmiş ve partili sisteme karşı sıkça itirazlarını dile getirmiştir. Özkan, 1990'lı yılların başında "İslam Partisi" kurma girişiminde bulunmuş ve bu girişimle, Türk toplumunda İslâmî temalı bir siyasî partinin varlığının mümkün olamayacağını kamuoyuna göstermeyi amaçlamıştır.⁵²⁴

⁵²¹ Konunun detayları için bkz. Nureddin Şirin vd., "İslam Devrimi Nedir?" (Görüşmecisi: Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 12 (1991), 16-19; Nureddin Şirin vd., "İslam Devrimi Nedir - 2" (Görüşmecisi: Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 13 (1991), 24-27.

⁵²² Detaylar için bkz. "İslami Direniş ve Parti", *Tevhid* 22 (1991), 3; Vedat Saydam, "Demokratik Mücadele Efsunu", *Tevhid* 22 (1991), 60-61; İkbâl Zeynep Tecrişli, "Yeni Dünya Düzeni, İslam Ümmeti ve Velayet-i Fakih", *Tevhid* 23 (1991), 54-56; E. Selahaddin, "Bir İnkılabın Yıldönümünü Sizin İçin Takip Etmek...", *Tevhid* 27 (1992), 19-27.

⁵²³ Ahmet Ağırakça, *Hatıralarla İslami Mücadelede Sabır ve Direniş* (İstanbul: Duruş Yayınları, 2023), 131-132.

⁵²⁴ Atalar, *Ercümen Özkan: Entelektüel Bir Portre*, 101-104; Özkan, *Hatıralarım*, 216-217; <https://www.youtube.com/watch?v=uwOO-HeSrC4> (0:30-17:30 arası), (Erişim 14.07.2022).

İslâmcı kesimin mevcut eleştirilerine ve bakış açılarına rağmen, Refah Partisi (RP) oy oranlarını artırarak 1996-1997 yılları arasında iktidar olmuştur. Ancak, Refah-Yol hükümetinin başında bulunan Necmettin Erbakan'ın aldığı kararlar ve uyguladığı politikalar, toplumun farklı kesimlerinde derin bir huzursuzluk yaratmıştır. Erbakan'ın ekonomik politikaları ve dış politikadaki adımları, özellikle Batı ile ilişkilerde yaşanan gerilimler ve içerideki bazı ekonomik zorluklarla birleşerek hükümete yoğun bir baskı oluşturmuştur. Bu baskılar, 1997'deki "postmodern darbe" olarak adlandırılan sürecin başlangıcına zemin hazırlamış, çeşitli askeri ve sivil güçlerin hükümet üzerinde oluşturduğu baskılar ve toplumda artan tepkilerle daha da yoğunlaşmıştır. Özellikle, Ocak 1997'de Ankara'nın Sincan ilçesinde düzenlenen "Kudüs Günü" etkinliği, süregeldiği gerginliklere son noktayı koyan olay olmuştur.

Humeynî, Ağustos 1979'da Ramazan ayının son cuma gününü "Kudüs Günü" olarak ilan etmesiyle önemli bir geleneğin temellerini atmış ve bu tarih, Türkiye'de her yıl İslâmcı kesimler tarafından çeşitli etkinliklerle anılmıştır. 1980 yılında Konya'da gerçekleştirilen Kudüs Günü etkinlikleri, etkinliklerin aksülamalleri ve askeri darbeye zemin hazırlaması nedeniyle kitlelerin bu günü kutlamaktan geri durmalarına sebep olmuşsa da 1980'lerin ikinci yarısı ve 1990'lı yıllarda, İran'a yakınlığı ile bilinen topluluklar ve İran'ın Türkiye'deki diplomatik misyonları, Kudüs Günü'nü büyük bir coşku ile kutlamaya devam etmiştir.⁵²⁵ Ağırlıklı olarak İstanbul, Ankara, Diyarbakır merkezli gerçekleştirilen programlara, İslâmcı çevrelerden Atasoy Müftüoğlu, Abdurrahman Dilipak, Mehmet Metiner, Kenan Çamurcu, Mehmet Efe, Ahmet Mercan, Ahmet Ağırakça, Nureddin Şirin, Yaşar Kaplan, Abdülkadir Özcan, Sefer Turan, Mustafa İslamoğlu ve Mustafa Özcan gibi isimler katılmıştır. Söz konusu programlara ayrıca İranlı yetkililerden Başkonsolos Mîr Ca'fer Za'ferâncî, Ankara Büyükelçisi Muhammed Rızâ Bâkırî, Hücetü'l-İslâm Şerîatî, Hücetü'l-İslâm Yarî ve Konsolos Muhammed Rızâ Reşîd gibi isimler de iştirak etmiştir.

⁵²⁵ Programlar ve mahiyetleri için bkz. "Kudüs Günü", *Girişim* 22-23 (1987), 36-45; Bekir Tank, "Ramazan'da Bunlar Da Oldu", *Girişim* 33 (1988), 16; Tuğrul Sarı, "Kudüs Gününde Yürüyüş", *Girişim* 33 (1988), 18-19; "Şehadet Kudüs Günü Anma Toplantısı", *Şehadet* 2/6 (1988), 4; Zülfikar Doğan, "Kadir Gecesinde Kudüs Günü", *Tevhid* 5 (1990), 18-20; Muhammed Said Hüseyinî, "Dicle Üniversitesinde Protesto Gösterisi", *Tevhid* 28 (1992); 51; Ş. Ali, "Dünya Kudüs Günü Anıldı, Halepçe Katliamı Protesto Edildi", *Hira* 4 (1993), 18; H. Doğruer, "Ankara'da Kudüs Günü", *Haksöz* 26 (1993), 43; "Kudüs Günü Kutlamaları", 28-35; "Ankara'da Kudüs Günü", *İslâmî Düşünce* 14 (1993), 44-45; "Dünya Kudüs Günü Kutlandı", *Yeni Yeryüzü* 11 (1994), 26; "İstanbul'da 'Kudüs Günü' Kutlamaları", *Haksöz* 60 (1996), 17.

1997 yılında, Refah Partisi iktidarında Türkiye ile İran arasındaki ilişkilerin yoğunluk kazandığı bir dönemde, Ankara'nın Sincan ilçesinde Kudüs Günü'ne yönelik bir etkinlik düzenlenmiştir. Sağlık sorunları nedeniyle etkinliğe katılamayan Abdurrahman Dilipak'ın yerine Nureddin Şirin programda yer almıştır. Etkinliğe, İran'ın Ankara Büyükelçisi Muhammed Rıza Bâkırî ile dönemin Sincan Belediye Başkanı Bekir Yıldız da katılmıştır. Program kapsamında İran Kültür Merkezi tarafından hazırlanan afişlerde Filistin ve Lübnan Hizbullâhı liderlerinden Yahya Ayyâş, Fethî Şikâkî, Abbas el-Musevî ve Musa es-Sadr'a ait posterlerin yer alması, kamuoyunda ve medyada terör örgütü propagandası yapıldığı yönünde tepkilere yol açmıştır. Bu gelişmelerin ardından, şubat ayının ilk haftasında Türk Silahlı Kuvvetleri'ne ait tankların Sincan sokaklarında yürütülmesi, kamuoyunda hükümete yönelik bir uyarı olarak değerlendirilmiştir. Sürecin devamında Bekir Yıldız yargılanmış, Nureddin Şirin tutuklanarak 7,5 yıl hapis cezasına çarptırılmış, İran Büyükelçisi Bâkırî ise “persona non grata” (istenmeyen kişi) ilan edilerek Türkiye'den sınır dışı edilmiştir.⁵²⁶ Bu mesele, bazı gelişmelerle birlikte değerlendirilerek 28 Şubat postmodern darbesine dayanak olarak kullanılmış ve Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı 21 Mayıs 1997 tarihinde Refah Partisi hakkında “laik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemlerde bulunduğu” gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi'ne kapatma davası açmıştır. Sürecin sonunda, Anayasa Mahkemesi 16 Ocak 1998 tarihinde Refah Partisi'nin kapatılmasına hükmetmiştir. 1980'de Kudüs Günü vesilesiyle gerçekleştirilen etkinliklerin, Millî Selamet Partisi'nin (MSP) kapatılmasına ve askeri müdahaleye zemin hazırladığı gibi, benzer biçimde Refah Partisi (RP) de Kudüs Günü sonrasında yargı süreciyle kapatılmıştır.

Refah Partisi'nin kapatılması İslâmcıların partili metoda karşı tartışmalarını bir kez daha gün yüzüne çıkarmıştır. İran Devrimi'nin örnekliğini başından beri dile getiren isimler bu konudaki görüşlerini tekrardan camiaya ile paylaşmış ve İnkılapçı metodun haklılığını ispat etme gayreti gütmüşlerdir. Örneğin, velûd bir yazar olan Atasoy Müftüoğlu sıklıkla “Devrimci İslâmi” övmüş ve onu “*Geleceğin ve tarihin anahtarı, devrimci bir İslami dönüşümle kazanılabilir*” şeklinde değerlendirmiştir. Müftüoğlu'na göre bu yöntem, “*İslamın devrimci yorumu ve pratiği, mistisizmin, rasyonalizmin, pozitivizmin,*

⁵²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=gqP-9AYcZis> (59:50-1.07:50 arası), (Erişim 22.11.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=l4SroXHfoQ8> (49:20-1.23:15 arası), (Erişim 23.05.2022); Keneş, *İran: Tehdit mi, Fırsat mı?*, 142-146.

entelektüelizmin, modernizmin, ulusçuluğun ve sağcılığın şemsiyesi altında İslami varlıklarını gizlice sürdürebilecekleri sanısı içerisinde bulunan tüm unsurların yüreklerine büyük korkular salıyor” biçiminde algılanmaktadır.⁵²⁷ RP'nin kapatılması sürecine denk gelen eserinde ise Müftüoğlu, mevcut toplumsal koşulların hayatın her alanında devrimci bir yeniden inşa sürecine ihtiyaç duyduğunu vurgulamış, politik devrimin ise ancak derinlikli bir ahlâkî ve düşünsel dönüşümle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca demokrasilerin “günümüz dünyasının en büyük putu” haline getirildiğini savunarak politik hareketlerin hiçbir toplumda kalıcı ve derinlikli bir toplumsal coşku ya da heyecan uyandırmadığını iddia etmiştir.⁵²⁸ Benzer şekilde, Türkiye Hizbullâhı'nın Menzil grubu mensuplarından Zeki Savaş, *Sebat* dergisinde “Zekeriyya Barış” müstear adıyla kaleme aldığı yazısında, sistem içi mücadele yönteminin başarısız olduğunu, buna karşın İran örneğinde görüldüğü üzere inkılapçı (devrimci) yöntemin başarıya ulaştığını ileri sürmüştür.⁵²⁹

Refah Partisi'nin Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılması, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde, özellikle parlamenter sistemin İslâmî dönüşüm açısından yetersiz olduğunu savunan ve İran yanlısı bir tutum benimseyen bazı grupların eleştirilerine meşruiyet kazandırmıştır. Bununla birlikte, Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan'ın 1990'lı yıllarda giderek belirginleşen ABD ve İsrail karşıtı söylemleri ile Doğu Bloğu ve İran eksenine yönelmesi, Türkiye'deki bazı İslâmcı kişi ve gruplarla ilişkilerinin yeniden şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bu meyanda, Erbakan'ın 1970'li ve 1980'li yıllarda başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez ülkeleriyle sürdürdüğü yakın ilişkilerin, zamanla İran merkezli daha farklı bir dış politika perspektifine evrilmesi dikkat çekicidir. Söz konusu yönelim, yalnızca İran İslâm Cumhuriyeti ile kurumsal ve ideolojik düzeyde ilişkilerin gelişmesine değil, aynı zamanda Türkiye'de İran'a yakın duran İslâmcı çevrelerle ortak zeminde buluşulmasına da olanak sağlamıştır. Bu meyanda dikkat çeken örneklerden biri, Nureddin Şirin ve benzer düşünce yapılarına* sahip oluşumlardır.

⁵²⁷ Atasoy Müftüoğlu, *Göklerin ve Yerin Dili* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1990), 45, 93, 108.

⁵²⁸ Atasoy Müftüoğlu, *İlahi Şiirleri Özgürleştirmek* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 23, 31, 46-52, 61.

⁵²⁹ Barış, “20. Asır İslami Hareketlerinin Dünya ve Türkiye Ölçeğindeki Gelişimi ile 21. Asır Projesi Etrafında”, 5-13.

* Nureddin Şirin, 1985-1986 yılları arasında Ankara merkezli *İstiklâl* dergisini yayımlamış ve 1985-1989 yılları arasında *Şehadet* dergisinin yayıncılığını üstlenmiştir. 1990'lı yıllarda, özellikle İstanbul merkezli ve eski Fatih Akıncıları çevresinin de dahil olduğu *Tevhid* dergisi camiasına katılan Şirin, aynı çevrelerin 1993-2000 yılları arasında yayımladığı *Selam* gazetesinde de çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu yayınların sosyal

Başlangıçta İran'a yönelik yakın bir duruş sergileyen ve partili siyaseti eleştiren tutumlarıyla dikkat çeken bu çevreler, özellikle Refah Partisi'nin ve sonrasında Fazilet Partisi'nin (1997-2001) dönemlerinde söylemlerinde belirgin bir değişim göstermiştir. Bursa merkezli *Evrensel Mesaj* dergisinde yayımlanan bir yazısında Şirin, 1999 yılında "İlkesellik Tartışmaları Işığında Parti Meselesi" başlığıyla parti meselesine dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Şirin, Refah Partisi'nin 28 Şubat sürecinde maruz kaldığı baskılar ile ardından Fazilet Partisi'ne yönelik gelişmelerin, sistemin bu partilere yönelik rahatsızlığını açıkça ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bu somut durumun, Millî Görüş partilerinin bir "düzen partisi" ya da "sistemin payandası" olarak değerlendirilmesinin gerçeklikle örtüşmediğini gösterdiğini savunmaktadır. Ancak Şirin, bu tespit ve değerlendirmelerin, İslâmî kaygı ve hedeflerin parti siyaseti ekseninde sürdürülmesi gerektiği yönünde bir tercihi ima etmediğini özellikle vurgulamaktadır. Şirin, son mütalaasında "*İslâmî endişelerden dolayı çökertilmek istenen Millî Görüş misyonuna bigâne kalmayı, İslâmî direniş felsefesine aykırı görüyoruz. Bize göre Millî Görüş Hareketi, Türkiye'deki İslâmî yükselişin önemli bir parçasıdır. Bu hareket ile ümmetin maslahatları arasında bir ilgi vardır*"⁵³⁰ ifadelerine yer vermiştir.

Özellikle 1980'li yıllar ile 1990'ların başında partili siyasal sisteme ve İslâmî kimliğiyle öne çıkan siyasî partilere mesafeli duran bu kesimlerin zamanla önemli bir dönüşüm geçirdikleri gözlemlenmektedir. Kanaatimizce bu dönüşümün, Refah Partisi'nin İran ile kurduğu yakın ilişkilerden kaynaklandığı güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Mevcut kesimin Millî Görüş hareketiyle kurduğu yakın ilişki, yalnızca sistem kaynaklı baskıların bir yansıması olmaktan öteye geçmiş, Temmuz 2001'de Necmettin Erbakan'ın liderliğinde kurulan Saadet Partisi ile tesis edilen ilişkiler doğrultusunda süreç içerisinde derinleşerek günümüze dek varlığını sürdürmüştür. Bu durumda dış etkenlerin belirli bir rolü olmakla birlikte, özellikle Millî Görüş çizgisindeki iç ayrışmaların sürece önemli ölçüde etki ettiği görülmektedir. Nitekim Fazilet Partisi içerisinde ortaya çıkan "Yenilikçiler" ve "Gelenekçiler" ayrımı, zamanla iki farklı siyasî yapının oluşmasına neden olmuştur. İslâmcı kimlikten ziyade muhafazakâr bir çizgiyi benimseyen Yenilikçi

organizasyonu olan Anadolu Sosyal Yardımlaşma Derneği (ASYAD) ve *Selam Vakfı*, Türkiye'nin farklı bölgelerinde şubeleşmiş; Bursa'daki *Selam Vakfı* ile yakın ilişkide bulunan Evrensel Mesaj Kitabevi ve dergisi ise söz konusu çevrelerle paralel bir şekilde yayın faaliyetlerini sürdürmüştür.

⁵³⁰ Nureddin Şirin, "İlkesellik Tartışmaları Işığında Parti Meselesi", *Evrensel Mesaj* 3 (1999), 2-4.

kanat, Ağustos 2001’de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) çatısı altında siyasal faaliyetlerine başlamış ve bu doğrultuda ABD ve Avrupa Birliği ile yakın ilişkiler kurmuştur. Gelenekçi kanat ise siyasal görüşleri doğrultusunda Temmuz 2001’de Saadet Partisi (SP) çatısı altında faaliyetlerine devam etmiştir. Bu çerçevede, İran’a yakın duruş sergileyen kesimler, söylemsel benzerlik nedeniyle Adalet ve Kalkınma Partisi yerine Saadet Partisi’ni tercih etmişlerdir.

1970’lerden itibaren yükselişe geçen evrensel İslâmcı söylem, 1990’lı yılların ikinci yarısında da etkisini sürdürmüş, ancak benzer şekilde kesintiye uğramıştır. Her iki dönemde de yaşanan askerî müdahaleler ile ardından gelen liberal-muhafazakâr iktidarlar (önce Anavatan Partisi, ardından Adalet ve Kalkınma Partisi), bu söylemin gelişimini sınırlandırıcı bir rol oynamıştır. “Kökü dışarıda” olarak nitelendirilen bu düşünsel yapı, 1980 darbesinin ardından olduğu gibi, 28 Şubat süreciyle de yeniden bastırılmaya çalışılmış ve bu girişimler büyük ölçüde başarılı olmuştur. Örneğin gerek Suriye İhvânı gerekse İran’a yakınlığıyla bilinen Türkiye Hizbullâhı’nın İlim kanadı lideri Hüseyin Velioglu, 17 Ocak 2000 tarihinde emniyet güçlerinin İstanbul, Beykoz’daki bir villaya düzenlediği operasyon sırasında öldürülmüştür. Aynı yılın mayıs ayında, “Umut Operasyonu” gerçekleştirilmiş ve bu operasyon kapsamında, “Umut Davası”* ile bağlantılı olduğu öne sürülen birçok kişi gözaltına alınmıştır. Ayrıca, Selam-Tevhid ve Kudüs Ordusu ile Kudüs Savaşçıları* gibi yapıların, terörle mücadele çerçevesinde yürütülen soruşturmalar doğrultusunda yargılanmış oldukları ifade edilmektedir. Eylül 2000’de ise “Hedef Operasyonu” kapsamında Türkiye’de “Malatyalılar”* olarak bilinen grup ve *Değişim* dergisi yazarları hakkında bir tahkikat başlatılmıştır. İslâmcı çevrelere

* Uğur Mumcu, Ahmet Taner Kışlalı, Muammer Aksoy ve Bahriye Üçok’un öldürülmesi de dahil olmak üzere birçok olayı kapsayan “Umut Operasyonu”na ilişkin dava, bu olaylarla bağlantılı yargı sürecini ifade etmektedir.

* “Selam-Tevhid” ifadesi, *Tevhid* dergisi ve *Selam* gazetesi etrafında şekillenen bir yapıyı tanımlamak üzere kullanılmaktadır; “Kudüs Ordusu” ile “Kudüs Savaşçıları” ise güvenlik birimleri tarafından ayrı bir oluşum olarak değerlendirilen farklı bir yapıya atfedilmektedir.

* Malatya’da Talebe Kitabevi çevresinde şekillenen ve daha sonra Türkiye’nin farklı bölgelerinde faaliyet göstermeye başlayan bu yapı, mensuplarının önemli bir kısmının Malatyalı olması nedeniyle literatürde “Malatyalılar” olarak anılmaktadır. Hareket, Davut Güler, Ramazan Güler, Zekeriyya Şengöz, Ömer Altaş, Ahmet Özcan, Hüseyin Özhasar, Davut Özgül, Nezir Ergenç, Erdal Bayraktar ve İhsan Eliaçık gibi isimlerin etrafında şekillenmiş; zaman içerisinde bazı üyelerin gruptan ayrılmasıyla farklı yönelimler ortaya çıkmıştır. Grup, 1993-1998 yılları arasında *Değişim*, 2004-2019 yılları arasında *Özgün İrade* ve 2009-2010 yılları arasında *Özgün Düşünce* isimli süreli yayınlar çıkarmıştır. Günümüzde ise faaliyetlerini Çıra Yayınları, AKDAV (Aksa Eğitim ve Dayanışma Vakfı), İnsan ve Değer Hareketi ile Anadolu Platformu çatısı altında sürdürmektedir.

yönelik gerçekleştirilen kapsamlı operasyonlar, bu hareketlerin örgütsel kapasitelerini ve toplumsal etki alanlarını önemli ölçüde zayıflatmıştır. Bu durum, İslâmcı söylemlerde belirgin bir durağanlığa yol açarak hareketlerin stratejik yönelimlerini ve ideolojik tutumlarını yeniden gözden geçirme ihtiyacını doğuran bir iç muhasebe sürecine zemin hazırlamıştır. Adeta Türkiye İslâmcılığı, yer altına çekilmiş; dergi, yayınevi ve kitabevleri üzerinden sürdürülen teşkilatlanma, zamanla daha sosyal alanlara ve dernek/vakıf faaliyetlerine evrilmiştir.

1997-2005 yılları arasında İran'da Cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Seyyid Muhammed Hâtemî'nin reformist ve diyalog temelli siyaseti ile Türkiye'de Kasım 2002 seçimleri sonucunda iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) benimsediği liberal-muhafazakâr söylem, İslâm dünyasında uzun yıllardır etkili olan idealist ve devrimci İslâmcı söylemleri ciddi anlamda dönüştürmüştür. Özellikle Batı ile -başta Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birliği olmak üzere- uzlaşmayı önceleyen, demokrasi, hukuk devleti, bireysel hak ve özgürlükler gibi kavramları öne çıkaran bu yeni siyasal yaklaşımlar, daha çok tepkisel ve radikal bir duruş benimseyen İslâmcı çevrelerde fikrî bir çözülmeye ve yön arayışına neden olmuştur. Bu süreçte İslâmcılığın ideolojik ve politik söylem repertuarında gözlemlenen yumuşama, pragmatizm ile idealizm arasındaki gerilimi görünür kılmış, evrensel İslâmcıların mutlaklık iddiası taşıyan söylemlerinin meşruiyeti ciddi biçimde sorgulanır hale gelmiştir. Hem Hâtemî'nin kültürel diyalog ve medeniyetler arası etkileşime dayalı "medeniyetler ittifakı" anlayışı hem de AKP'nin demokratikleşme, AB üyeliği ve piyasa ekonomisi gibi reformcu hedefleri, İslâmcılığın modern siyasal sistemlerle ilişkisi konusunda yeni tartışmalara kapı aralamış, bu da özellikle genç kuşak İslâmcı entelektüeller arasında alternatif düşünce biçimlerinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum devrimin başından beri İran'ın devrimci yönüne ağırlık veren isimlerin de farkında olup dönüşüm yaşadığı sahaların merkezini teşkil etmektedir. Örneğin, Selahaddin Eş, devrimin yirminci yılına tekabül eden bir dönemde *Haksöz* dergisine verdiği mülakatta devrimin muhasebesini yapmaya çalışmıştır. Eş, bu mülakatta Hâtemî'nin Cumhurbaşkanlığı dönemindeki stratejisini olumlu bir çerçevede değerlendirmiş, devrimin bazı eksik yönlerine değinerek

Hâtemî'nin bu eksiklikleri giderici siyasetini desteklemiştir.⁵³¹ Benzer biçimde Ali Bulaç, İran Devrimi'ni üç aşamalı bir cumhuriyet modeli çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşıma göre Humeynî dönemi (1979-1989) “ruh çağı”, Rafsancânî dönemi (1989-1997) “akıl çağı” ve Hâtemî dönemi (1997 ve sonrası) ise “eylem çağı” olarak nitelendirilmektedir. Bulaç, Hâtemî döneminin entelektüel çevreler için model oluşturabileceğini savunmakta ve bu potansiyel gelişmenin önüne geçmek amacıyla ABD'nin müdahalede bulunduğunu öne sürmektedir.⁵³²

İran ve Türkiye bağlamında, benzer dönemlerde ortaya çıkan yenilikçi İslâmcı söylemler ile bu söylemler etrafında şekillenen entelektüel dinamikler, ortak bir zemin üzerinden analiz edilmiştir. Bu çerçevede değişim ve dönüşüm sürecinden geçen İslâmcı figürler, her iki ülkedeki çeşitli yönleri karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Ancak bu benzerliğe dayanan iyimser perspektif, 2003 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ı işgal etmesiyle önemli bir kırılma yaşamış; özellikle İran'da, 1997-2005 yılları arasında görev yapan reformist Cumhurbaşkanı Muhammed Hâtemî'nin ardından, 2005 seçimlerinde muhafazakâr kimliğiyle öne çıkan Mahmûd Ahmedînejâd'ın Cumhurbaşkanlığına seçilmesiyle birlikte bu sürecin yönü tersine dönmüştür. Söz konusu gelişmeler, her iki ülkedeki İslâmcı hareketlerin siyasal dönüşüm kapasitelerine ilişkin karşılaştırmalı değerlendirmelerin sınırlarını da görünür kılmıştır.

2. 3. Irak İşgali

Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık, Irak'ın kimyasal, biyolojik ve nükleer silahlar geliştirdiğini ve bu silahların hem bölgesel hem de küresel güvenlik açısından ciddi bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. 11 Eylül 2001 saldırılarının ardından küresel terörizmle mücadeleyi dış politika önceliği hâline getiren George W. Bush yönetimi, Saddam Hüseyin'in El Kaide ile bağlantılı olabileceği yönündeki iddiaları da gerekçe göstererek Mart 2003'te Irak'a yönelik askerî bir müdahalede bulunmuştur. 1980-1988 yıllarındaki İran-İrak Savaşı ve 1990-1991 Körfez Savaşı sürecinde Irak'ın izlediği saldırgan dış politika, özellikle İran'a karşı başlattığı savaş ve Kuveyt'i işgal girişimi

⁵³¹ Detaylar için bkz. Selahaddin Eş Çakırgil, “Mevcut İhtilaflar İnkılab İçerisinde İhtilaflardır ve Öyle Kalmalıdır!” (Görüşmeci: Haksöz, Görüşme Transkripsiyonu), *Haksöz* 101 (1999), 36-43.

⁵³² Ali Bulaç, “Hedefteki Ülke: İran İslam, Devrim ve Cumhuriyet”, *Bilgi ve Düşünce* 10-11 (2003), 11-20.

nedeniyle, İran ve Körfez Arap ülkeleriyle olan ilişkilerinin ciddi biçimde gerilmesine yol açmıştır. Saddam Hüseyin yönetiminin İran'a yönelik saldırısı, Türkiye'deki İslâmcı çevreler tarafından olumsuz bir şekilde değerlendirilmiş ancak Körfez Savaşı sürecinde farklı tepkiler ortaya çıkmıştır. Nitekim ABD öncülüğünde Birleşik Krallık, Fransa, Suudi Arabistan, Suriye ve Mısır gibi 37 ülkenin katılımıyla oluşturulan koalisyon güçlerinin Irak'a karşı başlattığı askerî harekâta karşı Saddam'ın direnişi, Türkiye'deki BD-İBDA çevrelerince desteklenmiştir. Nitekim bu destek, Türkiye'de İran'a ideolojik yakınlık duyan gruplar ile BD-İBDA çizgisi arasında bir karşıtlık yaratmış, mesele Şii-Sünnî ekseninde değerlendirilerek çeşitli gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ocak 1991'de Beyazıt Meydanı'nda İBDA çizgisinin Saddam Hüseyin'e destek amacıyla düzenlediği mitingin ardından, *Tevhid* dergisi söz konusu grubu ve özellikle liderleri Salih Mirzabeyoğlu'nu Saddam yanlısı tutum sergiledikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.⁵³³ Bu durum, iki yapı arasında doğrudan bir gerilime yol açmıştır. Bu meyanda Kâzım Albayrak, *Taraf* dergisinin sahibi olarak "Saddamcılık Üzerine" başlıklı yazısında, siyasî tutumlarını açıklamaya çalışmıştır. Albayrak, İran Devrimi sırasında Amerika ve Şah'a karşı müslüman halkın ayaklanmasını ve devrim gerçekleştirmesini desteklediklerini ifade etmiş ve Şah'a karşı İran'ı destekledikleri için "İrancı" olmadıkları gibi, Saddam'ı desteklemeleri nedeniyle de "Saddamcı" veya "Baasçı" olmadıklarını vurgulamıştır. Bunun yerine, emperyalistlere karşı verilen mücadeleyi desteklediklerini belirtmiştir.⁵³⁴ *Taraf* dergisi, buna rağmen İran'a yakın grupları çeşitli sıfatlarla tanımlayarak sert bir eleştiride bulunmuştur. Örneğin, "Mut'a Piçleri..." başlıklı yazısında, *Tevhid* dergisine yönelik olarak şu ifadeyi kullanmıştır: "*Meşrebi ve mezhebi bozuk olan, Ehl-i Bid'at bir avuç zındıkanın neşrettiği 'Tevhid' isimli 'Tefrik' paçavrası, Ehl-i Sünnet'e karşı duyduğu kin ve düşmanlığı, son sayısında İBDA'ya kusmuş!*"⁵³⁵ bu tür ifadeler, her iki taraf arasında fiziksel çatışma riskini artırabilecek bir etki yaratmıştır.

1991 yılının ilk aylarında meydana gelen bu gerilim, 12 Mayıs 1991 tarihinde Kalem Fuarcılık tarafından organize edilen 1. Babıali Kitap Fuarı'nda *Tevhid* dergisi yazarı

⁵³³ Ahmet Konuralp, "Cuma Eylemleri Sürüyor" başlıklı yazısında BD-İBDA'yı "psikopat grup", Salih Mirzabeyoğlu'nu ise "Şovmen Kumandan" olarak nitelendirmektedir. Ahmet Konuralp, "Cuma Eylemleri Sürüyor", *Tevhid* 16 (1991), 50-51.

⁵³⁴ Albayrak, "Saddamcılık Üzerine", 15-16.

⁵³⁵ "Mut'a Piçleri...", *Taraf* 1 (1991), 14.

Nureddin Şirin'in konferans verdiği sırada, aynı binada bulunan bir İBDA mensubu genç ile gerçekleştirilen sözlü tartışma sonrasında fiziksel kavgaya dönüşmüş ve her iki taraftan da birçok kişi yaralanmıştır. *Taraf* dergisi, mevcut olayı “Çemberlitaş'ta Sünni-Şii Çatışması (Küçük Çaldıran)” başlığıyla ele almış ve kavgaya karışan bir İBDA mensubunun, “*Tarih tekerrürden ibarettir. Bu bir Küçük Çaldıran! Fitneyi def ederek, vahdeti temin eden İslam halifesi Yavuz'un ve hemen türbesi önünde kavgaya tuttuğumuz Cennetmekan Abdülhamit'in ruhaniyeti bizden yanaydı!*” şeklindeki sözlerinden hareketle bu çatışmayı “Küçük Çaldıran” olarak nitelendirmiştir.⁵³⁶ Türkiye’de, İran’a yakın ve karşıt grupların doğrudan karşı karşıya gelmesi, bir ilk teşkil etmiş ve mevcut durum, İBDA çizgisi ile *Tevhid* dergisi arasındaki gerilimle sınırlı kalmayıp ilerleyen süreçte İBDA’nın *Yeryüzü* dergisi, Akabe Kitabevi Müslüman Gençlik (Müs-Genç), Şafak Grubu ve Birleşik Dağıtım gibi oluşumlara yönelik bir dizi eylem ve hedef almasıyla sonuçlanmıştır.

1990’lı yıllarda, Saddam Hüseyin üzerinden Türkiye’deki yerel ve evrensel İslâmcı gruplar arasında bir karşı karşıya gelme durumu söz konusu olmuştur. Benzer şekilde, ABD’nin Irak işgali sırasında da savaş, Türkiye İslâmcılığı açısından farklı şekillerde algılanmıştır. Ancak, 2000’li yıllarda İslâmcı camiaya yönelik gerçekleştirilen operasyonlar, mevcut kesimin yayın hayatını da etkilemiş, Irak işgaline dair yorumlar ise 2006 sonrasında daha belirgin bir şekilde dile getirilmiştir. ABD’nin Irak’a müdahalesi, bölgedeki Şii-Sünnî ayrımının derinleşme potansiyeli nedeniyle, İslâmcı düşünürler tarafından dikkatle incelenen bir konu olmuştur. Bu düşünürler, özellikle ABD karşıtlığı ve emperyalizm eleştirisi ekseninde, Irak’taki direnişi genellikle olumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Örneğin, Atasoy Müftüoğlu 2004 tarihli eserinde, Irak direnişine saygı gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵³⁷ Benzer şekilde, 1 Mart Tezkeresi’nin* Türkiye Büyük Millet Meclisi’nden geçmemesi için kamuoyu oluşturan İslâmcı kesimler, ABD karşıtı söylem ve eylemleri destekleyen bir duruş sergilemişlerdir. Bu tutum, Hâtemî’nin yerine İran Cumhurbaşkanı olarak seçilen Ahmedînejâd’ın söylemlerinin bu kesimler

⁵³⁶ “Çemberlitaş'ta Sünni-Şii Çatışması (Küçük Çaldıran)”, *Taraf* 4 (1991), 15.

⁵³⁷ Müftüoğlu, *Barbarlığa Dönüş*, 25.

* 1 Mart Tezkeresi, 2003 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından oylanan ve Türkiye’nin Irak’a asker göndermesini öngören bir düzenleme olmuştur. Bu tezkere, Amerika Birleşik Devletleri’nin (ABD) Irak’ı işgal etmesi için Türkiye’nin toprakları ve hava sahasını kullanmasına izin vermeyi amaçlamıştır. Ancak, tezkere, TBMM’de yapılan oylama sonucunda reddedilmiştir.

tarafından onaylanmasıyla da devam etmiştir. Örneğin, *Haksöz* dergisinden Musa Üzer, “İran, Siyonist-Emperyalist Tehditlere Boyun Eğmiyor” başlıklı yazısında, Mahmud Ahmedînejâd’ın cumhurbaşkanlığı döneminde Siyonizm Konferansı ve Mekke Zirvesi gibi uluslararası etkinliklerde yaptığı ABD ve İsrail karşıtı konuşmaları destekleyici bir şekilde yorumlamıştır.⁵³⁸ Her ne kadar İran Cumhurbaşkanı’nın açıklamaları olumlu karşılanmış olsa da sahadaki ABD karşıtı direnişin büyük ölçüde Saddam rejimine yakın ve Sünnî gruplar tarafından yürütülmesi; buna karşın, Şîilerin birkaç istisna dışında İran’a yakın duran kesimlerin* pasif kalmaları ve Şîî-Sünnî çatışmalarının yaşanması, İslâmcı çevrelerin dikkatini çeken temel unsurlar arasında yer almıştır. Nitekim Hakan Albayrak, “İran Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejat’a Açık Mektup” başlıklı yazısında, Ahmedînejâd’ın emperyalizm ve Siyonizm karşısındaki mücadelesini takdirle karşıladığını ifade etmiş; kendisini Ahmedînejâd’a karşı “bir kardeş, bir yoldaş, bir müttefik” olarak tanımlamıştır. Ancak Albayrak, İran’ın Irak politikasına eleştirel yaklaşarak şu ifadeleri kullanmıştır: “*Ne yazık ki Irak’ta olup bitenler belkemiğimizin kırılmasına hizmet ediyor ve bunda sizin devletinizin büyük sorumluluğu var. Emperyalistleri / Siyonistleri Irak’ta oyalamak veya Şii İmparatorluğu kurmak için Irak’ta takip ettiğiniz siyaset, Şii-Sünni ve Arap-Kürt-Türk ayrışmasını kışkırtıyor. İslam dünyası çapında bir İran düşmanlığına yol açıyor*” Yazısını ise şu çağrı ile sonlandırmıştır: “*Ağayı Ahmedinejat, Sizi ‘rezervsiz’ desteklemeye can atıyoruz. Bedir’in hatırasına saygısızlık eden ‘Bedir Tugayları’nı durdurun ve Irak’ta birliğe, bütünlüğe, kardeşliğe hizmet edin!*”⁵³⁹ İran yönetiminin dış politikada benimsediği anti-siyonist ve anti-emperyalist söylemler, Irak siyaseti bağlamında benzer bir tutarlılıkla değerlendirilememiştir. İran’a

⁵³⁸ Musa Üzer, “İran, Siyonist-Emperyalist Tehditlere Boyun Eğmiyor”, *Haksöz* 178 (2006), 22-25. Arslantaş’ın Ahmedînejâd’ı olumlama için bkz. Süleyman Arslantaş, “Niçin Ahmedinejad?”, *Genç Birikim* 74-75 (2005), 16-18; Süleyman Arslantaş, “Ahmedinejad’ın Seçimi Dolayısıyla İran!..” (Görüşmecisi: Genç Birikim, Görüşme Transkripsiyonu), *Genç Birikim* 74-75 (2005), 27-28. Erbakan, 2009 yılındaki İran ziyareti sırasında bu durumu Ahmedînejâd’a hitaben şu sözlerle ifade etmiştir: “*Türkiye’de herkes Ahmedinejad Bey’in hayranıdır. Bunu bir iltifat olsun diye söylemiyorum, bir gerçek olduğu için söylüyorum*” bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=O1ft9J-14h8> (37:20-40:00 arası), (Erişim 17.01.2023).

* Iraklı Şîî dinî lider Muktedâ es-Sadr, 2003 yılında ABD’nin Irak’ı işgali sırasında Mehdî Ordusu’nu kurmuş ve bu örgüt, özellikle 2004-2007 yılları arasında Amerikan askerleriyle şiddetli çatışmalara girmiştir. Öte yandan, Saddam Hüseyin rejiminin baskıları nedeniyle 1980’lerde İran’a göç eden ve İran ile yakın ilişkiler geliştiren Muhammed Bâkır el-Hakîm ve ailesinin önderliğindeki Irak Yüksek İslâm Konseyi, daha temkinli bir politika izlemiştir; bu konseyin silahlı kanadı olan Bedir Örgütü ise Saddam’a karşı duruşları nedeniyle ABD işgaline doğrudan müdahil olmamıştır.

⁵³⁹ Hakan Albayrak, “İran Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejat’a Açık Mektup”, *Gerçek Hayat* 287 (2006), 19.

yakın grupların direniş konusundaki zaafı ve özellikle Sünnî toplulukları hedef alan eylemleri, İran'la ideolojik olarak yakın duran kesimler tarafından dahi eleştirilir bir duruma gelmiştir.

BD-İBDA geleneğine mensup bazı isimler, Ahmedînejâd'ın söylemlerini samimi bulmamış; ayrıca *Yeni Furkan* dergisi, ABD'nin Irak'ı işgali sürecinde Şîî grupların işgalcilere karşı kayda değer bir direniş göstermediklerini, buna karşın Sünnî grupların aktif bir direniş sergilediklerini ileri sürmüştür. Dergide, Şîî grupların savaştan Sünnî gruplara karşı “ölüm mangaları” oluşturdukları ve bu gruplara yönelik saldırılarda buldukları iddia edilmekte, söz konusu durum şu şekilde özetlenmektedir: “*Irak'ta kardeş kavgası yok! Irak'ta; vatan, namus ve din için savaştanlarla, iktidar umuduyla işgalcilere yakınlaşanlar arasında bir mücadele var. Ve bu mücadele kıyamete kadar sürecek*”⁵⁴⁰. Buna karşın Kenan Çamurcu, “El-Kaide Muhabbeti Hisleri Köreltir!” başlıklı yazısında Irak'taki temel meselenin bir Şîî-Sünnî çatışması olmadığını hem El-Kaide hem de aşırı Şîî grupların radikal unsurlar barındırdığını ve bu grupların karşılıklı olarak birbirlerini hedef aldıklarını ifade etmiştir.⁵⁴¹

1990'lı yıllardan itibaren Irak lideri Saddam Hüseyin'in Sünnî kimliğini ve emperyalizm karşıtı tutumunu olumlu bir şekilde değerlendiren İBDA çizgisi, Irak Savaşı sürecinde Şîîliğe yönelik eleştirilerini artırmış, özellikle Saddam Hüseyin'in Aralık 2006'daki idamını üzüntüyle karşılamıştır. Irak'taki mevcut durumu İran perspektifinden değerlendiren bu kesimler, meseleyi İran'ın tarihsel bağlamı içerisinde ele almıştır. Nitekim *Yeni Furkan* dergisinde “Kahraman Saddam” başlıklı yazıyı kaleme alan Necati Aydoğdu, Saddam'ın idam edilmesine aralarında İran'ın da bulunduğu bazı devletlerin sevindiğini belirtmiş ve bu durumu, “Fars hilebazlığı ve fitneciliği gerçek yüzünü bir kez daha gösteriyor” şeklinde yorumlamıştır. Aydoğdu, Saddam'ın idamı öncesindeki “İran'a dikkat edin” ve “Yaşasın ulusum, yaşasın cihad, Farşlılara, ABD'lilere ölüm” şeklindeki ifadelerine yer vererek İran'ı, “Bindörtüüz küsür senedir Müslümanları hep arkadan

⁵⁴⁰ Ahmedînejâd'ın söylemlerinin samimi olmadığı eleştirisi için bkz. Albay, “Ne Şîî Ne Sünnî Diyenlere”, 10-11. *Yeni Furkan* dergisinin anlatıları için bkz. “Furkan'da Dünya”, *Yeni Furkan* 2 (2006), 46.

⁵⁴¹ Çamurcu, *Can Havliyle Düşünceler*, 69-70.

vurmaya alışmış bu güruh” ve “düşmanla doğru dürüst bir kez savaşmamış bu taife” ifadeleriyle tanımlamıştır.⁵⁴²

2006 yılında Saddam Hüseyin’in idam edilmesi ve 2003’te başlayan Irak işgalinin 2011 yılında göreceli olarak sona ermesiyle birlikte, Irak’ta yönetimin İran’a yakın grupların kontrolüne geçmesi*, başlangıçta Şî-Sünnî gerilimini körüklememek adına sessiz kalan çevrelerin geriye dönük eleştirilerde bulunmasına yol açmıştır.⁵⁴³ Özellikle Arap Baharı sürecine denk gelen bu dönemde, İran’ın Irak üzerindeki etkisi ve bölgedeki nüfuz arayışı çeşitli anlatıların merkezine yerleşmiştir. Örneğin *Haksöz* dergisinden Musa Üzer mevcut hali “*Afganistan ve Irak’ın işgalinde İran’ın politikaları ortada olmasına rağmen Türkiye Müslümanlarının ekserisi ümmetin maslahatları kaygısıyla bazı resimlerin gözler önüne sergilenmesine razı olmadı. Açılan kredinin de bitip tükeneyeceği bir sınır elbette vardı ki, bu da Suriye İntifadası süresinde iyice belirginleşmişti*” şeklinde dile getirmiştir.⁵⁴⁴

İran’ın reelpolitik ile teopolitik arasında gerçekleştirdiği stratejik manevralar, özellikle kendisine ideolojik olarak yakın duran İslâmcı düşünürler ve siyasal aktörler nezdinde, zamanla duygusal bir bağlılık ilişkisinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İran, bir yandan emperyalizme karşı direnişi ve Batı karşıtı söylemleriyle bağımsız bir İslâm devleti profili çizerken öte yandan devlet çıkarlarını önceleyen pragmatik yaklaşımlarıyla klasik bir ulus-devlet refleksi sergilemektedir. Bu ikili yapının ortaya çıkardığı söylem ve eylem tutarsızlığı, İslâmcı çevrelerde İran’a yönelik süreklilik arz eden bir tartışma zemini ve ideolojik çelişki alanı oluşturmuştur. İran’ın bölgesel politikalarda zaman zaman mezhebî referansları aşan iş birliklerine yönelmesi veya tam tersi şekilde mezhep merkezli müdahalelerde bulunması, bu çelişkileri derinleştirmiştir. Öte yandan, İran karşıtı siyasî kesimler ise İran’ın reelpolitik bağlamda gerçekleştirdiği hamleleri öne çıkararak bu tavırla çelişen ideolojik söylem ve uygulamaları ya görmezden gelmiş ya da

⁵⁴² Necati Aydoğdu, “Kahraman Saddam”, *Yeni Furkan* 10 (2007), 6-7. Emre Bolat’ın benzer bir yazısı için bkz. Emre Bolat, “İran’a Güvenmeyin!”, *Yeni Furkan* 10 (2007), 8-9.

* Bilhassa İslâmî Da’vet Partisi geçmişi olan ve uzun dönemler İran’da yaşayan Nûrî el-Mâlikî’nin 2006-2014 yılları arasındaki başbakanlık dönemi

⁵⁴³ Ali Kaçar’ın bu noktadaki anlatıları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=5G90gNOVunw> (3:00-4:30 arası), (Erişim 14.10.2022); Kaçar, “İran-Suriye İlişkileri ve Suriye’deki Halk Direnişi”, 3-7.

⁵⁴⁴ Üzer’in bu konudaki yazıları için bkz. Musa Üzer, “Suriye’de Katledilen Kardeşlerimiz Türkiyeli Müslümanların Umurunda mı?”, *Haksöz* 249 (2011), 20-26; Musa Üzer, “Suriye İntifadasına Karşı İran’ın Çelişkili Tutumu”, *Haksöz* 252 (2012), 16-23.

değersizleştirme eğiliminde olmuşlardır. Bu durum, İran'ın bölgesel etkisinin değerlendirilmesinde nesnel bir analiz yerine, duygusal veya ideolojik saiklerle şekillenen ikircikli yaklaşımların ön plana çıkmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, İran'ın dış politika pratikleri hem destekçileri hem de muhalifleri nezdinde çoğu zaman stratejik rasyonalitenin ötesinde, değer temelli veya kimlik merkezli okumalarla ele alınmaktadır.

2. 4. Arap Baharı Dönemi

ABD'nin Irak'ı işgali ve İran'ın bu sürece yönelik tutumu, bazı İslâmcı düşünür ve yazarlar tarafından eleştirel bir şekilde değerlendirilmiş; bu görüşler çeşitli platformlarda dile getirilmiştir. Ortadoğu meselelerine dair derin bir vukufiyete sahip olan Süleyman Arslantaş, 2007 yılında Doğu Konferansı* grubu ile gerçekleştirdiği İran ziyareti sonrasında, İran Devrimi'nin tüm İslâm dünyasına hitap eden evrensel bir hareket olmaktan ziyade mezhebî bir boyuta evrildiğini ifade etmiştir. Arslantaş'a göre bu nedenle devrim, esasen İran ve Şîî toplumu için anlam ifade etmektedir.⁵⁴⁵ İran'daki yenilikçi hareketin*, devrimin devamlılığı açısından daha isabetli bir tercih olduğunu savunan ve bunu İran'a dair yazılarında sıkça dile getiren Cihan Aktaş, 2009 seçimlerinde (Ahmedînejâd, Mîr Hüseyin Mûsevî rekabeti) reformistlerin tasfiye edilmesini, İran'ın ulus-devlet modeli içerisinde tıkanmasının bir göstergesi olarak okunabileceğini değerlendirmektedir.⁵⁴⁶ Haliyle İran'daki mevcut dönüşümler, devrimin zamanla istikrar

* Amerika Birleşik Devletleri'nin 2003 yılında Irak'ı işgal etmesinin ardından, 3 Nisan 2003 tarihinde işgale karşıt ve anti-empyralist bir söylem etrafında bir araya gelen bir grup, daha sonra "Doğu Konferansı" adıyla anılmaya başlamıştır. Bu hareket içerisinde çok sayıda gazeteci, aydın, yazar ve İslâmcı görüşe mensup isim yer almıştır.

⁵⁴⁵ Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 14.

* İran Devrimi sürecinde etkin rol üstlenen gerek ulema gerekse aydın kesimden bazı isimlerin, devrim sonrasında şekillenen siyasî ve ideolojik düzene yönelik düşünsel faaliyetleri ve eleştirel yaklaşımları, yalnızca mevcut rejime değil, aynı zamanda Şîî geleneğin yerleşik mezhebî anlayışlarına da yönelmiştir. Bu aktörler, devrim öncesinde benimsedikleri özgürlükçü, adalet temelli ve toplumsal dönüşümü önceleyen perspektiflerini, devrim sonrası inşa edilen teokratik sistemin sınırları içerisinde sürdürmeye gayret etmiş; ancak zamanla bu sistemin yapısal özellikleriyle ve dayandığı geleneksel mezhebî yorumlarla ciddi fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu bağlamda, İran'daki yenilikçi düşünsel hareketliliğin önemli bir boyutunu, söz konusu aktörlerin hem siyasî otoriteye hem de mezhebî dogmalara karşı geliştirdikleri eleştirel söylemler ile alternatif dinî ve tarihsel yorumlar oluşturmaktadır. Bu fikrî ve siyasî yönelim, yalnızca mevcut sistemin meşruiyet zeminini tartışmaya açmakla kalmamış, aynı zamanda Şîî düşünce geleneği içerisindeki otorite anlayışı ve dinin toplumsal rolüne ilişkin köklü entelektüel tartışmaların da önünü açmıştır. Bu çerçevede Abdülkerîm Sürûş, Muhammed Müctehid Şebüsterî, Muhsin Kedîver, Mustafa Melikyân gibi isimler üzerinden sürecin okunması için bkz. Asiye Tığlı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 79-275.

⁵⁴⁶ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 370.

kazanacağına inanan İslâmcı çevrelerin düşünsel dünyasında önemli etkiler yaratmış, bu çevrelerin geçirdiği en köklü dönüşüm ise sırasıyla İran-İrak Savaşı, Hama Hadisesi ve Irak'ın işgali gibi gelişmelerle şekillenen süreçlerin ardından, Arap Baharı ile birlikte yaşanmıştır.

Arap Baharı, 2010 yılı sonunda Tunus'ta başlamış ve kısa sürede Orta Doğu ile Kuzey Afrika bölgesine yayılan toplumsal ve siyasal protesto dalgası hâline gelmiştir. Sürecin kıvılcımı, 17 Aralık 2010 tarihinde Tunuslu seyyar satıcı Muhammed Buazîzî'nin, yerel yetkililer tarafından maruz kaldığı kötü muameleye tepki olarak kendini yakmasıyla ateşlenmiştir. Bu olay, ülkede uzun süredir var olan işsizlik, yolsuzluk, ifade özgürlüğü eksikliği ve otoriter yönetime karşı biriken toplumsal öfkenin sembolü hâline gelmiştir. Tunus'taki kitlesel gösteriler sonucunda Devlet Başkanı Zeynelâbidîn bin Ali, Ocak 2011'de ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu gelişme, bölgedeki diğer otoriter rejimlere karşı benzer protesto hareketlerini tetiklemiş; Mısır, Libya, Yemen, Bahreyn ve Suriye gibi ülkelerde geniş çaplı halk ayaklanmalarına yol açmıştır. Söz konusu gelişmeler, özellikle Müslüman ülkelerde meydana gelmiş olmaları sebebiyle, yalnızca uluslararası kamuoyunu değil, Müslüman kamuoyunu da derinden etkilemiştir. Tunus'ta yaşanan örnek olayın diğer ülkelerde de vuku bulmasını temenni eden ve bu süreci olumlu karşılayan bazı aktörler, mevcut statükonun bu gelişmelerle sarsılacağı inancını taşımış ve çeşitli mecralarda desteklerini ifade etmişlerdir. Bu dönemde İran, Arap Baharı sürecinde Tunus, Mısır, Libya, Yemen ve Bahreyn'deki halk hareketlerine destek vermiş; söz konusu gelişmeleri "İslâmî Uyanış" olarak tanımlamış ve bu hareketleri kendi 1979 Devrimi ile benzerlikler kurarak olumlu bir çerçevede değerlendirmiştir.⁵⁴⁷ Ancak Mart 2011'de Suriye'ye sığınan halk hareketleri sonrasında, İran yönetimi söylem değişikliğine giderek durumu farklı bir bağlamda değerlendirmeye başlamıştır.

Bölgedeki gelişmeleri yakından izleyen İslâmcı düşünürler, İran'ın söylemsel dönüşümünü fark etmişlerdir. Arslantaş, Arap Baharı'nı "Sonbahar" olarak nitelendirdiği yazısında, İran'ın Mısır, Tunus ve Libya gibi ülkelerde halkın yanında yer almasına rağmen, Suriye meselesinde tutarsız bir tutum sergilediğini vurgulamaktadır. Ayrıca,

⁵⁴⁷ Devrim lideri Hâmeneî'nin bu meyandaki vaazları için bkz. Kenan Çamurcu, *Ortadünya Jeopolitiğinde İslâmî Uyanış* (İstanbul: Feta Yayıncılık, 2013), 17-31. Ayrıca bkz. Musa Üzer, "Suriye İntifadasına Karşı İran'ın Çelişkili Tutumu", 16-23.

Arslantaş, İran'ın Arap Baharı sürecindeki çelişkili yaklaşımlarına dikkat çekmiştir. Ona göre, İran, Bahreyn'deki Sünnî azınlık yönetimine karşı, çoğunluğu oluşturan Şîleri desteklerken; Suriye'de ise azınlık durumundaki Nusayrîleri, çoğunluk olan Sünnî halkına karşı savunmuştur. Arslantaş, bu durumun, "İslam Devrimi" gerçekleştiren bir ülke olarak İran'dan beklenen ilkesel duruşun sergilenmediğini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁸ Geçmişte İran'a yakın duran isimlerden Arslantaş'ın İran'ı bu şekilde sorgulaması, önemli bir konu olmanın yanı sıra Türkiye İslâmcılığı bağlamında da bir değişimin ifadesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle, kendisini muhafazakâr demokrat bir parti olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) Arap Baharı dönemindeki dış politik söyleminde İslâmcı refleksler sergilemesi ve halk hareketlerinde İhvân-ı Müslimîn hareketine verdiği destek, bölgedeki İran ve Körfez ülkeleriyle karşı karşıya gelinmesine zemin hazırlamıştır. 2009 yılında Başbakan Erdoğan'ın Davos toplantısındaki çıkışı, İslâmcı kesimlerin hükümet politikalarıyla paralel bir söylem geliştirmelerine yol açmıştır. Bu çerçevede mevcut kesimlerin, bölgesel dinamikleri okuma meselesi, İran'la rekabeti ve karşıtlığı da beraberinde getirmiştir. Ancak İran'a yönelik yaklaşımlar, diğer meselelerde olduğu gibi farklı şekillerde tezahür etmiştir; özellikle Suriye meselesi bağlamında, karşıtlık, destek ve orta yolculuk gibi farklı tutumlar kendini göstermiştir.

İran Devrimi'nden bu yana Tahran-Şam ilişkilerinin ve bölgesel konjonktürün farkında olan Arslantaş, İran'ın Beşşâr Esed rejimine yönelik tutumunu idealist bir zeminden eleştirmiştir. Arslantaş'a göre, İran'ın İsrail'e karşı Lübnan'daki Hizbullâh'a verdiği desteğin, Esed sonrası oluşacak bir yönetimle de sürdürülebileceği mümkündür. Suriye'de Esed karşıtı İhvân mensuplarının İran'a güvence vermesi gerektiği yönünde bir formül geliştirmiştir. Benzer şekilde Hama hadisesini değerlendiren Arslantaş, dönemin koşulları bağlamında Humeynî'nin tutumunun doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, bu yaklaşımın günümüzde değişebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, İran'ın ilkesel bir duruş sergilemesi gerektiğini vurgulamış, bu doğrultuda gerekirse Lübnan ve Irak'taki Şî iktidarların kaybedilmesi riskinin göze alınması gerektiğini savunmuştur. Ancak süreç içerisinde gelişmelerin farklı bir seyir izlediğinin farkına varan Arslantaş, Türkiye'nin Suriye konusundaki tutumunu onaylamakla birlikte, Türkiye ile İran'ın Suriye sahasında

⁵⁴⁸ Süleyman Arslantaş, "Sonbahar Tahlili", *Genç Birikim* 150 (2011), 8-10.

karşı karşıya gelme potansiyeline dikkat çekmiştir. Mevcut denklemde, her iki devletin de meseleye “adil ve hakem devlet” misyonuyla yaklaşmaları gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴⁹

“Arap Baharı” ifadesine eleştirel yaklaşan Müftüoğlu ise bu süreci şu sözlerle tanımlamaktadır: “Günümüzde yanlış bir biçimde devrim olarak tanımlanan Arap ayaklanmaları, diktatörlere karşı yükselen bir öfkenin somutlaşmasıydı. Bu ayaklanmalar bir fikir üretmiyor, bir siyaset üretmiyor, bir proje, vizyon, program, içerik üretmiyor” Bu değerlendirmesiyle Müftüoğlu, isyanlarla devrimlerin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Müftüoğlu, bu durumu “İsyanlar toplumsal huzursuzluğa, eşitsizliğe karşı bu durumun düzeltilmesini sağlamak üzere gerçekleştirilir. Devrimler, bütün kurumların yeniden düzenlenmesini zorunlu kılar, yeni siyasal kurumlar inşa eder. Devrimler yeni bir devlet, yeni bir sistem kurar.” şeklinde tanımlamış ve Arap Baharı sürecindeki hareketlerin devrimden ziyade isyan niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Müftüoğlu ayrıca, bölge halklarının taleplerine dair eleştirel bir tutum sergilemekte ve Ortadoğu’daki ayaklanmaların temeline ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ortadoğu’daki ayaklanmalar maddi öncüllere dayalı ayaklanmalardır. Şimdiye kadar hiçbir ayaklanmada hiçbir şekilde antiemperyalist bir hassasiyete, tepkiye, öfkeye ve sorgulamaya tanık olunmamıştır. Her ülkede ayaklanmacılar liberal demokrasi trenine binmek için acele ediyor” Arap Baharı sürecini çok boyutlu bir şekilde ele alan Müftüoğlu, Suriye özelinde ise bu ülkedeki istikrarsızlaştırma girişimlerinin asıl amacının İran’ı yeniden şekillendirmek olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar Müftüoğlu Suriye’de Baas rejiminin baskı ve katliamlarının gerçekliğini kabul etse de muhalefetin emperyal ve sömürgeci güçlerle iş birliği içerisinde olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵⁰

Suriye’de çatışan tarafların netleşmesi, İran ve Lübnan Hizbullâhı’nın Esed rejiminin yanında yer alarak Suriye’deki muhaliflere karşı konumlanmaları, İslâmcı çevreler nezdinde bir talihsizlik olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, İran’ın Suriye ile kurduğu ilişkinin stratejik mi yoksa mezhebî temelli mi olduğu sorusunu yeniden gündeme

⁵⁴⁹ Arslantaş’ın bu konudaki görüşleri için bkz. Arslantaş, “Sonbahar Tahlili”, 8-10; Süleyman Arslantaş, “Arap Baharı Sürecinde İran ve Türkiye”, *Genç Birikim* 151 (2011), 9-12; Süleyman Arslantaş, “Suriye ve Sokağın Gücü”, *Genç Birikim* 159 (2012), 11-14; Süleyman Arslantaş, “Türkiye ve İran’a Yakışan ‘Adil Devlet-Hakem Devlet’ Olmaktır”, *Genç Birikim* 160 (2012), 8-11.

⁵⁵⁰ Atasoy Müftüoğlu, *Küresel Çağda Varolmak* (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 16, 52-58, 71, 125-128, 140.

getirmiş ve bu tartışma, tarihsel olarak Hama hadisesi bağlamında olduğu gibi, tekrar önem kazanmıştır. Suriye meselesini ilk dönemlerinden itibaren gündemine alan ve bu konuda çok sayıda yazıya yer veren *Haksöz* dergisi, konuyu çeşitli boyutlarıyla ele almıştır. Bu çerçevede Musa Üzer, “Beşşar Babasının Yolunda, Ya Müslümanlar?” başlıklı yazısında, Esed rejimi ile İran arasındaki yakınlaşmayı mezhep temelli bir birliktelikten ziyade siyasî ilişkiler ekseninde değerlendirmektedir.⁵⁵¹ Benzer şekilde, derginin sahibi Hamza Türkmen, Suriye’deki olayları “İntifada”^{*} olarak nitelendirmiş ve İran-Suriye yakınlaşmasının Nusayrîlik ile doğrudan bir ilişkisinin olmadığını, aksine İran’ın o kesimlere Sünnîlikten daha uzak olduğunu ifade etmiştir. Türkmen, İran’ın 30 yıl önceki Hama olaylarına ilişkin tutumunu ısrarla sürdürdüğünü, eski politikalarını taklit etmekten kurtulamadığını ve bu durumun İran’ın giderek İslâm dünyasından izole olmasına yol açtığını belirtmektedir. Ayrıca, İran’ın yalnızca taraftarlarını motive etmeye yönelik dar bir çerçevede hareket ettiği ve Türkiye’deki Müslümanlar ile cemaatlerin, bu görünür gerçekleri İran yönetimine hatırlatmalarının önemine dikkat çekilmektedir.⁵⁵²

İran-Suriye yakınlaşması, stratejik boyutlarıyla ele alınmakla birlikte, meseleye farklı açılardan yaklaşan isimler de olmuştur. Örnek vermek gerekirse Bülent Şahin Erdeğer, söz konusu ilişkiyi alternatif bir perspektiften değerlendirmekte ve özgün bir yorum sunmaktadır. Erdeğer, her ne kadar İran’ın Saddam Hüseyin’e karşı Hâfız Esed ile kurduğu ittifakı pragmatik temellere dayandırsa da İran-Suriye ilişkilerini teorik düzlemde mezhebî meşruiyet ve akrabalık ilişkileri çerçevesinde şekillenen bir yapı olarak tanımlamaktadır.⁵⁵³ Kadir Mısıroğlu da meseleyi değerlendirmiş ve İran’ın Esed’i desteklemesini, “Benim gavurum Ehl-i Sünnet’ten daha makuldür”⁵⁵⁴ şeklindeki çarpıcı ifadesiyle yorumlamıştır. Müftüoğlu da dâhil olmak üzere birçok İslâmcı düşünür, İran-

⁵⁵¹ Musa Üzer, “Beşşar Babasının Yolunda, Ya Müslümanlar?”, *Haksöz* 242 (2011), 14-16. Üzer bu konu hakkındaki görüşünü ilerleyen süreçte revize edecektir. Bkz. Üzer, “Suriye İntifadasına Karşı İran’ın Çelişkili Tutumu”, 16-23.

* İntifada, kelime anlamı olarak “ayağa kalkma”, “silkinme” ya da “başkaldırı” gibi anlamlara gelmektedir. Terim, genellikle Filistin halkının İsrail’e karşı gerçekleştirdiği halk direnişlerini tanımlamak için kullanılmaktadır.

⁵⁵² Hamza Türkmen, “Suriye İntifadası ve Türkiye Müslümanlarının Yaklaşımları”, *Haksöz* 248 (2011), 34-38. Benzer anlatımlar için bkz. Hamza Türkmen, *Gelecek Tasavvurumuz ve Ortadoğu İntifadası* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 249, 257.

⁵⁵³ Detaylar için bkz. Bülent Şahin Erdeğer, “İran-Suriye İlişkileri: Pragmatizmin İlkelerle Savaşı”, *Haksöz* 249 (2011), 27-29.

⁵⁵⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (13:00-15:00 arası), (Erişim 11.04.2023).

Suriye ilişkilerini pragmatik ve stratejik temellere dayalı olarak değerlendirmiştir.⁵⁵⁵ Bu sebeple, İran'ın bölgesel çıkarları doğrultusunda Suriye'ye yatırım yaptığı ve bu ülkeyi kaybetmemek adına sahada doğrudan varlık gösterdiği görüşü, birkaç istisna görüşün dışında İslâmcı literatürde sıklıkla vurgulanmaktadır.

Suriye sahasının sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi, İslâmcı çevrelerin hemen her konudaki taraflaşma eğilimleriyle yakından ilişkilidir. İran'a yakın duran ve sahayı İran perspektifinden okuyanlar ile bu yaklaşıma karşıt bir cephede konumlanan kesimler arasında, olayları nesnel biçimde analiz etme konusunda ciddi sorunlar gözlemlenmektedir. İran'ın doğrudan ya da dolaylı şekilde içinde yer aldığı hemen her mesele, bu ikili bakış açısından (dikotomiden) azade kalamamıştır. Bunun farkında olan Kaya, "İran Eksenli Düşünme Hastalığı" başlıklı yazısında, Suriye meselesine dair yaşanan zihin karışıklığının, İran'ı merkeze alan bir bakış açısından kaynaklandığını belirtmiş, Esed'in emperyalizme karşı mücadele ettiğini savunmanın ise "boş ve temelsiz bir argüman" olduğunu öne sürmüştür. Öte yandan, "Yeminli Şîa ve İran düşmanları" olarak tanımladığı kesimlerin, "akıl almaz senaryolarla Esed despotizminin faturasını İran ve Hizbullah'a çıkartmaya çalıştıklarını" ifade etmiştir.⁵⁵⁶

Suriye meselesine ilişkin değerlendirmelerde, mutedil bir söylem benimseyen bazı İslâmcı düşünürler öne çıkmış; bu isimler, toplumsal gerilimin azaltılması yönünde sükûnet çağrısında bulunarak çatışmanın tarafları arasındaki hatalara eşit mesafede yaklaşma çabası sergilemişlerdir. Nitekim Yıldız Ramazanoğlu, "Suriye'de Zulme Hayır; Ama Emperyalist Kurtlara Dikkat" başlıklı yazısında, Suriye'de İran ve Türkiye'nin ortak hareket etmesi gerektiğini savunmuş; İran halkının Beşşâr Esed'e destek vermediğini ifade ettikten sonra, Türkiye'nin ABD ile olan ilişkilerinin de kendi bakış açlarına göre eleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, 81.

⁵⁵⁶ Rıdvan Kaya, "Politik Kaygılarla Gölgeleyen Adalet Terazisi ve Vicdan Aynasında Suriye", *Haksöz* 242 (2011), 10-13; Rıdvan Kaya, "Merhametsizlik Maraz Üretir!", *Haksöz* 245 (2011), 12-15.

⁵⁵⁷ Yıldız Ramazanoğlu, "Suriye'de Zulme Hayır; Ama Emperyalist Kurtlara Dikkat", *Haksöz* 257-258 (2012), 110.

Arap Baharı sürecini “siyasi ve toplumsal patlamalar”* ile “öfkenin dışavurumu” olarak nitelendiren Ali Bulaç, Tunus özelinde ortaya çıkan olayların disiplinli bir devrim niteliği taşımadığını, aksine bunların toplumsal patlamalar, isyanlar ve başkaldırıları şeklinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Suriye’deki durumu ise açık bir “iç savaş” olarak tanımlayan Bulaç, toplumsal muhalefetin yönetime karşı silahlı bir ayaklanma başlatmasının Türkiye’yi zor bir konuma sürüklediğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte, “Suriye’de halkın rejim değişikliği talebi meşru, masum ve haklıdır. Şu veya bu yolla baskı ve zulme dayanan bu rejim daha fazla sürdürülemez. Rejim kansız bir şekilde değişebilirdi” ifadeleriyle silahlı direnişe karşı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sünnî düşünce geleneği içerisinde yer alan “temkin”** modelini savunan Bulaç, kıyam anlayışının Hâricîlere özgü bir tutum olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Suriye krizinde tüm taraflar çeşitli hatalar yapmıştır: Muhalefetin silaha başvurması ve şiddeti tırmandırması, İran’ın devrimci geçmişinin en dramatik hatalarından birini tekrar ederek mevcut rejimi desteklemesi, Türkiye’nin ise “komşularla sıfır sorun” ilkesinden “komşularla sıfır dostluk” noktasına savrulması bu hatalar arasında yer almaktadır. Bulaç, gelinen noktada Suriye’deki tüm kesimlerin kaybettiğini ve bu nedenle her tarafın kapsamlı bir muhasebe yapması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵⁸

Akabe Vakfı kurucusu Mustafa İslamoğlu, Suriye’deki gelişmelerle ilgili yaptığı açıklamalarda, Beşşâr Esed’i “bebek yüzlü katil” olarak nitelendirerek Esed’in zulmüne karşı net bir duruş sergilemenin önemini vurgulamıştır. Aynı zamanda, Malatya’ya NATO kapsamında yerleştirilen hava savunma füzelerine karşı da karşıt bir tutum alabileceklerini ifade etmiştir. İslamoğlu, İran’ın Esed’e destek vermesi durumunda,

* Ali Bulaç, “İnficâr” terimini kullanmaktadır.

* İslâm hukukunda genellikle Kitâbü’l-Cihâd veya Kitâbü’s-Siyer başlıkları altında ele alınan zalim ya da gayrimeşru otoriteye karşı kıyam meselesi, fakihler tarafından belirli rükün ve şartlara bağlanarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, fakihlerin üzerinde özellikle durduğu ve dolaylı biçimde zorunlu bir unsur olarak ön plana çıkan “Temekkün” şartı dikkat çekicidir. Temekkün kavramı, iktidarı ele geçirme sürecinde gerekli olan bütün imkân ve unsurlara sahip olma hâlini ifade eder. Nitekim bazı fakihler bu meseleye doğrudan temas etmeksizin, farklı fıkıh bahisleri içerisinde üstü kapalı bir biçimde atıfta bulunmuşlardır. Detaylar için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1402/1982), 11/242; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ‘ale’l-Dürri’l-muhtâr*; thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mua’avez (Riyâd: Dâru ‘âlemi’l-kütüb, 1423/2003), 10/53.

⁵⁵⁸ Bulaç, *Ortadoğu’dan İttihad-ı İslam’a*, 1/312, 568, 734-772; 2/547, 260, 657-662, 688. Musa Üzer’in bu noktada Bulaç’a itirazları için bkz. Musa Üzer, “Aydın Karakteri ve Suriye Üzerine Yanlış Tezler”, *Haksöz* 260 (2012), 16-28.

İran'a karşı tavır alacaklarını ancak İran'ın Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı bir tutum sergilemesi halinde ise İran'ın yanında yer alacaklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra, Hizbullâh'ın Esed'e destek vermesi durumunda karşı duracaklarını, ancak Hizbullâh'ın İsrail ile çatışmaya girmesi durumunda ise onların yanında duracaklarını dile getirmiştir.⁵⁵⁹ İslamoğlu, tüm bu açıklamalarını, meseleye daha dengeli bir bakış açısıyla yaklaşıldığı bir perspektiften sunmuştur.

İslamoğlu, Şîi ve Sünnî topluluklar arasındaki ayırım ve çatışmalara dikkat çekerek daha evrensel bir bakış açısına sahip olmanın önemini vurgulamıştır. Bir başka konuşmasında ise Hama hadisesine atıfta bulunarak Şîi kesiminin Esed rejimini desteklememeleri gerektiğini ifade etmiş ve Baas rejimini kendi perspektifinden “küfür rejimi” olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, kendisine atfedilen “Suriye’yi İran’a verelim” şeklindeki algıyı açıklığa kavuşturmuş ve Türkiye ile İran'ın bir araya gelerek Suriye meselesine çözüm aramaları gerektiğini belirtmiştir. Bu çözüm önerisinde, İran'ın Suriye'deki çıkarlarının kabul edilmesi gerektiğini, ancak bunun, mevcut yönetimin -Esed'i “bebek yüzlü katil” olarak tanımlayarak- yönetimden uzaklaştırılması koşuluyla gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁶⁰

Arap Baharı sürecinde, tıpkı Hama hadisesinde olduğu gibi, Suriye rejimi geniş çapta eleştirilmiş olsa da İran'ın tutumu konusunda farklı görüşler ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Devletlerin politik çıkarlarının örtüştüğü ve çatıştığı bölgelerde, siyâsî söylem de önemli bir rol oynamış ve İran'ın Suriye'deki varlığı, çeşitli argümanlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. İran yönetimi, Filistin ve Kudüs meselesine yönelik stratejisini, kendi perspektifinden “Direniş Eksenini” veya “Direniş Hattı” olarak tanımlamaktadır. Bu çerçevede, Lübnan Hizbullâhı'na sağlanan desteğin, Suriye'nin stratejik bir saha olarak işlev görmesi bağlamında önemli bir yer tuttuğu vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda, Suriye'deki muhaliflerin emperyalist güçlerin etkisi altında hareket ettikleri görüşü, İran'ın Esed rejimine askeri, teknik ve mali destek sağlamasına yol açmıştır. Özellikle, saha koşullarının kötüleşmesi ve stratejik denklemin değişmesi sonucunda, 2013 yılında Lübnan Hizbullâhı ve 2015 yılında Rusya, doğrudan

⁵⁵⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=BGEuqdvAxmA> (0:03-1:40 arası), (Erişim 01.11.2022).

⁵⁶⁰ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=CL8VQWxGfSg> (18:00-26:00 arası), (Erişim 01.11.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=zDyLCww4sRI> (0:20-12:00 arası), (Erişim 01.11.2022).

çatışmalara müdahil olmuştur. Rusya'nın Suriye krizine başından itibaren sağladığı destek, zamanla doğrudan askeri müdahaleye dönüşmüş ve bu durum, Suriye'deki muhalif grupların, ABD ve ona yakın politikalar izleyen ülkeler (Suudi Arabistan, Türkiye vb.) ile benzer bir strateji izlemeleri sonucunda iki kutuplu dünya metaforunda küresel bir karşıtlık ortamı yaratmıştır. Sünnîlerin ABD; Şii'lerin ise Rusya tarafından destekleniyor olduğu algısı, Suriye krizinin çözülmesini zorlaştıran bir dinamik oluşturmuştur.

Mehmet Şahin, "Direniş Ekseni Yok Sayılarak Bölgede Hiçbir Sonuç Alınamaz!" başlıklı mütalaasında, Suriye'de yaşananları devrim olarak nitelendirmenin erken olduğunu belirtmekte ve Suriye'nin, diğer ülkelerden farklı olarak jeopolitik konumu nedeniyle İslâmî Direniş Ekseni'nin stratejik bir ortağı olduğunu ileri sürmektedir. Şahin, İran İslâm İnkılâbı'nın bölgede emperyalizm ve siyonizme karşı bir direniş hattı oluşturma çabasında olduğunu ve bu hedef doğrultusunda kısmen başarı sağladığını ifade etmektedir. Ayrıca, zaman zaman mezhebî ve ulusal refleksler sergilese de İran'ın 33 yıllık mücadelesi sonucunda İslâmî bir yönetim modelini ayakta tutmayı başardığını savunmaktadır.⁵⁶¹ Bu kontekst içerisinde, Şahin'e göre Direniş Ekseni'nin yok sayılması durumunda bölgede kalıcı ve anlamlı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Direniş Hattı söylemine katılmayan Adem Özköse, Filistinlilerin Suriye'deki muhalif grupların yanında yer aldıklarını belirtmekte; ancak İran yanlısı çevrelerin Suriye sahasını "Filistin Direniş Hattı" veya "Filistin Direniş Ekseni" çerçevesinde okumalarının tutarsızlık taşıdığını vurgulamaktadır.⁵⁶²

İran'ın "Direniş Ekseni" söylemi, genellikle İran'a yakın gruplar ve şahıslar tarafından öne sürülen argümanların en başında gelmektedir. Örneğin, Millî Görüş hareketinin önde gelen isimlerinden Oğuzhan Asiltürk, İran'ın Suriye'ye müdahalesini, Amerika Birleşik Devletleri'nin ülkeyi İsrail'e teslim etmesini engelleme çabası olarak değerlendirmiş ve İran'ın bu süreçte "şehitler" vererek başarılı olduğunu, nihayetinde ABD'nin bölgeden çekilmek zorunda kaldığını iddia etmiştir.⁵⁶³ Benzer şekilde Emin Güneş, MTTB geçmişi

⁵⁶¹ Mehmet Şahin, "Direniş Ekseni Yok Sayılarak Bölgede Hiçbir Sonuç Alınamaz!", *Haksöz* 257-258 (2012), 68-70.

⁵⁶² <https://www.youtube.com/watch?v=s9i50Kv7YAY> (2.06:00-2.06:45 arası), (Erişim 26.10.2022).

⁵⁶³ <https://www.youtube.com/watch?v=KnpnFrYgFxQ> (35:35-37:50 arası), (Erişim 15.01.2023).

ve Türkiye Hizbullâh'ı kimliğiyle tanınan bir isim olarak Suriye'deki krizi, Amerika ile İran (direniş bloğu) arasındaki bir savaş olarak nitelendirmiştir.⁵⁶⁴ Suriye'deki gelişmeleri emperyalizm ekseninde değerlendiren bazı kesimler, çoğu zaman kendilerini, emperyalizme karşı mücadele ettiğini savunan İran'la örtüşen bir pozisyonda bulmuşlardır. Nitekim edebî kimliğiyle tanınan Ali Haydar Haksal, Arap Baharı'nı "Arap-Amerikan Baharı", "Sözde Arap Baharı" ve "Emperyalizm Baharı" gibi kavramlarla tanımlayarak bu minvalde kaleme aldığı yazılar ve yorumlar nedeniyle "Esedçilik"le suçlandığını ifade etmiştir.⁵⁶⁵ Camia içerisindeki mevcut soruna dair bir değerlendirmede bulunan Atasoy Müftüoğlu, Suriye'deki muhalifleri suçlamanın, İran adına konuşmak veya onların perspektifini paylaşmak anlamına gelmediğini vurgulamıştır.⁵⁶⁶

Suriye meselesinin (2011-2024) serencamı, bölgedeki mezhebî ve politik dinamiklerin değişkenliği ile paralel olarak özellikle İslâmcı isim ve grupların konu hakkındaki görüşlerinde belirgin bir tutarsızlık ve zaman içinde değişim yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreç hem Suriye içindeki çatışmaların seyri hem de uluslararası güçlerin bölgeye müdahaleleri ile şekillenmiştir. Özellikle, geçmiş dönemlerde İran'ın (devrimin) bölgedeki rolünü vurgulayan ve İran merkezli bir bakış açısına sahip olan bazı İslâmcı isimler, Suriye krizinin ardından İran'a yönelik umutlarını kaybetmiş ve İran'a duydukları sempatinin zayıfladığını ifade etmişlerdir. Bu değişim, birçok düşünürün yazılarında açık bir şekilde fikrî bir dönüşüm ya da pişmanlık olarak kendini göstermiştir. İran'a duyulan yakınlık, Suriye'deki iç savaşın özellikle mezhebî ve stratejik boyutları üzerinden yapılan değerlendirmelerde sorgulanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, özellikle Sünnî İslâmcı perspektifinden bakıldığında İran'ın Sünnîler karşısında yaşadığı imaj kaybı⁵⁶⁷ giderek daha fazla dile getirilmiştir. İran'ın, Suriye'deki rejime verdiği destek ve mezhebî kimlik üzerinden uyguladığı dış politika, Sünnî dünyanın gözünde ona olan güveni büyük oranda sarsmış ve bu durum, İslâmcı düşünürlerin İran'a dair daha eleştirel bir tutum benimsemelerine yol açmıştır.

⁵⁶⁴ https://www.youtube.com/watch?v=tp_qzP4SxyA (20:21-21:45 arası), (Erişim 05.01.2023).

⁵⁶⁵ Ali Haydar Haksal, *Suriye: Felaketin Eşiği* (Ankara: MGV Yayınları, 2019), 11-18-19, 70.

⁵⁶⁶ Atasoy Müftüoğlu, *Teslimiyetçilik Kader Değildir* (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 128.

⁵⁶⁷ Detaylar için bkz. Kaçar, "İran-Suriye İlişkileri ve Suriye'deki Halk Direnişi", 3-7; Ramazan Kayan, "Suriye Sadece Suriye Değildir!", *Haksöz* 257-258 (2012), 85-87; Abdullah Pamuk, "Bölgemizdeki Yakıcı Gerçeklikler", *İktibas* 35/440 (2015), 8-12; Aktaş, *Çağımızın Tanıkları*, 35.

Dile getirilen bu anlatının en somut örneğini Selahaddin Eş oluşturmaktadır. Türkiye İslâmcılığında İran meselesi bağlamında önder ve rehber konumunda olan Eş, 1980-1998 yılları arasında İran’da ikamet etmiş, sonrasında Almanya’ya göç etmiş ve 2015 yılında yeniden anavatanına dönmüştür. Arap Baharı sürecinin kritik bir aşamasında Türkiye’ye gelen Eş, *Diriliş Postası*, *Star* gazeteleri ve *Haksöz* yayınlarındaki yazılarında bu konulara dair görüşlerini dile getirmiştir. Kendisini, “*İnkılab hareketinin ilk demlerinden itibaren onunla yakından ilgilenmiş ve gönül bağı kurup, kalemiyle, nefesiyle, karınca kararınca manevi destek vermiş olanlardan birisi olan bu satırların sahibi*” şeklinde tanımlayan Eş, Arap Baharı’nı “halk patlaması” olarak nitelendirmiştir. Eş, İran’ın Tunus, Mısır ve Libya gibi yerlerdeki eylemleri sevinçle karşıladığını, ancak sürecin Suriye’ye sıçramasıyla birlikte İran’ın tavır değiştirdiğini belirtmiştir. Bu noktada Eş, bir tutarsızlık görmekte; Irak’taki Baas ideolojisini “kâfirlik” olarak değerlendiren İslâm İnkılapçılarının benzer bir tutumu Suriye’deki Baas rejimine karşı sergilemeyip bu rejimi var güçleriyle desteklemelerini anlamlandırılmaz bulmaktadır. Ayrıca, İran’ın Suriye’ye verdiği desteğin, İnkılabın dünyaya verdiği mesajın da önünü kestiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Eş, İran ve Lübnan Hizbullâhı’nın Baas ideolojisine rağmen Beşşâr Esed’e mezhebî yakınlık duyduğunu belirtmiştir. Ona göre, Şah döneminde zulme uğrayan İranlı yöneticilerin bugün Esed rejimine var güçleriyle destek vermeleri bir “gönül yarası”dır. İran’a yönelik eleştirel yazılar kaleme alan Eş, bu nedenle doğrudan İran devleti tarafından değil, “İrancılar” olarak tanımladığı kesimler tarafından dışlandığını ve adeta “lanetli” bir konuma itildiğini ifade etmiştir.⁵⁶⁸

Selahaddin Eş’in aktardığı bu trajikomik olay, Türkiye’deki evrensel İslâmcılığın önemli bir dönüm noktasını açıkça gözler önüne sermektedir. 1979’dan 2010’lara uzanan süreçte İran’daki gelişmelerin değerlendirilmesinde birincil kaynaklardan biri olarak kabul edilen ve bu dönemde çeşitli dergilerde yayımlanan yazıları ile konuşmalarıyla öne çıkan Eş, ayrıca İslamcı çevrelerin İran’a gerçekleştirdiği ziyaretlerde mutlaka ziyaret edilen bir isim olmuştur. Ancak Eş, bu süreçte “İrancı” olarak tanımlanan bazı gruplar tarafından hedef alındığını ifade etmiştir. Bu yönde, İran’a karşı sürekli bir tolerans yaklaşımını

⁵⁶⁸ Detaylar için bkz. Çakırğil, *Dili Yok Kalbimin*, 42-48; Çakırğil, *İbrahim’in Tarafında Olmak*, 220-221; Çakırğil, “*İran, Ey İran!*” *Teranelerinin Acı Sonu*, 89; <https://www.youtube.com/watch?v=rp1j-4UwsVA> (15:50-16:30 arası), (Erişim 28.03.2022).

benimseyen İslâmcı çevreler için artık Suriye meselesi önemli bir dönüm noktası teşkil etmiş ve büyük bir çoğunluk, İran'a yönelik tutumunu değiştirmiştir.

İran Devrimi, evrensel İslâmcılar açısından bir tür siyasal ve ideolojik laboratuvar⁵⁶⁹ olarak görülmüş, devrim sürecinde ortaya çıkan pratiklerin ve düşünsel yönelimlerin, kendi mücadeleleri açısından da örnek teşkil edebileceğini sıkça ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, devrimden günümüze uzanan yaklaşık 45 yıllık süreçte İran'daki siyasal rejimin dönüşümleri, dış politika yönelimleri, mezhebî yapı ve uygulamalar ile toplumsal dinamikler gibi çeşitli faktörler, söz konusu hareketlerin İran'a bakışlarında farklılaşmalara yol açmıştır. Bu nedenle, evrensel İslâmcılar zaman içerisinde İran'ı hem bir ilham kaynağı hem de eleştirel bir değerlendirme nesnesi olarak ele almışlardır. Devrimin inişli çıkışlı yapısı, toplumun devrime karşı nötr bir tutum sergilemesine neden olmuş, bununla birlikte genel olarak İran'a karşı daha toleranslı bir yaklaşım benimsenmiştir. Humeynî'nin devrimin istikrar kazanması için öngördüğü 20 yıllık süreyi esas alan bazı isimler, süreç içinde bu hedefin gerçekleşmeyeceğini idrak ederek hayal kırıklıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁷⁰

İran Devrimi'nin kırılma noktaları, bazı isimler tarafından farklı meselelerde ele alınsa da genel olarak Anayasa, İran-Irak Savaşı'ndaki söylem ve eylemler, Hama hadisesi ve Arap Baharı sürecinde Suriye'deki gelişmeler gibi önemli aşamalarla şekillenmiştir. Ancak, devrimin 30. yılına denk gelen 2009 yılında, bazı isimler, devrimin sona erdiğinin ve İran'ın iç dinamiklerinde ulus-devlet ve millî çıkar temelli bir anlayışın şekillendiğinin farkına varmışlardır.⁵⁷¹ Buna rağmen, devrimin bağımsız bir İslâm Devleti olduğu yönündeki algı, İslâmcı çevreleri daima bir şekilde etkilemiş ve bu çevrelerin devrimle tamamen bağlarını koparmalarını engellemiştir. Ancak bu durum, Arap Baharı dönemine kadar devam etmiştir. Arap Baharı sürecinde İranlı yöneticilerin tutumları, Devrim Muhafızları Ordusu ile özellikle Kâsım Süleymânî (1957-2020) liderliğindeki Kudüs

⁵⁶⁹ Ali Bulaç, "İran: İslam'ın Denendiği Bir Laboratuvar" (Görüşmecî: Tevhid, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 27 (1992), 36-37; Yaşar Kaplan bu durumu "Bu inkilâb, bütün dünya müslümanlığı, hatta bütün dünya insanlığı için büyük bir nimet. Kıymetini bilmek gerek" biçiminde nitelendirmiştir. Kaplan, *Bir Şenliktir İnkilâb*, 333.

⁵⁷⁰ Ercümen Özkan, "Humeyni'den Sonra İran", *İktibas* 8/139 (1990), 19-25; Hamza Türkmen, "İran ve Suriye Gerçeği: Islah Etmek İddiası ve Sabiteler", *Haksöz* 299 (2016), 19-26.

⁵⁷¹ Davut Özgül, "İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Yansımaları", *Özgün İrade* 59 (2009), 39-41; Erdal Bayraktar, "İslam Ülkelerinde Liderlik Krizi", *Özgün İrade* 59 (2009), 59-63.

Gücü'nün sahada rejim yanlısı faaliyetlerde bulunmaları, İran'ın Esed rejimine verdiği açık destek ve Hizbullah'ın aktif askeri varlığı, Şîî söylemin ön plana çıkarılması ve İran'a müzahir gruplara sınırsız destek sunulması, İran'ın Sünnî topluluklara karşıt bir pozisyonda konumlandığı algısını güçlendirmiştir. Bu durum, evrensel İslâmcı çevrelerin İran'a yönelik önceki desteklerini sona erdirmelerine zemin hazırlamıştır.⁵⁷² Bu süreçte İran'a yalnızca ideolojik ve mezhebî yakınlık (teşeyyu sayesinde) temelinde bağlı olan gruplar ise İran'a destek vermeye devam etmiştir.

İran'ın Türkiye'deki İslâmcı çevreler nezdindeki imaj kaybı, bu ülkeyi Türkiye evrensel İslâmcı camiasına tanıtan önemli isimler arasında yer alan Selahaddin Eş, Ali Bulaç, Hüsnü Aktaş, Süleyman Arslantaş ve Hamza Türkmen gibi düşünürler tarafından da dile getirilmiş olması bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu imaj kaybı, İran'a yönelik ziyaretlerin azalması, İran'dan Türkiye'ye gelen misafirlerin seyrekleşmesi, İran'ın dış temsilcilikleri aracılığıyla yürüttüğü faaliyetlerin ve propaganda literatürünün belirgin şekilde gerilemesi gibi somut göstergelerle de desteklenmektedir. Ayrıca, İran'a destek veren kesimlerin marjinalleşerek verdikleri desteğin zayıf ve etkisiz kalması da bu durumu pekiştirmektedir.

İran'ın mevcut yönetimi, özellikle de Ali Hâmeneî liderliğindeki idarî yapı, çeşitli eleştirilere konu olmaktadır. Bu eleştirilerde, bazı isimler Ayetullah Humeynî ile günümüz liderliği arasında önemli farklar bulunduğu dikkat çekmekte ve Humeynî'nin mevcut yönetim anlayışından farklı, daha kapsayıcı bir yaklaşım benimsediğini öne sürmektedir. Humeynî döneminde İran'ın daha "ümmeççi" bir perspektife sahip olduğu, ancak sonraki süreçte bu anlayışın yerini daha "milliyetçi" bir yapıya bıraktığı, devrimin yön değiştirdiği ve mezhep temelli siyasetin "İran merkezli" bir yaklaşımla yeniden şekillendiği iddia edilmektedir.⁵⁷³ Mevcut durumu tecrübe ederken geçmişi idealleştirme eğiliminde olan bu üsluplar, sağlıklı bir yaklaşım izlenimi vermemektedir. Bu durum,

⁵⁷² Arslantaş, "Türkiye ve İran'a Yakışan 'Adil Devlet-Hakem Devlet' Olmaktır", 8-11; Ümit Aktaş, "Geç Kalan Bahar: Suriye", *Özgün İrade* 102 (2012), 8-10; Davut Güler, "Suriye İçin Yardım Kampanyalarını Yaygınlaştıralım!", *Haksöz* 257-258 (2012), 36-39; Hamza Türkmen, "Küresel Bloklar Arasında Suriye'nin ve İran'ın Geleceği", *Haksöz* 257-258 (2012), 111-122; Arslantaş, *İtidal Yazıları*, 259; <https://www.youtube.com/watch?v=u4crTOFkaqA> (18:40-20:30 arası), (Erişim 07.07.2022).

⁵⁷³ Bulaç, *Hedefteki Ülke İran*, 53; Abdullah Pamuk, "Suriye'de Yaşanan Kanlı Değişim Süreci ve Müslümanlar", *İktibas* 32/405 (2012), 4-11; Aktaş, *Çağımızın Tanıkları*, 120; Çakırğil, *Dili Yok Kalbimin*, 45-46.

Süleyman Arslantaş'ın görüşleri üzerinden de değerlendirilebilir. Arslantaş, 1990 yılında Humeynî'nin vefatının ardından gerçekleştirdiği İran ziyaretinde, ülkenin daha sağlıklı bir yapıya kavuştuğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde 1999 yılında yaptığı bir değerlendirmede, İran'ın Humeynî'nin ilkesel olarak benimsediği ve uyguladığı çizgiyi sürdürdüğünü belirtmiştir. Buna karşın, 2015 yılında devrimin yalnızca ilk 11 yılının heyecan verici olduğunu, Humeynî'nin vefatıyla birlikte devrimin sona erdiğini ve onun ilkelerinin ayaklar altına alındığını dile getirmiştir. Son olarak, 2021 yılında yaptığı bir yorumda ise Humeynî'nin vefatının ardından İran'ın mezhep öncelikli bir yönelim kazandığını ileri sürmüştür.⁵⁷⁴

Geriye dönük nostaljik okuma biçimi, yalnızca Humeynî ve Hâmeneî dönemlerini karşılaştırmakla kalmamış, aynı zamanda devrim kadrolarına yakın bazı ulemânın özellikle Arap Baharı sürecinde övgüyle anılmasına ve haklarında övgü dolu ifadeler kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Humeynî'nin halefi olarak belirlenmiş olsa da yönetimle yaşadığı çeşitli anlaşmazlıklar nedeniyle Mart 1989'da bu görevinden istifa eden Muntazerî, İran'a göç eden ve kendisiyle yakın ilişkiler kuran İslâmcı isimler tarafından takdirle anılan bir figür hâline gelmiştir.⁵⁷⁵ Bununla birlikte Muntazerî'nin 2009 yılında vefat etmiş olmasına rağmen, Arap Baharı sürecinde birçok isim tarafından hayırla anılması önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Zira mevcut yönetimin devrimin yönünü ve amacını değiştirdiği inancına sahip olan kişiler, Hüseyin Ali Muntazerî, Murtazâ Mutahharî, Mahmûd Tâlegânî, Ali Şerîatî, Muhammed Beheştî, Muhammed Hâtemî ve Mehdî Kerrûbî gibi isimleri daha çok anar hale gelmişlerdir.⁵⁷⁶

Türkiye'deki İslâmcılığın, 1979 yılında komşusu İran'da gerçekleşen devrimi algılama ve buna yönelik tepkileri, siyasî bağlamda şu şekilde özetlenebilir: Yerel ve evrensel

⁵⁷⁴ Karşılaştırma için bkz. Arslantaş, *Olaylarla Orta Doğu*, 213-214; Arslantaş, *İki Medeniyet Arasında Türkiye*, 68; Arslantaş, *İtidal Yazıları*, 189-190; Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 19; https://www.youtube.com/watch?v=tZ6TQ_mIPiM (12:40-14:20 arası), (Erişim 17.10.2022).

⁵⁷⁵ Yakup Aslan'ın Muntazerî ve ailesi ile ilgili anlatımları için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 144-145, 202, 217, 320-323, 342. Bahattin Yıldız'ın görüşleri için bkz. Bahattin Yıldız, "Durubder Muntezeri", *Dünya Bülteni* (Erişim 21 Mayıs 2022).

⁵⁷⁶ Erdeğer, "İran-Suriye İlişkileri: Pragmatizmin İlkelerle Savaşı", 27-29; Türkmen, "Küresel Bloklar Arasında Suriye'nin ve İran'ın Geleceği", 111-112; Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 258, 316, 320, 358, 361; <https://www.youtube.com/watch?v=eTTDtylEJo4> (20:30-21:10 arası), (Erişim 07.11.2022); https://www.youtube.com/watch?v=YSZ6U_ZG6UE (44:20-51:10 arası), (Erişim 28.03.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (2.05:10-2.05:45 arası), (Erişim 28.03.2022).

İslâmcı kesimler, devrimi çeşitli boyutlarıyla ele alarak farklı yorumlarla anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu süreçte, İslâmcılar arasında devrimle ilgili olarak zıt yaklaşımlar ortaya çıkarken evrensel İslâmcılar arasında İran'a yakın duran ve temkinli yaklaşan grupların zamanla ayrıştığı gözlemlenmiştir. İran devrimi ve devrim sonrası 45 yıl süresince yapılan değerlendirmeler, yalnızca yönetsel ve siyasî çerçeveye sınırlı kalmamış; aynı zamanda devrimle bağlantılı olarak birçok itikâdî, fikhî ve mezhebî mesele de Türkiye'deki İslâmcı gündemi etkilemiştir. Bu durum, Türkiye'deki İslâmcı hareketin teorik ve pratik düzeyde değişim geçirmesine, ayrıca farklı İslâmcı grupların bu meseleler üzerine kendi özgün görüşlerini geliştirmelerine yol açmıştır.





DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞİİLİK VE SÜNNİLİK ARASINDA: TANIMLAMA, KIYASLAMA VE YAKINLAŞTIRMA

1. Şîa ve Şîilik Hakkındaki İlk Değerlendirmeler

Türkiye İslâmcılığı, tarihsel süreç içerisinde farklı fikrî yönelimler, sosyo-politik gelişmeler ve entelektüel tartışmalar etrafında şekillenmiş bir ideolojik yapı arz etmektedir. Hassaten 1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi, Türkiye'deki İslâmcı düşünce dünyasında önemli bir kırılma noktası teşkil etmiş ve mevcut paradigmalarda çeşitli yönelimsel dönüşümlere yol açmıştır. Devrimin, Şîiliğin İmâmiyye (Ca'feriyye) mezhebine mensup toplumsal çoğunluk tarafından gerçekleştirilmesi ve devrimci kadro içinde özellikle din adamlarının -başta Ayetullah Humeynî olmak üzere- belirgin bir şekilde ön plana çıkması, Sünnî mezhebinin hâkim olduğu Türkiye'de hem İslâmcı çevrelerde hem de daha geniş kamuoyunda dikkatle izlenmiş ve çeşitli açılardan kapsamlı biçimde tartışılmıştır. Her ne kadar İran'daki devrim, Türkiye'de ağırlıklı olarak siyasî, jeopolitik ve güvenlik eksenli perspektiflerle değerlendirilmiş olsa da süreç içerisinde Şîilik meselesi daha görünür bir tartışma başlığı haline gelmiştir. Türkiye İslâmcılığı içinde yer alan farklı gruplar, Şîiliğe ilişkin teolojik, tarihî ve mezheplerarası farklılıkları veya benzerlikleri gündeme taşımaya başlamış; bu çerçevede özellikle süreli yayınlar, dergiler ve gazeteler üzerinden kamuoyu bilgilendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, ilmî otoritesi kabul gören din adamları ve ilahiyatçılar aracılığıyla Şîilik hakkında kamuoyunu aydınlatma çabaları yoğunlaşmış; bu süreç, Türkiye'de mezheplerarası algının yeniden inşa edilmesine yönelik önemli bir entelektüel hareketliliğe de zemin hazırlamıştır.

Sünnîliğini sıklıkla vurgulayan ve Kadir Mısıroğlu'nun sahipliğinde yayımlanan *Sebil* dergisi, İran'daki olayların ilk kez gündeme geldiği zamanlarda Temmuz 1978 tarihli sayısında, Ca'ferîliği bir mezhep olarak kabul etmiş ve Şîiliğin en mutedil kollarından biri olarak değerlendirmiştir. Dergide, Caferîlik şu şekilde tanımlanmıştır: “*İmam Câfer-i Sadık Hz.lerinin yolundan gidenlerce teşkil olunmuş bir mezheptir ve İmâm Câfer-i Sadık, İmam-ı Azâm'ın da hocalarındandır*” İran'daki hareketi ve liderliği, Ayetullah Şerîatmedârî üzerinden okuyan dergi, söz konusu gelişmeleri komünist etkinin bir sonucu olarak değil, “Caferîliğin siyasî plânda yeni bir ayağa kalkışı” şeklinde nitelendirmiştir.⁵⁷⁷ Yılmaz Yalçınar'ın sahipliğinde yayımlanan *Şûrâ* dergisi, Ca'ferîliğin Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep olduğu iddiasını gündeme taşımış; her ne kadar Ehl-i Sünnet

⁵⁷⁷ “Şeriatmedari İle Pehlevi Karşı Karşıya”, 10-11.

mensuplarınca mazur görülmesi mümkün olmayan bazı itikadî ve amelî farklılıklar barındırsa da Şah rejimine karşı mücadelede Ca'ferîlerin desteklenmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁷⁸ Ehl-i Sünnet perspektifiyle meseleye yaklaşan *Şûrâ* dergisi, İran'daki mevcut durum bağlamında Şîilik ve Fars kavminin tarihsel konumunu değerlendirerek, “*Asırlarca pek yanlış tavırlara kurban olarak İslam milletinin bütünlüğünü Şia ayrılıkçılığı ile tehlikeye düşüren Fars kavminin*” ifadesiyle bu ayrışmanın tarihsel arka planına işaret etmiştir. Dergide, İran'daki ulemânın geçmişteki hataları fark ederek toplumu bid'at ve sapkınlıklardan uzaklaştırmak suretiyle Ehl-i Sünnet çizgisine yönlendirebilmeleri temenni edilmiş; bunun başarılmasının, uzun süredir devam eden mezhepsel ayrışmaların onarılması açısından da önemli bir kazanım olacağı ifade edilmiştir.⁵⁷⁹ Ehl-i Sünnet merkezli bir düşünce biçimini benimseyen *Şûrâ* dergisi, bu yaklaşımını çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Nitekim Mücadele Birliği'nin yayın organı olan *Yeniden Millî Mücadele* dergisinin kendileri hakkındaki eleştirilerine de “*İslam içerisinde Ehl-i Sünnet yolunun en bütünlüyci yol olduğuna inanıyoruz ve gücümüz yettiğince bu yolla amel ediyoruz*”⁵⁸⁰ şeklinde yanıt vermiştir.

Şûrâ dergisinin devamı niteliğinde yayımlanan *Tevhîd* dergisinin Aralık 1978 tarihli 2. sayısında, İran'daki gelişmelerin İslâm dünyasının en öncelikli gündem maddesi hâline geldiği belirtilmiş; bu anlamda Ehl-i Sünnet çevrelerinde Şîilik, İmâmiyye, Ca'feriyye ve Gulât-ı Şia gibi mezhebî meselelerin tartışılmaya başlandığı ifade edilmiştir. Dergide, ilerleyen sayılarda söz konusu meselelere daha ayrıntılı biçimde değinileceği de vurgulanmıştır. Derginin yazarlarından Ali Bulaç, bazı Müslümanların Şîilik meselesini gereğinden fazla önemsediklerini ve bu sebeple “*Şimdi İranlı Müslümanları desteklersek ve ileride temel inançlarımıza aykırı durumlar ortaya çıkarsa ne yaparız?*”⁵⁸¹ şeklinde endişeler taşıdıklarını ifade etmiştir. Nitekim *Tevhid* dergisi, Ocak 1979 tarihli sayısında yer alan kitap tanıtımı bölümünde, Türkiye'deki bazı kesimlerin İran'daki Ca'ferîleri, Anadolu'daki Alevîlere benzer şekilde “*Kızılbaş*” olarak nitelendirdiklerine, ayrıca Ca'ferîlik ile Alevîliği aynı mezhepsel yapı içerisinde değerlendiren yaklaşımların varlığına dikkat çekmiştir. Bahse konu saikle dergide, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından

⁵⁷⁸ “Putun Devrilmesi Yaklaştı...”, 9.

⁵⁷⁹ “Muhterem Sadrettin Yüksel Hocamız”, 15.

⁵⁸⁰ “Mücadele Birliği ve Onun Sözcülüğünü Üstlenenlere”, *Şûrâ* 37 (1978), 10.

⁵⁸¹ “Biz Bize Köşesi: Bu Alaka, Bu Teveccüh Devam Ederse”, 2; Ali Bulaç, “İran Hadiseleri ve Türkiye Müslümanları”, *Tevhîd* 2 (1978), 7-8.

tercüme edilen ve Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'ya (1877-1954) ait olan *Caferilik Mezhebi ve Esasları** adlı eser tanıtılmıştır.⁵⁸²

Devrimin, Türk kökenli Şeriatmedârî yerine Humeynî etrafında şekillenmesi ve başarıya ulaşma ihtimalinin artması, daha önce Ca'ferîliği Şiîliğin en mutedil yorumu olarak değerlendiren *Sebil* dergisinin söyleminde değişikliğe yol açmıştır. Nitekim zaman içerisinde meseleyi

“Tarih boyunca itizâl (ayrılık) yolunu tutarak, İslâm Dünyası'nı içten baltalayan İran, Şiayi âdeta ırkî bir asabiyetle benimseyerek Müslümanlara pek pahalıya mal olmuş bulunan, meş'um (uğursuz) bir rol oynamıştır. İslâm'ın telâkki tarzı ve fiilî tatbikâtı itibâriyle, asıl kitle olan Ehl-i Sünnet'ten ayrılan İran halkının istediği Şeriat -dâvâ edişinde samimî olsa bile- bize büyük ölçüde ters gelecek bir muhtevadadır”⁵⁸³

biçiminde değerlendirmiştir. *Sebil* dergisi, Şiîlerin Sünnîlere yönelik bakış açılarının acı gerçekler içerdiğini belirtmiş ve Şiîlerin sahâbeye yönelik küfürlü söylemleriyle birlikte, Ehl-i Sünnet mezheplerinin inanç ve uygulamalarıyla çelişen birçok itikadî ve amelî hatayı içerdiğini vurgulamıştır. Bu sebeple, İran'daki hareketin başarılı olması durumunda, kurulacak yönetimin “İslâmî” olarak tanımlanmasının mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. Dergi ayrıca, İran'da Şah'ın heykellerini yıkan gruptan, “her evde bulunan uydurma Hz. Ali resimlerini” de yakmalarını talep etmiştir.⁵⁸⁴

* *Aşlû'ş-Şî'a ve uşûlihâ* adlı eser, 1966 yılında Gölpınarlı tarafından “Ca'ferî Mezhebi ve Esasları” adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Minnetoğlu Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Ancak eserin kapağında yer alan “Gerçek Alevilik” ve “Her Alevi'nin okuması gereken kitap” gibi ifadeler, eserin içeriğiyle ilgili bazı yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu tür karışıklıkların yanı sıra 1979'daki İran Devrimi'nin de etkisiyle, eser aynı yıl Zaman Yayınları tarafından yalnızca “Ca'ferî Mezhebi ve Esasları” başlığıyla yeniden yayımlanmıştır.

⁵⁸² “Caferî Müslüman Kızılbaş Değildir”, *Tevhid* 6 (1979), 18. Hamza Türkmen'in bu bağlamdaki değerlendirmesi, olguyla örtüşür niteliktedir. Türkmen, başlangıçta İran'ı Türkiye'deki Aleviler gibi algıladıklarını, ancak daha sonra İran'daki Şiîliğin doktriner ve mezhebî açıdan kitap merkezli bir yapıya sahip olduğunu fark ettiklerini belirtmiştir.

https://www.youtube.com/watch?v=uxTMkULah_E&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=27 (46:15-47:00 arası), (Erişim 11.04.2022).

⁵⁸³ “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti”, 9.

⁵⁸⁴ “Şah Mat Oldu”, 8-9.

Sebil dergisi, İran ve Ca‘ferîlik konusundaki söylemini değiştirdikten sonra, Ehl-i Sünnet ile Ca‘ferîler arasındaki farkları vurgulamaya devam etmiştir. Bu farklar arasında; mest üzerine meshi kabul etmeme, namaz abdestinde ayakları mesh etme, “Necef taşı” ya da “Ali” yazılı bir kağıdın üzerine secde etme, bulûğa ermemiş çocuğu cemaate imam kılma, müt’a nikahı, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’e küfretme, matem tutma, ruhbanıyyete (Ayetullah) öncelik verme ve Ayetullah’ların ismet sıfatına sahip olmaları gibi hususlar sayılmaktadır. *Sebil* dergisi, İran Müslümanlarının tarih boyunca İslâm’ın muhafaza ve müdafaasına gayret sarf etmediklerini iddia etmiş ve onların, “*Temelinde Abdullah İbn-i s Sebe’ isimli bir Yemen yahudisinin bulunduğu Şii’liği mutaassıbâne bir surette benimseyerek, binbir tefrikaya sebep olmuşlardır. Onlardan İslâm Dünyası’na örnek sayılabilecek hiçbir hareket sâdır olmuş değildir*” olduğu ifade edilmiş ve sonuç olarak İran Müslümanlarının kendilerinin kusurlu kardeşlerinin olduğu vurgulanmıştır.⁵⁸⁵

Sebil dergisi eski yazarlarından ve sonrasında *Şûrâ* ile *Tevhîd* dergilerinde yazılarına devam eden S. Eş, “İslam, Dünya Dengesini Zorlarken” başlıklı yazısında, yaklaşık on üç asır önce ortaya çıkan Şîi-Sünnî ayrışmasının günümüzde hâlâ sürdürülmesini ve fevrî değerlendirmelerle konunun yeniden gündeme getirilmesini gerekli görmediğini ifade etmektedir. İranlı Müslümanlara dair yaptığı değerlendirmede ise şu ifadelere yer verir: “Eğer o kardeşlerimizi Ehl-i Sünnet’e göre tekfir edemiyorsak, Kitabullah üzerinde bir ihtilafımız yoksa, o takdirde onlar da bizim kardeşlerimizdir. Elbette... Ve onlar şu anda bir şîi-sünnî mücadelesi değil, küfür, şirk ve ilhad düzenlerine karşı mücadele veriyorlar. Biz onlara böyle bir kutlu mücadelede destek mi olalım, köstek mi?”⁵⁸⁶ Eş, bu ifadeleriyle müslümanlar arası birlik vurgusu yaparken aynı zamanda camia içinde bir iç eleştiride bulunmaktadır. Nitekim geçmiş tartışmaları yeniden gündeme getirme meselesi, *Tevhîd* dergisinin Abdülbaki Gölpınarlı’yı hedef aldığı bir yazı üzerinden de okunabilir. Daha önce tercüme ettiği kitabın tanıtımını yaptıkları Gölpınarlı’nın, İran Devrimi’ne denk gelen bir dönemde, 1979 yılında yayımladığı *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik* adlı eseri, dergide şu şekilde eleştirilmiştir: “İran Müslümanlarının mücadelesi, hatta

⁵⁸⁵ “İran Nereye Gidiyor?”, 16.

⁵⁸⁶ Selahaddin Eş Çakırgil, “İslam, Dünya Dengesini Zorlarken”, *Tevhîd* 7 (1979), 3. Ayrıca S. Eş, Ca‘ferî mezhebine mensup bireylerin taşa secde etmelerini “puta tapıcılık” şeklinde yorumlayan bazı çevrelerin tutumuna dikkat çekmiş ve bu yaklaşımı çeşitli açılardan eleştirel bir biçimde değerlendirmiştir. Selahaddin Eş Çakırgil, “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak ‘Khumeynicilik’ midir?”, *Tevhîd* 9 (1979), 2.

Müslümanlar arasında geniş çaplı bir teklife, kalplerini birbirlerine daha çok yakınlaştırmaya müsait bir haldeyken; Gölpınarlı 'Şiilik' ismiyle bir kitap çıkarmış ve tarihimizin on üç asırlık mücadelesi içindeki yerli yersiz tartışmaları yeniden gündeme getirmeye çalışmıştır".⁵⁸⁷ Söz konusu neşriyatların Müslümanlara herhangi bir fayda sağlamayacağı da özellikle vurgulanmıştır.

Sebil ve Şûrâ dergilerindeki örnekliklerden de anlaşılacağı üzere, başlangıçta her iki çevre de meselelere Ehl-i Sünnet perspektifinden yaklaşmakta ve Şîa'nın Ca'feriyye fırkasının mutedil yapısı ile Ehl-i Sünnet'e yakınlığına vurgu yapmaktaydı. Ancak daha sonra, İran Devrimi'ne yönelik duyulan ilgi ve gelişen karşıtlık ekseninde mesele farklı biçimlerde anlamlandırılmaya başlamıştır. Bu meyanda, diğer birçok konuda olduğu gibi Ehl-i Sünnet-Şîâ meselesinde de İslâmcı çevreler, yerel ya da evrensel yaklaşımlar çerçevesinde farklılaşmış ve bu ayrışma uzun yıllar boyunca devam etmiştir.

İran'daki hareketin Şîî karakter taşıması, sadece İslâmcı çevrelerde değil Türk kamuoyunda da Şîîliğe olan ilginin artmasına zemin hazırlamış, özellikle İmam-Hatip Liseleri ve Yüksek İslâm Enstitüsü kökenli çevrelerde bu konu önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Nitekim, M. Saim Yeprem'in başkanlığında yayımlanan *Nesil* dergisi, birçok okuyucusundan sözlü ve yazılı olarak gelen müracaatlarda, "İran hadisesi"nin İslâmî açıdan değerlendirilmesi ve Şîîliğin mahiyeti hakkında güvenilir kaynaklara dayalı bilgi talep edildiğini bildirmiştir. *Nesil* dergisi de Ağustos 1979'da "Anarşiye Bir Bakış: Ehl-i Sünnet Açısından Şiilik ve İran Hadisesi" başlıklı yazı kaleme almış ve uzun bir Şîa anlatısı yapıldıktan sonra netice-i kelam babında

"Şimdi biz Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mensupları olarak, İran'daki müslüman kardeşlerimizin, emperyalizme, komünizme, İslam dışı olmakla kalmayarak İslamın ve müslümanların varlığına karşı cephe almış bulunan iç ve dış düşmanlara karşı giriştikleri mücadelede kendilerini destekleriz, hakka uygun düşen bütün faaliyetlerinde muvaffak olmaları için dua ederiz. Bununla beraber, çağımızın enteresan bir hadisesidir, başarıya ulaşmış bir

⁵⁸⁷ "Abdülhakıy Gölpınarlı, İran Müslümanları'nın Küfre Karşı Mücadelesini Saptırıp, Yeni Düşmanlıklara Vesile Oluyor...", *Tevhid* 14 (1979), 16-17.

halk hareketidir diye İran hadisesini kayıtsız şartsız örnek edinmeyiz: iyi ve kötü, bilinen ve bilinmeyen taraflarıyla bu hadisenin meddahları olmayız; bu hadiseyi hazırlayıp yürüten şiiilerin bütün inanış, düşünüş ve telakkilerini benimsemeyiz. Gerçi biz, her şeye güç yetiren Allah Teâlâ'nın kudreti karşısında insanların zamanla kanaat değiştirebileceğini kabul ederiz. Fakat asırların derinliklerinde oluşup yerleşen köklü mezhebî inanışların -hele bunlar Şia gibi duygusal bir mezhebe aitse- her hangi bir liderin 'Kaldırdım, değiştirdim!' deyivermesiyle ortadan kalkacağına, hafızalardan ve gönüllerden silineceğine inanmak, meşhur 'takiyye' prensibinin burada da rolünü oynamasından emin olmak kolay değildir”⁵⁸⁸

biçiminde ihtiyatlı ve orta yollu bir açıklama yapmışlardır.

1. 1. Müspet Yaklaşımlar

Humeynî'nin şahsında ve İran halkının Şah rejimine karşı yürüttüğü mücadelede ortaya konan direniş, İran'a ilgi duyan çevrelerin Şiîliği daha yakından tanımalarına ve Şiî topluluklara karşı daha müsamahakâr bir yaklaşım geliştirmelerine zemin hazırlamış, bu doğrultuda özellikle İslâmî Vahdet söylemleri ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Atasoy Müftüoğlu ve İhsan Arslan da bu duruma dikkat çekmişlerdir. Müftüoğlu, yaşanan olayın tarafların birbirlerini daha yakından tanımalarına vesile olduğunu ve bu süreçte Şiîlerin Sünnîliği, Sünnîlerin ise Şiîliği korkulacak unsurlar olarak görmemeye başladıklarını belirtmiştir. Arslan ise Şiîliği tanımaya başlamalarıyla birlikte bu mezhebe karşı bir sempati geliştirdiklerini ifade etmiştir. Arslan mevcut durumu “*Biz yavaş yavaş Şia'ya tanımaya ve sempati duymaya çalıştık. --- O güne kadar Şia'ya görmeme, yok sayma, değersiz görme anlayışımız törpüledi. Uygulamalarını da yakından görünce, onları da sevmeye başladık. --- İtikatta biraz sıkıntı vardı, ama özünde bizden artıları var, eksileri yoktu. İhtilafları bir kenara bırakalım, ittifakları konuşalım dedik. Onları sevmeye başladık. İletişimimiz arttı*” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸⁹ İran'a destek veren çevrelerin tutumu, bazı kesimler tarafından eleştirilmiş, bu kapsamda Mehmet Ali Tekin'in

⁵⁸⁸ “Anarşiye Bir Bakış: Ehl-i Sünnet Açısından Şiilik ve İran Hadisesi”, *Nesil* 3/35 (1979), 3-14.

⁵⁸⁹ Müftüoğlu, “Atasoy Müftüoğlu'yla Bir Söyleşi”, 17-20; Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/157-159. Hüseyin Hatemi'nin bu konuda benzer görüşleri için bkz. Hüseyin Hatemi, “İslam Dünyasında Düşünce Sorunları” (Görüşmecisi: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 23-24.

ifadesiyle, Metin Yüksel'in İran yanlısı faaliyetleri "Sayende beşinci mezhebimiz de Şia oldu"⁵⁹⁰ şeklinde değerlendirilmiştir.

Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu ve Ali Nar, devrim sürecinden etkilenen bazı gençlerin Şiîliğe yönelik artan sempatisinin, farklı yönelimlere yol açtığını ifade etmişlerdir. Kısakürek, İran'a destek veren çevrelerin "Şiîliği tutmak ve yüceltmek taktiği" izlediklerini belirtmiş; bu gruplar arasında, Şiîliği İslâm'ın en saf ve güvenilir mezhebi olarak görenlerin dâhi bulunduğunu ifade ederek Şiîliğin asla övülemeyeceğini vurgulamıştır. Mısıroğlu ise söz konusu çevrelerin mezhep farklılıklarını giderek hafife almaya başladıklarına dikkat çekmiştir. Ali Nar da benzer şekilde, bu gençlerin Ehl-i Sünnet anlayışını keyfî biçimde sorguladıklarını, bu sorgulama sürecini ise "Şiîlerin hataları varsa, Ehl-i Sünnet'in de hataları vardır" şeklindeki bir söylemle meşrulaştırdıklarını belirtmiştir.⁵⁹¹ Şîa'yı klasik anlamda ve Ehl-i Sünnet merkezli bir yaklaşımla değerlendiren ve bu geleneği sürdüren bazı isimler, İran örneğini esas alarak Şiîliğe karşı daha yumuşak bir söylem benimseyen yaklaşımları eleştiri hedefi hâline getirmişlerdir.

Adı geçen şahısların iddialarının sahadaki yansımaları incelendiğinde özellikle erken dönemde Ali Bulaç'ın *Tevhîd* dergisindeki yazıları ile Mehmed Kerim'in İran Devrimi'ne dair eserinde yer alan bazı anlatıların öne çıktığı görülmektedir. Bulaç'ın Nisan 1979 tarihli "Ehl-i Sünnet ile İmamiye Arasında İtikadi ve Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi" başlıklı yazısında, Şîa'nın "Gulat-ı Şîa" ve "İmâmiyye" olmak üzere iki gruba ayrıldığını ifade ettikten sonra, "İslam tarihi boyunca ve çağımızda Şîa'ya en olmadık iftiralar yapılmış, aslı astarı olmayan düşünceler, inançlar yakıştırılmıştır" tespitinde bulunmaktadır. Aynı yazıda, Şiîlik ile Sünnîlik arasındaki itikadî (imamet, masumiyet, mehdi, ric'at, takiyye), fikhî (kıyas, hadis, içtihad) ve fer'î (bedâ, müt'a, toprağa secde etme) farklılıklar hassas bir dil kullanılarak ele alınmakta; bu ayrımların, özellikle İmamet meselesinde, iki tarafın konuya dair hadislerin sıhhatini kabul edip etmemesine dayandığı belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, Şîa'nın sahâbeye hakaret ettiği yönündeki iddianın bir

⁵⁹⁰ Tekin, *Şehid Metin Yüksel*, 13.

⁵⁹¹ Detaylar için bkz. "Gazetelerden: Necip Fazıl, Yeni ve Vicdan Kusturucu Bir Taktik Peşinde", 16; Mısıroğlu, "Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu", 2-3; Ali Nar, "Efgani-Caferi Ekseninde, Mut'a Sapağı", *Mısak* 11/62 (1996), 40-45.

propaganda unsuru olduğu, kaynaklarında bu tür ifadelerin yer almadığı iddia edilmekte (Gölpınarlı'nın Kâşifülğitâ'dan yaptığı tercüme eser üzerinden) ve takiyye meselesinde Şîilerin, tarihî süreçte uğradıkları kovuşturmalar nedeniyle bu tutuma başvurdukları ve bunun haklı gerekçelere dayandığı ileri sürülmektedir. Yazının sonunda ise itikadî alanda iki fırka arasında “çok büyük farkların olmadığı” ifade edilmekte ve mesele şu cümleyle değerlendirmeye bağlanmaktadır: “İmamiyye ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklı sayılabilecek noktalar, konular bundan ibarettir. Ümmetin bütünlüğüne ne gibi zararlar getirirler, bunu basiret sahibi Müslümanlara bırakıyoruz”.⁵⁹² Bulaç'ın Nisan 1979 tarihli anlatıları, Mayıs 1979'da yayımlanan Mehmed Kerim'in *İran İslam Devrimi* adlı eserinin sonunda yer alan “Ek Bölüm”de alıntılanmıştır.⁵⁹³ Ehl-i Sünnet kimliğini vurgulamakla birlikte, devrime duyulan sempati, evrensel İslâmcı çevrelerin Şîiliğe yönelik söylemlerinde daha özenli ve dikkatli bir üslup benimsemelerine neden olmuştur.

İran hadiselerinden kaynaklanan Şîilik ile ilişkilendirilme durumu, evrensel İslâmcı şahsiyetler tarafından fark edilmiş ve bu şahsiyetler, konuya dair çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Özellikle S. Eş, “Saflarımızı Sıkı Tatalım ki Her Birimizin Yüzü Bir Başka Tarafa Çevrilmesin” başlıklı yazısında, İran müslümanlarına destek veren tek kesim olmalarından dolayı Şîilik ile yaftalandıklarını belirtmiş ve bu durumu “*Biz bir daha kesinlikle ifade edelim ki İran müslümanlarının kıyamı ehl-i sünnet ile şia arasındaki bir mücadele değildi ki müslümanları tuttuğumuzdan dolayı şia sayılalım. --- ehl-i sünnetteniz. Ve eğer İran'da ehl-i sünnet - şia mücadelesi şeklinde bir mesele ortaya çıkarsa o zaman yerimizin elbette ehl-i sünnet-in yanı olduğunu göstermekten kaçınmayız. Ama Ehl-i Sünnet'e göre tekfir edemeyeceğimiz, binaenaleyh İslam'ın dışında sayamayacağımız caferi müslümanları, küfür karşısındaki mücadelelerinde desteklemekten kıvanç duyarız*”⁵⁹⁴ biçiminde ifade etmiştir.

Tarafların karşılıklı olarak birbirlerinin söylemlerini sorguladığı ve karşılıklı suçlamalarda bulunduğu bir bağlamda, bir grup, İslâmî vahdet söylemi doğrultusunda

⁵⁹² Ali Bulaç, “Ehl-i Sünnet ile İmamiye Arasında İtikadi ve Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi”, *Tevhîd* 19 (1979), 8-9, 16-17.

⁵⁹³ “Mehmed Kerim” müstear isminin aidiyeti için bkz. 1. Bölüm. Detaylar için bkz. Kerim, *İran İslam Devrimi*, 379-402.

⁵⁹⁴ Selahaddin Eş Çakırgil, “Saflarımızı Sıkı Tatalım ki Her Birimizin Yüzü Bir Başka Tarafa Çevrilmesin”, *Tevhîd* 20 (1979), 2.

İran'a yakınlaşmakta; Şiîliği İslâm dairesi içerisinde değerlendirerek daha kapsayıcı ve koruyucu bir tutum benimsemekte, meselenin mezhebî yönünden ziyade devrimin ideolojik ruhuna odaklanması gerektiğini savunmaktadır. Buna karşılık diğer grup ise geleneksel Şiî karşıtlığını sürdürmekte, Şiî inanca yönelik olumsuz tutumları pekiştirerek devrimci harekete yönelik toplumsal destek ve ilgiyi zayıflatmayı hedeflemektedir. Bu karşıt anlatılar, taraflar arasındaki güvensizlik ortamını ve ideolojik düzlemdeki çatışma ile ayrışma dinamiklerini açık biçimde yansıtmaktadır. Bu çerçevede hem Şiîliğin hem de Sünnîliğin belirli saiklerle araçsallaştırıldığı dikkat çekmektedir. Erken dönemde ortaya çıkan bu iki farklı düşünce biçimi, zamanla daha da belirginleşerek devam etmiş; Şiîlik, özellikle olumsuz bir çerçevede, çeşitli argümanlarla eleştirilmiştir. Buna karşılık, bazı isimler ise Şiîliği, özellikle Ca'ferîliği ve Ehl-i Beyt anlayışını farklı bir zeminde ele alarak daha olumlu bir değerlendirme ortaya koymuşlardır.

1. 2. Menfi Yaklaşımlar

İran Devrimi özelinde gelişen yaklaşımlar bağlamında, Türkiye'deki bazı kesimlerin meseleye ihtiyatla veya eleştirel bir tutumla yaklaşmaları, genellikle İran'ın kendine özgü tarihsel ve mezhebî arka planını vurgulayan bir okuma biçimini tercih etmeleriyle açıklanabilir. Bu yaklaşım, özellikle İran'daki Şiî İslâm anlayışı ile Türkiye'deki hâkim Sünnî gelenek arasındaki teolojik ve tarihsel farklılıkların altını çizme eğilimindedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve dinî mirasçısı olarak konumlandırılması, bu farklılıkların daha belirgin bir şekilde algılanmasına neden olmuş; bu durum da Türkiye'nin hilafet kurumunun kaldırılmasına rağmen Sünnîliğin hâmesi olarak görülmesine ve İslâm dünyasında merkezî bir pozisyon üstlenme iddiasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, İran Devrimi'nin oluşturduğu siyasal ve ideolojik dalgaların, Türkiye gibi farklı mezhebî ve tarihî kökene sahip ülkelerde nasıl algılandığı, yalnızca siyasî ilişkilerle değil, aynı zamanda tarihsel hafıza, mezhebî kimlikler ve bölgesel güç dengeleri üzerinden de şekillenmiştir. Dolayısıyla, bu merkez-çeper ilişkisi bağlamında geliştirilen bakış açıları, Türkiye'nin İran'a yönelik temkinli tutumunu hem tarihsel hem de mezhebî bir mesafe üzerinden yeniden üretmiş ve meşrulaştırmıştır.

Yerellik vurgusu ile öne çıkan İslâmcı düşünürler, Türkiye'nin İslâm dünyasının merkezi olduğu fikrini sıklıkla dile getirmişlerdir. Bu düşünce doğrultusunda özellikle Necip Fazıl Kısakürek, 1963-1976 yılları arasındaki çeşitli konuşmalarında ve eserlerinde bu görüşü açık bir şekilde ifade etmiştir. Kısakürek, Türkleri “Tarihin en büyük iman devini temsil eden Türk” olarak tanımladıktan sonra, dünyanın bir inkılap beklemekte olduğunu belirtmiş ve bu inkılabın gerçekleşme biçimini şu sözlerle ifade etmiştir: “*Dünyanın beklediği bu inkılâp, üç daire halinde... Dış daire dünya, içindeki daire İslâm Âlemi, onun da içinde Türkiye... Asıl Türkiye... Merkez Türkiye...*”. Kısakürek’e göre bu inkılap, Türkler aracılığıyla gerçekleşecektir. Bu görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: “*Evet; asıl İslâm âlemi ve asıl Türkiye, beşeriyete gerçek eczahaneyi getirecek, vitrinlerde gerçek devâyı belirtecek büyük inkılâba memur*”.⁵⁹⁵ Bu ifadeler, Kısakürek’in Türkiye’yi yalnızca İslâm dünyasının değil, küresel ölçekte bir dönüşümün de merkezi olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Kısakürek, bu temaya özellikle eğilmiş ve 1970’li yılların ikinci yarısında bazı İslâm ülkelerinin öne çıkan konumlarını da dikkate alarak dönemin koşullarını ve söz konusu meseleyi kendi perspektifinden analiz etmeye çalışmıştır. Kısakürek, Türkiye’nin İslâm dünyasındaki merkezi rolüne ve bu rolün tarihsel sorumluluğuna dikkat çekerken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Birinci ve İkinci Dünya harplerinden sonra çoğu bizden kopmuş olan sahte istiklâlcikler içinde başları boş kalan İslâm toplulukları, tepelerine yerleşmekte ve onları deve gibi kullanmakta usta, birtakım lider müsveddeleri elinde, bu ve öbür dünya nimetlerinden mahrum bir sürü haline getirilmiştir. Batı kuklası bu liderler; batı kuklalığının manasını Türkiye’den almışlar ve işte hemen hepsi, bu mananın aynı kalıptan çıkma maketleri olarak türemişleridir. Dikkat buyrulsun, hepsi de Türkiye’den devşirdikleri bir mananın maketleri... Onun içindir ki, ‘Önce Türkiye’de bozuldu ve her yerde bozuldu, şimdi Türkiye’de düzelmelidir ki, her yerde düzelsin...’ hükmüne varmış bulunuyoruz... --- Anadolu’nun cenubundan taramaya başlayarak, Irak ve Suriye’den geçerek, Şimali Afrika’yı baştan dolaşarak ve bu arada İran, Pakistan, Cenubi Asya ve Arabistan ve sonra Orta Afrika üzerinden sekerek İslam ülkelerine bir göz atınca görürüz ki, hiçbir tarafta devlet

⁵⁹⁵ Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 9-10.

idaresi, millet sesi, ve mütefekkir nefesi olarak İslam'ın mahiyet ve istikbalinden haber verici tek iz mevcut değildir... ”⁵⁹⁶

Bu ifadeler, Kısakürek'in, Türkiye'nin sadece kendi içsel dirilişiyile değil, İslâm âleminin geneli için de bir düzelme sürecini başlatabilecek öncü bir güç olması gerektiğine dair inancını yansıtmaktadır. Türkiye'deki İslâmcı gençliği derinden etkileyen Necip Fazıl Kısakürek'in düşünceleri, zamanla küresel İslâmî hareketlerin gelişimi bağlamında sınanmış ancak Pakistan'da Ziyâülhâk darbesi ve İran'daki İslâmî hareketin başarıya ulaşarak devlet yönetimini ele geçirmesi, onun söylemlerinin etkisini görece azaltmıştır. Bu durum, özellikle İran'a yönelik İslâmcı çevrelerdeki yönelim değişikliği ve Kısakürek'in bu sürece dair tutumunun analizlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Tüm bu değişimlere rağmen, Necip Fazıl Kısakürek, iddialarını sürdürmüş ve 1979 tarihli *Rapor 5/6* adlı eserinde yer alan “İslâm Âlemi ve Türkiye” başlıklı yazısında, İslâm ülkelerine yönelik eleştirilerini dile getirmiştir. Kısakürek, söz konusu yazısında, İslâm dünyasının genel görünümünü, “*Bütün bu ülkelerin tabanı şaşkın müslümanlar, tavanı da maymun liderler tarafından tutulmuş, ‘üstü kaval, altı şişhane’ bir tablo göstermektedir*” şeklindeki ifadesiyle değerlendirmiştir. Suudi Arabistan, İran ve Pakistan gibi ülkelere atıfta bulunarak “*Aralarında Şeriat bağlılığı iddia edenler de, Şeriat sarayını oturtacakları itikat zemini bakımından bozuk, yahut bu mukaddes kelimeyi dar anlayışlarına mühür diye kullanacak derecede hakikate uzaktır*” yorumunda bulunmuştur. Libya'ya yönelik eleştirisi ise “*Libya, hem ‘İslam, İslam!’ diye bağırان, hem de İslâm ile barışmaz kaç yol varsa üzerlerinde toplayan mektep kaçağı çocuk devrimcilerin kum bahçesi...*” ifadesiyle dile getirilmiştir. Kısakürek, bu değerlendirmeleri bağlamında, sıklıkla motto hâline getirdiği düşüncesini şu sözlerle yinelemiştir: “*Her şey nasıl Türkiye’de bozulup bütün müslüman milletler sathında bozulmuşsa şimdi Türkiye’de düzeliş her yerde düzelmek zarureti ihtar ediyor*”.⁵⁹⁷

Necip Fazıl Kısakürek'in “Merkez Türkiye” anlayışı, zaman içerisinde farklı toplumsal ve düşünsel çevrelerde çeşitli yansımalar bulmuştur. Bu düşünsel miras, *Sebil* dergisinde yer alan “İslam adına ne olacaksa asıl Türkiye’de olacaktır” ifadesinde olduğu gibi,

⁵⁹⁶ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 164-165.

⁵⁹⁷ Kısakürek, *Rapor 5/6*, 148-149.

sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. Özellikle BD-İBDA çizgisi, Kısakürek'in fikirlerini sahiplenmiş, bu düşünsel söylemi belirli anahtar kavramlar aracılığıyla sloganlaştırarak devam ettirmiştir. Yerel bağlamla öne çıkan bazı düşünürler de bu temayı sıklıkla işlemişlerdir. Örneğin İsmet Özel, İslâmiyet adına bir ümit varsa bunun Türkiye'de olduğunu vurgulamış; Kadir Mısıroğlu ise "Bin dört yüz yıllık İslâm tarihinin en az bin yılı, bizim aynı zamanda 'millî' tarihimizdir" şeklindeki ifadesiyle bu yaklaşımı pekiştirmiştir.⁵⁹⁸ Türklerin tarihsel süreklilik içinde değerlendirilerek Müslüman-Türk-Sünnî kimliği çerçevesinde ele alındığı bu yaklaşımda, "bayrak düştüğü yerden kalkar" metaforu üzerinden İslâm dünyasına öncülük etme misyonunun Türk milleti tarafından üstlenileceği argümanı, ilgili çevreler tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. "Türk Müslüman" ifadesi genellikle "Müslüman Türk" anlamında kullanılmış hem yerel hem de küresel düzeyde ümmet adına gerçekleştirilecek faaliyetlerde, liderlik ve sancaktarlık rolünün Türklere ait olacağı yönünde bir anlayış yerleşmiştir.

Türklük vurgusu ve merkezîyetçi algılar, başlangıçta İslâmcı çevrelerde belirli bir yer edinmiş olmakla birlikte dünya genelindeki İslâmî hareketlerin Türkiye'deki örneklerine kıyasla daha erken ortaya çıkması ve bu hareketlere ilişkin yapılan çeviri faaliyetleri aracılığıyla İslâmcı kesimlerin uluslararası düşünsel akımlara açılması, söz konusu eğilimlerden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bu dönüşüm süreci bir takım İslâmcı isimlerin de anlatımları üzerinden okunabilir. Örneğin, İhsan Arslan 1980'lere geldiğinde kendi potansiyellerine olan güvenlerinin azaldığını, Türkiye'de bir devrim gerçekleşeceğine dair umutlarının kalmadığını ve bu nedenle karamsarlığa kapıldıklarını ifade etmiştir. Arslan, böyle bir ruh hali içerisindeyken İran Devrimi'nin gerçekleşmesinin kendilerini şaşırttığını, İslâm'ın Türkiye'de yeniden yükselişe geçeceği yönündeki beklentilerinin gerçekleşmediğini ve bu devrimin, kaderin bir sonucu olarak İran toplumuna nasip olduğunu dile getirmiştir.⁵⁹⁹

Yaşar Kaplan, Türkiye'nin İslâm âleminin lideri olduğu iddiasını savunan kesimlerin bu inançlarını "hastalıklı bir psikoloji" olarak nitelendirmiştir. Ona göre, bu çevrelerin

⁵⁹⁸ Detaylar için bkz. "Okuyucu Postası", 2; "İran 598'i Kabul Etti mi?", 18-19; <https://www.youtube.com/watch?v=ZQQwo-oBUHc> (1.33:00-1.34:50 arası), (Erişim 19.04.2023); Mısıroğlu, *İslâmcı Gençliğin El Kitabı*, 202.

⁵⁹⁹ Arslan, *Aklında Kalan*, 1/147, 154-155.

zihniyeti Şu Şekilde zetlenebilir: “İsterler ki dünya alem müslüman olsun, ama gene isterler ki bizi de kimse geçmesin. --- hepsi de bize ayak uydursun, bizim tempomuza göre kendilerini ayarlasın ve bizi arkamızdan yavaş yavaş takip edip gelsin isterler” Kaplan, bu düşünce biçiminin yanı sıra, bu çevrelerin İslâmî faaliyet anlayıŐlarının da oldukça sınırlı ve nostaljik bir çerçevede Şekillendiğini ifade ederek Şunları dile getirmiştir:

“Kimilerine göre İslâmî faaliyet demek Rus mezalimi, Yunan mezalimini, Lozan’ın zafer mi hezimet mi olduğunu anlatmaktı; kimilerine göre İslâmî faaliyet demek Mukaddes Emanetler edebiyatı yapmak demektir; kimilerine göre, İslâmî faaliyet demek Osmanoğulları masallarıyla, ‘İslâm aleminin lideri Türkiye’ masallarıyla uĐraŐmak, geçmiŐle avunmak demektir, ‘Hilafet nerede ilga edilmiŐse orda ihya edilecektir.’ Şeklinde avuntularla oyalanmak demektir. Bu tarihsel yaklaşımları bu çevrelerimiz zamanla adeta artık bir din haline getirmişler ve bir din halinde benimsemiŐlerdi”⁶⁰⁰

Yerelliği n plana çıkaran ve kendi zeminine yaslanan yaklaşımlar, Türkiye’nin Selçuklu ve Osmanlı mirasını referans alarak sürdürdüğü öncü misyonu mezhebî bir düzlemde de ele almış, bu çerçevede Sünnîliğin sahih çizgiyi temsil ettiği, ana yol niteliği taşıdığı ve İslâm’ın özüyle özdeŐleŐtiĐi yönündeki söylem ön plana çıkarılmıştır. Nitekim *Doğru Yolun Sapık Kolları* başlıklı eserinde Kısakürek, büyük lde İmâm-ı Rabbânî (1564-1624) ve Ahmed Cevdet Paşa’nın (1823-1895) görüşlerinden yararlanarak kendine özgü üslubuyla adeta bir mezhepler tarihi ve aĐdaŐ dinî hareketler eleştirisi ortaya koymuştur. Şiiliği, “Şiilik, i yüzlere dönük ve selim aklın her desteğinden mahrum, bir sınır bozuculuk ve insanı Őeytan çapta yüceltme ve putlaŐtırma kuruluŐudur” Şeklinde menfi bir biçimde yorumlayan Kısakürek, bu üslubunu bilhassa İnan Devrimi bağlamında da sürdürmüştür. İlk baŐlarda Humeyni’ye temkinli yaklaşan Kısakürek, ŐiiliĐe dair anlatısını devam ettirerek bu yaklaşımını “Bir gerçek mümin, Şiiliğin dalalet mezhebi olmasına rağmen onu küfre kadar vardırmaksızın sırf İslâmî bir hamle temsilcisi diye Humeyni’yi tutabilir; fakat mücerret ŐiiliĐe, onu Sünnet Ehline takdim edercesine bu

⁶⁰⁰ Refref, *İnan’a Nasıl Bakmalı*, 15, 28, 36-37.

tarzda bir kucak açamaz. Humeyni bazı tutumları ve İslâmî gayreti noktasından övülebilir; fakat şîilik, aslâ!..” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁰¹

İran Devrimi bağlamında meseleyi Şîî perspektiften ele alıp eleştirmek, Necip Fazıl Kısakürek'ten sonra birçok düşünür tarafından sürdürülen bir gelenek hâline gelmiştir. Bu yaklaşıma örnek olarak Mücadele Birliği hareketinden Abdullah Yaman, Ehl-i Sünnet'i hakikatin yegâne temsilcisi olarak görmekte; Şîîliğin ise tarihsel süreçte İslâm dünyasında ve İslâm birliği açısından temel bir tefrika, fitne ve tehdit unsuru olduğunu savunmaktadır. Yaman'a göre, İran da tarih boyunca itizali* bir çizgiyi temsil eden bir ülke olarak değerlendirilmektedir.⁶⁰² Burhan Bozgeyik, İran'ın tarihi geçmişi irdeleyerek İran'ı tarihten günümüze “Keşmekeşlik Ülkesi” olarak nitelendirmiş ve ülkeyi “İslâmiyete kadar mutlak cehâlet ve dalâlet içerisinde boğulup kalan bir ülke” şeklinde değerlendirmiştir. Tıpkı Yaman'ın ifadeleri gibi, İran'ın İslâm âleminde kopuk bir ülke olduğunu iddia eden Bozgeyik, Şîîliğin günümüze kadar her zaman İslâm âlemi ve Müslümanlar için bir mesele olduğunu ileri sürmüştür. Şîîliğin “çürük temellere dayandığını” belirterek, “*Tarih boyunca, hususan İran'da Şîî liderler, kendileri iktidar makamına geçtikten sonra etrafa da el, dil uzatmaya koyulmuşlardır...*” ifadesiyle İran Devrimi bağlamında meseleyi mütalaa etmiştir.⁶⁰³

Şîîlik ile İran'ın tarihî kökenlerinin incelenmesi ve bu sürecin yeniden değerlendirilmesi, farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu kapsamda, Şîîliğin tekfir edilip edilmemesi ve Ehl-i Kible olup olmadığı gibi konular etrafında tartışmalar ortaya çıkmıştır. *Sebil* dergisi, Şîîliğin bazı yönlerine eleştirel yaklaşmakla birlikte, İran'daki Şîî hareketiyle ilgili olarak uzlaştırıcı bir tutum sergilemiştir. Dergide, İranlı Şîîler “bizim kusurlu kardeşlerimiz” şeklinde tanımlanmış; bu yaklaşım, mezhep farklılıklarına rağmen Müslüman kimliğinin esas alındığını göstermektedir. *Sebil* dergisi bu tutumunu, “*Unutulmamalıdır ki, en kusurlu Müslüman bile, trilyon meziyeti olan bir kâfire tercih edilir*” ifadesiyle temellendirmiştir.⁶⁰⁴ Ancak *Tevhîd* dergisi, camia içerisindeki tekfir mekanizmasının

⁶⁰¹ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 70; Kısakürek, *Rapor 5/6*, 34.

* Uzaklaşmak, bir kenara çekilmek anlamına gelen bu kavram, İslâm toplumunun genelinden ayrışan bir yönelimi ifade ettiği şeklinde değerlendirilmektedir.

⁶⁰² Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî*, 11-12, 55.

⁶⁰³ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 15-16, 38-39, 45, 75, 183.

⁶⁰⁴ “İran Nereye Gidiyor?”, 16; “Okuyucularla Hasbihal”, 2.

işleyişine dikkat çekerek, “İran’daki İslam İnkılabı ile birlikte bazıları ısrarla ‘Şii-Sünni’ ihtilafı körüklemekten fayda umuyor. Bu, Ümmet-i Muhammed’in birliğini parçalamaktan ve taguti düzenlerin ekmeğine yağ sürmekten başka mana taşımaz!” ifadesiyle mezhebî ihtilafların birliğe zarar verdiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, dergi “Kim Kimi Tekfir Ediyor?...” başlığı altında İmam Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* adlı eserinden “Tekfiri Vacip Olan Fırkalar” bölümünü alıntılararak tekfir edilmesi gereken grupların kimler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁰⁵

Türkiye İslâmcılığı bağlamında İran Devrimi sonrası gündeme gelen Şiilik meselesi ve İran’ın tarihsel misyonu tartışmaları, farklı çevrelerin müsamahalı ya da müsamahasız yaklaşımları çerçevesinde şekillenmiş ve bu doğrultuda çeşitli tutumlar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalarda iki temel eğilim öne çıkmaktadır. Birinci kesim, gelenekten beslenmekle birlikte, İran’a ve İranlı kimliğine yönelik olumsuz (pejoratif) bir dil geliştirmiş; İran Devrimi ile yükselen etki dalgasını bertaraf etmeyi amaçlayan bir duruş sergilemiştir. Bu yaklaşımda, İran’ın tarihsel ve mezhepsel kimliği, Türkiye bağlamında bir tehdit olarak algılanmış ve bu algı, söylem düzeyinde de açıkça kendini göstermiştir. İkinci yaklaşım ise meseleye daha kapsayıcı ve birleştirici bir perspektiften yaklaşarak Şiilik olgusunu tarihî bağlamı içerisinde ele alma eğilimi sergilemiştir. Bu yaklaşımı benimseyenler, mezhebî ihtilafların varlığının farkında olmakla birlikte, bu ihtilafların aşılması gerektiğini vurgulamış ve ümmet içi birliktelik zeminlerinin inşasının önemine dikkat çekmişlerdir.

İran ve Şiî karşıtı söylemleri benimseyen isimler, tarihsel hafızaya yaslanarak Osmanlı-İran (özellikle Yavuz Sultan Selim - Şah İsmâil) rekabeti üzerinden bir anlatı inşa etmiştir. Bu saikle, iki halk arasında asırlardır süregelen siyasî ve kültürel rekabetin, günümüzde de değişmeyen bir temel gerçeklik olarak varlığını sürdürdüğünü iddia etmişlerdir. Böylece, İran Devrimi’nin ve Şiiliğin Türkiye’deki etkilerini tarihsel bir süreklilik içinde değerlendirmiş; geçmişteki deneyimlerin, günümüz mezhep ve kimlik tartışmalarında belirleyici olduğu tezini savunmuşlardır. Bu meyanda, Kadir Mısıroğlu dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim, “Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu” başlıklı yazısında, Türkiye ile İran arasındaki farklılıkların

⁶⁰⁵ “Kim Kimi Tekfir Ediyor?..”, *Tevhid* 20 (1979), 4-5, 20.

tarihsel deneyimlerin bir sonucu olduğunu belirtmekte ve durumu, geçmişten aktarılan bir darb-ı mesel ile şu şekilde özetlemektedir: “Kim öğrenir fârisî / Gider dinin yarısı”*. Mısıroğlu, bu ifade aracılığıyla Osmanlı-Türk entelektüel geleneğinde Fars kültürüne yönelik eleştirel yaklaşımın tarihsel bir yansımasını ortaya koymayı amaçlamış ve “ecdadın” halkı Şîa mezhebinden sakındırdığını ileri sürmüştür.⁶⁰⁶

2. Şîa ve Ehl-i Sünnet Tanımları ve Kıyaslamaları

İran Devrimi'nin İslâmcı çevreler üzerindeki etkisi, yerel ve evrensel İslâmcılık arasındaki zaten mevcut olan ayrışmaları derinleştirmiş; devrim sonrasında oluşan entelektüel ve siyasî atmosfer, Şîilik ve Sünnîlik mezheplerini tanımlama ile her iki geleneğin düşünsel ve ilmî mirasını mukayeseli olarak değerlendirme açısından önemli bir zemin oluşturmuştur. Devrimin yarattığı sıcak gündemle birlikte görünür hâle gelen bu tartışmalar, uzun süre İslâmcı çevrelerin entelektüel gündemini meşgul etmeye devam etmiştir. İran kaynaklı bu tartışmalar yalnızca yerel-evrensel İslâmcılar nezdinde değil, evrensel İslâmcı hareketler içerisinde de yankı bulmuş; bazı çevreler Şîi geleneğin çeşitli yönlerini takdir ederken bazı düşünürler ise daha objektif ve eleştirel bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamışlardır.

Kur'ân merkezli söylemi ve yöntemi önceleyen isimler, Şîilik ve Sünnîliği dinin tarihsel yorum biçimleri olarak değerlendirmiş ve her iki mezhebin de eleştiriye açık yönlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu niyetle klasik Sünnî tanımlamaları yeniden gözden geçirilmiş, Peygamber'in yolunu takip eden her topluluğun Ehl-i Sünnet dairesi içinde yer alabileceği fikri, mezhebî kimlikten ziyade zihniyet düzeyinde bir tanımlamaya yönelmesine zemin hazırlamıştır. Buna karşılık, devrimi gerçekleştiren aktörlerin Şîi kimliği, bazı çevrelerde İslâm'ın esas gayesinin “inkılâpçı” ve “devrimci” bir yöntem olduğunu savunan yaklaşımların Şîiliği Sünnîliğe tercih etmesine yol açmıştır. Öte yandan, çeviri hareketleri aracılığıyla modern düşünceyle tanışan ve Sünnî geleneği - özellikle Emevîler dönemini- eleştirel bir bakışla değerlendiren bazı kesimler, yerleşik

* Mevcut ifadeye ilişkin net ve kesin bir kullanım bulunmamaktadır. Nitekim, “*Kim ki bildi Farsî, gitti dinin yarısı*”, “*Her kim okur Fârisî, gider dinin yarısı*”, “*Okur isen Fârisî, gider deynin (borcun) yarısı*” ve “*Kim ki bilmez Farsî, gider dinin yarısı*” gibi birbirinden farklı varyantlar mevcuttur.

⁶⁰⁶ Mısıroğlu, “Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu”, 2-3.

Sünnî kalıplara güçlü bir aidiyet hissi geliştirmemiştir. Son olarak taraflaşmanın belirginleştiği bu ortamda, bazı çevreler hakaret içeren ve ötekileştirici söylemleri de tercih etmişlerdir.

2. 1. Tanımlamalar

Anadolu’da egemen mezhep anlayışı olarak Sünnîlik, tarihsel süreç içerisinde çeşitli kurumsal, kültürel ve eğitimsel mekanizmalar aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Cumhuriyet döneminde, Osmanlı’nın ilmî mirasının devamı niteliğinde yeniden şekillenen bu anlayış, süreklilik arz eden yapısıyla kendi çizgisinde gelişimini sürdürmüştür. Bu süreçte kaleme alınan bazı eserlerde ise modern akımlar da dikkate alınarak eleştirel bir perspektif benimsenmiştir. Bu kapsamda, Kısakürek’in 1973 yılında yayımlanan *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eseri, klasik anlatıyı sürdürmenin yanı sıra dönemin güncel İslâmî akımlarına da önemli göndermelerde bulunmaktadır. Nitekim eserinin son bölümünde Vehhâbilik akımını inceledikten sonra, reformcu kimlikleriyle tanınan Cemâleddîn Efgânî ve Muhammed Abduh’un yanı sıra Muhammed Hamîdullah (1908-2002), Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi çağdaş düşünürlere yönelik eleştirilerini, zaman zaman hakaret içeren ifadelerle dile getirmiştir.⁶⁰⁷ Eserin genel havasını oluşturan bu üslup, Şîilik anlatılarında da kendisini göstermiştir. Kısakürek, Şîiliği şöyle tanımlamıştır:

“Tefessüh ocağı Bizans’ın vecd kurutuculuğu, hayal puthanesi İran’ın ölçü bozuculuğu ve Hazret-i Musa’dan beri bütün bir nefsanî ve şeytanî fakültelerin başlıca işleticisi Yahudi dehâsının tesiriyle İslâm’da ilk defa büyük sapık kol Şîilik, o gidişin ismidir. --- kendisinden sonra gelenler üzerinde daima aşısını göstermiş ve ileride, çok ileride -belki bugün-arınmasını bekleyen hak dinin hiçbir devrinde tam kapatılamayan yarası olmuştur”

Ayrıca Kısakürek, Şîilik mezhebinin oluşumunda Abdullah b. Sebe’nin etkisine de değinerek onu “Yahudiliğin özü ve Haricilikle beraber Şîiliğin mayalandırıcısı bu tarihi şeamet heykeli” olarak tanımlamıştır. Tüm bu anlatıların sonunda Sünnîliğin klasik

⁶⁰⁷ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 120-163.

hükümüne sadık kalarak “Şiîliğin, Hazret-i Ali’yi mübalağayla sevmek ve halifelik hakkını onda ve sülalesinde görmek, diğer üç büyük sahabeyi de küfürle suçlamamak şeklinde ve itidalli Şiîliğe küfür kondurulamaz ve böylesi bazı sapıklıkları olsa da ‘Kıble Ehli’ sayılır” biçimindeki ifadesiyle Şiîliğin Ehl-i Kıble olup tekfir edilemeyeceğinin altını çizmiştir. Necip Fazıl, geçmiş ilmi geleneği kendine özgü üslubuyla yorumlayarak Şîa anlatılarında İran’ı karakteristik bir biçimde analiz etmeye çalışmıştır. “Hayal puthanesi İran’ın ölçü bozuculuğu” ifadesinin ardından, İslâmî temsili lekeleyen üç tesir olarak “Yahudi, Bizans ve Fars” etkilerini belirtmiştir. Buradan hareketle, Fars tipinin İslâm’a hizmet etmek ve onu yıkmak amacıyla faaliyet gösteren, müspet ve menfî iki kutbun en büyük temsilcilerini yetiştirdiğini savunmuştur. Müspet etkiler arasında Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi isimlere işaret ederken; menfî etkiler arasında ise Şiîliği takip edenlerin varlığından söz etmiştir. Ayrıca, Şah İsmâil ile birlikte “Fars tipi İslam’ın” yüceltilmekte olduğu görüşünü ileri sürmüştür.⁶⁰⁸

Şiîliği Araplardan ziyade İran ve Yahudilikle ilişkilendiren Necip Fazıl Kısakürek, bu mezhebi belirli bir coğrafya ve kavme endeksleyerek okumuş, özellikle İran üzerinden Fars (Pers) kavminin karakterine eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Kısakürek’in geliştirdiği okuma biçimi, sonraki dönemde birçok isim tarafından benimsenmiş ve farklı şekillerde yeniden üretilmiştir. Nitekim, BD-İBDA geleneğine ait yayınlarda Şiîlik, sıklıkla “Abdullah İbn Sebe tohumu”, “Yahudiliğin İslam içerisine sızmış 5. kolu olan Şiîlik”, “Yahudi Sebe yetiştirmesi İran” ve “Şiîler, bu ümmetin Yahudileridir!” gibi ifadelerle tanımlanmıştır.⁶⁰⁹ Kısakürek gibi modern dönemde mezhepler tarihi üzerine eser kaleme alanlardan biri olan Kadir Mısıroğlu da *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* adlı eserinin ilk cildinde Şiîlik konusunu ele almıştır. Eserde, tarihte Abdullah b. Sebe’nin dâhil olduğu iddia edilen olaylar aktarılmış ve Mısıroğlu, “Râfizîlik” olarak nitelediği Şiîliğin bizzat İbn Sebe tarafından kurulduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca, İbn Sebe’nin Yahudi kökenli olduğu görüşünden hareketle, Şiîliğin temelinde “Yahudi fitnesi”nin yattığı sonucuna varmıştır.⁶¹⁰ Her ne kadar Kadir Mısıroğlu, *Sebil* dergisinde zaman zaman eleştirel bir üslup benimsemiş olsa da özellikle 2010’lu yıllardan itibaren

⁶⁰⁸ Detaylar için bkz. Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 70-80.

⁶⁰⁹ “Şii Tevhid Dergisi’nin Din Tahrifçiliği”, *Taraf* 5 (1991), 17-19; Fazıl Duygun, “Haçlı Şii Siyonist Dünya Düzeni”, *Baran* 2 (2007), 16; Sezâi Dilbilen, “Yahudi Yetiştirmesi Şii ve İran Terörü”, *Baran* 408 (2014), 14-15; Baki Aytemiz, “Amerika’nın Radikal İslâmı: İran”, *Baran* 115 (2009), 6.

⁶¹⁰ Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/135.

kaleme aldığı eserler ve yaptığı konuşmalarda Şiilik ve İran'ı doğrudan hedef alan ifadeler kullanmış, buna bağlı olarak Necip Fazıl Kısakürek'in İran'a yönelik söylemine benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim Mısıroğlu, söz konusu meseleye dair değerlendirmelerinde, İran'ın İslâm tarihinde “çok meş'um (uğursuz)” bir rol oynadığını, Şîa adı altında birçok “sapık görüş”ün yer bulduğunu ve “Şîa siyaseti”nin dinî olmaktan ziyade siyasî maksatlarla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda, Mısıroğlu şu değerlendirmede bulunmaktadır: *“Hakikatte dinî olmaktan ziyâde siyâsî maksadlara bağlı olarak ortaya çıkan bu ‘Şîa Siyâseti’ her şeyden evvel Ön Asya Türklüğü ile Orta Asya Türklüğü arasında bir kara kedi gibi girmiş ve Büyük Türk Alemi'nin parçalanmasına ve en azından birleşmemesine sebep olmuştur”*. İran'ı “Büyük Türk Alemi”ne karşı aldığı pozisyon noktasında eleştiren Mısıroğlu, bu noktada Şîa mezhebinin etkisini ise

“İran'ın ‘Şîa’yı âdeta bir varlık sebebi olarak kabul edip tarih boyunca onun dâvâcısı olmuştur. Çünkü İslâm'dan önce cihanşûmûl bir devlet olan İran, İslâm Dünyası'nı şîileştirerek bu Âlemin liderliğini elde etmek, Fars milliyetçiliğinin ayakta kalma şansı olarak görülmüştür. Gerçekten Şîa, İran'da hâfızaları eski Sasanî ihtişamına âid hâtıralarla dolu olan Fârisîlerin İslâm'a karşı bir aksülameli olarak benimsenmiştir”

biçiminde ele almıştır. Eserinde geniş bir Şîa anlatısı kaleme alan Mısıroğlu, İmâmiyye fırkasındaki bazı “aşırılıkları” aktardıktan sonra, *“Biz yine de İslâm âlimlerinin ekseriyetinin re'yine itibarla ‘Ehl-i kible tekfir olunamaz!’ hükmüne ittibâen onları küfürle itham etmiyoruz”* ifadesini kullanmıştır.⁶¹¹

Arap Baharı dönemine denk gelen süreçteki söylemlerinde dilini daha da sertleştiren Mısıroğlu, İran'ı “en tehlikeli düşman” olarak nitelendirmekte, İslâm'ın safiyetini ve akaidini bozanın İran olduğunu vurgulamaktadır. İran'ı “melanet yuvası” olarak tanımlayan Mısıroğlu, “İran'da güneş doğsa, şemsiyenin altına saklanın, radyasyonludur” ifadesini hayatı boyunca kırk kez tekrarlamıştır. Ayrıca, gökten İran'ın üzerine taş yağsa üzülmeyeceğini, halk için üzülse de ahundlar (mollalar) için üzülmeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Şiiliğin “cehalet” üzerine kurulu olduğunu iddia eden Mısıroğlu,

⁶¹¹ Detaylar için bkz. Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/67-68, 131-180.

Müslümanların kıyamete kadar başlarında devam edecek belanın Alevîlik (Şîlik) olduğunu savunmaktadır.⁶¹²

Necip Fazıl Kısakürek ile başlayıp Kadir Mısıroğlu ile devam eden yerel İslâmcı çevredeki Şîa karşıtlığı, özellikle BD-İBDA geleneğinde belirgin bir şekilde kendisini göstermiştir. Mevcut kesimin dışındaki bazı isim ve gruplar ise daha çok ilmî tenkit yöntemini benimseyerek Şîa'yı tanımlamış ve kökenlerine ilişkin çeşitli analizler yapmışlardır. Bununla birlikte, evrensel İslâmcıların büyük çoğunluğunun İran'la yollarını zamanla ayırmaları, üsluplarına da yansımış; daha önce hassas bir dil kullanan bazı isimler, bu kaygıdan vazgeçmiştir.

İslâm tarihinde İran coğrafyasının İslâmiyet'i kabul süreci, bazı İslâmcı düşünürler tarafından ele alınan bir mesele olmuştur. Nitekim Bozgeyik, İran'ın İslâm'a genellikle savaş yoluyla, bir nevi kılıç zoruyla dahil olduğunu, kendi rızasıyla İslâm'a geçen bölgelerin ise oldukça sınırlı kaldığını vurgulamaktadır.⁶¹³ Benzer şekilde İsmet Özel de köklü bir medeniyete sahip olan İran halkının, bu üstünlüklerinin Araplar aracılığıyla tersine çevrilmesini hoş karşılamadığını, hatta bu hoşnutsuzluğun İran Devrimi'ne rağmen hâlâ geniş kesimlerde etkisini sürdürdüğünü ileri sürmektedir.⁶¹⁴ İran halkının gururlu ve milliyetçi bir kimliğe sahip olduğu yönündeki söylemler, çoğunlukla Sâsânîler dönemi (226-651) ile bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Özel, 1978 tarihli bir köşe yazısında Türkler ile İranlıları karşılaştırırken İran toplumuna dair "*Nitekim Arap olmayan ilk Müslüman kavim oldukları halde Farslar, yahut genel olarak İranlılar kendilerini büyük Müslüman bütünden ayırmışlar; böyle bir ayrılmayı destekleyecek ideolojilerin topraklarında yayılmasına elverişli bir ortamı desteklemişler. Bunun doğrudan doğruya Şîiliğe bağlanması yerinde ve yeterli bir tespit olmayabilir. Daha çok kavmi özellik, yahut o yörenin yapısıyla bağlantılı olarak ele alınabilir*"⁶¹⁵ şeklinde değerlendirmede bulunur. Özel'in bu ifadeleri, İran'daki mezhebî ve kültürel yönelişlerin

⁶¹² Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=PhJva7J5xWY> (0:01-4:55 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (18:15-19:00 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=UIU5FSTWMOs> (3:50-4:10 arası), (Erişim 11.04.2023); https://www.youtube.com/watch?v=6qwWv_DmyXs (4:00-4:20 arası), (Erişim 11.04.2023).

⁶¹³ Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 15-16, 38-49.

⁶¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=3hNdJLICwnY> (1.00:10-1.01:20 arası), (Erişim 19.04.2023).

⁶¹⁵ Özel, *Şairin Devriye Nöbeti - 3*, 78-79.

tarihsel olarak sadece dinî değil, aynı zamanda etnik ve coğrafi temellere de dayandığını ima etmektedir.

İran toplumunun İslâm dinini benimseyiş sürecinin, gönüllü bir kabullenmeden ziyade tarihsel koşulların dayattığı bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştiği yönündeki iddia, bu toplumun İslâm dünyası içerisindeki konumunu farklılaştıran önemli bir anlatı inşa etmiştir. Bu görüşe göre, İslâm öncesi dönemde köklü bir medeniyete ve entelektüel birikime sahip olan İran, fetihlerle birlikte kültürel ve siyasal açıdan bir dönüşüme zorlanmış, boyunduruk altına alınmış, bu dönüşüm neticesinde ise İslâm'ı kendi tarihsel ve kültürel süzgecinden geçirerek yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Bu uğurda, Sâsânîler'in son hükümdarı III. Yazdicerd'in kızı Şehrbânû'nun İslâm fetihleri sırasında savaş esiri olarak Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ile evlendirilmesi ve bu evlilikten Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712) dünyaya gelmesi hem tarihsel hem de sembolik açıdan dikkat çeken bir hadise olarak öne çıkarılmaktadır. Bazı İslâmcı düşünürler, bu evlilik vasıtasıyla Sâsânî hanedanı ile Ehl-i Beyt arasında soy bağı kurulduğunu ve bu durumun, İran halkı nezdinde Hz. Ali ve onun soyuna yönelik sempatiyi artırarak Şiîliğin İran coğrafyasında kökleşmesine zemin hazırladığını ileri sürmektedir.⁶¹⁶ Bu çerçevede, Şehrbânû'nun annelik vasfı üzerinden Zeynelâbidîn'in hem Arap hem de İran soylu bir şahsiyet olarak konumlandırılması, Şiî geleneğin İran'da kabul görmesini açıklamaya yönelik tarihsel ve ideolojik bir argüman olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, Salih Mirzabeyoğlu ve İBDA geleneği, İran'ın yalnızca Şiî kimliğiyle değil, aynı zamanda tarihî süreçte Zerdüştlük unsurlarını da bünyesinde barındırdığını ileri sürmektedir. Nitekim Mirzabeyoğlu, bir konuşmasında İran'ı şu şekilde tanımlamıştır: “*Herşeyden önce İrân, İslâm'dan sapan sapık kollar cümlesinden olarak Şiîdir... Ve Şiîliği, Zerdüştlüğü kendi asliliği içine alarak İrân şövenizminin kisvesi niteliğindedir...*”⁶¹⁷ Bu değerlendirme, İran'ın tarihî ve kültürel yapısında dinî-mezhebî kimliklerin yanı sıra milliyetçi ve kültürel unsurların da belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Mirzabeyoğlu'nun ifadesi, Şiîlik ile Zerdüştlüğün İran'daki özgün kimlik ve siyasal

⁶¹⁶ Sakallıoğlu, “İran Olayları ve Türkiyedeki Basın”, 1-2, 37-38; D. Mehmet Doğan, *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 87; https://www.youtube.com/watch?v=_34PwYmG1mk (6:24-8:00 arası), (Erişim 17.10.2022).

⁶¹⁷ “Kürdistan Meselesi Üzerine Salih Mirzabeyoğlu ile...”, 6-20. Benzer bir anlatım için bkz. Dilbilen, “Yahudi Yetiştirmesi Şiî ve İran Terörü”, 14-15.

ideolojilerin oluşumunda iç içe geçmiş dinamikler olarak işlev gördüğünü ileri sürmektedir.

İran ve Şîliğin olumsuz bir biçimde ele alınması ve bu doğrultuda bir karşıtlık zemini oluşturulması, evrensel İslâmcı perspektifleri ve yorumlarıyla öne çıkan bazı düşünürler tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Nitekim Yaşar Kaplan'ın öncülüğünde yayımlanan *Aylık Dergi*, 1985 yılında “Ehl-i Sünnet Özel Sayısı”nı çıkarmış; bu kapsamda İslâmcı düşünce çevrelerinden gelen çeşitli isim, akademisyen ve kanaat önderlerine* -özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi mensuplarına- on soruluk bir anket yönelterek bu alanda bir soruşturma dosyası hazırlamıştır. İslâmcı kimliği ile öne çıkan İsmail Kazdal, “Dört Hak Mezhep” sorusuna verdiği yanıtta, “*Allah Resulünü kendisi için rehber edinen her itikâdî ve hatta siyasî mezhepler, Ehl-i Sünnet olarak kabul edilmelidir*”⁶¹⁸ ifadesini kullanarak Sünnîliği yalnızca dört mezheple sınırlı görmeyip daha kapsayıcı ve genel bir tanımlama yapmıştır.

Aylık Dergi'nin Ehl-i Sünnet özel sayısı, camia içerisinde geniş yankı uyandırmış ve bu sayıda yer alan bazı anlatılar daha sonraki tartışmalara zemin hazırlamıştır. Nureddin Şirin'in *İstiklâl* dergisinde yayımladığı özel sayı üzerine gerçekleştirilen bir söyleşide görüşlerini dile getiren Kaplan, İslâm ümmeti içerisinde farklı mezhep ve meşreplerin (Şîî-Sünnî) kendi yorumlarını mutlak doğrular olarak takdim etme eğiliminde olduklarını ve bu durumun ise çeşitli sorunlara yol açtığını belirtmiş asıl sorunun mezhepten ziyade mezhepçilerin suçu olduğunun altını çizmiştir. Kaplan, sözlük anlamıyla “Ehl-i Sünnet” kavramının muhtevasını şekillendiren unsurlar arasında, genel olarak “Ehl-i Bid‘at” olarak tanımlanan bazı kesimlerin (Şîa) fiil ve söylemlerinin de yer aldığını dolayısıyla bu kavramın içeriğine dair yerleşik algıların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Kazdal'da karşımıza çıkan anlatı biçimi, benzer izleklerle Yaşar Kaplan'ın anlatı dünyasında da gözlemlenmektedir. Kaplan bu olayı şöyle örneklendirmektedir:

* Bu çalışmada, Mehmet Çağlayan, Sabri Hizmetli, Süleyman Karagülle, Hayreddin Karaman, İsmail Kazdal, Yusuf Kerimoğlu (Hüsnü Aktaş), Abdülhadi Koç, Mehmet Şimşek, Said Tekin, Süleyman Uludağ ve Ahmet Yılmaz'ın görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili olarak M. Said Hatiboğlu, Hüseyin Atay, Halil Gönenç, Ethem Ruhi Fırlalı, Mehmet Zahit Kotku, Avni İlhan, Sadreddin Yüksel, Süleyman Ateş, Osman Keskiöğlü, Abdülkadir Şener ve Subhi es-Salih gibi isimlerin eserlerinden alıntılara başvurulmuş; Sabri Hizmetli, M. Said Hatiboğlu ve Hüseyin Atay ile yapılan söyleşilere de yer verilmiştir.

⁶¹⁸ “Ehl-i Sünnet Özel Sayısı”, *Aylık Dergi* 73-78 (1985), 71.

“Ehl-i Sünnet derken veya Ehl-i Bid’at derken, bazılarının ellerinde kesin ölçüleri yok, hangi anlamda kullandıklarını bilmeden bastırıp gidiyorlar. Bakınız diyorum, insan yemesiyle içmesiyle, giyim kuşamıyla, oturup kalkmasıyla, yani yaşam biçimiyle mi Ehl-i Sünnet olmaktadır? Evet. Yani burada sözlük anlamıyla kullanılıyor. Bakınız, dünyada bugün Ehl-i Sünnet dışında gördüğümüz ama yaşayış biçimleriyle, müslümanlara ve küfre karşı tavırlarıyla Peygamberi bir çizgi geliştirmeye çalışan, sakallarıyla, sarıklarıyla, hattâ yemekten sonra dişleri temizleme alışkanlıklarıyla bile sünnete bizden daha titiz olarak ittiba eden insanlar var. Bunlar Ehl-i Sünnet değil mi? Bunlar nereleriyle Ehl-i Bid’at ve biz nelerimizle Ehl-i Sünnet’iz? Bu sorular hoca efendileri şaşırtıyor tabiiyle. Ehl- Sünnet denildiğinde, akla hemen Ehl-i Bidat gelebildiği gibi, Şîa da gelebilmektedir. O zaman Sünnilik-Şiilik karşılaştırması yapmak gerekmektedir.”⁶¹⁹

Kaplan, tıpkı Kazdal gibi, “Peygamber’i takip etmek” şeklindeki sözlük anlamından hareketle “Ehl-i Sünnet” kavramının yalnızca Sünnî kimliğiyle bilinen kesimlere hasredilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre, bu yolda olan herkes “Sünnet Ehli” olarak değerlendirilebilir. Kaplan, bu yorumu çerçevesinde dönemin İranlı Şiîlerinin de bu tanıma dahil edilebileceğini çeşitli anlatımlarla ima etmiştir. Kaplan’ın bu konudaki mütalaası, özellikle 1990’lı yıllarda daha belirgin bir hal almış; 1991 yılında yayımladığı *Bir Şenliktir İnkılâb* adlı eserinde, Ca’ferîliği hak mezheplerden biri olarak kabul etmeyenlerin İslâmî bilgilerini yeniden gözden geçirmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim çeşitli konuşmalarında da bu konuyu yineleyen Kaplan, İran halkının “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” ilkesi gereğince hareket ettiğini ileri sürmüştür. Haziran 1993’te İran İslâm Cumhuriyeti Başkonsolosluğu’nda düzenlenen, Humeynî’nin vefatının dördüncü yıl dönümüne dair anma programında konuşma yapan Kaplan, şu ifadeleri kullanmıştır:

⁶¹⁹ Yaşar Kaplan, “Yaşar Kaplan ile ‘Ehl-i Sünnet Özel Sayısı’ Üzerine Bir Söyleşi” (Görüşmecisi: İstiklâl, Görüşme Transkripsiyonu), *İstiklâl* 4-5 (1986), 42-48.

“Adımızın Sünni olması, sıfatımızın Sünni olması, bize Sünni deniliyor olması gerçekten Sünni olduğumuzu göstermez. Her Müslüman Sünni’dir, her Müslüman Ehl-i Sünnet’tir. Niye söylüyorum bunu? Çünkü Türkiye’de bazıları çıkıyor, bizleri Ehl-i Sünnet düşmanı gibi gösteriyor. Biz Ehl-i Sünnet uğrunda canımızı fedaya hazırız. Ve biz İranlı Müslümanları da bizden daha iyi Ehl-i Sünnet oldukları için seviyoruz. Adın ister Sünni olsun, ister Şii olsun, Sünniliğin veya Şiiliğin Ehl-i Sünnet mi, sünnete uygun mu? Düşünüş tarzın sünnete uygun mu? Yaşayış tarzın sünnete uygun mu? Bütün bu kavramlar maalesef tasallut altında olduğu için ortalık bir türlü aydınlanmıyor”

Bu sözleriyle Kaplan, Ehl-i Sünnet olmanın yalnızca mezhebî bir etiketle sınırlı kalmaması gerektiğini, bunun düşünce ve yaşantı biçimiyle de örtüşmesi gerektiğini vurgulamış, ayrıca İranlı Müslümanların bu anlamda Ehl-i Sünnet çizgisine daha uygun hareket ettiklerini ileri sürmüştür.⁶²⁰ Kaplan’ın camia içerisinde bu türden görüşlerini açıkça dile getirmesi bir takım isimlerin de benzer iddialarda bulunmasına imkan tanımıştır. Örneğin İran İslâm Cumhuriyeti Kültür Müsteşarlığında Düzenlenen Vahdet Toplantısına (Ekim 1991) konuşmacı olarak katılan Burhan Kavuncu İran Devrimi hakkında

“İslâm İnkılabının bizlere örnek olan, dünya müslümanlarına örnek olan bir tarafı, Allah resûlü’nün sünneti olan, müşriklerle, müstekbirle uzlaşmamak, onların ilkelerinden bir ilkeyi dahi İslâm İnkılâbı içerisine kabul etmemek, İslâmî hareketin tamamen şirkten arınmış, temiz bir şekilde toplumun önüne sunulması, topluma getirilmesi ve halka çözüm yolu olarak şirkle en ufak bir uzlaşmaya gitmemiş, tertemiz bir dinin, Allah’tan geldiği şekliyle, tertemiz bir dinini, insanların gündemine getirilmesi, insanlara sunulması şeklindeki sünnetin ihyasıdır. İran İslam İnkılabı, genel ifadeyle sünnetin, sünniliğin günümüzdeki temsilcisi durumuna gelmiştir. Nitekim, dünyanın her tarafında adı sünni olduğu halde, zalimlerin eteği altında, zalimlerle pazarlık ederek,

⁶²⁰ Detaylar için bkz. Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılâb*, 238; Kaplan, “Söyleşiler”, 24:30; “İmam Humeyni Vefatının Dördüncü Yılında Anıldı”, *Yeni Yeryüzü* 2 (1993), 23.

zalimlerin ilkelerini, inkılaplarını, programlarını alarak ve Allah'ın diniyle resûlünün sünnetiyle zalimlerin ilkelerini uzlaştırarak, karıştırarak, barıştırarak, bir din anlayışı, çeşitli isimler altında toplumlara sunulmuş, toplumlar bu karışık, karıştırılmış dine davet edilmişlerdir. İşte İslâm İnkılâbı ve O'nun rehberi, bu konuda sünneti ihya etmiş, müslümanlara örnek bir mücadele metodunu göstermiş, öğretmiştir.”⁶²¹

diyerek İran Devrimi'ni sadece siyasî bir olay değil, Peygamber'in sünnetini günümüzde ihya eden, tevhid temelli ve şirkten arındırılmış bir İslâmî mücadele modeli olarak değerlendirmektedir. Kavuncu, devrimin zalimlerle uzlaşmayan, ilkeli duruşunu vurgulayarak, “Sünnî” olduğunu iddia eden ama zalimlerle iş birliği yapan yapıları eleştirmekte ve devrimi gerçek sünnet çizgisinin temsilcisi olarak sunmaktadır. Beşir İslamoğlu da Kavuncu'nun iddialarına benzer biçimde meseleyi ele alarak, Ehl-i Sünnet anlayışının “Benim sünnetime ve Raşid halifelerin sünnetine uyun” hadisi esas alınarak şekillendirilmesi gerektiğini savunmakta ve bu ilkeye en sadık kalan mezhebin Ehl-i Sünnet kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim bu konuyu

“Bütün yeryüzünde İslam'la yakından uzaktan alakaları kalmamış yığınlarca insan, halen kendilerini sünnet ehli olarak göstermeye çalışmaktadır. Bugün bidat ehli olarak gösterilmeye çalışılan İran İslam Cumhuriyeti herkesten daha fazla ehli sünnet olmaya layıktır. Çünkü onlar gerçekten Resulullah'ın (sav) yolundan giderek, bütün dünya müstebirlerine ve dünya emperyalizmine gereken dersi vermiş ve 20. yüzyılda İslam'ı hakim kılarak müslümanların göğsünü kabartmıştır. İşte bugün, sünnet ehli olmaya ancak bunlar daha layıktır. Bir Mısır, bir Pakistan veya bir Türkiye ehl-i sünnet olmuş da ne yapmıştır?”⁶²²

biçiminde değerlendirmiştir. Kazdal, Kaplan, Kavuncu ve İslamoğlu'nun ortaya koyduğu anlatım biçimleri, klasik Ehl-i Sünnet anlayışını yeniden yorumlama imkânı sunarak bu anlayışın farklı bağlamlarda ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Bu isimler, Nebvî

⁶²¹ Kavuncu, “İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı Değişmeli”, 30-31. Kavuncu'nun benzer iddiaları için bkz. Arslan vd., “İmam, Devrim ve İmamet”, 4-19.

⁶²² Beşir İslamoğlu, *Hak-Batıl Mücadelesi ve İhtilaflar* (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1991), 74.

metodu esas alan ve mevcut geleneği takip etmeye odaklanan bir yaklaşımı benimseyerek bu metoda en yakın duruş sergileyen toplulukların “Sünnet Ehli” olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet’in tekelci ve dışlayıcı bir anlayışla sahiplenilmesini reddeden bu isimler, kavramı tarihsel bir mezhepten ziyade bir zihniyet ve yöntem biçimi olarak ele almış, bu doğrultuda hareket eden farklı yapı ve toplulukları da Ehl-i Sünnet çerçevesi içerisinde değerlendirmişlerdir. Özellikle İran’ın İslâmî bir devlet modeline geçişi ve bu modelin pratikteki yansımaları, söz konusu düşünürlere, kendilerini Sünnî olarak tanımlayan devlet ve toplum yapılarını karşılaştırma ve Sünnet merkezli yaklaşımların uygulanabilirliğini sorgulama imkânı sunmuştur.

Türkiye’de yerel ve evrensel İslâmcı söylemler arasındaki ayrım, sadece iç dinamikler çerçevesinde değerlendirilebilecek bir mesele olmaktan öte, uluslararası düzlemde özellikle ABD’nin İran karşısında Körfez (özellikle Suudi Arabistan) ülkeleriyle kurduğu stratejik ittifaklar bağlamında, Şiîliğe yönelik reflekslerin şekillenmesinde etkili bir unsur hâline gelmiştir. Bu durumun altını çizen Arslantaş meseleyi “*Vallahi gelişen olaylara baktığımızda neredeyse; ‘yahu bu Amerika yoksa Ehl-i Sünnet mi?’ diyesi geliyor insanın. Hele İran devriminden sonra (haşa) Ehl-i Sünnet’e şahdamarından daha yakınmış gibi manzaralar ortaya koyuyor*”⁶²³ biçiminde okumuştur. Bu çerçevede, Suudi sermayesiyle desteklenen ve İran ile Şiîliği hedef alan bazı yayınlar Ortadoğu genelinde geniş bir dolaşıma girmiş, bunlardan bazıları Türkçeye tercüme edilerek Türkiye’de de dağıtılmıştır. Mustafa İslamoğlu, bu noktada çarpıcı iddialarda bulunmaktadır:

“Parti binalarının, derneklerin, toplu mekanların kapılarına koli koli bırakılan isimsiz (müstear’lı) adresiz, azıtma kitaplarla, Şii-Sünni ihtilafları bahanesiyle kimlerin borazancılığının yapıldığını, 1986’larda Bayazıt Meydanı’na bir Motoguzzi kitabın şafak atmadan boşaltılmasını, uluslararası ‘Zabita Teşkilatı’ marifetiyle bastırılıp elaltından bedava dağıtılan, eserlerin ilim ehlinin istifadesine hangi yollarla sunulduğunu, İslam Kapitalizminin öncü kuruluşları ‘Özel Finans Kurumları’nın ‘Kültür Hizmetleri’ni ve ‘Telif

⁶²³ Arslantaş, “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”, 16-19. Müftüoğlu’nun benzer iddiası için bkz. Müftüoğlu, *Teslimiyetçilik Kader Değildir*, 23.

Ücreti' adı altında verdiği yüksek meblağlarla kiraladığı kalemlere 'Müstekbir Müslümanlık' propagandası kokan 'keleş' tarihler yazdırılarak 'Şii'lerin tarihte ne bela şeyler olduğunu (tabi 'Vahhabiler'de cici şeyler olarak piyasalanıyor daha dün'ün bu müzmin Vehhabi düşmanları eliyle) elaltından telkini gibi daha nice oyunların tezgahlandığını biliyoruz. --- kimi İslâmî Hareket liderlerine, yardım aldı altında birilerinin düdüğünü çalma tekliflerinin yapıldığını bizzat birinci ağızlarından dinlemiştir''⁶²⁴

İslamoğlu, söz konusu iddialarında belirli bir eser adı vermeksizin dönemin atmosferine ilişkin çeşitli unsurları kendi perspektifinden aktarmış ve bu doğrultuda bazı kurumların varlığına işaret etmiştir. Buna karşın Doğu Hizbullâhî'nin Menzil Grubu mensubu Molla Mansur Güzelsoy, bu tür eserlerin "Suudi Amerika" ve "Râbita" kurumları tarafından kaleme alındığını iddia etmiş ve yaklaşık 14 eserin isimlerini belirtmiştir.⁶²⁵ Ancak, bazı eserlerin Suudi Arabistan ve Râbita kurumu ile ilişkisinin olmadığı görülmektedir.*

Tarihsel süreç içerisinde İslâm düşüncesinin iki ana damarı olan Ehl-i Sünnet ve Şîa, özellikle İran Devrimi sonrasında Türkiye'deki İslâmî söylemler ve entelektüel tartışmalar bağlamında yeniden önemli bir gündem hâline gelmiştir. Bu iki ekolün

⁶²⁴ İslamoğlu, "Amerikancı İslam Soruşturması", 44-52.

⁶²⁵ Eserler "El Hutut'ul Ariza, El Şîa Fi Nakd Eş Şîa, Eş-Şîa Mutekaden ve Mezheben, Ve Cae Devrul Mecus, El-Humeyniyye (Said Havva), el-Humeyniyye (Velid el Azemî), Butlanu Akaid eş-Şîa, Es Sevretül İraniyye, Eş-Şîa ve Ehlî'l-Beyt, Humeyni ve İslam, Bütün Cepheleriyle İran Meselesi, El Teşeyyü ve el Tashih, El Şîa Vel Kur'an, El Şîa Ves Sünnet" şeklinde sıralanmıştır. Güzelsoy, "Şîa'nın Dört Hadis Kitabından Biri Olan El Kafi Yüzünden Şîa'yı Yargılamak Cehalet ve İnsafsızlıktan Kaynaklanmaktadır", 36-40.

* Örneğin, Suriyeli düşünür Muhibbüddin el-Hatîb'in (1886-1969) 1940'larda Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nde yürütülen mezhepler arası yakınlaşma (takrîb) çalışmalarına karşı kaleme aldığı *el-Huûûtu'l-'arîza li'l-üsûs allâti qâma 'alayhâ dînü'ş-Şî'a el-İmâmiyye el-İsnâ'aşeriyye* adlı eseri, İran Devrimi sonrasında, 1985 yılında, Millî Türk Talebe Birliği'nde (MTTB) başkanlık yapan Ömer Öztürk tarafından 1971'de kurulan Fatih Gençlik Vakfı bünyesinde, *Bir Araştırma* başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Ayrıca, 1983 ve 1985 yıllarında Mustafa Talip Güngörge (bazı kaynaklarda Zekerîyya Beyaz olarak da geçmektedir) tarafından yayımlanan *Humeyni ve İran İnkılâbı - Belgesel İnceleme* ile *Humeyni ve İslâm - Belgesel İnceleme* adlı eserler de söz konusu dönemde Türk okuyucusuyla buluşmuştur. Benzer şekilde, Nuru kimliğiyle tanınan Burhan Bozgeyik'in kaleme aldığı *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi* adlı çalışma 1981 yılında yayımlanmıştır. Güzelsoy'un sıraladığı eserler arasında özellikle Said Havvâ'nın 1987 tarihli *el-Humeyni: Şüzüz fi'l-'akâ'id ve şüzüz fi'l-mevâqif* adlı eseri, Arap Baharı döneminde, BD-İBDA geleneğinden gelen Kökler Derneği Yayınları tarafından 2014 yılında *Humeynicilik*, Selefi eğilimli Anlatı Yayınları tarafından ise 2017 yılında *Şiilik ve Humeynicilik* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Benzer şekilde, Güzelsoy'un verdiği listede yer alan *Ve cae devrü'l-Mecûs* adlı eser, Suud rejimine yakınlığı ile bilinen Muhammed Surur bin Nâyif Zeynelabidin tarafından yazılmış olmakla birlikte, Suudi Selefliliğine yakın Guraba Yayınları tarafından, Arap Baharı döneminde, 2014 yılında *Mecusilerin Geri Dönüşü: İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları* ismiyle Türkçeye kazandırılmıştır.

tanımlanmasına dair ayrımlar hem yerel hem de evrensel perspektiflere sahip İslâmcı çevrelerce çeşitli bakış açılarıyla ele alınmıştır. Söz konusu dönemde Türkiye’deki yerel İslâmcı çevreler, geleneksel Sünnî düşünceye bağlılıklarını korurken daha evrensel bir perspektif benimseyen bazı gruplar Şîa’ya, özellikle de Ca’ferîliğe karşı daha müsamahakâr bir tutum sergilemişlerdir. Bazı kesimlerce Şîa, tarihsel bağlamda mezhebî ayrışmanın temel kaynağı olarak değerlendirilmiş, bu doğrultuda eleştirel ve mesafeli bir yaklaşım benimsenmiş, hatta mezhep farklılıkları zaman zaman teolojik bir sapma olarak yorumlanarak olumsuz bir söylemle ele alınmıştır. Bununla birlikte, İran Devrimi’nin anti-emperyalist söylemi ve ümmet vurgusunu önceleyen yaklaşımı, İslâmcı isimler nezdinde Şîa’nın, bilhassa Ca’ferîliğin, meşru ve sahîh bir mezhep olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda bazı çevrelerde İran’ın “Sünnîlerden daha Sünnî” olarak nitelendirilmesine kadar varan bir sahiplenme duygusu gelişmiştir. Dolayısıyla Şîa’ya yönelik yaklaşımlar yalnızca teolojik tartışmalarla sınırlı kalmamış, ideolojik ve politik konumlanmalarla iç içe geçmiş, çok katmanlı bir meseleye dönüşmüştür.

2. 2. Kıyaslamalar

Devrimin etkisiyle Türkiye’ye yönelen rüzgarlar, sadece dünya genelindeki İslâmî hareketleri şaşkına uğratmakla kalmamış, aynı zamanda Türkiye’deki İslâmcı düşünceyi de derinden etkilemiştir. Özellikle Mısır İhvân’ı ve Pakistan Cemaat-i İslâmî’sinden beslenen kesimler, beklemedikleri bir coğrafyada hareketten devlete uzanan bir ekolün ortaya çıkışını gözlemleyince bunu açıklamaya yönelik çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu çerçevede, Ehl-i Sünnet ile Şîa mezheplerinin bazı yönlerden karşılaştırılması yoluna gidilmiştir. Evrensel perspektifteki İslâmcılar, özellikle metodoloji (menhec) açısından meseleyi değerlendirmiş, İran’daki örneklîği analiz ederek kendi düşünsel iç muhasebelerini gerçekleştirme imkânı bulmuşlardır. Selahaddin Eş, devrimin Ehl-i Sünnet’ten ziyade Şîîliğin hâkim olduğu bir coğrafyada gerçekleşmesi olgusunu değerlendirirken; Ehl-i Sünnet topluluğunda hilafet kurumunun ortadan kalkması ve ulemanın ölümleriyle sindirilmesinin, ağır bir inkıza yol açtığını, bunun sonucunda lidersiz bir toplum yapısının ortaya çıktığını belirtmiştir. Buna karşılık, Şîîliğin imâmet anlayışı bağlamında Ehl-i Sünnet’e kıyasla bazı avantajlara sahip olduğunu vurgulamış ve bu liderlik yapısının, Şah rejimine karşı yürütülen mücadelede

önemli bir unsur olarak işlev gördüğünü ifade etmiştir.⁶²⁶ Eş'in mevcut değerlendirmeleri, ilerleyen süreçte hem iki mezhep ulemasının karşılaştırılmasına hem de Şîa'nın aktif ve devrimci bir yapı olarak, Sünnîliğin ise pasif ve statükocu bir tutum olarak değerlendirilmesine ilişkin tartışmaları gündeme getirecektir.

İran'daki hareketin ulema öncülüğünde şekillenerek başarıya ulaşması, İslâmcı çevrelerce imrenilecek bir durum olarak değerlendirilmiş ve Türkiye'de özellikle aydınlar, şairler ve siyasîler aracılığıyla yürütülen mücadelenin yetersizliği eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilerde, Şîi ulemanın ayırt edici nitelikleri ön plana çıkarılarak Sünnî geleneğin benzer bir dönüşüm sürecinde geri planda kaldığı vurgulanmaktadır. Bu konuya ilk dikkat çeken isim Süleyman Kalkan olmuştur. Nitekim, Mart 1979 tarihli *Tevhîd* dergisinde yayımlanan "İran Uleması Gücünü Nereden Alıyor?" başlıklı yazısında, Sünnî ulemanın siyasetten uzak durduğuna işaret etmekte; özellikle 19. yüzyılda ulemanın toplumsal ve siyasal etkisinin zayıfladığı bir dönemde, İran'daki Şîi ulemanın otoritesini artırmayı başardığını belirtmektedir. Ayrıca Kalkan, Sünnî ulemanın "zalim ve adil" olmayan yöneticiler karşısında genellikle sessiz kalmayı tercih ettiğini de vurgulamaktadır. Kalkan, Sünnî dünyasında ictihad kapısının kapandığı görüşünün yaygın olmasına rağmen, Şîilikte bu durumun geçerli olmadığını, aksine yaşayan müctehidlerin* varlığı sayesinde Şîiliğin dinamik ve canlı bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁶²⁷ Kalkan'ın yaklaşımına paralel olarak ictihad meselesine değinen Hüsnü Aktaş, Ehl-i Beyt imamlarının ictihadları doğrultusunda şekillenen Şîi mezhebinin müctehid imamlarının sürekliliğini vurgulamış, buna karşılık Ehl-i Sünnet'in son sekiz asır boyunca herhangi bir "mutlak müctehid" yetiştiremediğini ifade etmiştir.⁶²⁸ Sedat Yenigün de mezkur isimler gibi mevcut meseleye şu ifadelerle dikkat çeker: "*İran hareketinde önderlik yapan imamların, mollaların sahalarını çok iyi bilen insanlar*

⁶²⁶ Çakırgil, "İslam, Dünya Dengesini Zorlarken", 3. Meselenin iki farklı bağlamda ele alınması örnekliliği için krş. Çağlar, "Değişmez Gerçekler ve İran İslam İnkılabı'nın Geldiği Nokta", 26-29; Hışıroğlu, "İran Devrimi Diyor ki.. 2", 2.

* Şîa'nın İmâmiyye fırkasında, 12. İmam Muhammed Mehdi'nin gaybeti döneminde, Şîi toplumu için dinî otorite olarak müctehid ulemânın taklit mercii kabul edilmesi benimsenmiştir. Bu bağlamda, vefat etmiş müctehidlerden ziyade hayatta olan müctehidlerin esas alınması ilkesi öne çıkmış ve bu yaklaşım "yaşayan müctehid" anlayışı olarak ifade edilmiştir.

⁶²⁷ Süleyman Kalkan, "İran Uleması Gücünü Nereden Alıyor?", *Tevhîd* 16 (1979), 8-9. İhsan Eliaçık'ın benzer yorumları içinse bkz. İhsan Eliaçık, "Değişim Dergisi Genel Yayın Yönetmeni İhsan Eliaçık'la Söyleşi: 'İslamcı Kuşaklar Kendini Yeniden Üretmeli'" (Görüşmecisi: Değişim, Görüşme Transkripsiyonu), *Değişim* 32 (1996), 42-43.

⁶²⁸ Aktaş, "Zencirlerini Şakırdatan Köleler", 7.

*olmaları, tedrisat sistemlerinin dipdiri ayakta olmasına karşılık bizde ilmi hayatın sükût etmesi acıdır. Müslümanlara bol bol hava basan, İslami terbiye, nezaket ve ilminden mahrum liderler, teşkilatlarla mukayese edersek Ehl-i Sünnet diye övünen bizlerin ne kadar ilmi gerilik içinde olduğumuzu, kendi âlimlerimizden bile haberimiz olmayacak kadar cehalet içinde yüzdüğümüz ortaya çıkar”.*⁶²⁹

Devrimin ilk dönemlerinde İranlı Şîi ulema geleneği ile Sünnî ulema arasında yapılan kıyaslama ve Şîi ulemaya yönelik bu minvalde gelişen imrenme hali, 1980’ler ve 1990’lar boyunca da kendisini göstermeye devam etmiştir. Örneğin Kazdal bu noktayı “*İranlı din adamı mollalarla bizim din adamlarımızı mukayese ettiğimiz zaman gördüğümüz en belirgin fark, mollaların dünyayı, o dünyada olup bitenleri tanıma gayretlerine karşın, bizim din adamlarımızın, İslamı, ferdi ibadet sınırları içinde tutmaya çalışmalarıdır. Mollalar kendi cemaatlerini politize etmeye çalışırken, bizimkilerin aksini yapmaya özellikle siyasetten uzak tutmaya gayret sarfetmeleridir*”⁶³⁰ biçiminde yorumlamıştır. Ancak İran’a müzahir isimler meseleyi daha ileriye taşıyarak Sünnî anlayışı sitemkar bir biçimde eleştirmişlerdir. Nitekim, “Tevhidi İslam Ulemasının Gerekliliği Üzerine” başlıklı yazısında Abdülkerim Fırat, Sünnîliğin tarihsel süreçte iktidar mezhebi olduğunu iddia etmiş ve Sünnî ulemanın, siyasî, ekonomik ve yapısal nedenlerle Şîi alimler kadar bağımsızlığını koruyamadıklarını, saray yanlısı tutumlar benimsediklerini ileri sürmüştür. Buna karşılık, Şîi ulemanın büyük ölçüde bağımsızlıklarını muhafaza ettikleri belirtilmiş ve bu durumun İran Devrimi’nin gerçekleşmesinde önemli bir katkı sağladığı vurgulanmıştır. Ayrıca, Fırat, Şîi ulemanın icazetlerini ilmi mercilerden almalarına karşın, Sünnîlerin bu süreçte siyasî otorite ve devlet erkânından icazet almak zorunda olduklarını öne sürmüştür.⁶³¹

İran Devrimi yöneticileri ve Türkiye’ye tanıtılmasında öncü rol üstlenen isimlerden etkilenen kesimler, İran’ın başarısını Şîilikle özdeşleştirerek bu başarının temelinde yer alan ulemayı ön plana çıkarmış ve böylece Sünnî geleneğe karşı eleştirel ve hesaplaşmacı bir tutum benimsemişlerdir. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak geliştirilen bu anlatılar,

⁶²⁹ Mengüç, “Humeyni’nin Kitabının Getirdiği Yeni Yorumlar ve İran Meselesine Bakış Tarzımız”, 4.

⁶³⁰ Kazdal, *Para İmparatorluğu*, 74.

⁶³¹ Abdülkerim Fırat, “Tevhidi İslam Ulemasının Gerekliliği Üzerine”, *İslâmî Düşünce* 4 (1992), 5-10. Doğu Hizbullâhî’nin Menzil grubu lideri Fidan Güngör’ün bu noktadaki benzer iddiaları için bkz. Fidan Güngör, “İslam İnkılabının Gelişim Süreci”, *Tevhid* 6 (1990), 67-70.

zamanla daha marjinal bir biçimde ifade edilme imkânı bulmuştur. Örneğin, İran’la mezhebî yakınlıkta bulunan *Evrensel Kadın* dergisi sahibi Kadri Çelik, iki kesimin ulemasını “*Şia uleması baştaki devlet yöneticilerine bağlı değildir, yani saraylardan, köşklere aylık ve emir almıyorlar. Zira humustan* gelen gelir, onların ihtiyacını gidermektedir. Ama Ehl-i Sünnet alimleri başta olan hakimlere muhtaç ve bağımlı olup resmen onlardan görev alıyorlar*”⁶³² şeklinde egzajere ederek yorumlamıştır. Benzer şekilde Hazım Koral, Sünnîlikteki ictihad kapısının kapanması meselesini “garabet örneği” olarak yorumlamış ve bunun dinin dinamizmine ket vurduğunu iddia etmiş ve durumu “*Ehl-i Beyt mektebinde ise İslâm’ın dinamizmi yaşayan müctehide tabi olmakla canlı ve devinim halinde tutulmaktadır. Ehl-i Beyt mektebi bu konuda sıkıntısız bir şekilde bin küsur yıldan beri yolunda devam etmektedir. Ehl-i Beyt muhibbi müctehid imamlar birer ‘ayetullah’ sıfatıyla Kur’an’ı Kerim’i, Sahih Sünnet’i ve Ehl-i Beyt imamlarını referans alarak ümmetin her türlü fikhî sorununa çözümler üretmeye devam etmektedir. Ayrıca İslam Devrimi ile birlikte İmam Humeyni (r.a) tarafından ‘Velayet-i fakih’ ilkesi hayata (pratiğe) geçirilerek İslam ümmetinin siyasî sorunları da çözüme kavuşmuş oldu*”⁶³³ biçiminde değerlendirmiştir.

Türkiye’deki evrensel İslâmî camianın devrimin sıcak dönemlerindeki değerlendirmeleri her ne kadar bir takdir ve imrenme ifadesi olarak ortaya çıkmış olsa da özellikle akademisyen Hamid Algar’ın İran’daki ulemanın tarihî seyrini ve Usûlî-Ahbârî* ulema ayrımını ele alan çalışmaları ile bu anlatımlardan büyük oranda esinlenen Ali Bulaç’ın yorumları,⁶³⁴ sonraki kuşaklar için temel materyal niteliği taşımıştır. Özellikle

* “Beşte bir” anlamına gelen “humus” terimi, İslâm hukuku literatüründe, ganimetlerden ve bu hükme tabi diğer mallardan kamu adına belirli alanlarda kullanılmak üzere alınan %20’lik payı ifade etmektedir. Şia mezhebinde ise humus kavramı daha geniş bir çerçevede ele alınmış; özellikle İmâmiyye fakihleri, humusun kapsamını genişletmişlerdir. On ikinci İmam Mehdî’nin gaybette olduğu dönemde, bu payın tahsisi ve dağıtımını müctehidler tarafından üstlenilmiş, elde edilen gelirler üzerinden çeşitli tasarruflarda bulunulmuştur. Detaylar için Yunus Apaydın - Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/365-370.

⁶³² Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, 294.

⁶³³ Hazım Koral, *Kardeşlik Bilinci ve Ümmet Şuuru* (İstanbul: Nazenin Kitap, 2021), 109.

* Usûliyye, İmâmiyye Şiâsî geleneği içerisinde dinî hükümlerin akli istidlâl (akıl yürütme) yoluyla çıkarılabileceğini savunan ekol iken, Ahbârîyye ise dinî hükümleri yalnızca kendi imamlarının rivayetlerine dayandırmayı benimseyen ekole verilen isimdir. Detaylar için bkz. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 23, 554-556.

⁶³⁴ Detaylar ve karşılaştırma için bkz. Hamid Algar, “İran ve Şiilik”, *İstiklâl* 3 (1985), 5-10; Hamid Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988); Bulaç, “Ulema Geleneğinin Devrimci İmami”, 28-36.

1980'li yılların ikinci yarısından ve 1990'lı yıllardan itibaren yetişen genç kuşak, bu meseleyi gelenek eleştirisiyle birleştirerek ele almış, Sünnî ulemânın devlet ve iktidarla olan ilişkilerini seçmeci bir bakış açısıyla değerlendirerek eleştirel bir muhasebeye tâbi tutmuştur. Bu duruma dikkat çeken Hüsnü Aktaş, 1988 yılında *Millî Gazete*'de yayımlanan "Dikkat, pür dikkat!.." başlıklı köşe yazısında, İran Devrimi sonrasında Türkiye'deki Ca'ferîlerin de kendilerini "İslâmcı" olarak tanımlamaya başladıklarını ve bu kesimlerin, Ehl-i Sünnet'in müctehid imamlarını "zalim yönetimlerin destekçileri" olarak itham etme eğilimi gösterdiklerini belirtmiştir. Aktaş ayrıca, gençler arasında "Sünnet ve Cemaat ehli" olmanın zül kabul edildiğini ve bu anlayışın adeta bir "moda"ya dönüştüğünü ifade etmiştir.⁶³⁵ Her ne kadar Aktaş gibi isimler, evrensel İslâmcı camia içerisinde yer alarak tercüme hareketlerinin etkisiyle belli ölçüde gelenek eleştirisinde bulunmuş olsalar da sonrasında İran'a meyleden genç ve radikal kuşak, bu eleştirinin sınırlarını sağlıklı biçimde tayin edememiş ve Sünnîliği dar kalıplar içine hapsedme eğilimine girmiştir.

Devrimle birlikte ortaya çıkan yeni ulema profili, Sünnîliğin pasif, durağan, uzlaşmacı Şiîliğin ise aktif, direnişçi ve mukavemet eksenli bir yapıya sahip olup olmadığı yönündeki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, tarihsel olarak Sünnîliğin devletle uyumlu ve otoriteyle iş birliği içerisinde bir tutum benimsediği; buna karşılık, Şiîliğin özellikle Kerbelâ hadisesinden itibaren inkılâpçı, devrimci ve kıyamcı bir çizgide şekillendiği ileri sürülmektedir. Bu yaklaşıma erken dönemde itiraz eden bazı isimler olduğu gibi, destekleyici nitelikte değerlendirmelerde bulunanlar da olmuştur. Özellikle evrensel İslâmcı camia içerisinde gözlemlenen bu tartışmalar, farklı perspektiflerle ele alınmış; bunun yanı sıra, İranlı kimliğiyle tanınan bazı isimler de söyleşilerinde bu meseleye temas etmişlerdir. Nitekim, Mayıs 1979'da "Ehl-i Sünnet'in Şerefi" başlıklı yazısıyla bu konuya ilk temas eden isim Ali Bulaç olmuştur. Bulaç, Türkiye'de bazı kesimlerin, "*Evet, biz İranlı Müslümanların hareketini destekleriz, ama Ehl-i Sünnet'in şerefi zedelendi. Gelecek nesiller İran'daki olaylara bakıp 'Ha demek ki Ehl-i Sünnet'te iş yok, zulme ve sömürgecilığe karşı çıkılacaksa Şii olmak gerekir' diyecekler ve bu da Ehl-i Sünnet aleyhine işleyecektir*" dediklerini, bununla birlikte "sinsi" bir propaganda başlattıklarını öne sürmüş ve buradaki amacın, İran'daki

⁶³⁵ Aktaş'ın yazısının detayları için bkz. Albayrak, *İslâm Dünyası Nereye Gidiyor ?*, 172-175.

hareketten Müslümanların soğutulması olduğunu iddia etmiştir. Bulaç, bu tür düşüncelerin yersiz olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Sanki zulme, küfre, haksızlığa ve sömürgeciliğe karşı Ehl-i Sünnet daima boyun eğmiş, küfre rıza göstermiş -haşazalimlere yardımcı olmuş da yalnız bu alanda Şia iyi örnekler koymuş gibi. Müşrikler ve emperyalistler bunu der de, Ehl-i Sünnet’e mensup mü’minlerin bu sözlere kanması çok tuhaftır*”.⁶³⁶

İktibas dergisi 12 Ocak 1982 tarihli *Cumhûr-i İslâmî* adlı yayın organından “Şii-Sünni İstismarı...” başlıklı bir yazıyı alıntılanmaktadır. Japon bir gazeteciyle gerçekleştirilen röportajda, gazetecinin yazara yönelttiği “Neden Sünnîler, Şîiler gibi mübareze ve cihad etmiyorlar?” şeklindeki soruya cevaben yazar; Afganistan, Endonezya, Filipinler, Eritre ve benzeri birçok coğrafyada Sünnîlerin uzun yıllar mücadele verdiğini belirtmiş, bu nedenle Şîilerin daha müteharrik Sünnîlerin ise durgun olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁶³⁷

Türkiye’de bu meselenin çeşitli platformlarda dile getirilmesi İslâmcı camiada önde duran bazı isimlerin dikkatini çekmiş ve bu noktaya dair bazı ikazları olmuştur. Örneğin *Aylık Dergi*’nin hazırladığı “Ehl-i Sünnet Özel Sayısı” kapsamında yapılan bir soruşturmada konuşmacılardan biri olan Yusuf Kerimoğlu (Hüsnu Aktaş), kendisine yöneltilen “*Günümüz dünyasında İslami bir yönetime kesin olarak hayır diyen ve her vesileyle karşı çıkan taguti düzenler, Ehl-i Sünnet itikadına sahip çıkmakta, daha doğrusu sahip çıkar görünmektedirler. Acaba sizce bu taguti düzenler Ehl-i Sünnet’in koruyuculuğu rolünü oynamaktan ne ummaktadırlar? Hem sonra niçin bu taguti düzenler, gösteriş icabı da olsa, İslam’daki başka akımlara değil de Ehl-i Sünnet anlayışına sahip çıkıyor görünmektedirler? Bu sahipleniş, Ehl-i Sünnet anlayışının pasifliğine, uzlaşmacılığına yormak doğru olur mu? ---*” şeklindeki soruya cevaben, Ehl-i Sünnet’in pasif olduğu iddiasına kesinlikle katılmadığını belirtmiş; “Tarih boyunca kâfirlere karşı İslâm’ın izzet ve şerefini ‘Ehl-i Sünnet’ ayakta tutmuştur” ifadesini kullanmıştır. Bir başka soruya verdiği yanıtta ise İran Devrimi sonrasında bazı kişilerin “Efendim ehl-i

⁶³⁶ Bulaç, “Ehl-i Sünnetin Şerefi”, 5-6.

⁶³⁷ “Şii-Sünni İstismarı”, *İktibas* 2/28 (1982), 30.

sünnet demek, sünnet edilmiş ve ehlileştirilmiş” şeklinde, “mümin nezaketine” uygun düşmeyen ifadeler kullandıklarını belirtmiştir.⁶³⁸

1985 yılında gerçekleştirilen bu soruşturma, evrensel İslâmcı camia içerisindeki dönüşümü gözler önüne sermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim evrensel İslâmcı gençliğin önde gelen isimlerinden Hüsnü Aktaş, İran Devrimi sonrasında bazı kişilerin bu devrimden derinlemesine etkilendiklerini ve Ehl-i Sünnet’e yönelik tahkir edici ifadeler kullanmaya başladıklarını ifade etmiştir. *Aylık Dergi* tarafından yöneltilen soruda, Ehl-i Sünnet’in “pasif ve uzlaşmacı” olarak nitelendirilmesi, özellikle İran Devrimi sonrasında İran’a yönelik sempati ve yakınlığın artmasıyla birlikte daha görünür hale gelmiştir. İran-İrak Savaşı sürecinde Sünnî halk kesimlerinin Körfez monarşileriyle benzer söylemler geliştirmesi, buna karşılık bazı çevrelerin mezhebî (teşeyyu) ve İnkılâbî-Hizbullahî yaklaşımlar doğrultusunda İran’a yaklaşması, bu algının güçlenmesine neden olmuştur.

Ali Bulaç, Şîilik ve Sünnîlik arasındaki tutumların karşılaştırıldığı bu tartışmaya dâhil olarak meseleyi daha soğukkanlı bir perspektiften değerlendirmeye çalışmıştır. Ona göre, Şîilik doktriner düzeyde muhalif bir konumda yer alsa da bu muhalefet tarihsel süreçte çoğunlukla teorik düzeyde kalmış, pratikte ise konjonktürel zorunluluklar nedeniyle uzlaşmacı bir tutum benimsenmiştir. Buna karşılık, Sünnî gelenek ise hem teorik hem de pratik düzeyde siyasal iktidar karşısında güvenlik ve istikrarı, adalet ve meşruiyetin önünde tutmuştur. Bulaç’a göre her iki yaklaşımın ortak sonucu olarak ictihadın terk edilmesiyle birlikte din, devletin dinî hâline gelmiş; ulema ise devletle bütünleşmiştir. Bununla birlikte Bulaç, günümüz Şîî düşüncesinde bu yapıyı sarsabilecek bir kırılmanın, Usûlî-Ahbârî ikilemi çerçevesinde ortaya çıkmaya başladığını ileri sürmektedir.⁶³⁹

⁶³⁸ “Ehl-i Sünnet Özel Sayısı”, 106-107. Cemaletdin Kaplan, gençler arasında Ehl-i Sünnet anlayışına ve ulemaya yönelik sorgulamaların arttığını belirtmiş, ayrıca, Ehl-i Sünnet’in inkılâpçı bir yapıya sahip olmadığı yönündeki iddialara karşılık olarak, tarih boyunca Sünnî karakter taşıyan devletler tarafından gerçekleştirilen fetihler üzerinden cevap vermiştir. Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=6SNv0NayDnA> (1.02:40-1.05:20 ile 1.10:30-1.12:00 arası), (Erişim 03.11.2022). *İmza* dergisinden Ali Abdullah’ın “Abdullah Arif” müstear adıyla “Ehl-i Sünnet Kıyamının Seyir Çizgisi...” başlıklı yazısında benzer meselelerden bahsetmiştir. bkz. Abdullah Arif, “Ehl-i Sünnet Kıyamının Seyir Çizgisi...”, *İmza* 9 (1989), 1, 7-11.

⁶³⁹ Bulaç, “Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı”, 28-26. Ancak Bulaç’ın bu konudaki görüşlerinin zaman içinde değişen ve farklı anlatımlar ortaya koyan görüşleri için krş. Bulaç - Aktaş, “İran İslam Devrimi Hakikaten Bir Devrimdir”, 49-56; Ali Bulaç, “İrak, Şiilik ve Şiiler”, *Umran* 150 (2007), 32-34; Bulaç, *Ortadoğu’dan İttihad-ı İslam’a*, 1/763.

Sünnîlik ve Şîîlik camiası içerisindeki tartışmalar, bazı dergilerde İranlı şahsiyetlerle gerçekleştirilen mülakatlarda da ortaya konulmuştur. Örneğin, 1991 yılında İran'ı ziyaret eden Tarık Tin, *Yeryüzü* dergisi adına Tahran Cuma imamlarından Ayetullah Abdülkerim Mûsevî Erdebîlî ile gerçekleştirdiği mülakatta bu konuyu gündeme getirmiştir. Tin, Sünnî dünyasındaki hareketlerin neden başarılı olamadığını sormuş; Erdebîlî ise bu durumu tarihsel bağlamda iki temel sebebe dayandırmıştır. Birincisi, Emevî ve Abbasî dönemlerinden itibaren Sünnî toplumların mevcut otorite ve kurumlara itaat etmeleri; buna karşılık Şîîliğin zalim yönetimlere karşı direnme geleneği oluşturmasıdır. İkincisi ise Erdebîlî'ye göre, Sünnî toplumlarda rehberlik meselesinin bulunmamasıdır ki bu da başarısızlığın önemli bir nedeni olarak görülmektedir.⁶⁴⁰ Doğu Hizbullâhî'nin Menzil grubuna yakınlığı ile bilinen *Hira* dergisi, dönemin Cumhurbaşkanı Rafsancânî'nin danışmanı ve *Cumhûr-i İslâmî* gazetesinin başyazarı Mesîh Muhâcirî ile gerçekleştirdiği mülakatta, “*Bazı çevrelerde deniliyor ki: ‘İran’daki inqılâb, Şi’â aqidésinin tabii bir neticesidir ve Şi’â’nın hakim olmadığı yerlerde inqılâb olması mümkün değildir’*” ve “*diyorlar ki, ‘İnqılâbçı olmak, ancak Şi’i olmakla mümkündür. sünni aqidesiyle insan inqılâbçı olamaz’*” şeklindeki iddialara değinmiştir. Muhâcirî, cevaben Cezayir, Mısır, Afganistan ve Filistin’deki hareketlerden örnekler vererek Sünnîler arasında da inkılâpçı hareketlerin varlığını aktarmış ve “Ehl-i Sünnet de, inqılâb konusunda aynen Şi’â gibidir” ifadesiyle görüşünü ortaya koymuştur.⁶⁴¹

İran Devrimi mevcut meselede müşahede edildiği gibi özellikle İslâmcı çevreler üzerinde derin zihinsel etkiler bırakmış ve bu çevrelerde uzun süreli tartışmalara yol açmıştır. Bu devrim, İslâm dünyasında özellikle Sünnî gelenekten gelen kesimlerde bir tür entelektüel sarsıntı yaratmış; devrimin öncülüğünü yapan figürlerin ve söylemlerin Şîî geleneğe yaslanıyor oluşu, Sünnî dünyada bazı çevrelerin kendi tarihsel ve mezhebî miraslarını sorgulamalarına neden olmuştur. Hassaten Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin’in zulme karşı direnişi etrafında şekillenen Şîî anlatı (kıyamlar tarihi), İran Devrimi sonrası yeniden gündeme taşınmış ve bu anlatı, Şîîliğin tarih boyunca baskıya karşı direnen,

⁶⁴⁰ Ayetullah Abdülkerim Musevi Erdebili - Ayetullah Seyyid Ali Ekber Kureyşi, “Erdebili ve Kureyşi İnkılabın Öncüleriyle” (Görüşmeci: Tarık Tin, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 5 (1991), 34.

⁶⁴¹ Muhaciri, “İslam İnkılabının Dünya Müslümanlarından Bekledikleri Genel Olarak Gerçekleşmektedir”, 34-40.

muhalif ve bağımsız bir çizgiyi temsil ettiği; buna karşılık Sünnîliğin ise daha çok iktidarla iç içe, statükoyu koruyan, itaati öne çıkaran bir dinî söylem geliştirdiği şeklindeki genellemeleri beslemiştir. Bu tür indirgemeci ve genelleyci yaklaşımlar, bazı İslâmcı isimlerin mezhebî aidiyet sorgulamalarına, hatta zaman zaman mezhebî kopuşlara yol açarken diğer yandan bazı kesimlerde ise mezhepler üstü bir İslâm anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır.

BD-İBDA geleneğinden gelen *Taraf* dergisi, İran'a müzahir grupların Ehl-i Sünnet'in inkılâpçı olmadığı yönündeki argümanına şu şekilde yanıt vermiştir:

“Sözde Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğunu iddia edip rejime yamayan muvazaacı grupları misal gösterip Ehli Sünnet yolunun inkılâpçı özellik taşımadığını iddia etmek, hocasının yaptığı yanlışa bakıp dinden çıkmaya benzer. Tarihte fetih yapan İslâm ülkelerinin (üç kıtada fetih yapan Osmanlı'da olduğu gibi) hepsinin Ehli Sünnet yolundan gittikleri tarihi bir gerçektir. Kaybedilen İslâm bayrağı ile inkılâpçı fetih ruhu da gitmiştir. Biz kaybedilen bu ruha talibiz. Ve mücadelemiz bunun içindir”⁶⁴²

bu ifadeler, meselenin genelleştirilemeyeceğinin altını açıkça çizmektedir. Evrensel İslâmcılar arasında Kur'an'a yaptıkları vurgu ile mezhepler üstü bir perspektif benimseyen düşünürler, İslâm dininin özüne ulaşmayı hedeflemiş ve bu doğrultuda hem Sünnî hem de Şîî gelenekleri çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Bu isimler, dinî hakikatin yalnızca belirli bir mezhep yorumu ile sınırlanamayacağı düşüncesinden hareketle, mezheplerin tarihsel, kültürel ve siyasî koşullarda şekillenmiş yorum biçimleri olduğunu savunmuşlardır. Özellikle İran örneğinde görüldüğü üzere, mezhepler arası vahdet (birlik) fikrine önem atfeden bu düşünürler, her iki mezhebin de kendine özgü dogmatik ve geleneksel unsurlarını sorgulamış, bu unsurların dinin evrensel mesajıyla ne ölçüde uyumlu olduğunu tartışma konusu yapmışlardır.

Mezheplerin mutlak hakikatin temsilcileri olarak görülmesini eleştiren bu yaklaşımlar, dinî düşüncenin dogmatizmden arındırılarak daha evrensel, kuşatıcı ve Kur'an merkezli

⁶⁴² “Önsöz”, *Taraf* 4 (1991), 2.

bir zeminde yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu meyanda, mezheplerin İslâm'ın aslî yapısını temsil etmekten ziyade, onun tarihsel yorumları olduğunu öne süren bu düşünürler, meseleye objektif, eleştirel ve bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmasının zaruretine dikkat çekmişlerdir. Her ne kadar bazı isimler eleştirilerini daha erken dönemde dile getirmiş olsa da genel eğilim, bu eleştirilerin süreç içinde devrime yönelik mesafenin artmasıyla ve Şîîlik-Sünnîlik ayrımlarının belirginleştiği bir bağlamda ortaya konması yönünde olmuştur.

Atasoy Müftüoğlu ve Ercümen Özkan, camia içerisinde bu yaklaşımı benimseyen öncü isimler arasında yer almışlardır. Müftüoğlu, eserlerinde İslâm ve iman çerçevesinde bulunan mezhepler arasında üstünlük iddiasının doğru olmadığını, İslâm'ın herhangi bir mezheple bütünleştirilemeyeceğini İslâm'ın Sünnî veya Şîî yorumdan ibaret nitelenemeyeceğini, mezhepten dine değil, dinden mezhebe doğru bir yöntem izlenmesi gerektiğini savunmuştur. İslâm'ın yalnızca tek bir mezhebin perspektifiyle açıklanamayacağını, aksi takdirde Müslümanlar arasındaki farklılaşmanın derinleşmesine yol açan bir etkenin ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca, dünya ve olaylara İslâm perspektifinden ziyade mezhep merkezli bakmanın gelenek haline geldiğini ifade etmiş, hiçbir mezhebin İslâm'ı bütünüyle kapsayacak delillere sahip olmadığını ve hiçbir bireyin belirli bir mezhebe zorlanamayacağını vurgulamıştır. Müslümanların, istedikleri yorum biçimlerini seçmede özgür olduklarını ve içinde bulunulan dönemin mezhep tartışmalarıyla geçirilecek bir zaman olmadığını özellikle dile getirmiştir.⁶⁴³ Ercümen Özkan, Şîîlik ve Sünnîliğin çeşitli hatalar içerdiğini ve bunların yerine “Müslüman” kimliğine sahip çıkılması gerektiğini savunmaktadır. Özkan hem Şîîlik hem de Sünnîlik mezheplerine hak gözüyle bakmadığını, her iki mezhepte de batıl inançların bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, her iki mezhebin Kur'an ayetlerini, tarihi süreç içerisinde gelişen mezhepsel kültür bağlamında anlamlandırmaya çalıştığını ve bu nedenle mezheplerin din haline dönüştüğünü ifade etmektedir. Kur'an'da insanlara “Müslüman” olarak isim verildiğini, Şîî ve Sünnî ayrımlarının ise anlamsız olduğunu vurgulayan Özkan, mezhep sahiplerinin mezheplerinin din değil, kendi yorum ve görüşlerinden ibaret olduğunu bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca mezhep kültürü olarak adlandırılan

⁶⁴³ Detaylar için bkz. Müftüoğlu, “İslam'ın Günümüz Dünyasındaki Görüntüsü”, 2-6; Müftüoğlu, *Tevhidi Gerçekliğin Işığında*, 90-91; Müftüoğlu, *Vahyin Kılavuzluğu Altında*, 78-79, 99; Müftüoğlu, *Bunca Tuğyan Bunca Issızlık*, 94; Müftüoğlu, *Yeni Bir Tarih Şafağı*, 37, 45.

unsurların Kur'an'ın süzgecinden geçirilerek Kur'an'a uymayanlara itibar edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁴⁴ Erken dönemde adı geçen iki isim tarafından dile getirilen ifadeler bazı farklılıklar içermekle birlikte, Kur'ânî metodu benimseyen isimler tarafından bilhassa Arap Baharı sürecinde çeşitli aktörlerce de vurgulanmış önemli bir mesele olarak ele alınmıştır.⁶⁴⁵

İran bağlamında, her meselede olduğu gibi, Şîî ve Ehl-i Sünnet mezheplerine yönelik yaklaşımlar, kitlelerin sosyal, kültürel ve ideolojik arka planlarına bağlı olarak şekillenmiş; bu durum hem yerel hem de evrensel İslâmcı çevrelerde belirgin bir biçimde kendisini göstermiştir. Her iki taraf, kendi perspektiflerinden hareketle görmek istedikleri yönleri öne çıkararak genellemeci söylemlerle kanaatlerini meşrulaştırma çabası içerisinde olmuştur. Özellikle İran Devrimi'ni odak alan araştırmacılar (örneğin Hamid Algar, Kelîm Sıddikî) tarafından ortaya konan çalışmalar, 1960'lı yıllardaki tercüme hareketlerinde olduğu gibi tercüme edilerek evrensel İslâmcıların düşünce dünyasında yeni tartışma gündemlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Şîîlik ile Ehl-i Sünnet arasındaki karşılaştırma ve rekabet meselesi, her iki mezhebin tarihî ve sosyopolitik gelişim süreçleri dikkate alınmaksızın yüzeysel bir biçimde ele alınmıştır. Şîîliğin devrimci ve direnişçi kimliğine vurgu yapan kesimler, özellikle Ehl-i Beyt'in Emevî ve Abbâsî yönetimlerine karşı tutumlarını ideolojik referans noktası olarak benimsemiştir. Ancak, İran Devrimi'ne kadar Şîîlerin genel olarak pasif bir bekleyiş içinde olduğu ve 12. İmam Muhammed Mehdi'nin gaybetteki dönüşünün beklendiği gerçeği çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Bu durum, Humeyni'nin Velâyet-i Fakîh doktriniyle şekillenen politik dönüşümün ardından İran'daki Şîî toplulukların siyasette etkin bir rol üstlenmesiyle önemli bir değişim göstermiştir. Bahsi geçen dönemde, Şîîliğin tarihî direniş ve kıyâmlar geleneği kimi zaman aşırı vurgulanarak mevcut siyasal gelişmeler basitleştirilmiş ve tarihî süreçler ikincil plana itilmiştir. Öte yandan, İran'daki

⁶⁴⁴ Detaylar için bkz. *Ercümend Özkan Yazıları*, 107-122; Özkan, *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*, 88; <https://www.youtube.com/watch?v=Qz5BKPqrC9c> (13:05-15:03 arası), (Erişim 19.04.2022); Ercümend Özkan, "Ehli Sünnet ve Ehli Teşeyyu", *İktibas* 33/414 (2013), 7-11.

⁶⁴⁵ Bkz. "Nida'dan", *Nida* 108 (2006), 2; Metin Önal Mengüşoğlu, "Sureti Hak'tan Görünmek", *Nida* 108 (2006), 5-9; Zübeyir Yetik, "Paylaşamadığımız Nedir Ey Ümmet?!!", *Nida* 108 (2006), 10-15; Bülent Şahin Erdeğer, "Şii-Sünni Kavgası Kur'an'ın Hakemliğinden Kaçmanın Sonucudur", *Kur'ani Hayat* 46 (2016), 44-49; Türkmen, "İran ve Suriye Gerçeği: İslah Etmek İddiası ve Sabiteler", 19-26; <https://www.youtube.com/watch?v=IMYuy07AUU8> (0:02-1:30 arası), (Erişim 01.11.2022).

yönetici elitin “uzlaşmaz ve kararlı” tutumu genellikle yüzeysel karşılaştırmalarla değerlendirilmiş, bu da mezhepler arası kıyaslanmanın karmaşık dinamiklerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca, İran’daki siyasî ve dinî terminoloji ile kavramlar (örneğin “Saray Mollaları”, “Bel’amlar”, “Saray Uleması” ve “Mübariz Ulema”) bağlamlarından koparılarak Türkiye’deki Sünnî mezhep pratiğine aktarılmış ve böyle bir durumda Sünnî gelenek eleştirel bir süzgeçten geçirilmiştir.

3. Sahâbe Meselesi

Sahâbe anlayışı, İslâm Mezhepleri Tarihi boyunca mezheplerin ve fırkaların farklı bakış açıları geliştirdiği en temel tartışma alanlarından biri olmuştur. Özellikle Ehl-i Sünnet ve Şîî gelenek arasında, sahâbeye atfedilen konum, itibar ve güvenilirlik noktasında ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu ayrılıklar, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren şekillenmiş ve zamanla mezhebî kimliklerin ayrışmasında belirleyici bir rol oynamıştır. İlk dört halifenin sırasıyla iktidara gelmesi, Hz. Ali’nin hilafeti ve sonrasında yaşanan Cemel, Sıffin ve Kerbelâ gibi siyasî ve toplumsal kırılmalar, her iki mezhep tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve bu farklı tarihsel okumalar, mezhebî düşünce yapılarını derinleştirmiştir. Ehl-i Sünnet, sahâbenin tamamını adil ve güvenilir kabul ederken; Şîî anlayış, özellikle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ekseninde sahâbeye eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu tarihsel ve teolojik farklılıklar, sadece geçmişe dair birer düşünsel ayırım olarak kalmamış, modern dönemde de siyasî ve toplumsal düzeyde etkisini sürdürmüştür. Nitekim İran’da gerçekleşen İslâmî Devrim, Şîî kimliği güçlü bir şekilde öne çıkaran bir hareket olarak Türkiye’deki İslâmcı çevreler nezdinde de mezhebî farklılıkların yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu süreçte, sahâbe anlayışı ve halifelik kurumuna dair farklı yorumlar, Türkiye kamuoyunda ve özellikle İslâmcı camia içerisinde tartışılan önemli meselelerden biri haline gelmiştir.

İran Devrimi’nin başarıya ulaşmasının hemen ardından, daha önce bu sürece karşı mesafeli veya eleştirel yaklaşan kesimler, sahâbeyi merkeze alan bir anlatı etrafında tepkilerini dile getirmiştir. Nitekim, İran Devrimi’ne en başından itibaren karşı çıkan ve anti-komünist kimliğiyle öne çıkan Mehmet Şevket Eygi, sahibi olduğu *Büyük Gazete* gazetesinde, Humeynî’nin İran radyosunda “Şah’ın zulmü, Ömer’in zulmünü de geçti”

şeklinde bir ifade kullandığını iddia etmiştir. Söz konusu iddia, kısa süre içerisinde hem Türkiye kamuoyunda hem de İslâmcı çevrelerde geniş yankı uyandırmıştır.⁶⁴⁶

Tercüman gazetesi yazarlarından Ergun Göze, *Köşebaşı* adlı sütununda kaleme aldığı “İran’lı Profesörü Dinledim” başlıklı yazısında, ismini belirtmediği İranlı bir profesörle yaptığı mülakata yer vermiştir. Göze, mülakat sırasında profesöre, Humeynî’nin Tahran Radyosu’nda “Şah’ın zulmü Ömer’in zulmünü de geçti” dediğini duyup duymadığını sormuş; profesör ise bu ifadeyi işitmediğini, ancak bunda şaşılacak bir durum bulunmadığını belirterek, “İran’da onlarca milyon insan böyle düşünür. Bu, resmî Şii anlayışdır” şeklinde cevap vermiştir. Bu köşe yazısını alıntılaman *Tevhîd* dergisi gerek Mehmet Şevket Eygi’yi gerekse Ergun Göze’yi eleştirmiş “İranlı Profesör”ün hayali bir karakter olduğunu ileri sürmüştür. *Tevhîd* dergisi, ilk olarak Eygi’nin getirdiği bu iddiayı Ali Ekber Mehdîpûr’a sormuş; Mehdîpûr ise cevaben, “Hz. Ömer için yanlış bir söz sarfetmek bizlere yakışmaz, değil, Şah’la mukayese etmek, bunlar emperyalistlerin ve sözcülerinin yalanlarıdır” ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca, “Değil Ayetullah Humeyni’den, herhangi bir İran Müslümanından dahi öyle bir söz sadır olmaz, olamaz. Bütün Şia kaynaklarında ve Caferi kaynaklarında Hz. Ömer adaleti ile meşhurdur” şeklinde görüşünü belirtmiştir. Yine *Tevhîd* dergisi, Ergun Göze’nin yazısına cevap niteliğinde, İranlı Said Sehavend’in bir yanıt metnini yayımlamıştır. Sehavend, söz konusu yazısında Humeynî’nin Mayıs 1979’da Kazvinli gençlerle gerçekleştirdiği bir sohbet sırasında İslâm adaletinin en iyi örneği olarak Hz. Ömer’i gösterdiğini ileri sürmüştür.⁶⁴⁷

Mehmet Şevket’in iddiasına bir destek de Necip Fazıl Kısakürek’ten gelmiştir. Kısakürek, “sözüne tam manasıyla inanılabilir, din adamı Vanlı bir mümin”den, Humeynî’nin Şah hakkında “Ömer’den daha zalimdir!” dediğini ve Vanlı şahsın bunu İran Radyosu’ndan bizzat kendi kulağıyla işittiğini okuyucusuna aktarmıştır. Ardından, “Eğer böyle ise Humeynî, İslâm âlemine 1000 adet Şah’tan daha tehlikeli bir sapık demektir ve küfrün merkez noktasındadır” ifadesini kullanmış ve bu küfür ithamını, “Zaten Sünnilere devlet

⁶⁴⁶ Milliyetçi kimliğiyle öne çıkan *Fedai* dergisi, Haziran 1979 tarihli sayısında bu konuyu gündemine taşımıştır. Bkz. “MSP ve Humeyni”, 14.

⁶⁴⁷ Detaylar için bkz. “İşte Yalan.. İşte Cevabı!”, *Tevhîd* 23 (1979), 3; Said Sehavend, “Allah’ın Va’di Haktır, Sen İstemesen de!..”, *Tevhîd* 27 (1979), 17.

makamlarını kapamış olması, son günlerde ele geçen bir vesika olarak bu adamın küfrünü ispat etmeye yeter” biçiminde temellendirmiştir. Necip Fazıl Kısakürek, *Ortadoğu* gazetesindeki (11.07.1979) *Çerçeve* adlı köşesinde kaleme aldığı “Küfür” başlıklı yazısında bu meseleyi gündemine almıştır. Yazısında, “*Adalet abidesi Hazret-i Ömer’i zulüm heykeli diye ele alıp İran Şahı’na ‘Ömer’den daha zalimdir!’ diyen bir hareket liderini ve temsil ettiği hareketi İslâm diye kabul etmek küfürdür*” ifadelerini kullanarak “iç yüzü meçhul adam” şeklinde nitelendiği Humeynî’yi ve onun öncülüğündeki hareketi tekfir etmiştir. Daha önce Humeynî’nin mücadelesini öven, ancak gelişen hadiselerle kuşkululu ve ihtiyatlı bir tavırla yaklaşan Kısakürek’in bu olayın ardından söylemini ciddi biçimde sertleştirdiği görülmektedir.⁶⁴⁸ Daha önceki eserlerinde Şiîliği (itidalli olanı) Ehl-i Kible kapsamında değerlendirerek tekfir edilmemesi gerektiğini savunan Kısakürek, Hz. Ömer’e yönelik bazı iddiaların ardından tekfir söylemini benimsemiştir.

Camia içinde büyük tartışmalara ve Necip Fazıl Kısakürek’in tekfir etmesine kadar varan bu mesele, *Düşünce* dergisi tarafından ele alınmış; dergi, “Türkiye Tepkileri” başlıklı yazısında İran Devrimi’ne yönelik farklı tutumların varlığına dikkat çektikten sonra, “Müslüman kılıklı münafıklar” olarak nitelendirdiği bir kesimin sert ve saldırgan bir üslup benimsediğini ifade etmiştir. Ayrıca dergi, Mehmet Şevket Eygi’nin sahibi olduğu *Büyük Gazete*’yi “Amerikan ve AP (Adalet Partisi) yanlısı” olmakla itham etmiş ve Eygi’yi bu konuyu görüşmek üzere birkaç isimle birlikte ziyaret ettiklerini belirtmiştir. Dergi, söz konusu iki kesim arasındaki diyalogu kendi perspektifinden şu şekilde aktarmıştır;

- *Humeyni’ye niçin bu kadar sert saldırıyorsunuz?*
- *Benim inancım şu ki, Humeyni bir şeytandır.*
- *Humeyni’nin İran Radyosu’ndan ‘Şah’ın zulmü Ömer’in zulmünü geçmiştir’ şeklindeki konuşmasını siz bizzat dinlediniz mi?*
- *Hayır, ama bana Malatya’lı arkadaş nakletti.*
- *Peki, doğruluğunu araştırmanız gerekmez miydi?*

⁶⁴⁸ Detaylar için bkz. Kısakürek, *Rapor 5/6*, 35, 156; “Hamurkar, Utanmaya Başlamış!”, *Tevhîd* 30 (1979), 17.

- Hayır, gerekmez, ispatlamam gerekmez. Yazarım, siz gidin ispat edin. Kaldı ki ben Humeyni'nin şeytan olduğunu söylemiştim. Onu yıpratmak için her çareye başvururum, caizdir. Gerekirse yalan da uydururum.

Eygi ile yaptığı konuşmaları aktaran *Düşünce* dergisi, onun için “sahte dinci” ifadesini kullanmıştır.⁶⁴⁹ İran Devrimi sonrasında ortaya atılan bu iddia, somut delillerle desteklenemediği için tarihsel bir tartışma konusu olarak kalmıştır. Bununla birlikte, sahâbe meselesine ilişkin görüş ayrılıkları, sonraki birçok olayda yeniden gündeme gelmiş ve tartışmalara zemin hazırlamıştır.

Humeyni'nin 1970'li yıllarda Irak'ın Necef kentinde, İslâm devletinin mahiyeti ve kurulmasının gerekliliği üzerine verdiği derslerden oluşan *Velâyet-i Fakîh yâ Hükûmet-i İslâmî* adlı eser, Nisan 1979'da Hüseyin Hatemi tarafından *İslam Fıkında Devlet* başlığıyla Türkçeye çevrilmiş ve *Düşünce Yayınları* tarafından yayımlanmıştır.⁶⁵⁰ Humeyni'nin Velâyet-i Fakîh doktrinine dair konuşmalarından oluşan bu eser, bazı bölümlerinde yer alan anlatımlar nedeniyle İran Devrimi karşıtı çevrelerce eleştirilmiş, özellikle sahâbe tasvirleri bu eleştirilerin odak noktası olmuştur. Bu anlamda Mücadele Birliği mensubu Abdullah Yaman, Humeyni'nin Türkçeye çevrilen eserini incelemiş ve *İran Devrim İdeolojisi ve Humeyni* adlı çalışmasında söz konusu çeviriyi kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir. Yaman, Humeyni'nin eserinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında bazı ağır isnat ve olumsuz nitelermelerde bulunduğunu, ayrıca Humeyni'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin halifeliğini engellediklerini öne sürdüğünü (gâsıplar) ve sahâbeleri rütbe ve makam düşkününü, dünyevî arzulara bağlı ve nefesine tâbi kişiler olarak itham ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra, Humeyni'nin Ebû Hüreyre'ye yönelik sert eleştiriler ve ağır ifadeler kullandığı da Yaman tarafından dile getirilmektedir.⁶⁵¹ Nur cemaati içerisinde yer alan Burhan Bozgeyik, *Bütün*

⁶⁴⁹ “Türkiye Tepkileri”, 9-10. S. Eş, Eygi ile olası bir tartışmadan kaçınmak amacıyla görüşmeye katılmamayı tercih etmiştir; buna karşın, görüşmeye katılan kişilerin anlatılarını aktarmıştır. Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=NI-q7hJofko> (1.54:30-1.55:50 arası), (Erişim 28.03.2022).

⁶⁵⁰ Ayetullah Humeyni, *İslam Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşün Yayınları, 1979). Bu eser, *Düşünce Yayınları* tarafından yayımlandıktan sonra, aynı çeviri kullanılarak “İslam İnkılabını Dünyaya Tebliğ Komitesi” tarafından yeniden basılmış ve Türkiye’de dağıtımı yapılmıştır. Ayrıca eserin ikinci baskısı, İran merkezli Bünyad-ı Bi’sat kurumu tarafından Türkçe olarak yayımlanmıştır. Bkz. Ayetullah Humeyni, *İslam Fıkında Devlet* (Tahran: Bünyad-ı Bi’sat, ts.).

⁶⁵¹ Yaman’ın iddialarını çeviri eserle karşılaştırmak için bkz. Yaman, *İran Devrim İdeolojisi ve Humeyni*, 13-14, 124-132; Humeyni, *İslam Fıkında Devlet*, 180, 192-193.

Cepheleriyle İran Meselesi adlı eserinde, Yaman'ın itirazlarına benzer şekilde Humeynî'nin ilk üç halife hakkında “rütbe ve makam düşkünlükleri”, “dünyaya kul olanlar” ve “nefsinin havasına uyanlar” şeklinde nitelendirmelerde bulunduğunu ileri sürmüş, ancak bu tür ifadelerin mesnetsiz olduğu ve gereksiz dil uzatmalarından ibaret bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁵² Mustafa Talip Güngörge, *Humeynî ve İslâm: Belgesel İnceleme* adlı eserinde bu konuyu ele almakta, Humeynî'nin *İslâm Fıkhdında Devlet* adlı çeviri eserinin yanı sıra *Tahrîrî 'l-Vesîle* ve *Tevzîhu 'l-Mesâil* adlı eserlerindeki anlatımları da inceleyerek çeşitli yönlerden eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.⁶⁵³

Sadık Albayrak, adı geçen isimlerden daha sonraki bir dönemde *Millî Gazete*'de yayımlanan “İslâm Dünyası Nereye Gidiyor?” başlıklı yazı dizisinde Humeynî'nin *İslam Fıkhdında Devlet* adlı eserini ve mütercimini (Hatemi) eleştirmiştir. Albayrak, söz konusu eserde Humeynî'nin, Raşid Halifelerin çizgisini Ca'ferî-İmâmiyye mezhebi perspektifiyle “sakat” olarak nitelendirdiğini düşündüğünü ifade etmiş, ayrıca Humeynî'nin ilk iki halifeye yönelik olarak “tekrîm ve tebci” edici bir üslup kullanmaktan kaçındığını, onları yalnızca “ilk iki zat” şeklinde anmasının ise bühtan ve saygısızlık olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.⁶⁵⁴

Humeynî'nin İran Devrimi öncesinde kaleme aldığı veya yaptığı konuşmalardan derlenen eserler, özellikle yerel İslâmcı çevreler tarafından eleştirel bir perspektifle ele alınmıştır. Bu eleştiriler çoğunlukla Humeynî'nin Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki tarihi ve teolojik ayrımlara ilişkin önceki söylemlerine odaklanmaktadır. Ancak, İran Devrimi'nin ardından ortaya çıkan ve devrimden etkilenmiş olan evrensel İslâmcılar, bu döneme ait erken dönem metinlere ve Humeynî'nin tarihsel tartışmalarına nispeten mesafeli durmuşlardır. Bunun temel sebebi, evrensel İslâmcıların Humeynî'nin devrim sürecindeki söylemlerine öncelik vererek önceki dönemdeki konuşmalarının veya Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki tarihsel ihtilafların gündeme getirilmesini tercih etmemeleridir. Bu nedenle, evrensel İslâmcıların vurgu yaptığı ana tema, mezhep farklılıklarını aşarak İslâmî birliğin (vahdetin) tesis edilmesi olmuştur. Özellikle İran Devrimi sonrası

⁶⁵² Karşılaştırma için bkz. Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, 64-65; Humeynî, *İslam Fıkhdında Devlet*, 192-193.

⁶⁵³ Mustafa Talip Güngörge, *Humeynî ve İslâm Belgesel İnceleme* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1985), 34-35, 145-150, 170-172, 200-216, 217-247.

⁶⁵⁴ Albayrak, *İslâm Dünyası Nereye Gidiyor ?*, 108-113.

dönemde, devrim yöneticilerinin Şîa toplumunda yaygın olan ve “Sebbü’s-Sahâbe”^{*} olarak adlandırılan söylemlere karşı geliştirdikleri eleştiriler, bu birleştirici söylemin merkezinde yer almıştır. Böylelikle, evrensel İslâmcılar, Humeynî’nin erken dönem tarihsel ve mezhepsel tartışmalarından ziyade, devrim sürecindeki birlik çağrısını ve mezhepler arası uzlaşma çabalarını ön plana çıkararak İslâmî dayanışmayı güçlendirmeye yönelik bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İran’a yakın duran isimler, camia içinde zaman zaman gündeme gelen bu tür iddiaları genellikle doğrudan İranlı kaynaklarından teyit etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede yöneltilen sorular, daha önce Ali Ekber Mehdîpûr’a sorulduğu gibi, aynı görevi yürütmekte olan ve İstanbul’da İranlı Ca’ferîliğin imamlığını yapan İsmail Sâbîgî’ye de iletilmiştir. Sâbîgî, *Tevhid* dergisi ile gerçekleştirdiği mülakatta sahâbelere yönelik hakaret iddialarına ilişkin şu değerlendirmede bulunmuştur: “Şiiler, Mü’minlerin annesi olan Hz. Aişe’nin, dördüncü halife Hz. Ali’ye karşı başlatılan ‘Cemel Savaşı’na sebebiyet vermesini kabul edememektedirler. Ama bazılarının iddia ettiği gibi, Mü’minlerin annesine ‘fahişe’ denildiği iftirası İslâm düşmanlarının propagandasıdır”.⁶⁵⁵ Benzer şekilde Sâdık Halhâlî ile mülakat yapan *Tevhid* dergisi aynı meseleyi kendisine sormuş, Halhâlî ise ashabın sebbi meselesinde

“Bunlar avamın laflarıdır. Basit ve sıradan insanların laflarıdır. Aynı avam insanlar karşı taraftan da, ‘Eş şiatü ences minel kelp’ yani, ‘Şialar itten de necistir’ gibi çirkin sözleri söyleyebilmektedirler. Bizim için kafir ve müşrik demektedirler. Ancak büyük İslam uleması ve şuurlu Müslümanlar asla böyle sözler söylemezler. Siz hiç İmam’dan böyle söz işittiniz mi? Ayetullah Burucerdi’den işittiniz mi? Bu gibi sözleri söyleyenler var yok değil. Ama İmam hem bunları ezmiştir hem de bunlar için ‘Mutehaccirin’ yani taş kafalı ve donuk beyinliler demiştir. Yine İmam bunlar için ‘mukaddeslik taslayan

^{*} Sahâbe’ye dil uzatmak veyahut hakaret etmek anlamında kullanılan bir terim.

⁶⁵⁵ Hayreddin Karaman vd., “Daruttakrib Yeniden Gündemde...Nasıl Bir Yakınlaşma?” (Görüşmeci: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 4 (1990), 22-29.

*sahte dindarlar' ifadesini kullanmıştır. Aynı şekilde, 'Amerikancı İslam' ifadesini de bu gibiler için söylemiştir*⁶⁵⁶

biçiminde bir değerlendirme yapmıştır. Halhâlî'nin ifadeleri, söz konusu meselenin halk tabakasına özgü bir nitelik taşıdığını ortaya koyarken; bu durum, Yaşar Kaplan'ın anlatılarında da benzer şekilde vurgulanmaktadır. Kaplan, 1991 yılında İran Kültür ve İrşâd-i İslâmî Bakanlığı'nın resmi davetlisi olarak İran'a gitmiş ve dönüşünde gözlemlerini *Bir Şenliktir İnkılâb* adlı eserinde kaleme almıştır. Kaplan'a göre, Şîu ulema, Hz. Aîşe'ye yönelik hakaret ve tenkitler bağlamında halkı uyarmakta; buna karşın Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer hakkında ise yalnızca "büyük mücahid" ve "İslam halifeleri" ifadelerini kullanmaktadırlar.⁶⁵⁷

Uzun yıllar İran'da yaşamış olan Selahaddin Eş gerek ulemanın kendisi içerisinde gerekse halk arasındaki sahâbe anlayışına ilişkin yaklaşım farklılıklarına dikkat çekmiştir. Eş, Ayetullah Muntazerî'nin İran devlet televizyonunda verdiği İslâm tarihi derslerinde Hz. Âîşe'den "Ümmü'l-Mü'minîn" şeklinde bahsettiğini ve bu ifadenin halk ile bazı "cahil mollalar" tarafından tepkiyle karşılandığını belirtmiştir. Ayrıca bu konuşma sonrasında Tahran merkezli *Risalet* gazetesinde "Muntazerî Sünnî mi oldu?" başlıklı bir broşür yayımlandığını da ifade etmiştir.⁶⁵⁸

İmâmeti Hz. Ali'nin evlatlarına hasreden İmâmiyye Şîası mensupları, sahâbe konusuna yaklaşım noktasında farklı tutumlar sergilemişlerdir. Mezhebî açıdan daha tutucu gruplar sahâbeye yönelik eleştirel bir tavır benimserken daha ılımlı kesimler ise müsamahakâr bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu durum, İran'da sahâbenin övülmesi (medh) veya eleştirilmesi (sebb) bağlamında birbirine zıt pek çok örneğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak İran'ı söz konusu bağlamda değerlendiren kesimler, görmek istedikleri tabloya uygun unsurları öne çıkararak kamuoyuna bu doğrultuda bir algı yansıtmaya çalışmıştır.

⁶⁵⁶ Halhali, "Bizim, Hükümeti İdare Etme Hususunda Rafsancani'den Daha İyi Bir Adamımız Yoktur", 48-49.

⁶⁵⁷ Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılâb*, 297-298.

⁶⁵⁸ https://www.youtube.com/watch?v=YSZ6U_ZG6UE (44:30-49:00 arası), (Erişim 28.03.2022).

Yukarıda zikredilen örneklerin aksine *Sebil* dergisi ve Kadir Mısıroğlu ise İran’da söz konusu faaliyetlerin varlığına dikkat çekmiş ve yönetimin bu tür girişimleri engelleme konusunda sanıldığı kadar katı bir tutum sergilemediğini ileri sürmüştür. Nitekim *Sebil* dergisi, İran’da Hz. Ömer’i şehit eden Mecûsî Ebû Lü’lü’nün adının Tahran’da bir caddeye verilmesi ve adına bir türbe inşa edilmesini eleştirerek, “*Şeriat getirdiğini iddia eden bugünkü İran yöneticileri, bu duruma karşı tepki göstermek yerine, söz konusu kişinin türbesine ait kartpostalların alenen satılmasına sessiz kalmaktadırlar*”⁶⁵⁹ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Ayrıca, *Sebil* dergisi yazarlarından M. Ertuğrul Düzdağ, Kasım 1988’de *Zaman* gazetesinde yayımlanan “Ve Mühim Bir Konuşma...” başlıklı yazısında, Şii bir Âzerî Türkü olan Âzer Bey ile yaptığı bir görüşmeyi aktarmıştır. Düzdağ, Âzer Bey’in Hz. Ali sevgisinin her şeyin önünde geldiğini ifade ettiğini; çocukluk döneminde Tebriz’de Hz. Ömer’in öldürüldüğü günün bayram olarak kutlandığını dile getirdiğini yazısında belirtmiştir.⁶⁶⁰ *Sebil* dergisinin sahibi olmakla birlikte 1980-1991 yılları arasında yurt dışında ikamet eden Mısıroğlu, bu konuya dair görüşlerini daha çok Arap Baharı döneminde dile getirmiştir. Humeynî’nin sahâbe konusundaki görüşlerine değinen Mısıroğlu, onun Hz. Osman için “hayatı mutfakla 100 numara arasında geçmiş” dediğini ayrıca Hz. Ebûbekir’i de kâfir ilan ettiğini ileri sürmüştür. Ayrıca İran Devrimi’nin ardından Ayetullah Humeynî’nin bu türden faaliyetleri yasakladığını iddia edenlere, Humeynî’nin böyle bir yasaklamada bulunmadığını (o isimlerin yalan söylediği) ve bu konuda herhangi bir değişiklik olmadığını ifade ederek karşı çıkmıştır.⁶⁶¹

İranlı Şii’lerin sahâbeye yönelik tutumu, yerel ve evrensel İslâmcılar arasında önemli bir ayrışma konusu olmuştur. Bu ayrışma, özellikle evrensel İslâmcılar arasında daha derin ve farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Devrim sonrası dönemde İran kökenli eserlerin tercüme edilmesinin artması ve bu eserlerden etkilenen isimlerin fikirlerinde, özellikle Ali Şerîatî’nin geleneksel İslâm anlayışı ile İslâm tarihi yorumlarına yönelik eleştiriler belirgin bir şekilde etkili olmuştur. Hassaten Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin tarihsel uygulamaları ve siyasal tutumları, İslâmcılar arasında ortak bir eleştiri odağı haline

⁶⁵⁹ “Hz. Ömer’i Şehid Eden Mecusi Ebu Lülü Adına Tahran’daki Cadde ve Türbe”, *Sebil* 7/253 (1988), 11.

⁶⁶⁰ Detaylar için bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, “Ve Mühim Bir Konuşma...”, *Sebil* 7/256 (1988), 10.

⁶⁶¹ <https://www.youtube.com/watch?v=MnN6J-VIRmg> (0:45-1:13 arası), (Erişim 11.04.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=UOu23qfAGhE> (9:06-9:43 arası), (Erişim 11.04.2023).

gelmiş; ancak İran merkezli söylemlerle yakın ilişki içerisinde olan ve zamanla mezhepsel aidiyetlerini değiştiren (Sünnîlikten Şîliğe) bazı İslâmcı isimler, eleştirilerini daha da sertleştirerek özellikle Sünnî tarih geleneğinde âdil kabul edilen sahâbeyi hedef alan bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu eleştiriler sadece siyasal ve yönetsel boyutlarla sınırlı kalmayıp aynı zamanda Şîa anlatılarını da içselleştirerek söylemlerine entegre eden bu figürler, sahâbe ve onların tarihî rolleri üzerine yoğun tartışmalar başlatmış, bu tartışmalar ise yerel-evrensel İslâmcı çevrelerce genellikle tepkiyle karşılanmıştır. Camia içerisindeki bu dönüşümü gözlemleyen ve dile getiren İsmet Özel, 1986 yılında *Millî Gazete*'de yayımlanan “Avunmak için Bahane” başlıklı köşe yazısında, İran Devrimi öncesinde birçok Müslümanın gözünde Hz. Ömer'in ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmiş, ancak daha sonraları Hz. Ömer'in adı sıkça anılan bir figür olmaktan çıktığını ifade etmiştir.⁶⁶²

1988 yılında *Millî Gazete* yazarı Hüsnü Aktaş, “Dikkat, pür dikkat!..” başlıklı makalesinde, Bahaeddin Sağlam'ın kurucusu olduğu Tebliğ Yayınları tarafından yayımlanan ve Ali Şerîatî'nin Cevdet es-Sahhâr'dan çevirdiği *İnkılapçı ve Sosyal Adaletçi Ebuzer-i Ğifâri* (1987) adlı eseri eleştirmiştir. Kitabın içeriğinde Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi sahâbilerin “yağmacı ve kafir” olarak ilan edildiğini öne sürmüş ve yayınevi sahiplerine “*İnkılapçı ve Sosyal Adaletçi, Ebuzer-i Ğifâri isimli eseri; bütün maddi kaygularınızı bir tarafa bırakarak, piyasadan kaldırınız!.. Sahabe-i Kiram'ın hata edebileceği konusunda, sizinle hemfikiriz, ancak 'Kafir ve yağmacı' olarak tanıtılmasını; İslâm'ı temelden dinamitlemek demektir!..*” biçiminde bir ricada bulunmuştur. Aktaş, sözlerinde *Kitap Dergisi* camiasına yönelik sitelerde bulunmuş, geçmişte *Tevhîd* ve *Hicret* dergilerinden yazar arkadaşı olan Ali Bulaç ile onun yakın çevresini üstü kapalı bir biçimde eleştirmiştir. Aktaş, kendileri hakkında “sahabeyi tekfir rezaleti”ne karşı durdukları için çeşitli kesimlerce “akla hayale gelmeyen” iftiralara maruz kaldığını belirtmiş, bu kesimler tarafından kendilerinin bu noktada “büyük bir engel” olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca, İran'ın sahâbeyi tekfir eden yayıncılara imkân sağlaması durumunda, ülkenin bütün haysiyet ve şerefini kaybedeceğini vurgulamıştır. İran'ın özellikle İrşâd-i İslâmî Bakanlığı tarafından Türkiye'de ücretsiz olarak dağıtılan eserlerin, gençler arasında “Sünnet ve cemaat ehli” olmayı küçümsemeye imkân verdiğini

⁶⁶² Özel, *Şairin Devriye Nöbeti* - 5, 97-99.

belirten Aktaş, “Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a ‘Gadir-i Hum’ tezinizi haklı gösterebilmek için ‘kafir, fasık ve zulüm’ diyenlere dur diyeceğimiz günü sabırsızlıkla bekliyoruz! Fakat unutulmamalıdır ki, sabrın bir sonu vardır!” diyerek sitem etmektedir. Sahâbenin eleştirilebilir olduğunu vurgulayan Aktaş, İbn Âbidîn’in (1823-1889) Emevîler ile ilgili “Onlar bir takım zalim krallardır”⁶⁶³ ifadesini hatırlatmakta ve kendisinin bu konuyu 1979 yılında gündeme getirdiğinde yoğun saldırılara maruz kaldığını, ancak eserin tercüme edilmesiyle bu saldırılardan kurtulduğunu aktarmaktadır.⁶⁶⁴

İslâmcı camiada özgün konumu bulunan Hüsnü Aktaş, bu vesileyle camia içerisinde sahâbe konusunda aşırıya giden kişileri eleştirmektedir. Söz konusu kişilerin sahâbe hakkındaki anlatılarda ölçüyü aşan söylemlerde bulunmaları, Aktaş örneğinde görüldüğü gibi her zaman şiddetli tepkilere neden olmamıştır. Örneğin Yaşar Kaplan, İran örneğindeki durumu değerlendirirken, “*Ashaptan bazılarını, bazı Müslümanların o kadar hürmete layık bulmaması, tarihî bir gerçeğe ters düşerse de, İslam itikadına kesinlikle ters düşmez*”⁶⁶⁵ şeklindeki ifadesiyle, bu duruma da uygulanabilir bir bakış açısı sunmaktadır. Aynı şekilde Hizbullah Hakverdi, sahâbe konusundaki sınırın (tekfir anlamında) belli olduğunu, onların hakkında yapılan ve küfür kapsamına girmeyen tenkitlerin -özellikle Şîa kaynaklı olanların- şekil, mahiyet, keyfiyet ve niyet açısından hüküm vermede dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Hakverdi durumu, “*Beşeri hataları veya hatalı zannedilen uygulamaları yüzünden yapılacak itirazlar ve ta’anlar asla küfür olamayacağı gibi, nefsi garaz müessir olmadığı, sırf İslami endişe ve hamiyet ile yapılan tenkitler ‘günah’ bile olmaz*”⁶⁶⁶ biçiminde ele almıştır.

Camia içerisinde sahâbe ile ilgili tartışmalarda bazı isimler daha temkinli ve ihtiyatlı bir söylem geliştirilmesini savunmalarına rağmen, İran eksenine yönelen genç kuşak, bunun aksine daha eleştirel ve sert bir söylemi sürdürmektedir. Bu noktada Endişe Yayınları*

⁶⁶³ Her ne kadar İbn Âbidîn eserinde bu terkibi kullanmış olsa da bunu İbnü’l-Hümâm’a (ö. 861/1457) atıfla aktardığı anlaşılmaktadır. Detaylar için bkz. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere fi’l-âkâ’idi’l-münciye fi’l-âhire* (Mısır: Bulak, 1317), 278; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/283.

⁶⁶⁴ Aktaş’ın yazısının ayrıntıları için bkz. Albayrak, *İslâm Dünyası Nereye Gidiyor ?*, 172-175.

⁶⁶⁵ Refref, *İran’a Nasıl Bakmalı*, 65.

⁶⁶⁶ Hizbullah Hakverdi, “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi”, *Şehadet* 2/3 (1987), 61-70.

* 1988-1992 yılları arasında Ankara-Sıhhiye merkezli faaliyet gösteren bir yayınevi, Türkiye’de İran kökenli eserlerin Türkçeye çevrilmesinde öncü bir rol üstlenmiştir.

çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. 1991 yılında Lübnan Tevhid Hareketi önderi Şeyh Saîd Şâ'bân'ın *Mefâhimunâ'l-Kur'âniyye li'l-Vahdeti'l-İslâmiyye* adlı eseri, *İslâmî Vahdete Kur'ânî Bakışımız* ismiyle yayınevi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın önsözünde yayınevi kendisini şu şekilde tanıtmaktadır: “*Bildiğiniz gibi yayınevimiz şimdiye kadar yayınlamış olduğu kitaplarda belirli bir çizgiyi takip etmiş ve mümkün olduğunca bu Hatt'ın** dışında bir şeylere yönelmemiştir.” Bununla birlikte yayınevi, eserin bazı bölümlerinde Şâ'bân'ın görüşlerine katılmadığını ifade etmiş; bu görüşleri yanlış olmaktan ziyade yetersiz bulduğunu belirtmiş ve tarihteki bazı olaylar karşısında daha net tavırlar alınması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, “Muaviye”nin isyankâr olduğunu dil ucuyla kabul etmek yerine, “Muaviye ve onun devam edegelen çizgisinin ortaya konup mahkûm edilmesi”⁶⁶⁷ gerektiğini ileri sürmüştür. Saîd Şâ'bân'ın Sünnî kimliğine rağmen, İslâmî vahdet bağlamında İran'a yakın durması ve bu tutumu nedeniyle hem kendi ülkesi Lübnan'dan hem de Arap ulemâsı tarafından eleştirilmesi ayrıca, Endişe Yayınları tarafından vahdete dair eserinde sahâbeyi yeterince eleştirmedeği noktasında tenkit edilmesi, meselenin ciddiyetini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Evrensel İslâmcı camia içerisinde İran'a karşı duygusal ve mezhebî eğilimler, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış ve özellikle 1990'lı yıllardan günümüze, bu eğilimlere sahip kesimlerin sahâbe konusunda kısık sesle dile getirdiği ifadeler daha belirgin bir hal almıştır. İran'a yakınlığıyla bilinen *Evrensel Kadın* dergisinin sahibi Kadir Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi* adlı eserinde yer alan “İranlı Müslümanlara Yöneltilen İtirazlar” başlıklı bölümde çeşitli meselelere temas etmektedir. Özellikle Sebbü's-Sahâbe konusuna değinerek İranlı Müslümanların bu hususta ifrat ve tefrite düşmemeye özen gösterdiklerini ileri sürmekte, sahâbeden bazı kimselerin münafık olduğunu bu yüzden sahâbe sıfatının tek başına adalet için yeterli bir ölçüt sayılmayacağını iddia etmektedir.⁶⁶⁸ Çelik'in yazınsal üslubu, *Evrensel Kadın* dergisinde yayımlanan bazı metinlerde daha belirgin bir biçimde keskinlik ve sekter

* Burada “Hatt” kavramıyla kastedilen, “Hatt-ı İmam” olup, bu çizgi Humeyni'nin siyasî ve ideolojik yönelimi bağlamında değerlendirilmelidir.

⁶⁶⁷ Detaylar için bkz. Şeyh Said Şaban, *İslâmî Vahdete Kur'ânî Bakışımız*, çev. İrfan Keser (Ankara: Endişe Yayınları, 1991), 7-9.

⁶⁶⁸ Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, 478-503.

özellikler taşımaktadır. Bu bağlam içerisinde Mehmet Aslan, “Bu Ümmet’ten İyi ve Kötü İz Bırakanlar” başlıklı yazısında ilk dört halife dönemindeki tartışmalara girerek Ehl-i Beyt ve Şîa paralelinde bir tarih okuması ortaya koymuştur. Aslan, “Ümmetin vahdetine göstermiş olduğumuz ihtimamdan dolayı bazı hususlara değinmeden geçmeyi daha uygun görmekteyiz..” diyerek Sünnîlerin kabul edemeyeceği veya hazmedemeyeceği bazı rivayetlerin (ilk iki halife döneminde Hz. Ali ve Hz. Fâtîma’nın başına gelenler) varlığına işaret etmiştir. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra bazı sahâbelerin henüz definden önce hilâfet meselesiyle ilgilenmeye başladıklarını belirten Aslan, Ebû Süfyân ve ailesini hedef alan bir anlatıma yönelmiş, İslâm’a 100’er deve karşılığında girmekle itham ettiği bu kişileri yer yer hakaretimiz nitelendirmelerle tanımlamıştır: “Lanetli Hind”, “Bu melanetler”, “Fitneci Şerir Aile”, “Muaviye gibi bir Karun”. Aslan, ilk iki halifeye nispeten olumlu bir yaklaşım sergilerken Hz. Osman’a ilişkin değerlendirmelerinde son derece sert bir dil kullanmıştır. Ona göre,

“Ümmetin arasına fitne sokulmasına neden olan ve İslamiyet’te zalimlerin saltanat temellerini arttıran ve pekiştiren ilk şahıs, Hz. Osman’ın ta kendisi olmuştur. Onun gevşekliği yüzünden, İslam ümmeti içerisine sokulan fitne, kıyamete dek temizleneceğe de benzemiyor. Beytûlmalı kendi akrabalarına peşkeş çekme; adam kayırma, rüşvet, yönetimindeki kilit noktaları akrabalarına (Ümeyyeoğulları’na) teslim etme; Muaviye gibi Karun’un hatırı için, Ebu Zer gibi bir şahsiyete insanlara ayet ve hadis anlatmasını yasaklama; Resul-i Ekrem (sav)’ın sevdiğini Rebeze’ye sürgün etmesi, sürgün ettiği mel’unu bağışlayıp beytûlmalı ona peşkeş çekmesi ve daha nice gayr-i İslami icraatlar!..”

İddialarını sürdüren Aslan, Hz. Osman’ın hilâfete seçilmesini “şâibeli ve tartışmalı” olarak nitelendirmiş, bu şâibenin kaynağı olarak da Abdurrahman b. Avf’ı göstermiştir. Hakem b. As için “mel’un” ifadesini kullanan Aslan, Hz. Osman’ın hatalarını sayarak, “Sanki bu adam, Resul-i Ekrem (sav)’e ve Ehl-i Beyt’ine garaz olarak bütün bunları yapmıştır” demektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân’ı “siyasi bir deha” olarak tanımlayan Aslan, onun hakkında ayrıca “Karunlar gibi yaşadığını” da ifade etmiştir. Hz. Osman için ise “Hulefa-i Raşidin’den olduğu söylenen” ve “Cennet ile müjdelendiği iddia edilen”

gibi tabirlerle geleneksel anlayışı sorgulayıcı bir üslup sergilemiştir.⁶⁶⁹ Mehmet Aslan'ın yaklaşımı, klasik İslâm tarih anlatısına eleştirel ve alternatif bir perspektiften bakma çabasını yansıtmaktadır. Özellikle Sünnî gelenekte büyük öneme sahip sahâbelere yönelik sert eleştirileri ve hakaretleri ile dikkat çeken Aslan, Şîî tarih okumasına yakın bir üslup benimsemektedir. Aslan'ın, belirgin ve bilinçli bir şekilde hakaretimiz ifadeler kullanması, onu tarihsel analizden ziyade ideolojik ve tepkisel bir tutumun temsilcisi konumuna yaklaştırmaktadır.

Başlangıçta Sünnî ve İslâmcı kimlikleriyle tanınan ancak sonraki dönemde mezhep değişikliğini açıklayan bazı isimler ise bu konulara ilişkin iddialarını eserlerinde açıkça dile getirmişlerdir. Örneğin Ahmet Muhtar, *İlahi Risalet Aynasında Sahabe* (2006) adlı eserinin önsözünde, “masumlar* dışında kullanılan (r.a.) ‘Hz’ kısaltmalarını sahabeler için kullanmadım” ifadesini kullanmış ve sahâbenin tümünün âdil olduğuna katılmadığını belirtmiştir. Ayrıca, bu durumun dokunulmazlık zırhı olarak sahâbenin tamamını masum ve hatasız göstermeye yol açtığını ileri sürmüştür. Eserinde, Kur'an-ı Kerim'den sahâbelere hitap edilen (menfî, uyarı, ikaz türünden) ayetleri ve Sünnî hadis ile tarih kaynaklarındaki sahâbe (Hz. Aişe, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman) ile ilgili “menfî” olarak değerlendirilen rivayetleri aktararak bir derleme sunmuştur. Ehl-i Sünnet'i hedefine alan Muhtar, onu “*Bu mektebin temel prensiplerinin birçoğu zalim Emevi Devletinin sarayında yazılmıştır*” biçiminde yorumlamıştır.⁶⁷⁰ Muhtar, eserinde meseleyi magazinsel başlıklarla yüzeyselleştirmenin yanı sıra, bazı Şîî-İmâmî kaynaklardan da faydalanmıştır.

Şîî perspektiften yapılan İslâm tarihi okumaları, özellikle Arap Baharı süreciyle birlikte belirgin bir şekilde ön plana çıkmıştır. Nitekim İsa Polat, *Kerbela Üniversitesi* (2015) adlı eserinde, ilk iki halife döneminde Allah Resulü'nün sünnetinin terk edildiğini iddia etmiş; buna karşın, o dönemdeki isimlerin İslâm'ın saygınlığını koruduğunu, ancak bazı yanlış yorum ve uygulamaların gerçekleşmiş olabileceğini öne sürmüştür. Yezîd döneminde ise

⁶⁶⁹ Detaylar için bkz. Mehmet Aslan, “Bu Ümmet'ten İyi ve Kötü İz Bırakanlar”, *Evrensel Kadın* 8 (1997), 31-35; Mehmet Aslan, “Bu Ümmetten İyi ve Kötü İz Bırakanlar”, *Evrensel Kadın* 9 (1997), 4-9.

* İmâmîyye fırkasında, günahsız ve rehber olarak kabul edilen 14 kişi, Hz. Peygamber ve Hz. Fâtıma ile birlikte 12 imamdan oluşan bir bütün olarak değerlendirilmektedir.

⁶⁷⁰ Detaylar için bkz. Ahmet Muhtar, *İlahi Risalet Aynasında Sahabe* (Ankara, 2006), 11-12, 41-42, 69-323.

İslâm'ın ciddi şekilde itibarsızlaştırıldığını savunmaktadır. Polat, *İki İslam Dinde Doğrular ve Doğru Gibi Görünenler* (2016) adlı eserinde, Kasas Suresi'nin 68. ayetinden* iktibas yaparak seçme işinin Allah'a ait olduğunu belirtmiş ve Hz. Ebubekir'in hilafete beşer tarafından seçildiğini ifade etmiştir. Ayrıca, Hz. Ebubekir'i hadis yazımı yasağı konusunda hatalı bulmuş, Hz. Ömer'i ise nassa rağmen ictihad (teravih, ezandaki ibare, temettü' haccı, müellefe-i kulûb, talâk vb.) yaptığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Eserinde, İranlı Şiîlerin halifeleri zikrederken kullandıkları “Birinci halife”, “İkinci Halife”, “Üçüncü Halife” gibi terkipleri (isimlerini anmama) kullanmaya özen göstermiştir. Sebbü's-Sahâbe konusuna değinen Polat, “Allah ve Resulü'ne itaat etmiş, tebessümüne mazhar olmuş bir sahabeye hakaret edenin Allah belasını versin. Allah Resulü'nü üzmüş bir sahabe ise niye ben ona kutsal diyeyim” ifadeleriyle, sahâbelerin tamamının Sünnî anlayıştaki gibi adalet sahibi olduğu görüşünü kabul etmediğini belirtmiştir. Yine bu konuya dair açıklamalarda bulunan Polat, “Bizim sahabe ile herhangi bir alıp veremediğimiz yoktur. Allah Resulü'ne itaat etmiş bütün sahabeler bizim baş tacımızdır. Onlara hakaret edenlerin karşındayız, onlardan beriyiz” demekle birlikte, “Allah Resulü'ne itaat etmiş” diye tahsis ettiği kesimin hangi sahâbeleri kapsadığı ya da kapsamadığı hususunda açık bir tanımlama yapmamıştır.⁶⁷¹

Gerek Ahmet Muhtar gerekse İsa Polat gibi meseleyi ele alan Hazım Koral, *Kardeşlik Bilinci ve Ümmet Şuuru* (2021) adlı eserinde, Peygamberin Allah Teâlâ'nın emriyle Gadir-i Hum'da Hz. Ali'yi vasî olarak tayin etmesinin, Sakîfe oturumunda geçersiz kılındığını ileri sürmüştür. Koral, Sakîfe ehlinin bu tutumunun hiçbir haklı gerekçesinin bulunmadığını zira Gadir-i Hum'da ilgili ayetler ve hadisler ile kendilerine tam bir hüccetin sunulduğunu, buna rağmen biatlerini nasıl geri aldıklarını sorgulamıştır. Ayrıca, Hz. Ali ile Hz. Peygamber'in ruhlarının aynı nurdan yaratıldığına dikkat çekerek, “İmam Ali (a.s.)”nın diğer sahâbelerle kıyaslanamayacağını vurgulamıştır. Adı geçen isimlerde olduğu gibi, Koral da Muâviye b. Ebû Süfyân'ı eleştirmiş ve onun zalim olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷²

* “Rabbin, dilediğini yaratır ve tercih eder. (O'nun seçme ve yaratmasında) onların tercih hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şâni yücedir.”

⁶⁷¹ İsa Polat, *Kerbela Üniversitesi* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2015), 95; İsa Polat, *İki İslam Dinde Doğrular ve Doğru Gibi Görünenler* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2016), 34-43, 111-130, 312-323.

⁶⁷² Detaylar için bkz. Koral, *Kardeşlik Bilinci ve Ümmet Şuuru*, 112-115, 121-126, 145.

Şîa mezhebinin sahâbe hakkındaki tutumu, özellikle İran Devrimi sonrasında Türkiye ve genel olarak Müslüman toplumlar arasında önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Devrimin hemen ardından, özellikle karşıt kesimler tarafından Şîilerin sahâbe hakkındaki olumsuz görüşleri gündeme getirilmiş ve bu yolla İran'daki toplumsal ve siyasal hareketlere karşı halk nezdinde bir mesafe oluşturulmaya çalışılmıştır. Tartışmalar, Necip Fazıl Kısakürek gibi önde gelen düşünürlerin sert eleştirileri ve tekfir söylemleriyle derinleşmiş, Humeynî'nin bazı eserlerinde yer alan ifadeler üzerinden Şîi mezhebinin özünde değişmediği, bu konuda takıyye yaptığı veya farklı toplumsal kesimlere yönelik (Şîilere farklı, Sünnîlere farklı) tutumlar benimsediği iddiaları kamuoyunda yaygınlık kazanmıştır. Devrime ilgi duyan isimler ise bu tarihsel ve hassas meseleyi mümkün olduğunca göz ardı etmeyi tercih etmiş; devrim liderlerinin, Şîi toplumunu bu hususta olumsuzlamayan ve vahdet vurgusu yapan söylemlerini ön plana çıkarmışlardır.

Öte yandan, meseleyi doğrudan ele alarak bazı marjinal örnekler üzerinden Şîi mezhebinin sahâbe anlayışındaki farklılıkları somutlaştırmaya çalışan çevreler de ortaya çıkmıştır. 1980'li yıllarda İran'ın kültür ve düşünce kurumlarınca yayımlanan yoğun çeviri eserler, özellikle mezhep değiştirme sürecinde olan bazı isimlerin klasik Sünnî anlayışa yönelik eleştirel yaklaşımları, sahâbe konusundaki tartışmalarda camia içinde önemli bir kırılma ve fikrî sorgulama zeminini oluşturmuştur. Buna karşılık, Emevî sultanlarının keyfi yönetim anlayışı pek çok evrensel İslâmcı düşünür tarafından ortak bir eleştiri konusu olarak kabul edilmekle birlikte, bazı çevrelerce Emevîler ile Ümeyyeoğulları arasındaki bağ sahâbe dönemine ilişkin değerlendirmelerin kapsamını genişleterek bu eleştiriye Hz. Osman'a kadar uzatmıştır. Modern anlamda sahâbenin cerh ve ta'dîl edilmesi şeklinde tanımlanabilecek bu yaklaşım, yalnızca Ümeyyeoğulları ile sınırlı kalmamış, teşeyyu eden kesimler tarafından ilk üç halifenin sorgulanmasına kadar varan daha derin bir tarihsel eleştiri zeminini teşkil etmiştir.

4. Vahdet Söylemleri ile Takrîbü'l-Mezâhib

Tarihî süreç içerisinde, mezhepler arasındaki çatışmaların önüne geçmek amacıyla çeşitli girişimler gerçekleştirilmiştir. Bu girişimler kimi zaman devlet politikaları kapsamında yürütülmüş, kimi zaman ise öncü şahsiyetlerin liderliğinde gelişen hareketler şeklinde

ortaya çıkmıştır. İslâm toplumları arasındaki ayrışmaların giderilmesi, Kur'an ve sünnette sıkça vurgulanan ümmet birliğinin sağlanması, dış tehditlere karşı ortak hareket edilmesi ve ortak menfaatler doğrultusunda iş birliği yapılması gibi gerekçeler bu girişimlerin temel motivasyonlarını oluşturmuştur.

Günümüzde bu girişimler, literatürde “Takrîbü'l-mezâhib” kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Takrîbü'l-mezâhib, mezheplerin birbirleri hakkında doğru bilgi edinmelerini, olumsuz önyargı ve değerlendirmelerden uzak durmalarını ve ortak amaçlar doğrultusunda iş birliği yapmalarını ifade etmektedir. Bir başka tanıma göre, İslâm mezheplerinin mensuplarının birbirleriyle tanışmalarını sağlayarak aralarında dinî kardeşlik bağlarının kurulmasını ve değişmez ortak İslâmî ilkeler temelinde yakınlaşmalarını amaçlamaktadır. Özetle Takrîbü'l-mezâhib, başta Kur'an ve Sünnet gibi değişmez esaslar ile evrensel ilkeler olmak üzere, İslâm mezheplerini bir araya getirmeyi hedefleyen bir kavramdır. Ayrıca, takrîb, mezhebî ekoller arasındaki farklılıkların incelenmesine yönelik pratik ve metodolojik bir çağrı niteliği taşımaktadır. Takrîbü'l-mezâhib kavramı her ne kadar modern dönemde ortaya atılmış olsa da düşünce olarak tarihsel örnekleri bulunmaktadır. Bu düşünce zaman zaman “Hivâr”, “Vahdet”, “İttihâd-ı İslâm” veya “Vahdet-i İslâm” gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

İslâm tarihinde takrîbü'l-mezâhib çerçevesinde değerlendirilebilecek çeşitli girişimler mevcuttur. Bu girişimlerin en önemlilerinden biri, Mısır'da kurulan Dârü't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye adlı kurumdur. Müslümanlar, 19. ve 20. yüzyıllar boyunca yaşadıkları buhranlı süreçlerin etkisiyle yeni çözüm arayışlarına yönelmişlerdir. Bu saikle, 19. yüzyılın sonlarından itibaren bir dizi toplantı ve konferans düzenlenmiş ve bu etkinlikler, Dârü't-Takrîb'in fikrî ve kurumsal temellerini oluşturmuştur. Takrîb düşüncesinin Mısır'da doğup gelişmesinde ve kurumsallaşmasında, İranlı âlim Muhammed Takî el-Kummî'nin (1910-1990) çabaları kayda değerdir. Kummî, ilk aşamada bazı âlimlerle bir araya gelerek bir cemiyet kurmuş, bu oluşum “Cemâatü't-Takrîb” adıyla Mısır'daki Takrîb hareketinin ilk nüvesini teşkil etmiştir. Zamanla bu

girişim daha da gelişerek “Dârü’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye”^{*} adıyla kurumsal bir yapıya kavuşmuştur.

Dârü’t-Takrîb üyeleri, en temel amaçlarının Müslümanları mezhepsel taassuptan uzaklaştırmak, mezhep mensupları arasındaki ötekileştirmeyi önlemek ve bu yolla İslâm dünyasında birliği tesis etmek olduğunu her fırsatta ifade etmişlerdir. Tüm faaliyetlerini bu doğrultuda yoğunlaştırdıklarını belirten kurum üyeleri, bu amaçlarını kamuoyuna aktarmada en önemli yayın organı olarak *Risâletü’l-İslâm* dergisini kullanmışlardır. *Risâletü’l-İslâm* dergisi, Dârü’t-Takrîb’in süreli yayınları arasında tek örnek olup Ocak 1949’da yayımlanmaya başlamış, 1972 yılına kadar toplam 60 sayı neşredilmiştir. Bu dönemde 137 yazar tarafından kaleme alınan 654 makale dergide yer almıştır. 1949-1972 yılları arasında yayımlanan *Risâletü’l-İslâm*, yapının en etkili yayın organlarından biri olarak kabul edilmiştir. Ancak zamanla Mısır ile İran arasında yaşanan siyasî gerilimler ve Dârü’t-Takrîb’in kurucu üyelerinin vefatları, faaliyetlerini önemli ölçüde sekteye uğratmıştır. Bu gelişmeler neticesinde etkinliğini giderek yitiren yapı, nihayetinde tüm çalışmalarına son vermiştir.⁶⁷³

1975 sonrası dönemde Türkiye’deki İslâmcı çevrelerde “vahdet” (birlik) söylemi, giderek daha merkezi bir tema hâline gelmiş ve İslâmî camiada sıkça işlenen bir konu olmuştur. Bu süreçte, İslâmî düşünce ekseninde şekillenen çeşitli grup ve oluşumlar, Türkiye’deki Müslümanların ortak hedefler doğrultusunda birlikte hareket etmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu doğrultuda, çeşitli platformlar, dernekler ve yayın organları aracılığıyla cemaat, tarikat, teşkilat ve ideolojik farklılıkların aşılması gerektiği ifade

* Kurumun kurucu üyeleri arasında dönemin önde gelen Şîî ve Sünnî âlimleri yer almaktadır. Bu isimler arasında Muhammed Ali Allûbe (1875-1956), Muhammed Takî el-Kummî (1910-1990), Ezher şeyhlerinden Mustafa Abdurrâzık (1885-1947), Abdülmecîd Selîm (1882-1954), Mahmûd Şeltût (1893-1963), Muhammed Mustafa el-Merâğî (1881-1945), Abdülazîz İsâ (1908-1994), Filistin Başmüftüsü Emîn el-Hüseynî (1897-1974), Hasan el-Bennâ (1906-1949) ve Mısırlı âlim Ferîd Vecdî (1878-1954) yer almaktadır. Kurumun kuruluşunu takip eden süreçte ise Şîî ulemeden Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ (1877-1954) ile Seyyid Şerefüddîn el-Âmilî (1873-1954) de üyeler arasında yer almıştır.

⁶⁷³ Detaylar için bkz. Ramazan Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimler (Takrîbü’l-Mezahib Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 222-284. Takrîb konusunun çeşitli perspektiflerden ele alınması için bkz. Mehmet Çelenk, “İslam Düşünce Geleneğinde Takrîb: Beklentiler ve Gerçekler”, *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*, ed. Mizrap Polat (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 51-71; Takrîb konusunda modern teklifler için bkz. Adem Arıkan, “Şîîlerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 275-292.

edilmiş, ortak İslâmî değerler etrafında birleşme çağruları yapılmıştır. Ancak bu birlik arayışları, kimi zaman siyasî, ideolojik ya da metodolojik farklılıklar nedeniyle kalıcı ve bütüncül yapılar oluşturamamış, sınırlı düzeyde kalmıştır. Örneğin, Akıncılar, Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) ve Millî Gençlik Vakfı bu doğrultuda çeşitli programlar düzenlemişlerdir. Akıncılar ve MTTB, 28 Şubat-3 Haziran 1977 tarihleri arasında Ankara’da ortaklaşa “Müslümanlarla Dayanışma Haftası” adlı bir etkinlik gerçekleştirmiştir. Bunun yanı sıra, Akıncılar Derneği 2 Nisan 1977 tarihinde Konya’da “Vahdet’e Çağrı” temalı bir yürüyüş ve gösteri düzenlemiş, 25 Şubat 1978 tarihinde ise Ankara Tandoğan Meydanı’nda “Fikir ve İnanç Hürriyeti” adı altında bir gösteri yürüyüşü gerçekleştirmiştir. Aynı çerçevede, 19-25 Şubat tarihleri “Vahdete Davet Haftası” olarak ilan edilmiştir. İran Devrimi’ne denk düşen bir dönemde ise Akıncılar Derneği Eskişehir Şubesi, 8-15 Şubat 1979* tarihlerini “Müslümanlarla Dayanışma Haftası” olarak ilan etmiştir. Millî Gençlik Vakfı da 7 Nisan 1980 tarihinde “Dünya Müslümanları ile Dayanışma Haftası” başlığıyla bir etkinlik düzenlemiş, bu programda Erdem Beyazıt’ın konuşmacı olarak yer aldığı bir oturumda, katılımcılara İran Devrimi’ni konu alan kısa bir film gösterilmiştir.⁶⁷⁴

Başlangıçta Türkiye iç dinamiklerine odaklanan programlar, özellikle İslâmî hareketlerin dünya genelinde ivme kazandığı dönemlerde daha dışa dönük bir söylem benimsemiş; bu bağlamda, 1979 İran Devrimi sonrasında ve 1980’li yıllarda gerçekleştirilen programlarda, İran’daki Müslümanlara yönelik birlik (vahdet) söylemleri ön plana çıkmıştır. İran’daki Şah karşıtı hareketlerde vurgulanan birlik ve vahdet anlayışı, Türkiye’de de önemli bir ilgiyle karşılanmıştır; bu yaklaşım, özellikle “Lâ Şarkıyye Lâ Garbiyye, İslâmiyye İslâmiyye” (Ne Doğu ne Batı, sadece İslâm) ve “Lâ Şiiyye Lâ Sünniyye, Hükûmet-i İslâmiyye” (Ne Şii ne Sünni, sadece İslâmî bir yönetim) sloganlarıyla somutlaşmıştır.⁶⁷⁵ Özellikle Devrim lideri Ayetullah Humeynî’nin vahdet konusundaki söylemleri, devrime ilgi duyan kesimler tarafından büyük bir hayranlıkla

* Söz konusu program, İslâm dünyasında Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilen 12 Rebülevvel tarihinde düzenlenmiştir.

⁶⁷⁴ Detaylar için bkz. Feyizoğlu, *Akıncılar*, 83-84, 105-106, 141-143, 168-169; Eş, *Kavşak Noktasında*, 290; “Vahdet’e Davet”, *Şûrâ* 6 (1978), 4.

⁶⁷⁵ Mehmet Çelen, Şubat 1979’da Ramazan Keskin’in de aralarında bulunduğu bir kabile ile umre ziyareti için Suudi Arabistan’a giderken, Şam’da “La şarkıyye la garbiyye İslamiyye İslamiyye” sloganları eşliğinde topluca yürüyüş gerçekleştirdiklerini ifade etmiştir. Şevket Başbüyük, *Diz Çökmeyen Adam Ramazan Keskin Hoca* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 9-10.

karşılanmış ve bu söylemler, ilgili kesimlerin yayın organlarında sıkça yer bulmuştur. Ancak bazı dergiler, İran'da Vahdet'e hamledilebilecek bir takım icraatların da olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin, *Tevhîd* dergisi Mart 1979 tarihli sayısında yayımlanan "İran'da Sünni ve Şii İmamlar Elele Verdi" adlı yazısında şu iddiaya yer vermiştir: "*İran'daki büyük inkılabın hemen arkasından Ezan-ı Muh...edi'deki bir değişiklik yapıldığı öğrenilmiş ve Yüce Resul'un risaletine şahadet eden ibare ile 'Hayyales salat' ibaresi arasında okunan 'Eşhedü enne Aliyyül Veliyüllah' ibaresi mezhep asabiyetine ve İslamlar arasındaki vahdeti bozmak isteyenlere imkan tanıdığı gerekçesiyle kaldırılmıştır*".⁶⁷⁶

Devrim lideri Humeynî'nin Vahdet'e dair söylemleri özellikle 1978-1979 yıllarında gündeme gelmiş olmakla birlikte, Mikail Bayram'ın hatıratında bu söylemlerin daha erken bir tarihte ortaya çıktığı görülmektedir. Humeynî'nin 1964-1965 yılları arasındaki Türkiye sürgünü sırasında, kendisini İranlı öğrencilerle birlikte Ankara'daki İran Büyükelçiliği'nde ziyaret eden Mikail Bayram, Humeynî'nin orada bulunanlara hitaben şu ifadeleri kullandığını belirtmiştir: "*Burası Sünni muhittir, buradaki insanlarla dini meselelerde tartışmaya girmeyin, muhakkak onların camilerine gidin, onlarla birlikte namazlarınızı kılın, bunda hiçbir mahzur yoktur*" ve "*Ahlaki meseleler ve insani meziyetler dinde ortak hususlardır, bunlar da Şiilik-Sünnilik olmaz*".⁶⁷⁷ Ancak Türkiye'deki İslâmcı çevreler, Humeynî'yi büyük ölçüde 1978 yılından itibaren tanımaya başlamış, onun devrime giden süreçte ve devrim sonrasında Tevhid ve Vahdet'e dair söylemlerini ön plana çıkararak bir ideolojik referans noktası hâline getirmişlerdir.

Hicret dergisi, Humeynî'nin devrim sonrası Hint Müslümanlarına kendi el yazısı ile yollamış olduğu mesajı aktarır onun şu ifadelerine yer vermiştir:

"Kardeşler, Müslümanların vahdeti için Allah'a dua ediyorum. Sünni ve Şia mezhepleri arasındaki ziyadesi ile hırçın farklılıklar, din düşmanlarının faaliyetlerinden daha fazla zarar vermektedir. Bu farklılaşmaları gayet iyi bilen müşrikler faydalanabilmek için hızlı bir faaliyet içindedirler... Kardeşlerim bilmelisiniz ki sünni ve şia olarak müslümanız ve Mübârek

⁶⁷⁶ "İran'da Sünni ve Şii İmamlar Elele Verdi", *Tevhîd* 14 (1979), 3; Bendidaryan, "İnkılabın İkinci Günü: Genelevleri Molotof Kokteylleri ile Berhava Ettik", 17, 20.

⁶⁷⁷ Koç, *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 İsim*, 234-235.

*Kurân-ı Kerim'in yolundayız. Kendi aramızda asla parçalanmamalıyız.
Cenab-ı Hak, Tevhide giden yolu hepimize göstermektedir”*⁶⁷⁸

Ayrıca *Tevhîd ve İslâmî Hareket* dergilerinde, Humeynî'nin 1979 yılında hacca gidecek İranlı Müslümanlara hitaben yaptığı konuşma yer almakta; bu konuşmadan “Şii'ler cahili emellerden sakınıp Ehl-i Sünnet kardeşlerimizin cemaat namazlarına katılmalı” cümlesi özellikle ön plana çıkarılmaktadır. Dergi yazarlarından Selahaddin Eş, Humeynî'nin Hac mesajlarında İslâm Birliği yolunda atılan gerçekçi bir adımı vurgulamış; buna karşılık, Türkiye'de bazı Müslüman âlimlerin de İstanbul'daki Ca'ferîlerin Sünnîlerin arkasında namaz kılmalarına ve cenazelerin aynı yerde defnedilmesine olumlu baktıklarını ifade etmiştir.⁶⁷⁹

Evrensel İslâmcı isimler, İran'daki Müslüman liderlerin Şîî-Sünnî meseleleri ile ilgili tarihte yaşanmış münakaşa ve ihtilafları tekrardan gündeme getirme niyetinde olmadıklarını gözlemişlerdir. Bu tutumun, mezhep farklılıklarının siyasî veya toplumsal çatışma kaynağı haline getirilmesinden kaçınıldığını gösterdiği ve bu anlamda toplumsal barış ve uzlaşmaya katkı sağladığı düşünülmüştür. Dolayısıyla, İran'daki Müslüman liderlerin sergilediği bu yaklaşımın tabiatıyla sevindirici ve ümit verici bir davranış olduğu kanaatine varılmıştır. Nitekim devrim zamanlarında İslâmcı isimlerin birincil bilgi kaynağı olan Mehdîpûr, bu konulara dair *İslâmî Hareket* dergisi ile yaptığı mülakatta, İranlı ulemanın bu konuda samimi olduğunu, İran'daki bütün Ehl-i Sünnet müftülerinin Humeynî'nin emirlerine itaatin farz olduğunu söylediklerini, Şîî-Sünnî ayrımcılığının olmadığını iddia etmiş ve İranlı bir Ayetullah'ın Ahvaz'daki konuşmasında “Hanefî, Hanbelî, Maliki, Şafîî ve Caferî bir elin beş parmağı gibidir” minvalindeki sözlerini aktarmıştır. Mehdîpûr kendi hocası Şerîatmedârî'den *Peşaver Geceleri** adlı esere takriz yazması istendiğini; onun ise “Bu kitabın basılmasına müsaade etmem. Zira

⁶⁷⁸ Aktaş, “Geçtiğimiz Günler”, 14.

⁶⁷⁹ Detaylar için bkz. “Tevhid Çağrısı”, *Hicret* 4 (1979), 3, 15; “Humeynî'nin Hac Mevsimi Dolayısıyla Dünya Müslümanlarına Yayınladığı Mesaj”, 6; Eş, “Geçtiğimiz Günler”, 14.

* “Peşaver Geceleri”, Seyyid Muhammed Musevî (Sultânü'l-Vâizîn) tarafından kaleme alınmış ve özellikle Şîîlik ile Sünnîlik arasındaki dinî ve mezhebî tartışmaları ele alan önemli bir eserdir. Orijinal adı *Şebhâ-yi Pîşâver* olan bu eser, 20. yüzyılın başlarında Pakistan'ın Peşaver şehrinde düzenlenen ve on gece süren münazaraların derlemesidir. Bu münazaralarda, Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın önde gelen âlimleri bir araya gelerek görüşlerini karşılıklı olarak ifade etmiş; tartışmalar dönemin gazete ve dergilerinde yayımlanmıştır. Eser, söz konusu konuşmaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.

bu kitap ne kadar ilmi ve nezaket dahilinde olsa da cahillerin eline geçince ihtilafa yol açabilir”⁶⁸⁰ dediğini dile getirmiştir.

İranlı yöneticilerin Vahdet söylemini yalnızca teorik düzeyde dile getirmekle kalmayıp bunu çeşitli eylem ve uygulamalarla da somutlaştırmaları, evrensel İslâmcı çevrelerin bu meseleye yönelik ilgisini artırmış ve konuya dair kanaatlerinin daha da pekişmesine neden olmuştur. Bu durum, Vahdet söyleminin yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda pratik bir yönünün olduğunu ortaya koyarak söylemin inandırıcılığını artırmıştır. Ne var ki, bu söylemler ve eylemler, çoğu zaman eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden “haber-i sâdık” olarak kabul edilip kamuoyuna bu şekilde sunulmuştur. Bu durumda, Şah rejiminin otoriter yapısına karşı geliştirilen muhalefet ve bu rejimin ardından iktidara gelen İslâmî yönelimli kadroların söylemlerinin sorgulanmaksızın benimsenmesini kolaylaştırmıştır. İran’daki yöneticilerin “İslâmî” kimlikleri ve ideolojik referansları, birçok İslâmcı aktör nezdinde söylemlerinin doğruluğu için yeterli bir gerekçe olarak görülmüş, bu durum da hem bilgi üretiminde hem de kamuoyunun bilgilendirilmesinde eleştirel yaklaşımın geri planda kalmasına neden olmuştur.

İran’ın vahdet söylemleri, özellikle İran’ı ziyaret eden kişilerin gözlemleri⁶⁸¹ ve bu alandaki somut adımların yerinde incelenmesiyle daha net bir şekilde değerlendirilebilmiştir. Bu bağlamda, Ayetullah Muntazerî’nin teklifi doğrultusunda her sene 12-17 Rebiülevvel* tarihleri arası “Vahdet Haftası” olarak ilan edilmiş, söz konusu dönemde çok sayıda katılımcının iştirakiyle çeşitli toplantı ve etkinlikler

⁶⁸⁰ Mehdipur, “İslam Devrimi Sonrası İran”, 5.

⁶⁸¹ İhsan Süreyya Sırma, İran’a gerçekleştirdiği ziyaretlerden birinde (1982 olabilir), öğle namazı kılınacağı sırada Ali Hâmeneî’nin “Ehl-i tesennün birisi imam olsun” dediğini ve namazı Yusuf Ziya Kavakçı’nın kıldırıldığını aktarmaktadır. Sırma, devamında ikindi namazını ise kendisinin cem şeklinde kıldırıldığını ifade etmektedir. Sırma, *Pervari’den Paris’e*, 302. Benzer şekilde Şeyho Duman da İran ziyareti sırasında yatsı namazını kıldırarak Şiî cemaate imamlık yaptığını ifade etmiştir. Türkmen, *Şeyho Hoca ile*, 223. Atasoy Müftüoğlu ise bu konuya ilişkin olarak dikkat çekici bir anekdot aktarmaktadır. Bir etkinlik vesilesiyle Mahmud Esad Coşan, Erdem Beyazıt ve Hüseyin Hatemi gibi isimlerle birlikte İran’a gerçekleştirdikleri bir ziyarette (1982 olabilir), dönüş yolunda akşam namazını bir mescitte eda ettiklerini belirtmektedir. Müftüoğlu’nun aktardığına göre, Mahmud Esad Coşan, namazın Şiî bir imamın arkasında kılınmış olması sebebiyle iade edilmesi gerektiğini ifade etmiş; ancak Müftüoğlu bu görüşe katılmadığını ve namazını iade etmeyeceğini dile getirmiştir. https://www.youtube.com/watch?v=tETTIQmF_Co (59:40-1.00:20 arası), Erişim 18.05.2022).

* Söz konusu hafta, Sünnî mezhebine mensup olanların Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul ettikleri 12 Rebîülevvel ile Şiî inancına göre kabul edilen 17 Rebiülevvel tarihleri arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır.

düzenlenmiştir.⁶⁸² İran'daki Sünnî toplumun varlığı ve yeni yönetimin bu topluma yönelik tutumu, Vahdet söylemlerinin test sahasını oluşturmuş; bu durum, Türkiye'deki İslâmcılar arasında sıkça gündem edilen bir konu haline gelmiştir. *Sebil* dergisinin Şubat 1979 sayısında yayımlanan "Sünnî Kürtler de Humeynî'yi Destekliyor" başlıklı yazıda, İran'daki hareketin en önemli özelliğinin ırksal temele dayanmadığı vurgulanmıştır. Yazıda, Şeriatmedârî'nin Âzerî kökenli bir Türk, Talegânî'nin ise Kürt olduğu belirtilmiş ayrıca İran ve Irak'taki Nakşibendi Kürtlerinin lideri Şeyh Mutasım'ın Humeynî'yi ziyaret ederek aralarında herhangi bir anlaşmazlık olmadığını ve Humeynî'nin liderliğine inandıklarını ifade ettiği aktarılmıştır.⁶⁸³ 1980 yılında *İslâmî Hareket* dergisinin muhabiri Muhammed Evhadî*, "İran Notları" başlıklı yazısında, Belucistan bölgesindeki Ehl-i Sünnet'in dinî liderlerinden Muhammed Abdülaziz'in Humeynî ile görüşerek Tahran'da Sünnîler için büyük bir cami ve kütüphane yapılmasını talep ettiğini belirtmiştir. Evhadî'ye göre, Humeynî bu talebi olumlu karşılamış ve konuyla ilgili olarak Tahran milletvekili İbrahim Yezdî'yi görevlendirmiştir.⁶⁸⁴

Devrim sonrası bölgeyi ilk ziyaret edenlerden biri olan Osman Tunç, İran'daki Sünnî hareketin önde gelen temsilcilerinden Ahmed Müftîzâde* ile görüşmüş ve onun İran Devrimi ile Humeynî'ye yönelik tutumu hakkında Türkiye gündemine ilk bilgileri aktarmıştır. Müftîzâde, Tunç'a verdiği röportajda, Humeynî ile birkaç kez görüştüğünü ve 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Humeynî'nin kendisine gösterdiği sevgi, ilgi ve muhabbetin, aralarındaki mezhep farklılığını göz ardı etmelerini sağladığını ifade etmiştir.⁶⁸⁵

⁶⁸² Kelim Sıddıki, "Vahdet Hareketi Üzerine", *İktibas* 3/63 (1983), 7; İhsan Nur, "7. Yıldönümünde İran İslam Devrimi", *Girişim* 5 (1986), 12-13.

⁶⁸³ "Sünnî Kürtler de Humeynî'yi Destekliyor", *Sebil* 4/164 (1979), 8.

* *İslâmî Hareket* dergisinin muhabiri olarak belirtilen Evhadî, yaklaşık altı ay süreyle İran'da bulunmuş, burada bazı kişilerle görüşmeler gerçekleştirmiş ve dergiye bilgi akışı sağlamıştır. Muhtemelen Türkiye'de öğrenim görmekte olan bir İranlı öğrencidir.

⁶⁸⁴ Muhammed Evhadî, "İran Notları", *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 5-7.

* 1935 yılında Senendec'te doğan Müftîzâde, "Allâme Müftîzâde" olarak tanınmış ve İran'ın Kürdistan bölgesinde aktif olarak faaliyet göstermiştir. Şah rejimi döneminde maruz kaldığı hapis cezası ile siyasi baskılara uğramış; İran Devrimi'ne verdiği destekle bilinen Müftîzâde, daha sonra devrim sonrası yönetimle yaşadığı görüş ayrılıkları neticesinde aralarında bir kopuş yaşanmıştır. Uzun süreli bir ev hapsi döneminin ardından, 1993 yılında vefat etmiştir.

⁶⁸⁵ Tunç, *Çağın Olayı*, 121-131.

İran Devrimi, özellikle geniş bir halk kesiminin desteğiyle gerçekleşmiş olması ve devrimin ardından dünya Müslümanları arasında İran'a yönelik artan ilgi, farklı mezhepler arasındaki mesafelerin kısmen kapanmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, özellikle Humeynî'nin mezhepler arası dayanışma ve ümmet bilincini güçlendirmeye yönelik söylemleri, İran'daki bazı uygulamalarla birlikte, bölgedeki farklı dinî gruplar arasında ılımlı ve yakınlaşmayı teşvik eden bir rüzgarın esmesine katkı sağlamıştır. Ancak, İran-İrak Savaşı'nın uzun soluklu ve yıpratıcı etkileri ile Suriye'deki Hama hadisesi gibi trajik gelişmeler, bu olumlu havanın tersine dönmesine neden olmuştur. İran'ın mezhebî vurguya ağırlık veren söylem ve politikalarının ön plana çıkması, devrimin ilk dönemlerinde yaşanan coşku ve ümidi azaltmış, bölgesel ve mezhepsel gerilimlerin artmasına yol açmıştır. Bu kapsamda, İran Devrimi'nin başlangıcında gözlemlenen mezhepler arası yakınlaşma eğilimleri, savaş ve bölgesel krizler nedeniyle sınırlanmış ve hatta gerilemiştir. Aksine bir durumda daha net bir şekilde değerlendirilebilecek olan husus, savaş süresince Körfez Araplarının İran'a karşı takındığı tutumun, İran'da korumacı bir refleksin gelişmesine yol açmasıdır. Bu durum, Vahdet'e ilişkin anlatımların kısmen gölgelenmesine sebep olmuştur.

İran-İrak Savaşı döneminde, İran yönetimi içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal durumu uluslararası kamuoyuna etkili bir şekilde duyurabilmek amacıyla çeşitli propaganda materyalleri üretmiş ve yaygınlaştırmıştır. Bu uğurda, savaşın getirdiği zorlukları ve İran'ın ideolojik duruşunu destekleyen görsel ve yazılı eserler hazırlanmıştır. Ayrıca, İran Humeynî'nin mezhepçilik karşıtı ve İslâm ümmetinin birliği (vahdet) konusundaki önemli söylev ve metinleri derlenerek Türkçe'ye çevrilmiş ve Türkiye başta olmak üzere farklı bölge ve ülkelerde dağıtılarak yaygınlaştırılmıştır. Böylelikle, İran yönetimi savaş ortamında ideolojik meşruiyetini güçlendirmeyi ve bölgesel kamuoyundaki olumlu imajını devam ettirmeyi hedeflemiştir. Nitekim bu uğurda Humeynî'nin 1979-1981 yılları arasında birlik (vahdet) teması ve Irak'ın saldırgan tutumuna karşıt ifadelerinin yer aldığı konuşmaları derlenmiş; bu metinler, 1982 yılında İran İslâm Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği tarafından *Konuşmalar* adlı eser halinde yayımlanmış ve Türkiye genelinde dağıtılmıştır. Benzer şekilde, İran İslâm Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği tarafından 1984 yılında *İmam Humeynî'nin İslam Birliği ile İlgili Mesaj ve Nutuklarından Seçmeler* adlı eser yayımlanmıştır. Ayrıca 1984 yılında, Humeynî'nin 1963-1982 yılları arasındaki

vahdet temalı söylemleri İran İrşâd-i İslâmî Bakanlığı tarafından Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır.⁶⁸⁶

Türkiye'de İran'ın imajını koruma amacıyla yayımlanan bazı eserler, sahadaki gerçekliklerle büyük ölçüde örtüşmemiştir. Özellikle, İran'ın ülke içindeki Sünnî nüfusa yönelik devlet politikalarında onları önemli görevlere getirmemesi, Suudi Arabistan ile olan bölgesel rekabetinde kendine yakın mezhepsel ve etnik gruplarla daha sıcak ve stratejik ilişkiler geliştirmesi ve İran-Irak Savaşı sürecinde ortaya çıkan millî ve mezhebî refleksler, Sünnî müslüman kamuoyunun ve kitlelerin bu konulara dair şüphe ve kuşku beslemesine zemin hazırlamıştır. Bu durum, İran'ın hem içeride hem de dış politikada sergilediği tutumların, Türkiye'de oluşturulmaya çalışılan olumlu imaj ile fiili durum arasındaki kopukluğu derinleştirmiştir.

Devrim karşısında ilgi duyan veya temkinli bir tutum benimseyen İslâmcılar, vahdet söylemlerini ve bu söylemlerin yansımalarını yeniden değerlendirerek İran'daki Sünnîlerin durumunu gündemlerine taşımışlardır. Nitekim, evrensel kimliği ön planda olan Hüsnü Aktaş ile daha yerel İslâmcı refleksler sergileyen Sadık Albayrak, *Millî Gazete*'de yayımlanan köşe yazılarında (“‘Kardeş’ Savaşı Mı?”, “Beklenmeyen Misafir ve Zafer Gururu”, “Teröristler, Hüccetü’l-İslâm’lar ve Müftüzade”) konuya ilişkin çeşitli eleştiri ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Aktaş, özellikle Bender Abbas şehri Cuma imamı Şeyh Zayai'nin Ehl-i Sünnet uleması olduğunu, başlangıçta tutuklandığını ancak daha sonra suçsuz bulunarak serbest bırakıldığını hatırlatmakta ve İran yönetiminin Müftüzâde'yi hedef almasını sorgulamaktadır. Benzer şekilde, Sadık Albayrak da Şîî-Sünnî meselesini gündeme getirerek İran'da bu konuda ayırım yapıldığını iddia etmiştir. İran İslâm Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğu, 1985 yılında yayımladığı *Açıklamalar* başlıklı eserinde, 1983-1985 yılları arasında Türkiye gazetelerinde İran'a dair yayımlanan köşe yazılarını derlemiş ve bazılarını tekzip yayınlamıştır. Nitekim, Hüsnü Aktaş'ın köşe yazısına İstanbul Başkonsolosu Muhammed Ali Sarmadi Rad; Sadık Albayrak'ın köşe

⁶⁸⁶ Detaylar için bkz. İmam Humeyni, *Konuşmalar* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1982); *İmam Humeyni'nin İslam Birliği ile İlgili Mesaj ve Nutuklarından Seçmeler* (Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1984); İmam Humeyni, *Vahdet* (Tahran: İrşâd-ı İslâmî Bakanlığı İslâm Çağrısı Yayınları, 1984).

yazısına ise Sarmadi'den sonra göreve başlayan İran İstanbul Başkonsolosu Muhammed Taheri, cevap niteliğinde yazılar kaleme almıştır.⁶⁸⁷

İran'ın söylemleri ile eylemleri arasında bir paralellik arayan bazı isimler, sahada bu tutarlılığı göremediklerini ve başlangıçta olumlu olan atmosferin zamanla dönüşüme uğradığını ifade etmişlerdir. Devrim sürecinde Türkiye'deki İslâmcı çevreler nezdinde yüksek bir kredibiliteye sahip olan İran yönetimi, zamanla daha açık bir şekilde sorgulanır hâle gelmiştir. Geçmişte sorgulanmadan kabul edilen bilgilerin zamanla eleştirel bir bakışla değerlendirilmesi, İran'ın diplomatik misyonlarını bu dönüşüme karşı tutumlarını ve pozisyonlarını açıklamak zorunda bırakmıştır. İslâmcı çevreler her ne kadar Humeynî'nin bu konudaki duruşunu takdir etmiş olsalar da yönetimden daha somut adımlar beklemişlerdir. Ancak bu beklentiler büyük ölçüde karşılanmamış, İran-Irak Savaşı'nın uzun sürmesi ve ardından Humeynî'nin vefatıyla birlikte yaşanan lider değişimi, bu meselenin kırılğan bir zeminde seyretmesine neden olmuştur.

Humeynî'nin vefatının ardından yerine geçen Ali Hâmeneî, "Hatt-ı İmam" olarak adlandırılan Humeynî çizgisini çeşitli konularda sürdürme çabasında olmuştur. Özellikle Muntazerî tarafından başlatılan "Vahdet Haftası", İran-Irak Savaşı'nın sona ermesinin ardından eski canlılığını koruyabilmesi amacıyla, yurt dışından birçok katılımcının da dâhil olduğu etkinliklerle devam ettirmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda, Haziran 1989'da göreve gelen Ayetullah Hâmeneî, 1990 yılında düzenlenen IV. İslâm Vahdet Toplantısı'nda yaptığı konuşmada, İslâm mezhepleri arasında yakınlaşmayı sağlamak amacıyla daha somut adımlar atılması gerektiğini vurgulamış ve bu doğrultuda "Dârü't-Takrîb" in kurulmasının önemine dikkat çekmiştir. Bu çağrının ardından, toplantıya katılan yerli ve yabancı isimler, "et-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye" adıyla Tahran'da çalışmalarına başlamışlardır.⁶⁸⁸ Humeynî sonrası yönetime gelen iktidarın bu girişimi, İran'a yakın duran İslâmcı çevreler tarafından olumlu ve hayırlı bir adım olarak değerlendirilmiştir. Humeynî döneminde ortaya çıkan mezhebî kamplaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlayan bu çaba, evrensel İslâmcı dergilerde dikkatle izlenmiş ve ilgili kurumun faaliyete geçmesi temenni edilmiştir. Nitekim devrimin 11. yıldönümü

⁶⁸⁷ Detaylar için bkz. *İran İslâm Cumhuriyeti İstanbul Başkonsoloslugu Açıklamalar* (İstanbul: İran İslam Cumhuriyeti İstanbul Başkonsoloslugu, 1985), 54-65.

⁶⁸⁸ "Vahdet Konferansı ve Darü't-Takrib Toplantısı Çevresinde", *İktibas* 8/143 (1990), 62.

kutlamalarına katılan Hüseyin Öcal, Cumhurbaşkanı Rafsancânî'nin ifadelerine atıfla, Dârü't-Takrîb çalışmalarının nihai aşamaya ulaştığını bildirmiştir.⁶⁸⁹

İranlı merciler, Dârü't-Takrîb kurumuna üye kabul ederken genellikle İran Devrimi'ne yakın duran, mezhebî kimlik noktasında katı tutum sergilemeyen çevreleri tercih etmişlerdir. Bu perspektifte, Salih Behmen ve Kelîm Sıddîkî gibi isimler söz konusu kuruluşta üye olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Kelîm Sıddîkî, Türkiye'den Atasoy Müftüoğlu'na bir davet mektubu göndermiş ancak Müftüoğlu, ilmî yeterliliğinin bu tür bir göreve uygun olmadığını belirterek daveti nazikçe geri çevirmiştir.⁶⁹⁰ İran'ın, Mısır örneğinin ardından benzer bir yöntemle bu sürece dâhil olması ve mezhepler arası yaklaşma girişiminde bulunması, bazı araştırmacıların bu meselenin tarihsel kökenlere ve derinliklere dayandığını, dolayısıyla son derece hassas bir biçimde ele alınması gerektiğini vurgulamalarına neden olmuştur. Örneğin Ahmet Ağırakça, *Tevhid* dergisine verdiği bir mülakatta İslâm ümmetinin vahdeti konusunu ele almış ve bu birliğin sağlanmasında İran'ın önemli bir rol oynayabileceğini ifade etmiştir. Ancak Ağırakça, bunun Ca'ferîliğin İslâm'ın önüne bir mezhep olarak çıkarılmaması şartına bağlı olduğunu vurgulamış, aksi takdirde İran'ın ümmete liderlik edemeyeceğini belirtmiştir. Sözlerinin devamında, İran'ın politik düzlemde sergilediği net İslâmî duruşların desteklenmesi gerektiğini ifade eden Ağırakça, Dârü't-Takrîb çalışmalarına ilişkin ise bazı kaygılarını dile getirmiştir. Ona göre bu kurumun etkin bir şekilde çalışmasının önünde tarihsel olarak köklü sorunlar bulunmaktadır.⁶⁹¹

Hâmeneî'nin öncülüğünde başlatılan bu girişim, İran'a yüksek düzeyde yakınlık duyan çevreler tarafından daha olumlu ve sevinçle karşılanmıştır. Hâmeneî'yi Hatt-ı İmam çizgisinin bir devamı olarak değerlendiren *Tevhid* dergisi, bu konuya yoğun şekilde eğilmiş, çeşitli makaleler ve röportajlar yayımlayarak meseleyi derinlemesine ele almıştır. Bu çerçevede, Hasan Seyfî "İslâmî Vahdet'te Pratik Çözümlere Doğru" başlıklı yazısında,

⁶⁸⁹ Hüseyin Öcal, "İran İzlenimleri", *Girişim* 55 (1990), 50-53.

⁶⁹⁰ Müftüoğlu, "Sıddîki Önce Entelektüel Devrime İnanıyordu!", 49-52; Su, *Irmağın İçli Sesi*, 365-366. Gazeteci Ramazan Bursa'nın aktardığına göre, Oğuzhan Asiltürk, İran'daki Dârü't-Takrîb Kurumu tarafından düzenlenen Vahdet Konferansları'nın daimi ve baş konuklarından biridir. Bursa ayrıca, Asiltürk'ün konuşma metinlerini Arapça ve Farsça'ya bizzat kendisinin çevirdiğini belirtmiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=8oJmCvpgsgk> (51:55-53:30 arası), (Erişim 15.01.2023).

⁶⁹¹ Ağırakça, "Ümmetin Vahdeti İçin İhtilaflar Öne Çıkarılmamalı", 56-57.

İslâmî vahdetin herkes tarafından sıkça dile getirilmesine rağmen, bu konuda ciddi ve kapsamlı çözüm önerilerinin yeterince geliştirilemediğini belirtmektedir. Seyfi'ye göre, Hâmeneî'nin bu alanda sunduğu üç somut öneri dikkat çekicidir: “Müslüman kardeşinize karşı kin beslemeyiniz”, “mezhep hassasiyetlerini tahrik etmekten kaçınınız” ve “birlik amacıyla faaliyet gösterecek cemiyetler kurunuz”.⁶⁹²

Her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen Vahdet Konferansları, çok sayıda katılımcının iştirakiyle devam etmiş; bu programlarda devrim lideri Ayetullah Hâmeneî ile Cumhurbaşkanı Hâşimî Rafsancânî, konuklara yönelik çeşitli konuşmalar yapmışlardır. Vahdet konusundaki niyetlerini açıklamaya çalışan Hâmeneî, bu hususta şunları ifade etmiştir:

“Şii veya Sünni fırkaların yahud da bu fırkaların kendi içindeki muhtelif grupların veya dünya müslümanlarının diğer gruplarının kendi akidelerini terk edip üçüncü bir tarafın veya karşı tarafın akidesine meyletmekle vazifeli ve buna mecbur oldukları manasında değil...!” --- “Biz Dünyanın Sünnileri gelsinler Şii olsunlar! demiyoruz veya Dünyanın Şiileri akidelerini bir kenara bıraksınlar! Demiyoruz. --- Bizim İslami Vahdet Haftası'nda mesajımız, sözümüz şudur ki, müslümanlar bir araya gelsinler, müttehid olsunlar, dayanışma içerisinde bulunsunlar. Birbirlerine düşmanlık etmesinler”⁶⁹³

Bu ifadeler, Hâmeneî'nin mezhepler arası birliktelik ve karşılıklı saygı temelinde bir vahdet anlayışını savunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İran'ın takrîb anlayışına, özellikle evrensel İslâmcılar içerisinde yer alan *Tevhid* dergisi çevresi, Doğu Hizbullâhî'nin Menzil kolu ve Malatya'daki Davet grubu yakın ilgi göstermiş, bu kapsamda söz konusu çevrelerin yayınlarında konuya ilişkin kapsamlı değerlendirmelere yer verilmiştir. Özellikle 1990'lı yıllarda düzenlenen Vahdet Konferansları'na katılanlar arasında bu oluşumlara mensup Nureddin Şirin, Molla

⁶⁹² Hasan Seyfi, “İslâmî Vahdet'te Pratik Çözümlere Doğru”, *Tevhid* 5 (1990), 68-69; İmam Ali Hamaney, “İmam-ı Ümmet”, *Tevhid* 20 (1991), 4-6.

⁶⁹³ İmam Ali Hamaney, “İslam Düşmanlarının Ne Şiilerle İyi İlişkisi Vardır Ne De Sünnilerle Onlar İslam'ın Özüne Muhaliftirler”, *Tevhid* 22 (1991), 4-6.

Mansur Güzelsoy ve Hilmi Kocaaslan gibi isimler dikkat çekmektedir.⁶⁹⁴ Türkiye’de, İran’dan etkilenerek Kudüs Günü gibi bazı özel günlerin kutlanmasına benzer şekilde, daha önce içe dönük örnekleri görülen Vahdet programları, 1990’lı yıllardan itibaren İran’daki uygulamalara paralel olarak “Vahdet Haftası” şeklinde organize edilmeye başlanmıştır. Bu uğurda, Diyarbakır, Gaziantep ve İran İslâm Cumhuriyeti Kültür Müsteşarlığı bünyesinde, İran İslâm Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğunda Vahdet Haftası, Vahdet Gecesi, Vahdet Duası ve ilgili toplantılar düzenlenmiştir.⁶⁹⁵

İran’ın yeni yönetiminin vahdet konusundaki girişimleri, her yıl geniş katılımı gerçekleştirilen Vahdet Konferansları aracılığıyla sürdürülmekte olup, İran’ı bu doğrultuda izleyen gözlemciler, Humeynî döneminde teorik düzeyde ortaya konan vaatlerin pratikte ne ölçüde gerçekleştiğini yakından takip ettikleri gibi, yeni yönetimi de bu perspektiften değerlendirmişlerdir. İran’daki Sünnîlerin durumu, sosyal ve siyasal konumları ile devrim yönetiminin onlara yönelik tutumu sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede, İslâmcılar arasında Humeynî rejimiyle yaşanan düşünsel ayrılıklar neticesinde bir tür uzlete çekilen Ahmed Müftîzâde, konunun somut bir örneğini oluşturmaktadır.

Yaşar Kaplan, “İran İslâm Cumhuriyeti”nin itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı dönemlerde, bazı gündemlerin sürekli tekrarlandığını, bunlardan birinin de yaklaşık on yıldır tartışılan Müftîzâde meselesi olduğunu ifade etmektedir. Kaplan’a göre, bu mesele üzerinden İran’da Ehl-i Sünnet alimlerine yönelik zulüm iddiaları öne sürülmektedir. 1991 yılında İran’ı ziyaret eden Kaplan, Türkiye’de “meşhur büyük Ehl-i Sünnet alimi” olarak tanıtılan Müftîzâde’nin bu nitelemenin gerektirdiği özelliklere sahip olmadığını, İran’da bu şahsın tanınmadığını ve Ehl-i Sünnet camiası içinde itibarlı bir konumda bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca, Müftîzâde’nin İran’daki “Sünni Cemaatler Cuma İmamları Birliği” adlı kuruluşta yer almadığını ileri sürmüştür. Kaplan, Müftîzâde’nin Senendec bölgesinde

⁶⁹⁴ Detaylar için bkz. “Takdim”, *Davet* 1 (1990), 4; Nureddin Şirin, “Molla Mansur ve Mukaddes Emanet”, *Sebat* 6 (1996), 9-11; Abdussamed Çetin, “IX. Uluslararası Vahdet Konferansı”, *Sebat* 8-9 (1996), 27.

⁶⁹⁵ Detaylar için bkz. Muhammed Ruhi, “Vahdet Haftası Anıldı”, *Hira* 7 (1993), 19; Bagheri, “İİC Büyükelçisi Bagheri’nin Konuşması”, 31; Seyyid Sevra, “İslahiye’de ‘Vahdet Gecesi’ Düzenlendi”, *Yeni Yeryüzü* 3 (1993), 27; “Vahdetsiz Bir ‘Vahdet Haftası’ Daha Kutlandı”, *Yeni Yeryüzü* 15 (1994), 17.

“İslâmî Kürdistan” kurulması bahanesiyle halk arasında ayaklanmaya teşvik ettiğini, askeri kışlalara saldırılar düzenlediğini ve bu nedenle yargılandığını iddia etmektedir.⁶⁹⁶

İran’a olumlu yaklaşan kesimlerde, İran’ı değerlendirme ve anlama süreçlerinde genellikle İran yetkililerinin resmi perspektifine dayalı bir yaklaşım gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım, özellikle İran’ın iç ve dış politikalarına ilişkin bilgi akışının, yetkili makamlar tarafından sağlanan resmi veriler ve açıklamalar üzerinden takip edilmesiyle şekillenmektedir. İran makamlarının sunduğu bilgiler sıklıkla “haber-i sâdık” olarak kabul edilmekte ve bu bilgiler doğrultusunda ortaya konan politika ve tutumlar mevcut aktörler tarafından meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Buna karşılık, İran yönetimine eleştirel veya muhalif yaklaşan gruplar ise İran’a ilişkin meseleleri daha fazla büyüterek bu konuları toplumsal ve siyasî ideolojik karşıtlıkların merkezine yerleştirmektedir. Örneğin, BD-İBDA geleneğinden gelen *Taraf* dergisi, “İran’da Zulüm Gören Ehl-i Sünnet Âlimlerden Bazıları” başlığı altında bazı isimlere* yer vermiş, 1993 yılında Ahmet Müftizâde’nin vefatından sonra ise “Ahmet Müftizade İran Zindanlarında Şehid Oldu” başlıklı yazısında onun ölüm haberini duyurmuştur. Söz konusu yazıda şu ifadeler yer almıştır: “*Tüm müslümanların başı sağolsun... Müftizade’nin ve bütün ezilen Ehli sünnetin İran’dan hesabı elbet sorulacaktır...*”⁶⁹⁷

İran’daki Sünnî nüfusun sosyo-politik ve mezhebî durumu ile Vahdet ve Takrîb gibi mezhepler arası yakınlaşma çabaları, özellikle İranlı figürlerle yapılan mülakatlarda sıklıkla ele alınan başlıca tartışma konularından biri hâline gelmiştir. İran’a yakın duran kesimlerin bu tür mülakatlardaki söylemleri dikkat çekici bir biçimde ortak temalar etrafında şekillenmektedir. Söz konusu kesimler, çoğunlukla İran’daki Sünnîlerin marjinalleştirilmediğini, aksine devletle sıcak ve yapıcı ilişkiler içerisinde olduklarını öne sürmekte ayrıca mezhepler arası birliği hedefleyen Vahdet politikalarının devlet nezdinde yalnızca söylemsel düzeyde kalmadığını, bunun ötesinde somut ve kurumsal adımların

⁶⁹⁶ Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılâb*, 293-295. Kadri Çelik’in benzer anlatımları için ise bkz. Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, 220.

* “*Bender Abbas Cuma İmamı Âgâyı Ziyâi, Heştber Tevâliş Cuma İmamı Âgâyı Gureyşî, Büyük Alim Mevlevi Abdülaziz’in oğlu Abdülhâlq zahidân Cuma İmamının oğlu, Allâme kaka (Aga bey) Ahmet Müftizade, Mahabat Cuma İmamı*”

⁶⁹⁷ Detaylar için bkz. “İran’da Zulüm Gören Ehl-i Sünnet Alimlerden Bazıları”, *Taraf*7 (1991), 32; “Ahmet Müftizade İran Zindanlarında Şehid Oldu”, *Taraf*27 (1993), 46.

da atıldığını vurgulamaktadırlar. Bu çerçevede, İran'a yakın duran isimler ve dergiler, İslâmî Kültür Bakanlığı'nın yurt dışı kültür faaliyetlerinde görev yapan Muhammed Ali Eptehi, Ayetullah Abai ve Hüccetü'l-İslâm Kamilan; Dârü't-Takrîb kuruluşunun Uluslararası İlişkiler Sorumlusu Hüccetü'l-İslâm Muhammed Alevî Şirazî; Rafsancânî'nin Ehl-i Sünnet cemaati danışmanı ve Dârü't-Takrîb kurumu üyesi Mevlânâ İshak Medenî ile Ayetullah Teshîrî gibi isimlerle bu konularda mülakatlar gerçekleştirmişlerdir.⁶⁹⁸ Adı geçen kişiler, İran'da Sünnîlerin eğitim faaliyetlerini sürdürdüklerini ve Anayasa'nın tanıdığı haklar çerçevesinde mezheplerine uygun hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca, Sünnîlerin devlet yönetiminin üst düzey görevlerinde bulunabildiklerini vurgulayarak Vahdet'in İran içinde etkinlik gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık, Müftüzâde'nin devrime muhalif bir tutum sergilediği iddia edilmiştir.

İran'daki vahdet anlayışı ve mezhepler arası yakınlaşmanın mahiyeti, bu meseleyi destekleyen İslâmcıların gündemini önemli ölçüde meşgul etmiş ve bu konuya müstakil eserler kaleme almışlardır.⁶⁹⁹ Mezheplerin yakınlaştırılmasındaki amacın, gerçekten mezhebî bir yakınlaşma mı yoksa daha çok siyasî söylemler çerçevesinde bir yakınlaşma mı olduğu hususu ise farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Bu noktada Hizbullah Hakverdi, “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi” başlıklı yazısında, vahdetin diğer mezheplerin terk edilerek Ca'ferîliğe yönelme çağrısı olmadığını; her bireyin kendi mezhebi doğrultusunda amel etmeye devam ederek siyasî, içtimaî, inkılâbî ve cihadî alanlarda ortak bir tutum ve iş birliği geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁰⁰ Hakverdi'nin görüşleriyle paralellik gösteren Hizbullah'ın Menzil kolu mensubu Zeki Savaş, “Zeki

⁶⁹⁸ Muhammed Ali Eptehi, “Muhammed Ali Eptehi ile” (Görüşmecisi: Metin Kızmaz, Görüşme Transkripsiyonu), *Girişim* 60 (1990), 44-45; Ayetullah Abai - Hüccetü'l-İslâm Kamilan, “Ayetullah Abai ve Hüccetü'l-İslâm Kamilan ile Meselelerimiz Üzerine” (Görüşmecisi: Nureddin Şirin - Kamil Parlak, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 8 (1990), 42-45; Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılâb*, 245-251; Mevlevî İshak Medenî, “Geçmişin Sorunlarını Bugüne Taşımayalım” (Görüşmecisi: Kenan Çamurcu, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeni Zemin* 3 (1993), 59-60; Ayetullah Tasğiri, “İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Projesi Üzerine” (Görüşmecisi: Bilge Adamlar, Görüşme Transkripsiyonu), *Bilge Adamlar* 21-22 (2008), 31-36.

⁶⁹⁹ Bu konudaki eserler için bkz. Abdurrahman Dilipak, *Vahdet Ama Nasıl?* (İstanbul: Risale Yayınları, 1989); Mehmed Alagaş, *Vahdete 7 Adım* (İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 1998). Filistin İslâmî Cihad hareketi lideri Fethî Şikâkî'nin, Dr. İzzeddin İbrahim müstear adıyla kaleme aldığı *es-Sünnetü ve 'Ş-Şia daccetün ve müftealetün ve müessifetün* adlı eser, İran İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Grubu tarafından *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga'dır* başlığıyla Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Dr. Şehid Fethi Şakaki, *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga'dır*, (Tahran: İslam-î Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996).

⁷⁰⁰ Hakverdi, “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi”, 61-70.

Amedî” müstear ismiyle kaleme aldığı “Ümmetin Vahdeti Siyasidir, Mezhebi Değil!” başlıklı yazısında, ümmet içerisindeki vahdetin ancak siyasal olabileceğini ve bunun, bütün dünya Müslümanlarının menfaatlerini koruma ile müstekbirlere karşı ortak mücadele verme noktasında bir liderlik etrafında müşterek bir yol izlemesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Siyasî vahdetin sağlanmasının ön koşulunu ise husumetin ortadan kaldırılarak kardeşlik ve dayanışmanın tesis edilmesi ve bunun da bir liderin öncülüğünde ortak pratiklerin üretilmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede, vahdet konusunda muhatap olarak Humeynî, Hâmeneî ve tevhidi esas alan ulemanın dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Savaş, konuyla ilgili görüşlerini, “İslâm’ın inqılapçı ve vahdetçi özünde birleşmeliyiz. Birliğimiz İslâmî’dir, evrenseldir; mezhebimiz bireysel, grupsal veya ulusaldır”⁷⁰¹ ifadesiyle tamamlamaktadır.

Ali Bulaç ise “Sünnî-Şii Yakınlaşması” başlıklı makalesinde, Sünnî dünyanın Şii tarihi, felsefesi, fikhî ve irfanî konusunda yetersiz bilgiye sahip olduğunu; birçok kişinin Safevî-Osmanlı mirasını çatışma ve savaşlar ekseninde değerlendirerek günümüze baktığını belirtmektedir. Bulaç’a göre, Şiîlikteki Velâyet-i Fakîh kavramı, en yüksek derecede müctehid olma niteliği bakımından Sünnî modeldeki “Müctehid Halife” anlayışına yaklaşmaktadır. Yazar, iki mezhebin yakınlaşmasında en temel sorunun hadis meselesi olduğunu vurgulamaktadır. Zira onun görüşüne göre, Sünnî ve Şiî hadislerin yaklaşık %90’ı, farklı rivayet ve senetlere rağmen büyük oranda ortaklık göstermektedir. Bulaç, her iki tarafın sadece senet kritiği değil, aynı zamanda metin kritiği yapması ve nihai hükmün Kur’ân’a dayanması durumunda yakınlaşmanın hızlanacağı kanaatinde. Bu konudaki son sözünü ise “*Neticede biz bir ümmetiz. Bu duygu ve düşüncelerle kişisel olarak kendimi Daru’t-Takrib’in fahri ve gönüllü bir üyesi görüyorum, herkesin de üye olmasını arzu ediyorum*”⁷⁰² ifadesiyle tamamlamaktadır.

⁷⁰¹ Zeki Amedî, “Ümmetin Vahdeti Siyasidir, Mezhebi Değil!”, *Hira* 6 (1993), 3-6. Zeki Savaş’ın “Zekeriyâ Barış” müstear adıyla kaleme aldığı benzer yazılar için bkz. Zekeriyâ Barış, “Siyasal Vahdet Ümmet İçin Temel Bir Strateji Olmalıdır”, *Sebat* 2 (1995), 4-6; Zekeriyâ Barış, “İslami Hareketin Küresel ve Ülkesel Sorunları”, *Sebat* 17 (1997), 25-33. Yine benzer şekilde Doğu Hizbullâhî’nin Menzil koluna mensup Molla Mansur Güzelsoy’un bu konudaki görüşleri için bkz. Molla Mansur Güzelsoy, “Biz Mezhepler Arasında Vahdet ve Tahribe İnanıyoruz. Mezhepçilik ve Tahribçiliği Reddediyoruz!”, *Hira* 6 (1993), 7-9.

⁷⁰² Ali Bulaç, “Sünnî Şii Yakınlaşması”, *Yeni Zemin* 5 (1993), 50-52.

İran’da Vahdet ve Dârü’t-Takrîb girişimlerine güven duyan ve bu çabaları olumlu karşılayan bazı isimler, zamanla somut sonuçlar üretmeyen ve mezhepler arası ihtilaflara kalıcı çözümler sunmayan uygulamalar karşısında hayal kırıklığına uğramış, söz konusu sürecin bir oyalama vasıtası hâline geldiğini dile getirmişlerdir. İran Devrimi’nin başından itibaren, özellikle Humeynî’nin bu konudaki tutumlarını ve onu diğer Şîî ulemeden ayıran yönleri ele alan ve yönetimin mezhebî yaklaşımlardan ziyade İslâmî vurguları ön plana çıkardığını çeşitli platformlarda dile getiren Ercüment Özkan, Hâmeneî’nin öncülüğünü yaptığı takrîb çalışmalarına ilişkin olarak şu değerlendirmede bulunmuştur: *“Samimi değiller bunda. Ne demektir bu? Dünyadaki Müslümanları kendilerine daha sıcak baktırabilmek, daha çok yandaş, taraftar bulabilmek için siyasi bir manevra...”*⁷⁰³ İran yönetimine, özellikle Hâmeneî ve Cumhurbaşkanı Rafsancânî’nin yönetim biçimine eleştirel yaklaşan Özkan, Humeynî ile sonraki liderleri birbirinden ayırmakta ve Vahdet konusundaki görüşlerini de bu çerçevede dile getirmektedir. Özkan, İran’ın Vahdet politikasını farklı motivasyonlarla yürüttüğünü ve bu doğrultuda kendisine müzahir gruplar oluşturmayı amaçladığını ileri sürmektedir.

İran’ın mevcut faaliyetleri, yerelliği ön planda tutan çevreler tarafından da eleştirilmiş; *Taraf* dergisi Türkiye’de İran’a yakın duran kesimlerle yaşadığı gerilimlerin ardından bu konuyu gündemine taşımıştır. Dergi, vahdet çağrılarını “içi boş” söylemler olarak nitelendirmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: *“Birlik önce itikadda olmalıdır. İtikadda nasıl birlik olacağımız bedahat halinde bellidir. Biz Sünnet ve Cemaat Ehlî’yiz. Şîî ile, mezhepsiz ile Vehhabi ile vs. sapık kollarla birlik yapılması mümkün olmaz”* Bu ifadelerle dergi, vahdetin ancak Ehl-i Sünnet çatısı altında mümkün olabileceğini savunmaktadır. Ayrıca vahdetin yalnızca hak yolda anlam kazanacağı, batıl bir zeminde ise hükümsüz olacağı vurgulandıktan sonra, İran’ın anayasasında Şîî Ca’ferîliği esas alarak Ehl-i Sünnet mensuplarına baskı ve zulüm uyguladığına dikkat çekilmekte, bu durumun vahdet söylemiyle çeliştiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Dârü’t-Takrîb’in esas amacının “Şîîliği dünya üzerindeki Sünni Müslümanlara hak bir mezhep olarak kabul ettirme gayesi” taşıdığı, İran’ın ise vahdet ve Dârü’t-Takrîb söylemini samimi bir yaklaşım çerçevesinde değil, politik bir manevra olarak kullandığı ileri sürülmektedir. Dergi, İran tarafının bu konudaki samimiyetini test etmek amacıyla, dergi sahibi Kâzım Albayrak

⁷⁰³ Özkan, *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*, 185-186.

adına 14 Ağustos 1991 tarihinde İran Büyükelçiliği'ne vahdet meselesine ilişkin bir telgraf göndermiştir. Bu telgrafta, İran Anayasası'nda devlet başkanının Ca'ferî mezhebine mensup olma şartı, devletin üst kademelerinde Ehl-i Sünnet mensuplarına yetki verilmemesi, Tahran'da Sünnî bir caminin bulunmaması, Ehl-i Sünnet âlimlerine yönelik baskılar ile Allâme Müftûzâde'nin dokuz yıldır cezaevinde tutulması gibi beş konuya ilişkin sorular yöneltilmiştir.⁷⁰⁴

Taraf dergisinin yönelttiği sorular, İran'ın mezhebî birlik söyleminin zayıf noktalarını gözler önüne sermiş ve bu eleştiriler karşısında tatmin edici, somut yanıtlar üretilememiştir. 1990'lı yıllarda İran tarafından başlatılan ikinci "Vahdet" açılımı da tıpkı 1980'li yıllardaki ilk teşebbüs gibi, büyük ölçüde hamâsî ve duygusal söylemlere dayalı kalmış; bu retorik, sahadaki mezhebî ve siyasî gerçekliklerle bütünlük arz etmemiştir. Sürecin başlarında binlerce yerli ve yabancı katılımcının iştirakiyle gerçekleşen Vahdet Konferansları zaman içerisinde etkinliğini kaybetmiş, 2000'li yıllara gelindiğinde ise yalnızca İran'a yakın çizgideki grupların katılım sağladığı, etki alanı sınırlı, daha çok ilmî müzakerelere indirgenmiş toplantılara dönüşmüştür. Bu durum, İran'ın mezhebî birlik söylemini gerçekçi ve sürdürülebilir bir zemine oturtamadığını, söylemlerini somut projelerle destekleyemediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Hâlihazırda mezhepler arası yakınlaşma konusunda daha yapıcı ve görünür adımlar atan Mısır örneğiyle karşılaştırıldığında İran'ın bu alanda ne dikkat çekici bir girişim ortaya koyabildiği ne de kapsayıcı eser ve projelerle bu söylemi kurumsallaştırabildiği görülmektedir. Ki zaman içinde bu kanaati İran'a yakınlık duyan isimlerde dile getirmek zorunda kalmışlardır. Örneğin Selahaddin Eş, 2001 yılında *Haksöz* dergisine verdiği bir mülakatta, Humeynî'nin azınlıklar hakkında "Onlar Müslüman, onlar bu ülkenin sahibi olan insanlar..." şeklindeki ifadesine atıfta bulunarak İran Anayasası'nın 15. maddesinin açık hükümlerine rağmen uygulamada bazı sorunların var olduğuna dikkat çekmiştir. Eş, 2015 yılında yaptığı bir konuşmada ise İran'da üst düzey Sünnî memurların bulunmadığını, yalnızca bazı Sünnî milletvekillerinin mecliste yer aldığını belirtmiş; İranlı yetkililerin bu durumu mezhebî ayrımcılıkla değil, Sünnîlerin Velâyet-i Fakîh sistemini kabul

⁷⁰⁴ Detaylar için bkz. "Önsöz", *Taraf* 5 (1991), 2-3; "İran'ın 'Vahdet' Tuzağı", *Taraf* 7 (1991), 31; "Telgraf", *Taraf* 7 (1991), 31.

etmemeleriyle açıkladıklarını aktarmıştır.⁷⁰⁵ Benzer şekilde, daha önce Dârü't-Takrîb kurumundan davet alan Atasoy Müftüoğlu, kurumun yeterince verimli çalışmalar yürütemediğini belirtmiş; İran'ın mezhebî hassasiyetleri önceliklendirmesi nedeniyle, İslâm toplumlarıyla kapsamlı ve sürdürülebilir bir etkileşim ve iş birliğinin tesis edilemediğini ifade etmiştir.⁷⁰⁶

2000'li yıllardan itibaren küresel ve bölgesel düzeyde yaşanan konjonktürel dönüşümler, özellikle 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgaliyle birlikte Ortadoğu'daki dengeleri derinden sarsmıştır. Bu müdahale, yalnızca Irak'ın iç siyasî yapısını değil, aynı zamanda bölge devletlerinin dış politika tercihlerini ve stratejik yaklaşımlarını da köklü biçimde dönüştürmüştür. Söz konusu gelişmelerin ardından, devletler arası ilişkilerde pragmatik çıkarlar ön plana çıkarken ideolojik ve mezhebî yönelimler dış politikada daha görünür hale gelmiştir. Bu minvalde İran'ın dış politika söyleminde de dikkate değer bir değişim gözlemlenmiştir. Devrim sonrası dönemde “İslâm birliği” ve “mezhepler arası yaklaşma” gibi söylemleri öne çıkaran İran, özellikle ABD işgali sonrası oluşan güç boşluğundan faydalanarak mezhebî aidiyet üzerinden bölgesel nüfuzunu genişletmeye yönelmiştir.

Bu eğilim, 2010 sonrası Arap Baharı süreciyle daha da belirginleşmiş, İran; Bahreyn, Yemen, Irak ve Suriye gibi ülkelerde yaşanan halk hareketleri ve iç savaşlar bağlamında, Şîî topluluklarla ideolojik ve mezhebî temelde daha yakın ilişkiler kurmaya başlamıştır. Bu dönemde İran'ın dış politika pratikleri, giderek mezhep merkezli bir çizgiye evrilmiş, özellikle Şîî azınlıkların bulunduğu coğrafyalarda aktif bir şekilde devreye girerek bu grupları hem siyasî hem de askerî olarak desteklemeye başlamıştır. Neticede, İran'ın ılımlı ve birleştirici söylemleri yerini daha daraltıcı, mezhepçi bir söyleme bırakmış; İslâm ümmetinin bütünlüğünü vurgulayan “Vahdet” diskuru ise Sünnî dünyada büyük ölçüde inandırıcılığını yitirmiştir.

⁷⁰⁵ Selahaddin Eş Çakırgil, “Hatemi'ye Denk İkinci Bir Aday Yok” (Görüşmecisi: Haksöz, Görüşme Transkripsiyonu), *Haksöz* 120 (2001), 19-24; <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (1.49:00-1.51:50 arası), (Erişim 28.03.2022).

⁷⁰⁶ Atasoy Müftüoğlu, “Atasoy Müftüoğlu ve Çeşitli Yönleriyle ‘Müslümanlar ve Gündemleri’” (Görüşmecisi: Abdulkadir Satış, Görüşme Transkripsiyonu), *Nida* 153 (2012), 45-53.

Öte yandan bu gelişmeler, sadece İran'ın yaklaşımını değil, Sünnî devletlerinin de dış politika tercihlerinde bir kırılmaya yol açmıştır. İran'ın Şiî milis gruplar aracılığıyla bölgedeki etkisini artırması karşısında, başta Suudi Arabistan olmak üzere birçok Sünnî ülke de benzer şekilde Sünnî silahlı grupları destekleme yoluna gitmiş, böylece mezhep temelli vekâlet savaşları Ortadoğu siyasetinin belirleyici unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında İran-Irak Savaşı sonrasında mezhep eksenli bölgesel bir kutuplaşmanın olduğu benzer bir atmosfer, Arap Baharı sürecinde çok daha yoğun ve yaygın biçimde tekrar gündeme gelmiştir. Ancak bu kez çatışmaların kapsamı daha geniş, etkileri ise daha yıkıcı olmuştur. İran'ın mevcut durumu, İslâmcı çevrelerce Vahdet söylemleri ve takrîb girişimlerinin samimiyetini sorgulayan bir perspektifle, bu söylemlerin yalnızca yüzeysel ve stratejik amaçlar taşıdığı yönünde eleştirilmiş ve çok yönlü tartışmalara neden olmuştur.

Nitekim Arap Baharı sürecinde yaşanan gelişmeler, İran'a özellikle vahdet ve devrimci söylemler açısından en fazla destek veren çevrelerden biri olan Haksöz camiasının tutumunda belirgin bir değişime neden olmuştur. Harekete mensup isimler, vahdet namazları eksenindeki çizgiye riayet edilmemesini devrimci ilkelerden sapma (inhiraf) olarak değerlendirmiş; Dârü't-Takrîb gibi mezhepler arası yakınlaşma çalışmalarını ise sembolik, yüzeysel, ruhsuz ve samimiyetsiz girişimler olarak nitelendirmiştir. Haksöz camiası, İran'ın vahdet söylemini mezhepçi yaklaşımını perdelemek amacıyla kullandığını, bu söylemin taktiksel bir araç olarak işlev gördüğünü savunmuştur.⁷⁰⁷

İran'ın söyleminde yaşanan değişimin farkında olan bazı İslâmcı isimler, söz konusu durumu İranlı yetkililere de iletmişlerdir. Bu vesileyle en dikkat çekici örneklerden biri Atasoy Müftüoğlu tarafından aktarılmaktadır. Müftüoğlu, Arap Baharı döneminde Türkiye'de bulunan İranlı yetkililerle gerçekleştirdiği bir görüşmede, daha önce Ayetullah Humeynî'yi ziyaret ettiklerini ve onun kendilerine, “ne Şiîlik ne Sünnîlik, yalnızca İslâm” diyerek bütün bir ümmeti kuşatıcı bir duyarlılığı temsil ettiğini söylediğini ifade etmiştir.

⁷⁰⁷ Detaylar için bkz. Türkmen, “Ortadoğu İntifadasına Yaklaşımda Tutum Farklılıkları ve Gelecek”, 15-24; Üzer, “Suriye İntifadasına Karşı İran'ın Çelişkili Tutumu”, 16-23; Şuayip Mekeç, “Ümmetin Vahdeti ve Önündeki Engeller”, *Haksöz* 299 (2016), 6-13; Rıdvan Kaya, “Mezhepçilik Etiketiyile Zulmü Perdelemek”, *Haksöz* 299 (2016), 14-18; Türkmen, “İran ve Suriye Gerçeği: İslah Etmek İddiası ve Sabiteler”, 19-26; Musa Üzer, “Devrimi Problemlerin Kaynağına Dönüştüren İran'ın Mezhep Savaşı”, *Haksöz* 299 (2016), 27-34.

Ancak bu anlatıma karşılık olarak İranlı yetkililerin kendisine, “İmam size takiyye yapmış, hiç inandırıcı bulmuyoruz” dediklerini aktarmaktadır. Müftüoğlu ise bu iddiaya cevaben, “Hayır, İmam’a bunu yakıştıramıyorum. O gerçek bir devrimci idi, İran’ın geleneksel Ahbârî birikimine rağmen buna cesaret etti”⁷⁰⁸ şeklinde karşılık verdiğini belirtmiştir.

Humeynî’nin vahdet anlayışına ilişkin söylemleri ile başlayan, Muntazerî’nin Vahdet Haftası gibi sembolik ve toplumsal boyutu olan girişimler ve Hâmeneî’nin Dârü’t-Takrîb çabası ile devam eden süreç, başlangıçta devrime bağlılık duyan farklı kesimler açısından önemli bir motivasyon kaynağı olmasına rağmen, nihai anlamda somut ve sürdürülebilir bir sonuca ulaşamamıştır. Bu durum, devrim ideallerine duygusal olarak bağlı olan ve süreç içerisinde kendilerini bu ideallere adayan toplumsal grupların, yaşanan aksaklıklar ve sonuçsuzluk nedeniyle derin bir hayal kırıklığı yaşamasına yol açmıştır. Sonuç olarak, bu grupların devrime yönelik duygusal yatırımları, zamanla bir tür duygusal borçlanmaya dönüşmüş; bu da onların, kendilerini adeta duygusal bir kandırılma sürecine maruz bırakacak ölçüde kırılğan ve manipülasyona açık bir konuma gelmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla, bu tarihsel ve toplumsal süreç, devrim ideallerinin gerçekleştirilme pratiği ile toplumsal beklentiler arasındaki gerilim ve uyumsuzluk bağlamında hem ideolojik hem de psikososyal düzeyde önemli sonuçlar doğurmuştur.

5. Muhasebe Dönemi

“İslâmî İran”ın yaklaşık 45 yıllık tarihsel deneyimi, İslâmcı düşünce çevreleri açısından bir tür siyasal laboratuvar işlevi görmüş; bu süre zarfında pek çok İslâmcı entelektüel ve politik aktör, İran İslâm Cumhuriyeti’ni bir model olarak görmüş ve bu modelin gelişim sürecini umutla takip etmiştir. 1979’daki devrimin Şah rejimine karşı halkın desteğini arkasına alarak gerçekleşmesi, başta Sünnî dünyadaki İslâmcılar olmak üzere geniş bir çevrede büyük bir heyecan ve beklenti yaratmıştır. Devrimin “ne doğu ne batı” ilkesiyle Batı emperyalizmine ve Sovyet totalitarizmine aynı anda karşı çıkması, İran’ı özellikle Soğuk Savaş döneminde İslâm dünyasında özgün ve bağımsız bir siyasî duruşun sembolü haline getirmiştir. Bu durum, uzun yıllar boyunca İslâm dünyasında çeşitli coğrafyalarda

⁷⁰⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=qiPxxBOoC0w> (1.39:00-1.39:50 arası), (Erişim 18.05.2022).

süregiden bağımsızlık ve adalet mücadelelerinde İran'a yönelik olumlu bir algının oluşmasına neden olmuştur. Ancak, bu devrimci idealizmin zamanla yerini daha muhafazakâr, kapalı ve mezhep temelli bir devlet pratiğine bırakması, söz konusu çevrelerde ciddi bir hayal kırıklığına yol açmıştır. Özellikle 1980-1988 yılları arasında gerçekleşen İran-İrak Savaşı, İran'ın devrim ihracı hedeflerini ikinci plana itmesine, bunun yerine iç politik konsolidasyonu önceleyen bir güvenlik paradigmasına yönelmesine neden olmuştur. Bu savaş süreci, aynı zamanda İran'ın mezhebî kimliğini öne çıkaran ve Şiîlik merkezli bir siyasî söylemin kurumsallaşmasına zemin hazırlayan bir dönüm noktası olmuştur.

Tüm bu gelişmelere rağmen, evrensel İslâmcı düşünürler ve hareketler, İran'ın Batı karşıtı söylemini ve bağımsız duruşunu hâlâ kıymetli bulmuş, bu nedenle Irak gibi bir Sünnî devletle yaşanan savaşta dahi, hakikatin temsilcisi olarak gördükleri İran devrimine destek vermeye devam etmişlerdir. Ancak gelinen noktada, İran'ın giderek daha fazla içe kapanan, ideallerden ziyade jeopolitik çıkarlar temelinde şekillenen bir devlet aygıtına dönüşmesi, başta umut besleyen bu İslâmcı çevrelerin, İran İslâm Cumhuriyeti'ne yönelik tüm beklenti ve desteklerini kaybetmelerine neden olmuştur. Bu gelişme, İslâm dünyasında bir model devlet arayışının tekrar çıkmaza girdiği ve ideallerle gerçeklik arasındaki uçurumun derinleştiği bir süreci de beraberinde getirmiştir.

ABD'nin İran-İrak savaşının seyrinde nüfuzunu artırması, İran İslâm Cumhuriyeti'ni, Ayetullah Humeynî'nin devrim sürecindeki idealist ve bağımsızlıkçı söylemlerine rağmen, uluslararası ilişkilerde daha pragmatik ve reelpolitik yaklaşımlar benimsemeye zorlamıştır. Bu değişim, özellikle Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu dünya düzeninde, tarafsız kalmanın artık sürdürülemez hale gelmesiyle daha da belirginleşmiştir. Humeynî'nin 1989 yılında Sovyetler Birliği lideri Mihail Gorbaçov'a hitaben kaleme aldığı mektup*, İran'ın ideolojik olarak her iki bloğa da mesafeli kalma iddiasına rağmen, fiili olarak Doğu bloğuna yöneldiğinin açık bir göstergesidir. Bu mektup, İran'ın yalnızca

* Ocak 1989 tarihli mektubunda Humeynî, Sovyetler Birliği'nin temel sorunlarının ekonomik ya da siyasî değil, esasen manevi bir krizden kaynaklandığını ifade etmiştir. Materyalist bir doktrin olan Marksizm'in insanın manevi ihtiyaçlarına cevap veremediğini vurgulayan Humeynî, mektubunun son bölümünde Gorbaçov'a hitaben, İslâm'ı ciddiyetle ele almasını, bu konuda düşünmesini ve araştırma yapmasını tavsiye etmiştir.

İslâmî değil aynı zamanda jeopolitik kaygılarla da hareket ettiğini ve kendi rejimini muhafaza etme önceliğini merkeze aldığını göstermektedir.

İran'ın “Ne Doğu ne Batı, yalnızca İslâm” şeklinde özetlenebilecek ideolojik mottosu, İslâm dünyasında özellikle ABD ve Batı karşıtı çevrelerde ciddi bir sempati uyandırmıştır. Bu söylem, kapitalist sisteme, emperyalizme ve siyonizme karşı çıkan kesimlerde İran'ı alternatif bir lider ülke konumuna taşımıştır. Ancak İran'ın bu söylemsel başarısı, pratikte aynı ölçüde yansıtılamamıştır. Azerbaycan, Çeçenistan, Tacikistan, Özbekistan, Keşmir gibi coğrafyalarda, İran'ın hem ideolojik hem de politik etkisi sınırlı kalmış; beklenen müdahaleci, koruyucu ya da destekleyici rolü üstlenememiştir. Bu durum, İran dış politikasının retorik ile reelpolitika arasındaki tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır. İran'ın özellikle “Amerikancı İslam” söylemiyle yürüttüğü anti-emperyalist propaganda, Batı yanlısı İslâm anlayışlarını eleştirirken benzer bir eleştiriyi Sovyet etkisindeki Müslüman toplumlara veya Doğu bloğunun Müslüman halklara yönelik uygulamalarına karşı aynı yoğunlukta dile getirmemiştir. Bu da İran'ın dış politikada ideolojik bütünlükten ziyade, stratejik çıkar temelli hareket ettiğini ve söylem düzeyinde sahiplenilen değerlerin her zaman uygulamada karşılık bulmadığını ortaya koymaktadır.

İran Devrimi'nin hemen ardından ortaya konulan “Ne Doğu ne Batı, yalnızca İslâm” sloganı ile bunun bir başka versiyonu olan “Ne Şîî ne Sünnî, yalnızca İslâm” söylemi, devrim ideolojisinin mezhep üstü ve evrensel bir İslâmî vizyon benimsediğini, bu doğrultuda da İslâm dünyasında mezhepler arası birliği hedeflediğini ortaya koymaktaydı. Bu söylemler, İran'ın mezhebî farklılıkların ötesine geçen bir İslâmî liderlik rolü üstlenme arzusunun ideolojik zeminini oluşturmuştur. Ancak zamanla bu ideallerin, özellikle İran'ın bölgesel stratejileri ve dış politika uygulamaları çerçevesinde yerini mezhep temelli bir yaklaşıma bıraktığı görülmektedir. 2003 yılında Irak'ın işgali ve 2011 sonrasında Arap Baharı sürecinde İran'ın izlediği politikalar, mezhep eksenli çıkarların ön plana çıktığı bir dönüşümün yaşandığını açık biçimde ortaya koymuştur. Bilhassa “Şîî Hilali”, “Şîî Dolunayı” ve “Direniş Eksenini” gibi kavramlar hem İran'ın bölgesel politikalarını hem de bu politikaların bölgesel ve küresel düzeydeki algılanış biçimlerini tanımlayan temel çerçeveler hâline gelmiştir.

İran'ın İslâm dünyasında daha kuşatıcı bir rol üstlenebileceğine dair umut besleyen İslâmcı isimler ise bu gelişmeler karşısında hayal kırıklığına uğramışlardır. Başlangıçta devrimin evrensel İslâmî söylemini destekleyen bu çevreler, İran'ın eylemlerinin giderek Fars milliyetçiliği, Pers imparatorluk mirası ya da Acem kimliği ekseninde şekillendiğini ifade etmeye başlamışlardır.⁷⁰⁹ Bu kapsamda, İran'da devrim sonrası dönemde devrim yöneticileri arasında tartışılan “İran için İslâm mı, İslâm için İran mı?” şeklindeki temel yönelim ayrımının yeniden gündeme geldiği görülmektedir. 2010'lu yıllardan itibaren ise birçok İslâmcı düşünür, İran'ın söylem ve pratiklerinin “İslâm için İran” idealinden uzaklaşıp “İran için İslâm” anlayışına evrildiğini; hatta bu dönüşümün, Şiîliğin İslâm ile özdeşleştirildiği bir noktaya ulaştığını dile getirmiştir.⁷¹⁰ Bu durum, İran'ın devrim sonrası benimsediği evrensel İslâmî söylem ile reelpolitik tercihleri arasındaki gerilimi ve bu tercihlerin İslâm dünyasındaki algılanış biçimini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İran İslâm Cumhuriyeti, özellikle son yıllarda gerek dış politikada izlediği mezhebî temelli yaklaşımlar gerekse ulus-devlet refleksi çerçevesinde sergilediği tutumlar nedeniyle, bölgesel ve küresel düzeyde olduğu kadar Türkiye İslâmcılarında da ciddi bir imaj kaybına uğramıştır. Bu durum, özellikle Türkiye'deki İslâmcı çevreler nezdinde kendisini “mezhepçi” bir aktör olarak konumlandırmasına neden olmuş, söz konusu çevrelerin önemli bir kısmı İran'a yönelik eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Her ne kadar İran zaman zaman Filistin meselesi, Kudüs'ün özgürleştirilmesi söylemi ve anti-Siyonist retoriği aracılığıyla bu olumsuz algıyı telafi etmeye çalışsa da bu çabalar daha çok İran'a ideolojik olarak yakınlık duyan, hatta Şiîliğe yönelme (teşeyyu) eğilimi gösteren dar bir çevre ile sınırlı kalmıştır.

⁷⁰⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=dsbVEyLPL9M> (26:15-27:10 arası), (Erişim 12.10.2022). <https://www.youtube.com/watch?v=Jl6d4WK9zPI> (18:00-20:00 arası), (Erişim 18.10.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=MIGa9QPII> (3:25-4:58 arası), (Erişim 07.07.2022); Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*, 1/134; <https://www.youtube.com/watch?v=34PwYmG1mk> (1.02:00-1.02:35 arası), (Erişim 17.10.2022).

⁷¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=7rVzSvAeKNo> (1.19:00-1.19:40 arası), (Erişim 28.03.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (1.38:30-1.39:30 arası), (Erişim 28.03.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=qFX4yuBj5MI> (1.29:00-1.29:30 arası), (Erişim 22.11.2022); Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 18; Atasoy Müftüoğlu, *Tarihin Taşrasında Yaşamak* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 176; Müftüoğlu, *Evrensel Ufuk İmkanları*, 170.

Bu minvalde, Türkiye’de İran yanlısı söylemi sürdüren gruplar, genel itibariyle marjinal bir görünüm arz etmekte ve İslâm dünyasında İran’ın 1979’da İran Devrimi ile ortaya koyduğu “bağımsız İslâm devleti” modelini idealize ederek İran’ın anti-emperyalist ve anti-Siyonist duruşunu tek meşru direniş hattı olarak görmektedirler. Bu grupların İran’a yönelik destekleri, zaman zaman İran’ın politikalarının savunulmasıyla sınırlı kalmamakta; mezhebî kimliğin değiştirilmesi, yani Sünnîlikten Şiîliğe geçiş (Ehl-i Beyt mektebi retoriği) ya da doğrudan İran’ın ideolojik ve politik çıkarları doğrultusunda faaliyet göstermeye kadar varan bir düzeyde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bu gruplar, sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî ve stratejik anlamda da İran merkezli bir aidiyet geliştirmekte ve Türkiye’deki ana akım İslâmcı düşünce yapısından ayrışmaktadırlar.





BEŞİNCİ BÖLÜM
HUMEYNÎCİLİK, İRANCILIK VE TEŞEYYU

1. Humeynîcilik

Türkçede meslek, ilgi alanı veya aidiyet bildiren “-cı / -ci / -cu / -cü” eki, dilin üretken eklerinden biri olarak yalnızca bireysel nitelikleri değil, aynı zamanda bireylerin belirli toplumsal, ideolojik ya da politik gruplarla ilişkilerini tanımlamak için de yaygın biçimde kullanılmaktadır. Türkiye’de özellikle siyasî ve toplumsal kutuplaşmalar bağlamında bu ek, zaman zaman taraf belirten veya grup aidiyetine işaret eden bir unsur hâline gelmekte; bu da ekin nötr biçimde kullanılmasının ötesine geçerek bağlama göre alaycı, küçümseyici ya da dışlayıcı anlamlar kazanmasına neden olabilmektedir. Bu yaklaşımla, İran Devrimi’nin hemen ardından devrime ilgi duyan kesimler, sağ ve muhafazakâr çevreler tarafından “Humeynîci” şeklinde yaftalanarak eleştirilmiş, bu durum devrime ilgi duyanlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

Tevhîd dergisinde Selahaddin Eş, Şubat 1979 tarihli “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak ‘Khumeynicilik’ midir?” başlıklı yazısında, *Tercüman* gazetesi yazarı Fahir Armaoğlu’nun “Humeynizm” adıyla yeni bir düşünce akımının ortaya çıktığı yönündeki iddiasını eleştirmiş ve konuya dair “*Ve şunu bilesiniz ki biz ‘Khumeynîci’ filan değiliz. Zira İslam’da insanları şahıslara izafe etmek yoktur. Bu bakımdan biz kafirlerin müslümanlar için kullandıkları ‘Muhammedî’ sıfatını bile kullanmaktan korkar bunun sonunun insanları şahısperestliğe sürükleyebileceğinden endişe ederiz. Üstelik bizim tarif ve tavsif edilmemiz için biricik sıfatımız vardır; İslam!..*”⁷¹¹ biçiminde bir değerlendirme yapmıştır. Yine benzer şekilde *Tevhîd* dergisi yazarlarından Hüsnü Aktaş ile yapılan bir mülakatta, Mehmet Şevket Eygi’nin *Büyük Gazete*’de yayımlanan “Müslüman Humeynîci olamaz?” başlıklı yazısına ilişkin görüşleri sorulmuştur. Aktaş, bu soruya verdiği yanıtta, *Hürriyet* gazetesinin Akıncılar hareketi içerisinde Humeynîci eğilimlerin bulunduğunu iddia ettiğini, ardından ise “Humeynicilik” konusunun ilk kez *Büyük Gazete* tarafından gündeme getirildiğini belirtmiştir. Kendilerinin Humeynîci olmadıklarını vurgulayan Aktaş, bir Müslümanın herhangi bir şahsiyeti ya da hareketi savunmak adına “Humeynîci”, “şucu” ya da “bucu” şeklinde nitelendirilemeyeceğini ifade ederek bu tür aidiyet biçimlerine karşı duruşlarını ortaya koymuştur.⁷¹²

⁷¹¹ “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak ‘Khumeynicilik’ midir?”, 2.

⁷¹² Hüsnü Aktaş, “Şahperestler Bühtan Etmesin Humeynicilik Yok, Müslüman Var!..” (Görüşmeci: *Tevhîd*, Görüşme Transkripsiyonu) *Tevhîd* 23 (1979), 15. Ayrıca Hüsnü Aktaş, 1980 yılında yayımlanan *Medeni*

Türkiye’de gençliğin İran Devrimi’ne yönelik yoğun ilgisi ile Ayetullah Humeyni’nin posterlerinin ve sözlerinin cadde ve sokaklarda afişler aracılığıyla yaygın biçimde sergilenmesi, kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Bu durum, özellikle sağcı ve milliyetçi çevrelerde rahatsızlık yaratmış, söz konusu eğilimler Humeyninci nitelmesiyle abartılarak sunulmaya çalışılmıştır. *Günaydın* gazetesinin Nisan 1980 tarihli bir haber küpüründe, “MSP’de şimdi de Erbakancı-Humeyninci bölünmesi ortaya çıktı” başlığıyla, *Hicret* dergisi camiasının Erbakan ve MSP ile yaşadıkları fikir ayrılıklarına temas edilmiş ve bu ayrım, *Erbakancılar* ve *Humeyniciler* şeklinde değerlendirilmiştir. Benzer şekilde, *Tercüman* gazetesi yazarlarından Ergun Göze, aynı dönemde kaleme aldığı “Yeni Hafta...” başlıklı köşe yazısında şu ifadeleri kullanmıştır: “Öğrendiğimize göre, MSP içinde ‘Erbakancı-Humeyninci’ çatışması varmış. Bu hususta çok yazdık. Belki şaşırtıcı gelecek amma biz tabiatıyla Erbakan’ı tercih edeceğiz.” *Hicret* dergisi, kendileri hakkında basında yer alan haber ve köşe yazılarına yönelik açıklamasında, söz konusu iddiaları reddetmiş ve “Biz ne Erbakan’cıyız, ne de Humeyni’ci... Adımız, Müslüman!” ifadesiyle siyasî veya ideolojik bir aidiyeti değil, İslâmî kimliği ön plana çıkardıklarını belirtmiştir.⁷¹³

İran Devrimi’ne karşıt bazı kesimler, devrime ve destekçilerine yönelik olarak Humeynicilik nitelendirmesinin yanı sıra, daha hakaret içeren bir üslupla “aptal, şapşal, pis alevinin ardına gidenler” şeklinde ifadeler de kullanmışlardır. Bu tür yaftalamalara karşı *İslâmî Hareket* dergisinde Sedat Yenigün sert bir yazı kaleme almıştır. Yenigün, bu söylemlere muhatap kılınan kitlelere yönelik olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Binlerce çarşafli kadının erkeğin sokaklarda ‘Allah-u Ekber’ deyişine gözyaşı döken, dünyanın neresinde ‘Allah!’ diyen varsa kulak kabartan

Vahşet adlı eseri nedeniyle Türk Ceza Kanunu’nun 163. maddesi uyarınca yargılanmış ve 1984 yılında tutuklanmıştır. Soruşturma sürecinde, güvenlik güçlerinin Ayetullah Humeyni’yi neden desteklediğine ilişkin yönelttiği soruya, “Ayetullah Humeyni’nin şahsını değil, İran halkının İslâmî kıyamını destekledim” şeklinde yanıt vermiştir. Tutukluluğu süresince “Humeyninci” olmakla suçlanan Aktaş, bu ithama karşılık olarak Humeyni’yi değil, İran’daki Şahlık rejimine karşı gerçekleştirilen halk hareketini desteklediğini ifade etmiştir. Detaylar için bkz. Aktaş, *Medeni Vahşet Davası*, 28, 106.

⁷¹³ Detaylar için bkz. “Hicret İçin Hazırlanan Komplo”, *Hicret* 21 (1980), 14.

*İslamın dünya gündemine gelişinin heyecanını duyanlara mı deniyor
'Humeynici... Pis alevinin peşinden gidenler...'*”

Bu suçlayıcı söyleme karşılık olarak ise Yenigün, şu şekilde tepki göstermektedir:

*“Bre nâmerdler! Allah ve Resûlünün yolunda gitmek varken Humeynicilik
ne oluyor? Erbakancılık, Demirelcilik, Süleymancılık, Hilmicilik olmayacağı
gibi desek!...”*”

Yenigün'ün bu ifadeleri⁷¹⁴ İslâmî motivasyonla hareket eden kesimlerin dışlayıcı ve küçümseyici söylemlere karşı geliştirdiği savunucu ve eleştirel yaklaşımın bir örneği olarak değerlendirilebilir. Nitekim İran Devrimi'nin niteliği ve lider figüründen etkilenen kesimler, ifadelerinde kişisel bir lider kültüründen ziyade devrimin ideolojik söylem ve eylemlerine duydukları takdiri dile getirmiş, buna paralel olarak figürleri ise sahiplenme eğiliminde olmuşlardır.

Humeynicilik kavramının neyi ifade ettiği ve ne şekilde tanımlandığı uzun yıllar boyunca muamma olarak kalmış, konuya ilişkin detaylı bir tanımlama yapılması bir yana, çeşitli kesimler küçümseyici bir tutumla hedef alınmıştır. Söz konusu çerçevede, Mustafa Talip Güngörge, 1983 yılında yayımlanan *Humeyni ve İran İnkılâbı: Belgesel İnceleme* adlı eserinde, “Türkiye’de Humeynici Faaliyetler” başlıklı bölümde kavramın tanımını yapmaya çalışmıştır. Güngörge’ye göre, Humeynicilik; “İran İnkılabını destekleyen ve onun bir benzerinin Türkiye’de gerçekleşmesini isteyen, bu yolda gizli ve açık faaliyet gösteren kimselere Humeyniciler adı verilmektedir.” şeklindedir. Güngörge, Humeynici ifadesinin yanlış veya olumsuz bir anlam taşımadığını; aksine, bu kesimlerin söz konusu kavramı kendileri için gururla benimsediklerini ileri sürmüştür. Nitekim, bu iddiasını desteklemek amacıyla *Millî Gazete* ve *Yeni Devir* gazetelerinin yayınlarının “Humeyni yanlısı” ve “Humeynici” bir üslupla kaleme alındığını belirtmiştir. Ayrıca, Güngörge, 1980’li yıllarda Akıncılar hareketi içinde faaliyet gösteren bazı kesimlerin “Humeynici” olarak adlandırıldıklarını ve çocuklarına “Humeyni” ile “Ayetullah” isimlerini verdiklerini iddia etmiştir. İran’a yönelik ilgi duyan kesimleri genelleyleyici bir biçimde

⁷¹⁴ Detaylar için bkz. “Humeynicilik Mi, Yoksa İslam’ın Yeniden Dirilişi mi?”, 14; “İran Raporu”, 15.

Humeynîci olarak nitelendiren Güngörge, bu grupları Akıncılar, teröristler, öğrenciler, din görevlileri, yayınevleri, *Millî Gazete* ve *Yeni Devir* şeklinde sıralamaktadır. Humeynîci olarak tanımladığı bu kesimlerin önde gelen isimlerini küçük düşürmemek amacıyla açıkça belirtmediğini ifade eden Güngörge, yalnızca Hüseyin Hatemi'nin söz konusu "Humeynîci" faaliyetler nedeniyle üniversitedeki öğretim üyeliğinden uzaklaştırıldığını iddia etmiştir.⁷¹⁵

İran'a yakınlığıyla bilinen bazı grupların devrim sürecinin ilk dönemlerinden itibaren Humeynîcilik kavramıyla tanımlandığı, yalnızca çeşitli çevrelerde değil, devletin resmî belgelerinde de gözlemlenebilmektedir. Nitekim, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı tarafından 12 Nisan 1985 tarihinde Yükseköğretim Merkez Kurulu'nda verilen konferansların derlenmesiyle hazırlanan *Türkiye'de Anarşi ve Terörün Sebepleri ve Hedefleri* başlıklı yayında, "Zararlı Dini Unsurlar" başlığı altında Türkiye'deki dinî faaliyetler "Tarikatlar" ve "Kuruluşlar" şeklinde sınıflandırılmış; dikkat çekici bir şekilde "Humeynîcilik" de tarikatlar arasında bir grup olarak değerlendirilmiştir.⁷¹⁶ İran Devrimi'ne ve devrimin liderine ilgi duyan Türkiye'deki İslâmcıların tanımlanması ve tariflenmesindeki yüzeysel yaklaşım, uzun yıllar boyunca etkisini sürdürmüştür. İlgili bağlamda, toplumdaki tanımlama ve anlatıları gündemine alan *Nokta* dergisi, Eylül 1987 tarihli 36. sayısında "Humeynîcilik Türkiye'de Tutar Mı?" başlıklı bir soruşturma gerçekleştirmiştir. Taha Akyol, Ercüment Özkan, Cengiz Çandar, Süleyman Uludağ ve Nilüfer Göle gibi isimlerle yapılan mülakatlarda, Türkiye ile İran'ın farklı toplumsal ve mezhebî yapılaraya sahip olduğu vurgulanmıştır. Humeynîcilik meselesine ilişkin olarak ise Ruşen Çakır, "Boş Bir Hayal: Şeriat Düzeni" başlıklı yazısında, "Sapla samanı birbirine karıştıran kimseler her İslamcıyı 'Humeynîci' olarak adlandırdıkları"nı ifade etmiştir.⁷¹⁷

Humeynîcilik kavramı, İslâmcıların büyük bir kısmı tarafından benimsenmemiş ve bu çevreler, kendilerini tanımlarken bu tür bir nitelemeye başvurmamışlardır. Bu konuyu gündeme taşıyan Mehmet Metiner, İran'a yönelik her haklı eleştirinin "Humeynîcilik" olarak etiketlenmesini marazi bir bakış açısı olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, 1989 yılında *Girişim* dergisinde yayımlanan bir yazısında, kendilerinin Humeynîci

⁷¹⁵ Detaylar için bkz. Güngörge, *Humeynî ve İran İnkılâbı*, 14-35; Güngörge, *Humeynî ve İslâm*, 15-19.

⁷¹⁶ *Türkiye'de Anarşi ve Terörün Sebepleri ve Hedefleri* (YÖK, 1985), 115-120.

⁷¹⁷ Ruşen Çakır, "Boş Bir Hayal: Şeriat Düzeni", *Nokta* 36 (1987), 13-21.

olmadıklarını belirtmiş; ancak İran'ı ve Humeynî'yi, mevcut duruşlarını korudukları sürece sevdiklerini ve desteklediklerini ifade etmiştir. Metiner, bu tutumun “Humeynicilik” olarak adlandırılması durumunda dahi bundan rahatsızlık duymadıklarını da dile getirmiştir.⁷¹⁸ Atasoy Müftüoğlu, *Adımlar* dergisine verdiği bir mülakatta, Müslümanlar açısından Humeynicilik şeklinde bir akımın var olamayacağını ifade etmiş; nitekim Türkiye’de de böyle bir akımın bulunmadığını belirtmiştir. Müftüoğlu’na göre, devrimci bir İslâmî dönüşüm arayışı ve sancısı içerisinde bulunan Müslümanlar, Humeynicilik suçlamasıyla baskı altına alınmak istenmiştir. Oysa bizzat Ayetullah Humeynî, kendi ismi etrafında böyle bir eğilimi yasaklamış ve teşvik etmemiştir.⁷¹⁹

Sonuç olarak, İran Devrimi’nin ardından Türkiye’de özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda, “Humeynicilik” kavramı, toplumsal ve siyasal alanda belirli kesimleri yaftalamak⁷²⁰ amacıyla kullanılan ideolojik bir söylem aracına dönüşmüştür. Bu kavram, İran’daki Devrimi referans alan ya da bu devrime sempati duyan kişi ve grupları tanımlamak için kullanılsa da zamanla daha geniş bir anlam yüklenerek Türkiye’deki İslâmcı çevreler içerisinde radikal eğilimleri temsil eden unsurları stigmatize etmek amacıyla da işlev görmüştür. Özellikle İran’daki sol hareketlerin bastırılması ve devrim sonrasında kurulan teokratik rejimin muhalif unsurlara yönelik otoriter politikaları, Türkiye’deki sol basın tarafından “Molla Rejimi” söylemiyle eleştirilmiş ve bu doğrultuda “Humeynicilik” kavramı, ülke içerisindeki İslâmcı hareketleri betimleme aracı olarak sıkça kullanılmıştır. Öte yandan, Türkiye’deki sağ, muhafazakâr ve milliyetçi çevreler de bu kavramı, İslâmcı camia içerisindeki İran’a sempati duyan ya da mezhepsel olarak Şîî çizgiye yakın görülen grupları marjinalleştirmek ve radikalleştirmek amacıyla ideolojik bir kategorizasyon aracı olarak değerlendirmişlerdir. Bu meyanda Hüsnü Aktaş, Türkiye’deki İslâmcı kesimlerin dönemselsel olarak farklı isimlerle anıldığını belirtmektedir. Aktaş’a göre, 1960’lardan itibaren Türkiye’deki Müslümanlar “Nurcu”, 1970’li yıllarda “Erbakancı”, 1980’li

⁷¹⁸ “Kâbe’deki Olaylar Üzerine”, 2-3; Metin Aydın, “Hacc Tartışmaları ve Bir Deklarasyon”, *Girişim* 34 (1988), 2-6; Mehmet Metiner, “İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu’ Çevresinde”, *Girişim* 44 (1989), 3-10; Metiner, *Şafakta 10 Gün*, 121-122.

⁷¹⁹ Müftüoğlu, *Söyleşiler*, 146-151.

⁷²⁰ “Bir İslâm Âlimi ve Devrim Lideri Olarak Ayetullah Humeyni”, *Panel* 6 (1989), 30-31; “İmam’ın Vefatının Birinci Yıldönümü Münasebetiyle”, 9; Rıdvan Kaya, “İmam Humeyni ve İslami Hareketin Seyri”, *Dünya ve İslam* 11 (1992), 35-42.

yıllarda ise “Humeynici” olarak tanımlanmış; ilerleyen dönemlerde ise bu kesimler “El-Kaideci” şeklinde nitelendirilmiştir.⁷²¹

2. Devrim İhracı

İran’da gerçekleşen “İslâm” Devrimi, yalnızca İran’ın iç dinamiklerini dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda Orta Doğu’daki bölge ülkelerinin yönetim elitlerinde ciddi bir tedirginliğe yol açmıştır. Devrimin ilk aşamalarında, olayların ideolojik yöneliminin belirsizliği, devrimin sol tandanslı, komünist bir nitelik taşıyabileceği ihtimalini gündeme getirmiş; bu durum özellikle Soğuk Savaş bağlamında Batı yanlısı rejimler açısından ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak zamanla, devrimin İslâmî ve teokratik bir karakter edindiği netlik kazanmış; Humeynî liderliğinde şekillenen dinî söylem ve siyasal yapı, devrimin yalnızca İran’la sınırlı kalmayabileceği yönünde bir endişeye neden olmuştur. Zira bölgedeki birçok Müslüman halk, İran’daki devrimi dikkatle izlemeye başlamış, bu hareketin anti-empyralist ve dinî temelli niteliği geniş kitleler nezdinde bir cazibe unsuru haline gelmiştir.

Söz konusu gelişmeler, İran Devrimi’nin bölgesel düzeyde benzer hareketleri tetikleyebileceği, hatta bir “İslâmî Uyanış” dalgasına dönüşebileceği yönündeki varsayımları güçlendirmiştir. Bu çerçevede, Türkiye Hükümeti, İran’daki gelişmelerin ülke içine yansımaması için çeşitli tedbirler almıştır. Bölgeye gerçekleştirdiği ziyaret sırasında Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün, mevkidaşı İbrahim Yezdî ile görüşerek devrim ihracı konusunu gündeme getirmiş, Yezdî ise böyle bir hedeflerinin bulunmadığını ifade etmiştir.⁷²² Devrimin başlangıçtaki sıcak atmosferinde dile getirilen bu kanaat, zamanla değişmiş özellikle Anayasa’nın 154. Maddesi* ile Humeynî’nin bu konudaki ifadeleri durumu değiştiren önemli bir unsur olmuştur.

⁷²¹ https://www.youtube.com/watch?v=9T1PxGijiTQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOeKQ4x2_W5HrGwhf&index=6&ab_channel=%C4%B0LEMTV (12:00-14:00 arası), (Erişim 07.07.2022).

⁷²² Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 86-87.

* “İran İslâm Cumhuriyeti, beşerî toplumların tümünde insan saadetini, kendi gayesi bilir ve istiklâl, hürriyet ve Hak ve adalet yönetimini, dünya insanların tümünün hakkı olarak tanır. Binaenaleyh, diğer milletlerin dahlî işlerine, her nevi müdahaleden tam olarak çekinmekle beraber, mazlumların zalimlere (mustad’afinin müstekbirlere) karşı haklı mücadelelerini, dünyanın neresinde olursa olsun, himâye eder.”

Humeynî, devrimin başarısının ardından dünyadaki Müslümanların bölgeye gösterdiği ilgi üzerine, devrimin mahiyeti ve özelliklerine dair çeşitli açıklamalarda bulunmuş ve bunun örnek alınması gereken bir unsur olduğunu vurgulamıştır. Nitekim, bu doğrultuda “ --- Okulumuzu bütün İslam beldelerine, hatta mustazafların bulunduğu her yere yayacağız inşallah ---” ve “Biz inkılabımızı bütün dünyaya ihraç edeceğiz; çünkü bizim inkılabımız İslâmî’dir. ---” ifadeleriyle İran’daki devrimin dünyaya ihraç edileceğini ifade etmiştir. Humeynî’nin bu söylemleri, bölgedeki ülkelerde endişeye yol açmakla birlikte, İran’a yakın duran kesimlerde heyecan yaratmış ve İran’daki örneğin kopyalanabileceği algısı, İslâmî hareketlerde sıklıkla işlenen bir tema haline gelmiştir. “İnkılabın İhracı” meselesinin mahiyeti ise yine Humeynî tarafından şu şekillerde izah edilmiş;

“Biz ‘bu inkılabı ihraç edeceğiz’ derken burada, İran’da gerçekleşen bu mana ve bu anlamı, bu hakikatleri ihraç edeceğimizi kastediyoruz. Kılıç çekmek, silaha sarılıp saldırmak gibi bir gayemiz yok bizim. --- Biz bu inkılabımızı, şu kültürel inkılabımızı, şu İslam inkılabımızı bütün İslam ülkelerine ihraç etmek istiyoruz. Nitekim bu inkılab ihraç olursa ihraç olduğu her yerde oranın meselesi hallolmuş olur.”

“ --- İnkılabımızı ihraç etmek istiyoruz derken; bütün İslam ülkelerine, hatta müstekbirlerin mustazaflara karşı olduğu bütün ülkelere; devletin zorba, diktacı, katil vb. bir devlet olmadığı ve milletle devletin birbirine düşman kesilmediği bir vaziyeti egemen kılmak istediğimizi söylemekteyiz. Devletlerle milletlerin arasını bulup barıştırmak istiyoruz biz! ---”

“‘Bizim inkılabımız her yere ihraç edilmelidir’ derken bu, bizim ülkemizin topraklarını genişletme derdinde olduğumuz gibi yanlış bir yoruma tabi tutulmamalıdır. ---”

“İslam Cumhuriyeti’ni diğer ülkelere ihraç edebilmemiz, tağuti fiillerinden uzak; söz, amel ve davranışlarımızın İslami olmasına bağlıdır. İhraç dediğimizde, zor ve silah anlaşılmalıdır. İhraç, İslam gerçeklerinin ve

insan ahlakının gelişmesi ile mümkündür. Ve sizler bu iş için vazifelisiniz; bu işi yapmalısınız. Söz ve yayınlarınızda bunları göstermelisiniz.”

Humeynî'nin devrim ihracı konusundaki mülâhazaları, başlangıçtaki söylemlerini açıklayıcı nitelikte olmakla birlikte, bölge ülkeleri bu husustaki tedirginliklerini korumuş; özellikle İran-İrak Savaşı'nın patlak vermesine zemin hazırlayan bir mesele haline gelmiştir. Irak yönetimi ve Saddam Hüseyin, ülkelerindeki Şîî nüfusun İran'dakine benzer bir devrimci harekete dönüşmesinden duydukları kaygı sebebiyle, bu ve benzeri gerekçelerle İran'a karşı savaş ilan etmiştir. Savaşın ardından söylem değişikliğine giden İran ve lideri Humeynî bu sefer devrim ihracına dair “ --- İnkılâbı ihraç etmek istiyorsak, bizzat halkın iktidarı ele geçirmesini sağlamalıyız ---” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.⁷²³

Humeynî'nin İslâmî değerlerin ihraç edilmesi biçiminde formüle ettiği devrim ihracı söylemi, özellikle İran-İrak Savaşı'nın mezhebî boyutlarla yoğun biçimde süslenmesi sonrasında, devrim karşıtı çeşitli toplumsal ve siyasal kesimlerde ciddi bir endişe ve tedirginlik yaratmıştır. Bu çerçevede, Türkiye medyasında sıkça gündeme getirilen bu tema, çeşitli kesimler tarafından Şiîliğin bölgeye yayılması ve ihraç edilmesi olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, söz konusu söylem doğrultusunda, bölgesel ve uluslararası aktörlerin İran rejiminin ideolojik etkisini kullanarak bölgedeki Şîî nüfusların siyasî iktidar mekanizmalarında etkin hale getirilmesini amaçladıkları ileri sürülmüştür.⁷²⁴ Bu meyanda *Girişim* dergisinin sorumlularından ve başyazarlarından Mehmet Metiner, “Metin Aydın” müstear adıyla kaleme aldığı yazısında, İsmet Özel'in 1985 yılında *Yeni Asır* gazetesine verdiği demeçleri değerlendirmiştir. Metiner, Özel'in İran yönetiminin devrim ihracı politikasıyla ilgili bir soruya verdiği yanıtta, “Bu işe önce Şia nüfusunun yoğun olduğu bölgede, Irak'ta başladılar...” ifadelerini kullandığını aktarmış ve bunun olağan bir durum olduğunu, abartılmaması gerektiğini belirtmiştir. Özel'in, “*İran Türkiye'de devrim ihraç edebilecek bir ayak yerine sahip değil. Şii çok az. Alevileri tam*

⁷²³ Humeynî'nin bu konudaki sözleri ve değerlendirmelerinin detayları için bkz. *İmam Humeyni -ks- Açısından İslam İnkılâbının İhracı* (Tahran: İmam Humeyni'nin -ks- Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1997), 26-91; Humeyni, *Konuşmalar*, 54-55; Ayetullah Humeyni, “İmam Humeyni'nin Devrimin 3. Yıldönümü Törenlerine Gelen Misafirlere Konuşması”, *İktibas* 2/31 (1982), 17-18.

⁷²⁴ Güngörge'nin bu meyandaki iddiaları için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İran İnkılâbı*, 101.

Şii saymıyorum. Humeyni istiyor diye, Türk halkı bir şey yapmaz. Müslüman olduğu kadar Türktür. Türkler başa bağlıdır.” şeklindeki değerlendirmelerine ise Metiner, Özel’in Müslüman-Türk mantığına akıl erdiremediğini belirtip çeşitli yönlerden eleştirilerde bulunmuştur.⁷²⁵

İran Devrimi’ne yakın duran bazı isimler ise devrimin ihracı söyleminde İran tarafını haklı görmüş ve bu durumu çeşitli argümanlarla gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Nitekim Ercümen Özkan, bir dergiyle yaptığı mülakatta kendisine yöneltilen “İran, rejimini bize ihraç mı etmek ediyor?” sorusuna, “Niye olmasın, Amerika kilometrelerce uzaktan bu işleri yapıyor da burnumuzun dibindeki İran niye yapmasın?”⁷²⁶ şeklinde cevap vermiştir. Atasoy Müftüoğlu ise bir dergiye verdiği mülakatta, devrim ihracı bağlamında İranlıların kendi mezheplerini savunabileceklerini ve yüceltebileceklerini ifade etmekle birlikte Şiîliğin İslâm’ın kültürel mirasının bir parçası olduğunu belirtmiş, ancak İranlı Müslümanların İslâm’ın sadece Şiîlikten ibaret olduğunu söyleyemeyeceklerini vurgulamıştır.⁷²⁷

Devrim ihracı meselesi, çoğu zaman İran Devrimi’nin ahlâkî değerlerinin ve ideolojik ruhunun diğer toplumlara aktarılması şeklinde yorumlansa da bazı yorumcular İran’ın bu süreci mezhebî bir perspektifle ele aldığını ileri sürmektedir. Bu minvalde İsmail Kazdal, İranlı yöneticilerin Sünnî dünyanın pasifliğine aldanarak, kendi mezhebî çizgilerinden ödün vermeden devrimi diğer Müslüman topluluklara ihraç etme çabası içinde olmasalar bile, bu yönde bir algı oluşturduklarını savunmaktadır.⁷²⁸

İran’ın özellikle Lübnan Hizbullâhı’na sağladığı yoğun siyasî, ideolojik ve askeri destek ayrıca Hama Hadisesi sırasında ve İran-İrak Savaşı boyunca benimsediği söylem ve tutumlar, İran Devrimi’nin dışa taşınması anlamında kullanılan “devrim ihracı” politikasının mahiyeti konusunda çeşitli şüphe ve tartışmalara yol açmıştır. Bu gelişmeler,

⁷²⁵ Detaylar için bkz. Aydın, “İran Müslümanların ‘Moskova’sı Mıdır?’, 12-14.

⁷²⁶ Mukaddes Özcan, “Ercümen Özkan”, *İktibas* 14/205 (1996), 14. *İktibas* dergisi yönetimi, 2000 yılında yaptığı bir değerlendirmede, devrim ihracının başlı başına suç teşkil etmediğini, zira Fransız ve Rus devrimlerinin de benzer biçimde ihraç edildiğini belirtmiştir. Ayrıca, her ülkenin kendi değerlerini uluslararası alanda tanıtmaya ve pazarlamaya isteğinin meşru bir tutum olduğunu ifade etmiştir. “Umut Operasyonu ve Siyasal Anlamı”, *İktibas* 18/258 (2000), 4-7.

⁷²⁷ Müftüoğlu, “İslam Yüzyıllar Sonrasında Tekrar Hayata Dönüyor”, 85-90.

⁷²⁸ Kazdal, *Para İmparatorluğu*, 98.

devrim ihracının yalnızca Şiileştirmeye yönelik bir dış politika stratejisi olup olmadığı ya da mezhebî kimlikten bağımsız şekilde tüm İslâm dünyasına yönelik evrensel bir devrimci proje mi olduğu yönünde farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, İran'ın dış politikasındaki bu uygulamalar, ihracın hangi ilkelere dayandığı, neyi hedeflediği ve kimleri kapsadığı sorularını gündeme getirmiş, bu minvalde devrim ihracı kavramının içeriği ve sınırları üzerine yoğun teorik tartışmaların zeminini hazırlamıştır. Söz gelimi *Taraf* dergisi, İran'ın İslâm âlemine İslâm'dan ziyade Şiiliği götürdüğünü öne sürerken Türkiye Hizbullâhı'nın Menzil grubuna yakınlığıyla bilinen *Sebat* dergisi yazarlarından Nimetullah Aşkın, "İslam İnkılabı 18. Yaşını Doldururken Devrim İhracı, Karşı Devrim ve Devrimin Bittiği Tartışmaları Etrafında" başlıklı yazısında, Humeynî'den sonra devrim ihracından vazgeçildiği yönündeki kanaatlerin yaygınlaştığını ve İslâm karşıtlarının bu süreci devrimin sona erdiği şeklinde nitelendirdiğini aktarmaktadır. Ancak Aşkın'a göre bu yorumlar gerçeği yansıtmamakta zira devrim ihracı olarak tanımlanan süreç, esasen her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir farz olup, İslâm'ın diğer halklara tebliğ edilmesi yükümlülüğü çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁷²⁹

Arap Baharı süreci, Orta Doğu'daki siyasal dengeleri derinden sarsarken İran'a dair algıların da bölgesel ve uluslararası düzeyde önemli değişim ve dönüşümler geçirmesine yol açmıştır. Bu süreçte, İran'ın dış politikasının ideolojik boyutları, özellikle devrim ihracı stratejisi, yeniden tartışma konusu hâline gelmiştir. İran'ın başta Irak, Suriye, Yemen ve Lübnan olmak üzere çeşitli ülkelerde faaliyetlerini artırması, bu ülkelerdeki Şiî gruplar üzerindeki etkisini derinleştirmesi ve bu etkiyi hem askerî hem de siyasî araçlarla pekiştirmesi, "Şiî Hilali" kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Söz konusu kavram, İran'ın mezhebî nüfuzunu jeopolitik bir strateji olarak kurguladığı ve bunu bölgesel güç projeksiyonu şeklinde sahaya yansıttığı iddialarını güçlendirmiştir. Bu itibarla, İran'ın kendisine ideolojik, mezhebî ve siyasî olarak müzahir aktörleri askerî eğitim, finansal destek, medya söylemleri ve enformasyon akışı gibi çeşitli kanallar aracılığıyla yönlendirmesi, bölgesel siyasette önemli bir nüfuz aracı olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin de dikkatinden kaçmamış, söz konusu çevreler

⁷²⁹ "Dış Dünya", *Taraf* 17 (1992), 51-53; Nimetullah Aşkın, "İslam İnkılabı 18. Yaşını Doldururken Devrim İhracı, Karşı Devrim ve Devrimin Bittiği Tartışmaları Etrafında", *Sebat* 14-15 (1997), 44-46.

İran'ın bu stratejik açılımını hem destekleyici hem de eleştirel perspektiflerden ele alarak değerlendirme ihtiyacı duymuşlardır.

BD-İBDA geleneğinden gelen çevrelere ait bazı dergilerde, İran'ın mezhep temelli bir politika izlediği, Şiilik ihracı yoluyla İslâm ümmeti içerisinde fitneye sebep olduğu, Türkiye, Suriye ve Irak gibi ülkelerde Şiileştirme faaliyetlerinde bulunduğu ve bu doğrultuda Van şehrinde bir üniversite açmayı planladığı iddialarına yer verilmiştir.⁷³⁰ Uzun yıllar boyunca İran Devrimi'ne ideolojik, siyasî ve entelektüel düzeyde destek vermiş; bu doğrultuda ilgili çevreleri yönlendirme ve kamuoyunu etkileme noktasında etkin bir rol oynamış olan bazı önde gelen isimler de son dönemde İran'daki mezhebî vurguları ve devrim ideallerinden sapma olarak değerlendirilebilecek gelişmeleri gündemlerine almışlardır. Her ne kadar bu eleştiriler genellikle dolaylı, temkinli ve sınırlı bir söylem düzeyinde ifade edilmiş olsa da söz konusu figürlerin mevcut duruma dair rahatsızlıklarını dile getirmeleri hem devrime yönelik tarihsel bağlılıkları hem de güncel gelişmeler karşısında yaşanan kırılmalar açısından dikkat çekicidir.

Atasoy Müftüoğlu, geçmişte İran'ın kendi mezhebî anlayışını yüceltme ve yayma yönünde bir meşruiyete sahip olduğunu belirtmekle birlikte, Arap Baharı sürecinde oluşan yeni siyasal atmosferi dikkate alarak, İran'ın artık Humeynî dönemindeki devrim ihracı anlayışından uzaklaştığını ve bunun yerine mezhep ihracına yöneldiğini ifade etmektedir. Müftüoğlu'na göre İran, zaman zaman mezhep temelli ve ulusal reflekslerle hareket eden bir dış politika anlayışı sergilemekte; devrimin evrensel ilkelerini ve Ca'ferîliği ihraç etmek yerine, giderek Ahbârîliği merkeze alan bir söylem ve yayılma stratejisi benimsemektedir. Müftüoğlu, İran'ın ihraç politikası bağlamında, *"Bizim İran'ın İslâm'ın temel ilkelerinin ihracı ile ilgili bir rahatsızlığımız yoktur. İran'ın, diyelim ki İсна Aşeriyye, Caferiyye ile ilgili, nasların sınırları içinde kalarak yapacağı bir çalışma ile ilgili de bizim bir rahatsızlığımız yoktur."* ifadelerini kullanmıştır. Bununla birlikte, Bâtînî tevellere dayandığını ifade ettiği Ahbârîliğin İslâm'ın yerine ikame edilemeyeceğini de açıkça dile getirmiştir.⁷³¹

⁷³⁰ Detaylar için bkz. Albay, "Ne Şii Ne Sünni Diyenlere", 10-11; Aytimiz, "Amerika'nın Radikal İslâmı: İran", 6; Sezâi Dilbilen, "Yahudi Yetiştirilmesi Şii ve İran Terörü", *Baran* 409 (2014), 20-21.

⁷³¹ <https://www.youtube.com/watch?v=qiPxxBOoC0w> (2.07:00-2.07:40 arası), (Erişim 18.05.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=6xARHkTRYnE> (6:30-7:20 arası), (Erişim 18.05.2022); Müftüoğlu, *Teslimiyetçilik Kader Değildir*, 77; Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, 166.

Müftüoğlu'nun ifadelerinde dile getirdiği, İran'ın mezhebini ihraç edebileceği yönündeki kanaat, aslında meselenin en kritik ve tartışmalı boyutunu teşkil etmektedir. Zira Arap Baharı sürecinde ve sonrasında İran'ın Orta Doğu bölgesine yönelik yürüttüğü politikaların merkezinde yer alan mezhep temelli yayılcı stratejiler hem bölgesel dengeleri sarsmış hem de mezhebî gerilimleri derinleştirmiştir. Özellikle Sünnî nüfusun yoğunlukta olduğu coğrafyalarda İran'ın izlediği Şiîleştirme politikaları, birçok yerel ve uluslararası aktör tarafından kaygı verici bir müdahale biçimi olarak değerlendirilmiştir. Ancak Müftüoğlu, bu mezhep ihracı stratejisini doğrudan bir sorun olarak tanımlamaktan ziyade, Şiî düşünce geleneği içerisinde yer alan ve nakil ile rivayet esasına dayanan Ahbârîlik anlayışını problemlili bir yönelim olarak öne çıkarmıştır. Bu yaklaşım, İran'ın ideolojik etkisini genişletmeye yönelik girişimlerini sıradan ya da olağan bir dış politika aracı olarak görme eğilimini yansıtmakta olup, konunun daha derin sosyo-politik ve mezhebî etkilerinin yeterince dikkate alınmadığını göstermektedir.

İran Devrimi'nin ardından, devrim ideolojisinin ihraç edilmesi söylemi, yalnızca bölgesel bir dış politika yaklaşımı değil, aynı zamanda devrimin evrensel bir İslâmî uyanışın öncüsü olduğu yönündeki inançla da şekillenmiştir. Bu uğurda, İran'ın “İslâmî Devrim-Devlet” modelinin başta Ortadoğu olmak üzere tüm Müslüman coğrafyaya yayılması hedeflenmiş ve bu amaçla çeşitli faaliyetler yürütülmüştür. Özellikle Müslüman ülkelerdeki İslâmcı gruplarla temaslar kurulmuş, devrime ilgi duyan çevreler ideolojik, kültürel ve siyasî anlamda sistematik biçimde enformasyona tabi tutulmuşlardır. Türkiye özelinde, 1980 öncesi ve sonrasında İran devrimini yerinde gözlemlemek amacıyla İran'a seyahat eden veya 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında İran'a iltica eden bazı İslâmcı aktörler, devrimi “nebevî metod”un çağdaş yansıması olarak değerlendirmişlerdir. Mevcut aktörler, devrimin teolojik, felsefi ve siyasal yönlerini Türkiye kamuoyuna çeşitli yayın organları, dergiler, kitaplar ve konferanslar aracılığıyla aktarmaya çalışmışlardır. Aynı dönemde İran'ın Türkiye'deki diplomatik temsilcilikleri de bu ideolojik yayılma stratejisine paralel olarak kültürel diplomasi araçları vasıtasıyla Türkiye'deki İslâmcı çevrelerle doğrudan ya da dolaylı ilişkiler kurmuştur. Bununla birlikte bazı evrensel İslâmcılar tarafından “İran İslam Cumhuriyeti”, yalnızca bir devlet değil, aynı zamanda evrensel bir İslâmî hareketin merkezi olarak konumlandırılmıştır. İran devriminden ilham

alan bazı Türkiye merkezli İslâmcı yapılar, bu devrimsel deneyimi Türkiye'ye uyarlamaya yönelik stratejik ve taktiksel hedefler geliştirmiştir. Bu hedefler doğrultusunda, İran'daki bazı yarı-resmi ya da illegal yapılarla iş birliği içerisinde bulunmuş, bu etkileşim hem ideolojik hem de örgütsel düzeyde kendisini göstermiştir. Nihayetinde, bu gruplar Türkiye'de alternatif bir İslâmî sistemin inşasını hedefleyen bir mücadele çizgisi benimsemiş ve İran devriminin modelini bu mücadelede bir referans noktası olarak konumlandırmışlardır.

2. 1. Resmi Faaliyetler

Ocak 1980'de Tahran'da kendisini ziyarete gelen büyükelçiler ve maslahatgüzarlara hitap eden devrim lideri Ayetullah Humeynî, konuşmasında yurt dışındaki İran elçiliklerinin İslâmî elçilik olmaktan uzak bir görünümde (bölgeler, bayan personeller vb. bağlamında) olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Humeynî, elçiliklerin bir yayın organına sahip olması gerektiğini belirterek bu yayınlar aracılığıyla ahlâkî ve İslâmî konularla birlikte İran'daki hadiselerin de anlatılmasını istemiştir. İlgili bağlamda, *“Bir derginiz olmalı. Dergide yer alacak fotoğraf ve tartışılan konuların hiçbiri İslam Cumhuriyeti'nin ruhuna ters düşmemelidir.”* ifadesiyle yayın içeriklerinin İslâmî değerlere uygunluğuna dikkat çekmiştir. Konuşmasının devamında devrimin ihraç edilmesi meselesine de değinen Humeynî, bu sürecin zor ya da silahlı yollarla değil, İslâm'ın gerçekleri ve insan ahlâkının yayılmasıyla mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Heyete hitaben yaptığı tavsiyelerde şunları dile getirmiştir: *“İslam Cumhuriyeti'ni diğer ülkelere ihraç edebilmemiz, tağuti fiillerinden uzak; söz, amel ve davranışlarımızın İslami olmasına bağlıdır. İhraç dediğimizde, zor ve silah anlaşılmalıdır. İhraç, İslam gerçeklerinin ve insan ahlakının gelişmesi ile mümkündür. Ve sizler bu iş için vazifelisiniz; bu işi yapmalısınız. Söz ve yayınlarımızda bunları göstermelisiniz.”*⁷³²

Humeynî'nin devrim öncesi ve sonrası dönemde ifade ettiği temel nasihat ve ilkelerin doğrudan uygulanmaya çalışıldığı İran İslam Cumhuriyeti'nde, Şah rejiminden devralınan diplomatik yapılanma köklü bir dönüşüme uğramıştır. Devrim sonrasında İran dış politikası, yalnızca ulusal çıkarların korunmasına odaklanmak yerine, aynı zamanda

⁷³² Humeyni, *Konuşmalar*, 51-55.

İslâmî değerlerin küresel ölçekte yayılması ve özellikle Müslüman toplumların bilinçlendirilmesi hedefini merkeze alan ideolojik bir yön kazanmıştır. Bu çerçevede, İran'ın yurtdışındaki diplomatik temsilcilikleri, klasik anlamda bir dış politika yürütmenin ötesine geçerek devrim ideolojisinin taşıyıcısı ve propagandacısı rolünü üstlenmiştir. İslâm dünyasında kendisine yakınlık gösteren kişi, grup ve hareketlerle yoğun temaslar kuran İran yönetimi, özellikle İslâmî uyanışı destekleyen aktörlerle ideolojik ve stratejik ilişkiler geliştirmiştir. Bu yaklaşım, İran dış politikasının hem söylem hem de pratik düzeyde devrimci misyon ekseninde yeniden yapılandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'de İran'ın Ankara Büyükelçiliği, İstanbul, Erzurum ve Trabzon Başkonsoloslukları ile Ankara Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı ve Kültür Merkezi önemli etkinlikler* gerçekleştirmiş ve Türkçe süreli yayınlar (İslam Ümmeti, Fecr, Mesaj vb. dergiler) çıkarmışlardır. Söz konusu faaliyetlerde, başta Muhammed Ali Sermedî Ra'd, Muhammed Tâherî, Mîr Ca'fer Za'ferancî, Muhammed Ali Tabâtabâi, Muhammed Gencîdust, Menûchehr Müttekî, Muhammed Rızâ Bâkırî ve Rızâ Râşid olmak üzere birçok İranlı diplomat ön plana çıkmış ve yürütülen faaliyetler bu isimlerin öncülüğünde şekillenmiştir.

İran İslam Devrimi'nin ardından, İstanbul'daki İran Başkonsolosluğu, Ali Ekber Mehdîpûr liderliğinde Şah yönetiminden devralınarak yeniden yapılandırılmış ve devrimci ideolojiye uygun biçimde yeniden dizayn edilmiştir. Bu süreçten sonra başkonsolosluk, İstanbul merkezli İslâmcı çevrelerin sıkça uğradığı bir mekân haline gelmiştir. Tarihi Yarımada'da konumlanan konsolosluk binası, Türkiye İslâmcılığının merkezi olarak kabul edilen Fatih semtine ve Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) gibi kuruluşlara olan yakınlığı sayesinde hem İranlı öğrencilerin hem de İran Devrimi'ne ilgi duyan Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin yoğun ilgisini çekmiştir. Bu çerçevede dikkat çeken bir diğer önemli husus, bazı İslâmcı isimlerin ilgili merkezlerde görev üstlenmiş olmaları ve bir kısmının da yurt dışı temsilciliklerde, özellikle konsolosluklar ile Ankara'daki büyükelçilik bünyesinde istihdam edilmiş bulunmalarıdır. Nitekim Ali Ünal*, bu konuya dair *"1978'den itibaren İran Devrimi'ni bilfiil takip ettim. Türkiye'de*

* Kudüs Günü, Vahdet Haftası, Şafakta 10 Gün, Devrim Yıldönümleri, Humeynî'yi Anma vb.

* 1955 yılında Uşak'ta doğan Ali Ünal, Türkiye İslâmcılığı çerçevesinde önemli dergilerde yazarlık ve çevirmenlik faaliyetlerinde bulunmuş bir isimdir. "Fatih Selim" ve "Taha F. Ünal" takma adlarını da kullanan Ünal, özellikle İran kültür ve siyasetlerine yönelik ilgisiyle ön plana çıkmıştır. 1982 yılında

İrancılığın ve İslamcılığın kök atmasında yaptığım çeviriler nedeniyle baş sorumlulardan biriyim. İran Konsolosluğu'nda memur olarak çalıştım. Mesaiden sonra kalır, 6-7 sayfalık bülten çıkarırdım. 1000 tane abonemiz vardı o zaman. Konsolosluğa gelen İngilizce gazeteleri günü gününe takip ederdim” biçiminde açıklamada bulunmuş ve devrimin ardından İran İstanbul Başkonsolosluğu'nda bir buçuk yıla yakın görev aldığını ifade etmiştir.⁷³³ Benzer şekilde Mehmet Metiner, *Girişim* dergisi ekibinde yer alan İhsan Işık'ın, 1980'lerin ikinci yarısında İran İstanbul Başkonsolosluğu Basın Bürosu'nda çalışması nedeniyle “İhsan Nur” müstear adını kullanarak dergide yazılar kaleme aldığını ifade etmiştir.⁷³⁴ Ankara'da İslâmî faaliyetlerde bulunan Şeyho Duman ise İran Kültür Evi'nde sekiz yıl boyunca halka açık Arapça gramer dersleri vermiştir. Bu nedenle hakkında tahkikat başlatılmış ve süreç içerisinde İranlı yetkililerin, görev alanının Arapça öğretimi değil Farsça öğretimi olduğu yönündeki beyanları üzerine kurumdan ayrıldığı ifade edilmiştir.⁷³⁵

Devrime yakın duran bazı isimlerin, özellikle İran temsilciliklerindeki görevleri üstlenmeleri ve bu çerçevede sık sık mevcut kurumlara gerçekleştirdikleri ziyaretler,⁷³⁶ İslâmcı kesim içinde çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Bu kişiler, İran ile kurdukları yoğun temaslar ve stratejik işbirlikleri nedeniyle bazı çevreler tarafından eleştirilmiş, hatta kimi zaman İran yanlısı ya da dış etkiler altında hareket etmekle yaftalanmıştır. Bu noktadaki ilk örneği *Tevhid* dergisi teşkil etmekte olup S. Eş, Mayıs 1979 tarihli bir yazısında, İran'a verdikleri destek sebebiyle “camiamız içinde bazı fodul” olarak nitelendirdiği kesimlerin kendilerini İran'dan mali destek almakla suçladıklarını belirtmiş ve bu iddiayı

gerçekleştirdiği İran ziyareti sonrası düşünsel bir dönüşüm geçirmiş ve bu süreçte Gülen hareketi ile ilişki kurmuştur. İlerleyen yıllarda, bu yapıyla olan bağlantıları nedeniyle “örgüt üyeliği” suçlamasıyla yargılanmış ve tutuklanmıştır.

⁷³³ Detaylar için bkz. İslami Analiz, “Ali Ünal İslamcılıktan ve İrancılıktan Nasıl ‘Teberri’ Ettiğini Anlattı: ‘Türkiye’de Ciddi Bir İran Tehlikesi Var” (Erişim 18 Haziran 2022); *Tevhid Haber*, “Zaman Yazarı Ali Ünal: İran’ın Cemaate Düşmanlığı Var” (Erişim 10 Mayıs 2021).

⁷³⁴ Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 136.

⁷³⁵ Konuya ilişkin Duman’ın çarpıcı anlatımları için bkz. Türkmen, *Şeyho Hoca ile*, 208-210, 225.

⁷³⁶ Nureddin Şirin’in ifadeleri için bkz.

https://www.youtube.com/watch?v=rQA13LtxMJo&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=48 (1.04:50-1.05:03 arası), (Erişim 23.05.2022); Bülend Tokgöz’ün Ercümen Özkın ve Burhan Kavuncu hakkındaki iddiaları için bkz. Tokgöz, *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum*, 298, 355-358.

ispatlamakla mükellef olduklarını vurgulamıştır.⁷³⁷ *Girişim* dergisi yetkililerinden Mehmet Metiner, İran İslam Cumhuriyeti'nin özellikle İstanbul Başkonsolosluğu yetkilileri ile sürekli temas halinde olduklarını ancak bu ilişkilerin ideolojik ve ekonomik boyutlar içermediğini ifade etmiştir.⁷³⁸ Ayrıca Süleyman Arslantaş da *İktibas* dergisinin İran'dan herhangi bir maddi destek veya fon almadığını açıkça ifade etmiştir.⁷³⁹ İslâmcı isimlerin İran'dan fon veya mali destek aldığı yönündeki iddialar,⁷⁴⁰ somut ve güvenilir kanıtlarla desteklenmediği halde, toplumda ve bazı söylemlerde yaygın bir şekilde yer edinmiş ve bu durum, söz konusu iddiaların eleştirel bir değerlendirmeden ziyade yaftalayıcı ve önyargılı bir biçimde dillendirilmesine yol açmıştır. Haliyle İran tarafından maddi veya manevi destek sağlandığına dair ortaya atılan birçok iddianın dayanağı bulunmamakta ve bu tür açıklamalar, çoğunlukla spekülatif ve mesnetsiz varsayımlar üzerine inşa edilmektedir. Ayrıca İran'dan doğrudan finansman alan kesimlerin varlığı ihtimal dahilinde olmakla birlikte, bu durumun kamuoyuyla paylaşılmasının mümkün olmadığı açıktır. Ancak bunun bazı istisnaları bulunmaktadır. Kâzım Albayrak, 1984 yılında İran Konsolosluğu'ndan bir grubun, belirli bir ücret karşılığında İBDA yayınlarını temin etmek istediklerini ancak bunun karşılığında "İran aleyhine yazmama" şartı koyduklarını iddia etmiş ve bu talebi reddettiklerini belirtmiştir. Bununla birlikte Albayrak, *Girişim* dergisinin bu türden bir fon aldığını ileri sürmüştür.⁷⁴¹

Sonuç olarak, evrensel İslâmcı kimlik ekseninde şekillenen ve bu kimliği önceleyen toplumsal ve entelektüel kesimlerin, uzun yıllar boyunca İran'ın Türkiye'deki diplomatik temsilcilikleriyle yakın ilişki içerisinde oldukları görülmektedir. Bu kesimler, büyükelçilik ve konsolosluk bünyesinde düzenlenen kültürel, dinî ve siyasî içerikli programlara yoğun katılım sağlamış, bu vesileyle iki taraf arasında fikir alışverişi ve entelektüel temaslar gelişmiştir. Özellikle bazı İslâmcı düşünürlerin İranlı yetkililerle gerçekleştirdiği karşılıklı ziyaretler ve dergi ofislerinde yapılan görüşmeler, bu temasın

⁷³⁷ Çakırgil, "Saflarımızı Sıkı Tutalım ki Her Birimizin Yüzü Bir Başka Tarafa Çevrilmesin", 2; Selahaddin Eş Çakırgil, "Selahaddin Eş Çakırgil: İran'da Salondan Dışarı Atıldım" (Görüşmecisi: Mustafa Ahıskalıoğlu, Görüşme Transkripsiyonu), *Özgün İrade* 136 (2015), 62-67.

⁷³⁸ Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 150, 256, 281.

⁷³⁹ Arslantaş, *Ankara'da Kırk Beş Yıl*, 260, 307-308.

⁷⁴⁰ Bu konuda Cemaleddin Kaplan örneği için bkz. Güngörge, *Humeyni ve İslâm*, 17; Mumcu, *Rabıta*, 91; Mısıroğlu, *Gurbet İçinde Gurbet*, 158-159; Metin Gür, *Avrupa'da İslamcı Örgütler -Türkiye Kökenli-* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012), 455-460.

⁷⁴¹ Kâzım Albayrak, "Şehid Metin Yüksel Vesilesiyle Gölge ve Akıncı Güç", *Baran* 349 (2013), 22-23.

niteliğini ve derinliğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte, İran merkezli birçok eserin Türkçeye tercüme edilerek yayımlanması ve bu yayınların Türkiye’deki kültürel ortamda dağıtılması, İran’ın yumuşak güç unsurlarını etkin biçimde kullandığını göstermektedir. Ancak bu ilişkinin başlangıcındaki yüksek düzeyli ilgi ve entelektüel heyecan, zamanla yerini mesafeli bir tutuma bırakmış; İran’ın temsilcilikleriyle kurulan temaslar, giderek daha dar ve sınırlı çevrelerle sürdürülmeye başlanmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca entelektüel düzeyde değil, sokak siyaseti bağlamında da kendini göstermiştir. Önceleri çeşitli siyasî gelişmelere tepki olarak İran büyükelçiliği ve konsoloslukları önünde düzenlenen protesto ve gösterilerde İran’a destek veren bu çevreler, özellikle Arap Baharı süreciyle birlikte tutumlarını radikal biçimde değiştirmiştir. Bu dönemde, aynı İslâmcı çevreler ve onlardan etkilenen yeni kuşaklar, İran’ın bölgesel politikalarına yönelik eleştirilerini açık biçimde dile getirerek bu kez İran’a karşı protesto eylemleri düzenlemeye başlamışlardır.

2. 2. Diaspora İslâmcılarının Faaliyetleri

12 Eylül 1980 askeri darbesiyle birlikte Türkiye’de siyasal, toplumsal ve ideolojik düzlemde yaşanan dönüşüm, özellikle İslâmcı çevreler üzerinde ciddi baskılar yaratmıştır. Bu dönemde birçok İslâmcı düşünceye mensup kişi, siyasî soruşturma, gözaltı ya da tutuklanma riskine karşı yurt dışına çıkmayı tercih etmiştir. Bu isimlerden bazıları, o tarihlerde yeni kurulmuş olan İran İslam Cumhuriyeti’ne yönelmiş ve burada hem siyasî sığınma hem de ideolojik yakınlık çerçevesinde kabul görmüşlerdir. Daha önceki ziyaretlerinde İran’daki devrimin lider kadrosuyla tanışma ve doğrudan temas kurma fırsatı elde eden bu kişiler, devrim sonrası İran’ın siyasal ve entelektüel ortamıyla daha derin bir etkileşime girmiştir. İran’a intikallerinin ardından çeşitli kültürel, akademik ve medya kurumlarında aktif görevler üstlenmiş; bazıları propaganda faaliyetlerine katılmış, bazıları da devrimin teorik altyapısının Türkçe literatüre aktarılmasında rol oynamıştır.

Türkiye sınırına yakın bir bölgede radyo istasyonu kurarak Türkiye’ye yönelik propaganda faaliyetlerinde bulunma hedefi, ilk olarak Metin Yüksel tarafından ortaya konmuş; benzer bir amaç, Temmuz 1980’de İran’a giden abisi Edip Yüksel tarafından da

benimsenmiştir.⁷⁴² Diasporadan anavatana yönelik propaganda faaliyetleri aracılığıyla kitleleri belirli bir amaç doğrultusunda örgütlenme hedefi, evrensel İslâmcı hareketlerin temel stratejilerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, İslâmî davette tebliğe atfedilen merkezi rol ve önemin bir yansımasıdır. Nitekim İran Devrimi sonrasında, İran İslam Cumhuriyeti'ne bağlı Tahran Radyosu'nun Türkçe ve Kürtçe yayın yapan kanalı aracılığıyla Türkiye'ye yönelik ideolojik propaganda içerikli yayınlar gerçekleştirilmiş olması, bu stratejinin somut bir örneği olarak değerlendirilebilir. İran Radyosu, her gün 19.00-21.00 saatleri arasında gerçekleştirdiği Türkçe ve Kürtçe yayınlarla, Türkiye'de İslâmî devrime ilgi duyan kesimler açısından önemli bir birincil bilgi kaynağı işlevi görmüştür.⁷⁴³ Nitekim *Tevhîd* dergisinin Haziran 1979 tarihli sayısında yer alan "Diyeceği olan?... Buyursun" başlıklı köşede, Isparta'dan Mehmet Çoşkun imzalı bir mektup örneği aktarılmaktadır. "İran Radyosu'na" başlığıyla sunulan bu yazıda, Çoşkun, radyonun bazı yönlerde eksiklikler taşıdığını belirtmekte ve özellikle müzikler, haber içerikleri ile yayın saatlerine ilişkin çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır.⁷⁴⁴

Devrim sonrasında radyo yayınlarını takip eden İslâmcı isimler, 12 Eylül 1980 darbesinin ardından İran'a gidenler mevcut medya kurumlarında çeşitli görevler üstlenmişlerdir. Örneğin Selahaddin Eş, Yakup Aslan ve Ahmet Cansız gibi kişiler, Şah döneminden kalan bazı kadrolar ile Türkiye Ca'ferî topluluğundan bazı isimlerle birlikte Türkçe yayın yapan birimlerde görev almışlardır. Söz konusu kişiler, görevleri kapsamında Farsça'dan Türkçe'ye çeviriler yaparak Türkiye'ye yönelik haber bültenleri hazırlamış ve bu içerikleri çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Ancak Aslan'ın ifadesine göre, çeviri sürecinde zaman zaman orijinal metne sadık kalmanın ötesine geçerek çevirilere kendi yorumlarını ve değerlendirmelerini katma eğiliminde olmuşlardır. Bu yaklaşım, çeviri faaliyetlerinin kurumsal çerçevesiyle örtüşmediği için bazı sorunlara yol açmıştır. Nitekim bu durum, bağlı buldukları üst makamlar tarafından fark edilmiş ve çeşitli uyarılarla sonuçlanmıştır. Aslan, özellikle kendilerine, hazırlanan bültenlerde orijinal Farsça metnin dışına çıkılmaması gerektiği yönünde açık uyarıların yapıldığını ve bundan

⁷⁴² <https://www.youtube.com/watch?v=cNRwqVfQL3Y> (10:15-11:30 arası), (Erişim 06.06.2022).

⁷⁴³ <https://www.youtube.com/watch?v=IECDB45rjZA> (39:25-39:50 arası), (Erişim 11.04.2022); https://www.youtube.com/watch?v=uxTMkULah_E&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=27 (1.01:50-1.02:30 arası), (Erişim 11.04.2022); Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 1/183.

⁷⁴⁴ "İran Radyosu'na", *Tevhîd* 27 (1979), 15.

kaynaklı olarak çevirilerde bireysel yorumlara yer verilmemesi gerektiğinin altının çizildiğini ifade etmiştir.⁷⁴⁵ Türkiye’de ilk olarak Metin Yüksel tarafından gündeme getirilen radyo istasyonu kurma projesi, daha sonra farklı isimler tarafından bir nevi hayata geçirilmiş; söz konusu kişiler, haber-yorum, dizgi ve spikerlik gibi alanlarda radyonun işleyişinde etkin roller üstlenmişlerdir.

Diasporadan Türkiye’ye yönelik yürütülen çalışmalar, özellikle Türkiye’de devrimci düşünceye ilgi duyan toplumsal ve siyasal çevreler tarafından yakından takip edilmiştir. Bu ilginin temel nedenlerinden biri, diaspora içerisindeki aktörlerin kimliklerinin ve ideolojik yönelimlerinin Türkiye kamuoyu tarafından bilinmesi ve bu kişilerin söylemlerinin güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesidir. Özellikle Selahaddin Eş’in Türkiye gündemine dair yaptığı çözümler, politik yorumlar ve anlatılar, onun İran’daki siyasal ve toplumsal gelişmeler üzerine aktardığı bilgilerle birleştiğinde, 1980 sonrasındaki dönemde İran’a ilgi duyan isimler için birincil başvuru kaynağı haline gelmiştir. Bu hususta dikkat çekici bir örnek, Fatih Akıncıları’ndan Mehmet Şahin’e aittir. Şahin, Kocaeli Kandıra cezaevinde bulunduğu dönemde tencere kapağından yaptığı bir anten aracılığıyla koğuşun tepesine yerleştirdiği düzenek sayesinde İran İslam Cumhuriyeti’nin Türkçe yayın yapan radyosunu dinlediğini belirtmiştir.⁷⁴⁶

1990 yılında *Tevhid* dergisi adına İran’a bir ziyarette bulunan Fatih Akıncıları’ndan Mehmet Ali Tekin, Tahran Radyosu’nun Türkçe yayınlar servisi müdürü ile Tahran’da gerçekleştirdiği mülakatta, söz konusu yayınların İran Devrimi’nden önce de mevcut olduğunu, devrim sonrasında ise sırasıyla “İran İslam İnkılabı’nın Sesi” ve ardından “İran İslam Cumhuriyeti’nin Sesi” adlarıyla faaliyetlerine devam ettiğini öğrenmiştir. Görüşmede bu yetkili, Türkiye’deki üniversite öğrencilerinden gelen ilginin kendilerini memnun ettiğini ifade etmiş, özellikle İslâmî dönüşüm süreçlerinde söz konusu radyonun yayınlarının önemli bir referans kaynağı olarak kullanıldığını vurgulamıştır. Öte yandan, Türkiye’deki bazı medya organları tarafından hedef gösterildiklerini belirten kişi, kendilerine yönelik olarak “Türkiyeli Müslümanlara silah kuşan çağrısı”, “Tahran radyosundan ölüm listeleri” ve “Tahran Radyosu, Selman Rüşdi’yi öldürmek üzere

⁷⁴⁵ Detaylar için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 232-240, 273-278; <https://www.youtube.com/watch?v=eeeHdiUdk34> (1.36:00-1.37:17 arası), (Erişim 15.08.2024).

⁷⁴⁶ Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*, 162-163.

Türkiye’deki kürtlerin seçildiğini söyledi” gibi asılsız ve gerçeğe bağdaşmayan iddiaların kamuoyuna yansıtıldığını da aktarmıştır.⁷⁴⁷

İran radyosunda görev yapan İslâmcı unsurların faaliyetleri, özellikle 1980’ler döneminde Türk basınında yoğun biçimde gündeme getirilmiş ve kamuoyunun dikkatini bu hususa çekmeye yönelik çabalar artmıştır. Bu dönemde radyo yayınlarında, Türkiye aleyhine yürütülen propaganda faaliyetleri Türk hükümetleri ve İran’daki diplomatik temsilcilikler tarafından ciddi rahatsızlık kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle 1978-1980 yılları arasında Tahran’da Türk Büyükelçiliği görevini yürüten Turgut Tülümen ile 1980-1983 yılları arasında aynı görevde bulunan Tanşuğ Bleda, kaleme aldıkları hatıratlarında bu konuyu detaylı şekilde ele almışlardır. Tülümen, İran Radyo-Televizyon İdaresi bünyesinde “yuvalanmış fanatik unsurların” bulunduğunu ve bu kişilerin Türkiye karşıtı propaganda faaliyetlerini sistematik biçimde sürdürdüklerini belirtmiştir. Öte yandan Bleda ise soyadı benzerliği nedeniyle kendisini hedef alan yayınlara dikkat çekmiş; Tahran Radyosu’nun Türkçe yayınlarında görev yapan bazı şahısların, “Türkiye’den kaçma bir meczup” şeklinde nitelendirdiği şahsiyetler aracılığıyla hem kendisini hem de Türkiye’yi hedef alan manipülatif ve provokatif yayınlarda bulduklarını ileri sürmüştür. Bleda ayrıca, bu yayınlar kapsamında Ermeni cemaatini tahrik ederek şiddet içeren taleplerin gündeme getirildiğini ifade etmiş, bu durumun Türkiye-İran ilişkilerinde diplomatik açıdan hassasiyet yarattığını vurgulamıştır. Bunun yanı sıra, Bleda hatıratında, devrimin önde gelen isimlerinden Ayetullah Beheştî’yi ziyaret ettiğini ve İran’daki bazı İslâmcıların Türkiye’ye yönelik radyo yayınlarının içeriği konusunda müzakereler yaptığını aktarmıştır. Bu görüşmelerde İran tarafının, Türkiye’de Humeynî karşıtı haber ve görsellerin yayınlanmaması yönünde taleplerde bulunduğu ve karşılıklı anlaşmalar neticesinde belirli bir dönem boyunca bu tür yayınların durdurulduğu ifade edilmektedir.⁷⁴⁸

İran’da ikamet eden İslâmcılar, yalnızca İran Radyosu’nda değil aynı zamanda İrşâd-i İslâmî Bakanlığı tarafından aylık olarak Türkçe yayımlanan *İslam Çağrısı*, *Keyhân* gazetesinin Türkçe versiyonu *Keyhân Türkî*, *Cumhûr-i İslâmî* ve *Kudüs Yolu* gibi çeşitli

⁷⁴⁷ Detaylar için bkz. Tahran Radyosu, “Sesimiz, Türkiyeli Müslümanların da Sesidir...”, 32-34.

⁷⁴⁸ Detaylar için bkz. Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 197-198; Tanşuğ Bleda, *Maskeli Balo* (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), 13-14, 125-127.

yayınlarında da görev almış ve adı geçen platformlarda çeşitli yazılar kaleme almışlardır. Hassaten, Selahaddin Eş, Ahmet Cansız, Yakup Aslan, Sabah Kara gibi isimler tarafından hazırlanan yayınlar üzerinde yoğun çalışmalar yapılmış; İran merkezli bu yayınlar, elçilik ve konsolosluklar aracılığıyla Türkiye’de dağıtımına sunulmuştur. Mevcut çalışmalarda yer alan Aslan, *Keyhân Türki* gazetesinin dizgi ve mizanpajını kendisinin yaptığını belirtmiş; S. Eş’in ise uzun soluklu yazılarının Türkiye medyasından alıntılar, yorumlar ve kimi zaman tercümelere oluşturulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, yayınların ana temasını “*İran İslam İnkılabının değerleri, mücadele müktesebatı, tecrübeleri, dünya siyasetine bakış açısı ve Türkiye Müslümanlarının gündemi.*” biçiminde değerlendirmiştir.⁷⁴⁹ Tıpkı radyo meselesinde olduğu gibi, bu tür yayınlar devrime ilgi duyan evrensel İslâmcıların kaynakları arasında yer almıştır. Nitekim, *İktibas* ve *Tevhid* gibi dergiler, adı geçen yayınlardan bazı pasajları köşelerine taşımışlardır.

İran’da devrim sonrasında, yeni kurulan bakanlıklar ve çeşitli resmi kuruluşlar arasında, halkı dinî ve ideolojik açıdan bilgilendirmek, yönlendirmek ve toplumsal bilinç oluşturmak amacıyla tesis edilen kurumlar önemli bir yer tutmuştur. Bu kurumlar, yalnızca ülke içinde İslâmî değerlerin ve devrimci ideolojinin yaygınlaştırılması yönünde faaliyetlerde bulunmakla kalmamış, aynı zamanda dış politikalar kapsamında da aktif bir rol üstlenmişlerdir. Ülke dışındaki çeşitli platformlarda İran İslam Cumhuriyeti’nin ideolojik ve kültürel etkisini artırmaya yönelik propaganda, eğitim ve tanıtım faaliyetleri yürütmüş, bu çerçevede uluslararası alanda dinî bilginin yaygınlaştırılması ve İran’ın dış imajının güçlendirilmesi gibi stratejik hedeflere yönelik girişimlerde bulunmuşlardır. Bu kapsamda, İran’daki *Vizârât-i Ferhengi ve İrşâd-i İslâmî* ile *Sâzmân-i Teblîgât-i İslâmî* gibi kurumlar ön plana çıkmaktadır. Söz konusu kuruluşlar, kültürel alanlarda faaliyet gösteren ve Türkiye’den İran’a giden bazı İslâmcı isimlerin görev aldığı kurumlardır. Nitekim Muzaffer Kalaycı, Hüseyin Selçuk ve Sabah Kara gibi isimler, Seyyid Muhammed Hâtemî’nin İrşâd-i İslâmî Bakanlığı görevini yürüttüğü dönemde bu bakanlık bünyesinde çalışmışlardır.⁷⁵⁰

⁷⁴⁹ Detaylar için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 232-232, 329-333; Çakırgil, “*İran, Ey İran!*” *Teranelerinin Acı Sonu*, 248.

⁷⁵⁰ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 232, 264-266, 275-276; Yarbay, *12 Eylül’de Akıncılar Yargılanıyor*, 500-501.

Sonuç olarak, Türkiye'deki politik baskı ortamı ve özellikle darbe sonrası dönemde İslâmcı camianın içine girdiği durgunluk ve arayış, bazı isimleri Türkiye'den ayrılarak İran'a sığınmak zorunda bırakmış, bu kişiler İran'ı bir "İslam beldesi" olarak tahayyül etmişlerdir. Bu düşünsel zemin üzerinde şekillenen motivasyonları doğrultusunda, söz konusu şahsiyetler İran'a yerleştikten sonra, yalnızca bireysel bir sığınma süreciyle yetinmeyip aynı zamanda azim ve gayretle bir dizi entelektüel, kültürel ve dinî faaliyetin içerisinde yer almışlardır. Bu faaliyetlerin temel amacı, bir yandan Türkiye'deki darbe sonrası içine kapanan İslâmcı çevrelere yeni bir istikamet sunmak, diğer yandan da İran'daki İslâmî yönetim modeline ve siyasî sürece ilişkin bilgileri doğrudan sahadan elde etmek olmuştur. Bu çerçevede, kamuoyunca bilinen bazı simaların ötesinde çok sayıda kişi İran'a yönelmiş, burada hem geçimlerini temin etmek hem de tebliğ ve davet faaliyetleri kapsamında çeşitli kültürel etkinliklere katılmak suretiyle aktif roller üstlenmişlerdir. Özellikle Türkiye'den farklı dönemlerde gelen ziyaretçilerin tanıdığı, saygı duyduğu ve sıklıkla uğradığı bir isim olan Selahaddin Eş, bu süreçte özel bir konuma sahip olmuş, kendisine yapılan ziyaretlerin yoğunluğu nedeniyle evi adeta bir dergâh niteliği kazanmıştır. Yaşı, tecrübesi ve Türkiye'deki İslâmcı hareket içerisindeki öncü rolüyle dikkat çeken Eş, İran'da bulunan Türkiye kökenli İslâmcılar arasında "abi" konumuna yükselmiş, Türkiye'ye yönelik yürütülen yayınsal ve propagandif faaliyetlerde ise başat aktörlerden biri olmuştur.

2. 3. Türkiye'deki İslâmcıların İçer Dönük Faaliyetleri

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından çeşitli soruşturmalara maruz kalmalarına rağmen, evrensel İslâmcı hareket içerisinde yer alan genç kuşaklar, *Şûrâ*, *Tevhîd*, *Hicret*, *Düşünce* ve *İslâmî Hareket* dergilerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Ancak darbe sonrası oluşan baskıcı atmosferde bu yayınların kapanması ya da kapatılması, yazarlarının yurt dışına göç etmek zorunda kalmaları, genç kuşakların "dava"yı sahiplenerek daha görünür hale gelmelerine zemin hazırlamıştır. Bu gençler, tıpkı kendilerinden önceki kuşaklar gibi özellikle 1980'li yılların ikinci yarısında çeşitli yayınlar çıkarmış ve İran Devrimi ve liderlerine duydukları sevgi, muhabbet ve desteği bu yayınlar aracılığıyla kamuoyu ile paylaşmışlardır. Diaspora İslâmcılarından yoğun biçimde etkilenen bu yeni kuşak, seleflerinden farklı olarak İran'a daha yakın bir konum

benimsemiştir. Bu durumun oluşmasında, darbe yönetiminin ve sonrasındaki dönemde “kökü dışarda” olarak nitelendirilen hareketlere karşı uygulanan baskıcı ve sindirici politikaların etkili olduğu söylenebilir. İran’ı, yeryüzündeki Müslümanların devleti ve evrensel İslâmî hareketin merkezi olarak görmeleri, bu kuşağın Türkiye’de daha önce benzeri görülmemiş eylemlere yönelmesine zemin hazırlamıştır.

İran Devrimi’nin özellikle Türkiye’deki İslâmcı çevreler üzerindeki etkisi, yalnızca düşünsel ve ideolojik düzeyde kalmamış, aynı zamanda kültürel ve dilsel alanlara da sirayet etmiştir. Bu doğrultuda dergiler hem okuyucularıyla kurdukları ideolojik yakınlığı pekiştirmek hem de sürdürülebilirliklerini sağlamak amacıyla mali yükümlülüklerini karşılamak üzere çeşitli reklamlara yer vermeye başlamışlardır. Reklamlar çoğunlukla yayınevi tanıtımları biçiminde görülmekle birlikte, zaman zaman dikkat çekici ve ideolojik arka planla örtüşen ürün ve hizmet reklamlarına da yer verilmiştir. Örneğin İran Devrimi sonrası Türkiye’de oluşan entelektüel atmosfer, Arapça’nın yerini kısmen Farsça’nın almasına sebep olmuş; daha önce dinî ilimlere yönelim nedeniyle Arapça öğrenmeye teşvik edilen Müslüman kitleler, bu dönemde Farsça öğrenimine ilgi duymaya başlamışlardır. Farsça bilen kişiler, özellikle devrim sonrası oluşan İran merkezli İslâmî literatürün Türkçeye kazandırılması bağlamında tercüme faaliyetlerinde aktif roller üstlenmiş ve bu özellikleriyle entelektüel çevrelerde ayrıcalıklı bir konuma ulaşmışlardır. Bu gelişmeler doğrultusunda İran’a ideolojik yakınlık duyan dergiler, Farsça’nın öğretilmesine yönelik hizmetleri desteklemiş, kimi zaman bu amaçla hazırlanan Farsça eğitim setlerinin tanıtımına sayfalarında yer vermişlerdir.⁷⁵¹

Dergilerin kültürel faaliyetlere verdikleri destek, yalnızca ideolojik ya da entelektüel bir motivasyondan ibaret olmayıp aynı zamanda çeşitli ticari kaygıları da beraberinde getirmiştir. Bu veri ışığında, özellikle 1980 sonrası İslâmcı yayın organlarında gözlemlenen bir eğilim olarak İran Devrimi’nin lideri Ayetullah Humeynî’nin karizmatik fotoğraflarının dergilerin arka ve son kapaklarında sıkça yer alması dikkat çekicidir.⁷⁵² Söz konusu görsellerin yüksek tirajlı afiş ve poster formatlarında da basılması, İslâmcı

⁷⁵¹ Detay ve örnekler için bkz. “Farsçayı Kolay Öğrenin”, *Tevhid* 21 (1991), 75; “Farsça’yı Kolay Öğrenin”, *İmza* 31 (1991), 9; “Birim Farsça Tamamlandı”, *Yeni Zemin* 5 (1993), 36; “Arapça ve Farsça Dil Kursları”, *Haksöz* 49 (1995), 63.

⁷⁵² Örnek için bkz. *Davet* 6. sayı, *Hira* 6. sayı, *İmza* 5. sayı, *Bu Meydan* 5. sayı, *İslâmî Düşünce* 3. sayı, *Tevhid* 6 ve 32. sayılar.

camia içerisindeki arz-talep dinamikleriyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Humeynî figürünün bu şekilde görsel bir ikon haline getirilmesi, yalnızca onun ideolojik bir lider olarak meşrulaştırılmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda dergilerin okuyucu kitlesi nezdinde cazibesini artırmaya yönelik bir strateji olarak da değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, bu tür görsel kullanımlar hem kültürel temsiliyetin hem de ekonomik sürdürülebilirliğin bir aracı olarak işlev görmüş, ideolojik içerikle ticari hedeflerin iç içe geçtiği bir yayıncılık anlayışının göstergesi olmuştur. Benzer bir kaygıyı İran'dan Türkçe'ye yapılan tercümelere de görmek mümkündür. Bu durum, özellikle Akademi ve Endişe Yayınları örneğinde gözlemlenebilmektedir. Hasan Kılıç ve Kenan Çamurcu gibi isimlerin öncülüğünde çıkan Akademi Yayınları ile Ankara merkezli Endişe Yayınları, Ali Hâmeneî'nin *Nehcü'l-Belağa'dan Dersler* adlı eserini aynı dönemlerde piyasaya sürmüşlerdir. Camia içerisinde gelen soru ve eleştirilere karşı iki yayınevi bu türden sorunları çözmek adına girişimlerde bulunmuş ancak olayların beklenenden farklı seyretmesi üzerine, Akademi Yayınları kendilerini şu ifadelerle tanımlamıştır: “*Biz Akademi Yayınevi olarak, İslam İnkılabı kültürünü bir ticaret metaı haline getirmeme hususundaki İslami, ahlaki hassasiyet ve dürüstlüğümüzü korumaya çalıştığımızı, bu konuda Müslüman kamuoyunun önünde anlımızın açık olduğunu, bütün yayınevlerinin de aynı hassasiyeti göstermesi gerektiğini vurgulamak istiyoruz.*”⁷⁵³

İran'a müzahir gruplar, Türkiye'de farklı dönemlerde çeşitli anma etkinlikleri ve özel gün programları tertiplemişlerdir. Bu etkinlikler, kimi zaman bağımsız sivil inisiyatifler aracılığıyla, kimi zaman ise İran İslam Cumhuriyeti'nin Türkiye'deki diplomatik temsilcilikleriyle iş birliği içerisinde gerçekleştirilmiştir. Özellikle İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde yoğunlaşan bu organizasyonlar, mevcut kesimler nezdinde kayda değer bir ilgi ve katılımı karşılanmıştır. Söz konusu etkinlikler, genellikle ideolojik ve kültürel birliktelik temelinde şekillenmiş olup, katılımcı profili açısından da dönemin öne çıkan bazı İslâmcı fikir önderlerini ve gazeteci-yazarları içermektedir. Bu tür organizasyonlar çerçevesinde düzenlenen konuşmalar hem güncel gelişmelerin hem de İran Devrimi'nin ideolojik mirasının değerlendirilmesi açısından önemli birer platform işlevi görmüştür. Özellikle 1990'lı yıllarda *Tevhid* dergisi ve *Selam* gazetesi çevresinde kümelenen topluluklar, bu etkinliklerin düzenlenmesinde ve toplumsal tabana

⁷⁵³ “Bir Açıklama”, *Tevhid* 21 (1991), 80.

yayımlanmasında merkezi bir rol üstlenmişlerdir. Bahsi geçen yayın organları yalnızca medya düzeyinde değil, aynı zamanda kültürel ve siyasî anlamda da bir tür hareketliliğin taşıyıcısı olmuş, İran'a müzahir görüşlerin Türkiye'deki görünürlüğüne katkı sağlamışlardır. Bu çerçevede, İran'ın dış politika stratejisi ile ideolojik nüfuz politikalarının yerel yansımaları, söz konusu organizasyonlar üzerinden gözlemlenebilir hâle gelmiştir. Ancak programların içeriksel çeşitliliğine karşın belirli organizasyonlar ve içerikler, evrensel İslâmcı camia içerisinde İran'a daha yakın eğilimler taşıyan grupların görünürlük kazanmaya başladığının öncü göstergeleri olarak yorumlanabilir.

İran Devrimi'nin ardından Ayetullah Humeynî, Hz. Fâtıma'nın doğum yıl dönümünü "Dünya Kadınlar ve Anneler Günü" olarak ilan etmiş, bu çerçevede her yıl çeşitli anma ve kutlama programları düzenlenmeye başlanmıştır. Kudüs Günü ve Vahdet Haftası gibi diğer ideolojik-tematik günlerde olduğu gibi, bu özel gün de zamanla Türkiye'de bazı çevrelerde karşılık bulmuş ve çeşitli etkinliklerle anılmaya başlanmıştır. 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren, Hz. Fâtıma'nın doğum yıl dönümü vesilesiyle İstanbul, Ankara, Konya ve Kayseri gibi şehirlerde "Müslüman Kadınlar Günü" etkinlikleri düzenlenmeye başlanmıştır. Bu organizasyonlara özellikle İslâmcı kadınlar arasında yer alan Süreyya Yüksel, Sabiha Ünlü ve Bakiye Marangoz gibi isimler öncülük etmiş; programlarda ise çoğunlukla Zeynep Doğan, Asiye Dilipak, Hasibe Turan, Yıldız Kavuncu ve Cihan Aktaş gibi kadın konuşmacılar yer almıştır. Ayrıca 1992 yılında İstanbul'da çeşitli etkinliklerle kutlanan Müslüman Kadınlar Günü kapsamında, Türkiye'de Ca'ferî topluluğuna yakınlığıyla bilinen *Alemdar* gazetesinin düzenlediği programa, Ayetullah Humeynî'nin kızı Feride Mustafavî de katılmıştır ve programa İslâmcı kadınlar da iştirak etmiştir.⁷⁵⁴

Müslüman kadınlara örneklik teşkil etmesi bağlamında Hz. Fâtıma'nın ön plana çıkarılması, özellikle Şîî kimliğiyle öne çıkan topluluklar için tarihsel ve teolojik temellere dayanan makul ve kabul görmüş bir gerekçe olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, Sünnî mezhebine mensup toplumlarda, özellikle Türkiye gibi Sünnî çoğunluğun hâkim olduğu coğrafyalarda farklı bir anlam ve işlev kazanır. Türkiye

⁷⁵⁴ Bu türden programların içerikleri ve detaylar için bkz. Yasemin Çoban, *Süreyya Aynası Türkiye'deki İslâmcı Kadın Hareketi'nden Süreyya Yüksel* (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2024), 141, 159; "Müslüman Kadınlar Günü Etkinlikleri", *Tevhid* 2 (1990), 5-6; "Müslüman Kadınlar Günü Etkinlikleri", *Tevhid* 26 (1992), 57-59; "İmam Humeyni'nin Kızı Feride Mustafavi İstanbul'daydı", *Yeryüzü* 26 (1992), 32; Bakiye Marangoz, "Müslüman Kadınlar Günü' İstanbul'da Kutlandı", *İmza* 47 (1993), 8.

bağlamında evrensel İslâmcılık perspektifiyle, Hz. Fâtıma'nın geleneksel olarak kadın figürler arasında öncelikli örnek ve model olarak kabul edilen Hz. Hatice ve Hz. Âişe'ye kıyasla daha fazla vurgulanması ve bu doğrultuda “Lebbeyk Ya Zehra” gibi sloganların yaygınlaşması, dikkat çekici ve analiz edilmesi gereken bir olgudur. Söz konusu durum, Türkiye'deki İslâmî hareketlerin kimlik inşası ve ideolojik yönelimleri bağlamında, Şîh sembolizminin ve Fâtıma figürünün Sünnî çoğunluk içinde nasıl dönüştürüldüğüne ve yeniden anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu fenomen, mezhepsel sınırların bulanıklaşmasına zemin hazırlayan önemli bir faktör olarak değerlendirilmelidir.

Mezhep bulanıklığına ilişkin bir başka örnek ise Kerbelâ hadiselerinin anılması ve bu trajik olayların teatral yöntemlerle canlandırılmasıdır. Nitekim Nureddin Şirin, “Şehadet, Devrim ve Şehid Günü” adlı yazısında, Müslümanların büyük çoğunluğunun Hz. Hüseyin'in kıyamına duyarsız kalarak bu acıya ortak olmadığını belirtmektedir. Emevîlerin ulema eliyle Âşûrâ gününü, bazı peygamberlerin başından geçen hadiseler temelinde kutsal bir gün olarak tanıttıklarını ve bu konuda çeşitli hadisler getirdiklerini ifade etmektedir. Böylece Müslümanların, Âşûrâ gününü Emevîlerin tarif ettiği şekilde anlayıp birbirlerine aşure tatlısı ikram ettiklerini vurgulamaktadır. Şirin ayrıca, Türkiyeli Müslümanların tarihsel nedenlerden dolayı Hz. Hüseyin şahsında İslâm şehitleri ve onların kıyımlarıyla bütünleşemediklerini, bu konuda hassasiyet kazanamadıklarını belirtmiş ve bu hususta atılacak ilk adımın Âşûrâ Günü'nün “Evrensel İslam İnkılabı Hareketi” için “Şehid Günü” olarak kabul edilmesi gerektiğini teklif etmiştir. Şirin, bu günü ise şu şekilde değerlendirmiştir: *“Bu gün; İslam'ı koruyup savunma yolunda aziz İslam şehitlerinin gösterdiği fedakarlığı göstereceğimizin ve her türlü sıkıntı ve eziyete göğüs gerip azim ve kararlılığımızı ve İnkılap Rehberliğine yürekten bağlılığımızı göstereceğimizin sözünü verme günüdür.”*⁷⁵⁵

Şirin'in, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini temel alarak önerdiği “Şehid Günü,” hem bu çerçevede hem de dünya genelindeki İslâmî hareket mensuplarının şehadetleri vesilesiyle her yıl coşkulu bir şekilde kutlanmıştır. Ancak, özellikle Kerbelâ hadisesine

⁷⁵⁵ Nureddin Şirin, “Şehadet, Devrim ve Şehid Günü”, *Tevhid* 14 (1991), 45-48.

odaklanması, Selam Vakfı* ile yakın ilişkili gruplar arasında anılmış ve tiyatro gösterileri şeklinde kendini göstermiştir. Örneğin, Bursa merkezli *Evrensel Mesaj* dergisinde yayımlanan “Hz. Hüseyin, Şehadetinin Yıldönümünde Anıldı” başlıklı haberde, 2 Mayıs 1999 Pazar günü Selam Vakfı Bursa Şubesi’nde düzenlenen programda “*Hz. Hüseyin’in şehadetini ve kanıyla verdiği mesajı anlatan konuşmalar yapıldı, şiirler okundu, marşlar söylendi. Ayrıca Hüseyini ve Zeynebi bilinci oldukça güzel yansıtan tiyatro gösterileri sergilendi.*” ifadelerine yer verilmiştir. Yine benzer şekilde “Tavşanlı’da Hz. Hüseyin Anıldı” başlıklı yazıda, Selam Vakfı’nın Kütahya Tavşanlı şubesinde, İmam Hatip lisesi kız öğrencileri tarafından Hz. Hüseyin ve Kerbelâ konulu bir müsamerenin gerçekleştirildiği bildirilmiştir.⁷⁵⁶ Tüm bu anlatımlar ve süreçler ışığında, evrensel İslâmcı kuşak içerisinde İran’a duyulan yoğun ilgi ve etkileşim sonucunda, belirli bir kesim klasik anlamda Şîi sembol ve figürlerini benimsemiş ve bu sembollerin taşıdığı ideolojik ve kültürel anlamları derinlemesine içselleştirmiştir. Başlangıçta kendilerini daha çok “İnkılâbî” ve “Hizbullâhî” kimlikler çerçevesinde tanımlayan bu toplumsal ve siyasal gruplar, zamanla Şîi kimliğin ritüel, sembol ve kahramanlık figürlerine yönelik aidiyet duygularını güçlendirerek bu tanımlamaları “Hüseyinî” ve “Zeynebî” gibi daha özgün ve tarihsel köklere sahip isimlerle ifade etmeye başlamışlardır. Bu evrim, yalnızca bir isim değişikliğinden ibaret olmayıp aynı zamanda Şîi inanç ve pratiğinin sembolik düzeyde benimsenmesi ve bu kimliklerin politik söylem ile toplumsal hafıza içindeki yeniden üretimi sürecini de yansıtmaktadır.

İstanbul ve Ankara merkezli hareketlerde süreç bu şekilde gelişirken Doğu Hizbullâhî’nin İlim grubu, İslâmî Hareket çevresi* ve Ülkücülükten dönüşüm yaşayarak İslâmcı harekete dahil olan bazı isimler* İran ile olan ilişkilerini zamanla yasa dışı faaliyetler çerçevesinde sürdürmüştür. İran’a yönelik organik bir sempati, çeşitli gizli ilişki ağları aracılığıyla devam ettirilmiştir. Sıklıkla İran’a seyahat eden bu kişiler, kendilerinden önce İran’a

* *Tevhid* dergisi ve *Selam* gazetesi çevresinde oluşan camianın kurduğu bir vakıftır.

⁷⁵⁶ “Hz. Hüseyin’in Şehadetinin Yıldönümünde Anıldı”, *Evrensel Mesaj* 4 (1999), 39; “Tavşanlı’da Hz. Hüseyin Anıldı”, *Evrensel Mesaj* 5 (1999), 23.

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü mezunu İrfan Çağrıncı’nın 1980’li yılların sonlarında liderliğinde kurulan yapılanma, 1990’lı yıllarda çeşitli suçlara karışmasının ardından emniyet birimleri tarafından “İslâmî Hareket” olarak adlandırılmış ve bu isim zamanla kamuoyunda da yapı ile özdeşleşmiştir.

* Muzaffer Dağdeviren, Recep Genç, Mehmet Sümbül, Yusuf Karakuş vb. isimler

gitmiş isimlerle irtibat kurarak⁷⁵⁷ oluşan ilişki ağından faydalanmışlardır. Bununla birlikte, yalnızca bu temaslarla yetinmeyip kendi bireysel ajandalarını hayata geçirebilmenin yollarını da aramışlardır. Bu çerçevede, İran'ın hem resmî kurumları hem de gayriresmî yapılarıyla temas kurarak çok boyutlu ilişkiler geliştirmişlerdir.⁷⁵⁸ İlgili kişiler, İran'daki ideolojik ve örgütsel yapılanmayı model alarak benzer bir hareketi Türkiye'de de inşa etme gayreti içinde olmuşlardır. Bilhassa demokratik yollarla iktidara gelmenin etkili olmayacağı görüşündeki kesimler, mevcut stratejileri doğrultusunda yürüttükleri faaliyetler neticesinde zamanla çeşitli adli ve toplumsal olaylara karışmış; bu durum, güvenlik birimlerinin dikkatini çekecek derecede önemli bir boyut kazanmıştır. 1990'lı yıllarda Türkiye'de gerçekleşen suikastlar ve faili meçhul cinayetler, sıklıkla İran'la bağlantılı olduğu iddia edilen radikal dinî örgütlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu örgütlerin Türkiye'deki faaliyetleri, istihbarat birimleri ve güvenlik güçlerinin radarına girmiş, bu çerçevede yürütülen soruşturma ve kovuşturmalar sonucunda, söz konusu hareketlere mensup olduğu ileri sürülen çok sayıda kişi gözaltına alınmış ve tutuklanmıştır.

Diasporada faaliyet gösteren İslâmcı düşünürlerin ve özellikle Türkiye'de İran Devrimi'ne yakınlığıyla bilinen evrensel İslâmcı figürlerin etkisi, Türkiye İslâmcılığı üzerinde derinlemesine ve çok boyutlu bir dönüşüme yol açmıştır. İran Devrimi'nin ardından devrimci İslâmcı söylemin anti-emperyalist, Batı karşıtı, ümmetçi ve teokratik boyutları, Türkiye'deki çeşitli İslâmcı çevrelerde büyük bir ilgiyle karşılanmış; devrime yönelik başlangıçtaki destek ise bazı gruplar nezdinde zamanla İran'a ideolojik yakınlık olarak tezahür etmiş ve bu eğilim, literatürde genellikle "İrâncılık" kavramı ile tanımlanmıştır. "İrâncı" olarak nitelendirilen bu çevrelerin bir kısmı, İran'ın Şîî teolojik

⁷⁵⁷ Yakup Aslan'ın bu konudaki anlatıları için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 190-192, 195-196, 225, 231, 280-281, 297-298.

⁷⁵⁸ Hüseyin Velioğlu liderliğindeki Hizbullah'ın İlim Grubu'nun İran ile ilişkilerine ilişkin anlatı ve iddialar için bkz. Hikmet Çiçek, *Hangi Hizbullah* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), 37, 66, 91; Emin Demirel, *Hizbullah* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2001), 46, 73-77; 95-98, 194-195; Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah İslâmcı Şiddetin Geleceği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 154-181, 200-204; Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet Türkiye'de Hizbullah* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 62, 134; İ. Bağasi, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden Önemli Kesitler* (2004), 239-245; Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/227-253; <https://www.youtube.com/watch?v=JWc5fhRzGE4> (3:40-6:35 arası), (Erişim 03.03.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=rNe9dAuvMyI> (13:00-1.33:40 arası), (Erişim 03.03.2023). <https://www.youtube.com/watch?v=cCStLvGRQ7A> (9:25-24:00 arası), (Erişim 03.03.2023). <https://www.youtube.com/watch?v=2ArwpVrzNDw> (3:00-26:00 arası), (Erişim 03.03.2023). İslâmî Hareket'in İran ile ilişkileri hakkındaki anlatı ve iddialar için bkz. Emin Demirel, *İslâmî Hareket* (İstanbul: GHMD Yayınları, 1997), 30-83; Çakır, *Derin Hizbullah*, 46-55.

altyapısını model alan bir anlayışa yönelmiş; bu da yalnızca siyasî değil, aynı zamanda mezhebî bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte bazı etkili figürlerin Sünnîlikten Şîliğe geçiş yapması (teşeyyu), bu değişimin ise söz konusu çevrelerde mezhep temelli bir yeniden yapılanmaya zemin hazırladığı gözlemlenmiştir. Türkiye İslâmcılığında özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda gözlemlenen bu dönüşüm hem ideolojik saflaşmaların hem de mezhepsel tartışmaların yeniden şekillenmesine neden olmuştur.

3. İrancılık

Daha önce ifade edildiği üzere İran’a ilgi duyan ve özellikle devrim sürecinde Ayetullah Humeynî’nin liderliğini, söylemlerini ve ideolojik perspektifini benimseyen bazı kesimler, bu yaklaşımları nedeniyle muhalif çevrelerce “Humeynicilik” kavramı ile tanımlanmıştır. Bu tanım, söz konusu grupların Humeynî’nin dinî liderliğine duyduğu bağlılığın ve onun politik söylemlerine gösterdiği teveccühün bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla, bu grupların yalnızca Humeynî şahsiyetine değil, genel olarak İran İslam Cumhuriyeti’nin dış politika yaklaşımlarına ve devrim sonrası kurumsallaşan teokratik yapısına da olumlu atıflarda bulunmaları, “Humeynicilik” tanımının yerini daha geniş bir kavramsal çerçeve olan “İrancılık” ifadesine bırakmasına neden olmuştur. Bu söylemsel dönüşüm, sadece ideolojik bir yönelimi değil, aynı zamanda Türkiye’deki toplumsal ve siyasal tartışmalarda bu kesimlerin konumlandırılma biçimini de etkilemiştir. İran’a sempatiyle yaklaşan bu gruplar, muhalifleri tarafından sıklıkla “kökü dışarda” ya da “dışarıdan güdümlü” olarak itham edilmiş; bu tür söylemler ise “İrancılık” ifadesine yönelik toplumsal zemini güçlendirmiştir. Özellikle evrensel İslâmcı bir kimlik ve söylemle hareket eden çevrelerin İran Devrimi’ni ve Humeynî’yi referans noktası olarak almaları, bu yapıların İran ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur.

Türk siyasî ve toplumsal söyleminde sıkça görülen “-cı” ekinin ideolojik aidiyetleri ifade etmek üzere kullanılması da ilgili bağlamda kendisini göstermiş, böylece “Humeynicilik” ve “İrancılık” gibi terimler hem birer kimlik tanımlayıcısı hem de birer dışlayıcı etiketleme aracı olarak işlev kazanmıştır. Ancak söz konusu kavram, zamanla İslâmcılar

arasında birbirlerini tanımlamak ve eleştirmek amacıyla kullanılan bir söylem unsuru hâline gelmiştir.

“İrancılık” kavramının ortaya çıkışı, 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasındaki döneme tekabül etmektedir. Diasporadaki İslâmcı çevrelerin söylemleri ile Türkiye’deki genç kuşakların çeşitli dergiler etrafında şekillenen eylem ve düşünsel faaliyetleri, bu grupların “İrancı” olarak nitelendirilmelerine yol açmıştır. Nitekim, Akıncı ve BD-İBDA çizgisine yakınlığıyla bilinen Kâzım Albayrak, “İrancılık” kavramının varlığını kabul ederek ve bu kavramı kullanarak söz konusu eğilimin 1980 öncesinden ziyade 1984 yılı itibarıyla belirginleştiğini savunmuştur. Albayrak ayrıca, İran meselesi etrafında ön plana çıkan bazı isimlerin bu akımın temsilcileri olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁵⁹

“İrancı” kavramının ilk kullanımına, *Girişim* dergisi yazarlarından Mehmet Metiner’in yazılarında rastlanmaktadır. İran’a gerçekleştirdiği ziyaretlerin ardından gözlemlerini söz konusu dergide kaleme alan Metiner, Türkiye’de İran’a yönelik bakış açılarında iki farklı eğilimin ortaya çıktığını belirtmiş; bu eğilimleri “düşmandan daha düşman” olanlar ile “İran’dan daha çok İrancı” olanlar şeklinde tanımlamıştır. Metiner, özellikle “İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu” başlıklı yazısında, “İran’dan çok İrancı” olarak nitelendirdiği bazı kesimlerin belirli özellikler taşıdığını ileri sürmektedir. Ona göre bu kesimler, İran’ı mezhebî kriterlerden bağımsız bir biçimde değerlendirerek mezhepler üstü bir konumda tanımlama eğilimindedir. Ayrıca, tarihi yeniden yorumlama iddiasıyla Ehl-i Sünnet Müslümanların dinî hassasiyetlerini zedeleyen ve inançlarını zayıflatmaya yönelik söylemlerde bulunmakta, Humeynî’ye biat etmeyenleri Kur’an ve Peygamber yolunun dışında görmekte, tasavvufî geleneklere mensup Müslümanları ise kolaylıkla şirke itham edebilmektedirler. Metiner, İran’a yönelik eleştiri ve önerilerde bulunan kişilere, İrancı çevreler tarafından genellikle hoşgörüyü yaklaşılmadığını; bu kişilerin “devrimin gizli düşmanları” ya da “zıddı İnkılabî” şeklinde tanımlandığını belirtmiştir.⁷⁶⁰ Mehmet Metiner’in 1989 yılındaki üslubu, özellikle 1980’lerin ikinci yarısında İran Devrimi konusunda diğer İslâmcılara göre daha radikal bir duruş sergileyen

⁷⁵⁹ Albayrak, “Şehid Metin Yüksel Vesilesiyle Gölge ve Akıncı Güç”, 22-23; Kâzım Albayrak, *Gölge’den Akıncı Güç’e İslâmî Hareketin Temelleri* (İstanbul: Kökler Yayınları, 2023), 173, 234.

⁷⁶⁰ Detaylar için bkz. Mehmet Metiner, “Türkiye’deki İran, İran’daki İran Değil...” (Görüşmecî: Tahran Radyosu Türkçe Yayınlar Bölümü Yetkilileri, Görüşme Transkripsiyonu), *Girişim* 42 (1989), 30-31; Metiner, “İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu”, 32-34.

kesimleri hedef alarak devrime karşı daha temkinli ve orta yolcu bir yaklaşım benimsenmesi gerektiği yönünde şekillenmiştir. Metiner'in bu noktada, Nureddin Şirin'in sahibi olduğu *İstiklâl* (1985-1986) ve *Şehadet* (1985-1989) dergileri ile o minvalde görüş serdeden kesimleri üstü kapalı bir biçimde hedef aldığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar "İrancılık" kavramı, tarihsel olarak İran'a karşıt bir duruş benimseyen yerel İslâmcı çevreler ile sol tandanslı kesimler tarafından,⁷⁶¹ İran'a sempati besleyen veya İran'ı belirli açılardan model olarak gören grupları karalamak amacıyla kullanılan olumsuzlayıcı bir etiketleme aracı olarak öne çıkmış olsa da *Girişim* dergisinin bu kavramı sahiplenerek kullanması, kavramın anlamı ve kapsamı açısından dikkat çekici bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Bu tercih, yalnızca derginin ideolojik pozisyonunu yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda evrensel İslâmcı camia içerisindeki fikirsiz ayrışmaları görünür kılmaya bakımından da önem arz etmektedir. 1985 yılında yayın hayatına başlayan *Girişim* dergisinin İran'a yönelik öncelikli tutumu zamanla değişim göstermiştir. Dergi, İslâmcı camia içerisinde İran'a ilişkin olarak "İrancı" bir yaklaşımın varlığına dikkat çekmekle birlikte, kendilerinin bu "İrancı" tanımlama içerisinde yer almadığını ifade etmiştir. Ancak, İran'a yönelik her yaklaşımın yalnızca "İrancı" perspektifinden değerlendirilmesi, *Girişim* dergisinin de eleştiriden payını almasına neden olmuştur.⁷⁶²

Evrensel İslâmcı camiada İran'a duyulan ilginin farklı tonlarda ve çeşitli şekillerde ifade edilmesi, bu konudaki değerlendirmelerin netlik kazanmasını güçleştirmiştir. Bu durum, İran Devrimi'ne ve İran siyasetlerine yönelik bakış açılarındaki farklılaşmalara yol açarken devrim karşıtı çevreler tarafından "İrancılık" kavramı, genelleştirici ve toptancı bir yaftalama biçiminde kullanılmıştır. Söz konusu kavram, İslâmcı camia içinde İran'a yönelik farklı eğilim ve tutumları ayırtıranlar tarafından sistematik olarak reddedilmeye

⁷⁶¹ Ertuğrul Düzdağ'ın Zaman gazetesinde Şubat 1989'da yayımlanan köşe yazısındaki "İrancı akımlar" anlatısı için bkz. Arslan, *Protesto*, 185; Milletçi, muhafazakâr ve ulusalcı kimliğiyle bilinen *Yeni Forum* dergisinin "Türkiye'deki İslamcı Dergilere Bir Bakış" başlıklı yazısında yer alan "İrancılık" anlatıları için bkz. "Türkiye'deki İslamcı Dergilere Bir Bakış", *İktibas* 7/129-130 (1989), 80-81, 90. İran'a gidip gelmenin sol kesim tarafından "İrancılık" olarak görüldüğü bilgisi için bkz. Hasan Aksay, "Söyleşiler" (Görüşmecî: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu), *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 13-15.

⁷⁶² Kendilerini "İrancı" olarak görmemeleri için bkz. Metiner, "İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu' Çevresinde", 3-10; Bülent Sönmez, "Girişim'in Çizgisi", *Girişim* 60 (1990), 18-20. *Girişim* dergisinin "İrancı" olarak görülmesi için bkz. "Girişim için Ne Dediler?", 42-43; "Girişim için Ne Dediler?", *Girişim* 52 (1990), 42.

ve çürütülmeye çalışılmıştır. Zira evrensel İslâmcı camia içerisindeki bazı kesimler, İran'a eleştirel yaklaşırken bazıları ise İran'a koşulsuz destek vermekteydi. Bu çeşitlilik, İran'a destek verenler ile eleştirenler arasında net bir sınır çizilmesini zorlaştırmış ve "İrancı" etiketi daha çok, sorgusuz sualsiz İran'a yakınlık gösteren gruplara yönelik bir niteleme olarak görülmüştür. Ancak ne eleştirel ne de destekleyici kesimler kendi konumlarını İslâmcı kamuoyuna tam ve net bir biçimde açıklama fırsatı bulamamış, bu da onların "İrancı" ithamı altında kalmalarına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, kavramın kullanımını ve içerdiği anlamlar üzerine yapılan tartışmalar, evrensel İslâmcı camiada İran'a yönelik yaklaşımın karmaşık yapısını ve çok boyutlu dinamiklerini anlamada önemli bir engel teşkil etmektedir.

"İrancı" kavramının bağlamdan kopuk ve gelişmiş güzel bir biçimde kullanılması, kuramsal ya da kavramsal bir çerçeveye oturtulmaması, zamanla bu terimin içerikten yoksun, yüzeysel bir yaftaya dönüşmesine yol açmıştır. Bu durum, İran'a derinlemesine ilgi duyan kesimlerin tepkisini çekmiş ancak kavram, bu tepkilere rağmen daha da muğlak ve anlaşılması güç bir hâl almıştır. Örneğin *Tevhid* dergisi, "İrancılık, Devrimcilik ve Biz Neredeyiz" başlıklı kapsamlı bir yazısında bu konuyu ele almıştır. Dergi, "İrancı" kavramının ilk olarak İran Devrimi'ni destekleyen ve benimseyen kesimler için kullanıldığını vurgulamakta ancak zamanla bu kullanımın değiştiğini, İran'a ilgi duyan farklı çevrelerin de birbirlerini "İrancı" olmakla itham etmeye başladığını belirtmektedir. Böylece kavramın, her kesim tarafından kendi bağlamında ve göreceli biçimde kullanıldığı bir anlam kaymasına uğradığı ifade edilmektedir. Bu noktada *Tevhid* dergisi, süreç içerisinde kendilerinin de "İrancı" olmakla suçlandığını, bu suçlamaların iki farklı boyut taşıdığını ifade etmektedir: İlki, İran Devrimi'ne muhalif olan çevrelerden, ikincisi ise devrime olumlu bakan kesimlerden gelmektedir. Dergi İrancılık gündeminin ilk ortaya çıktığı dönemi

"O zamanlarda Metin Yüksel ve dava arkadaşları İslam devrimini bütünüyle desteklediklerini ve İmam Humeyni'nin rehberliğini tanıdıklarını ilan ettikleri zaman, genelde liberal ve nasyonalist kesimden gelen 'İrancı' suçlamalarının yanında 'İslamcı' dava arkadaşlarından da gelmeye başladı. Çünkü Metin ile birlikte gündeme gelen 'İrancılık', 'Misak-ı Milli' sınırları

içerisindeki İslami Hareket'e merkeziyet ve öncelik taşıyan anlayışı kenara itip 'devrim merkezli İslami Hareket' anlayışını getiriyordu. O zamana kadar ister MSP ister, Akıncılar ve isterse MTTB gibi teşkilatlar altında verdikleri 'İslami Mücadele'de aynı safları paylaşanlar genel anlamda 'İrancı' olanlar ve 'İrancı Olmayanlar' şeklinde ikiye ayrılıyordu. Bu yol ayrımı kendini İslami Hareket teşkilatları altında buluşan Müslümanlarda gösterdiği gibi, İslami yayın organlarında bir araya gelen yazar ve yayıcılarda da gösteriyordu."

biçiminde değerlendirmiştir. Dergide dile getirilen "İrancı olanlar" ve "İrancı olmayanlar" şeklindeki ayrımın, zamanla birçok konuda görüş ayrılıklarına yol açtığı ileri sürülmüştür. Sürecin ilerlemesiyle birlikte, bazı "İrancı olanlar"ın devrime ve yöneticilerin söylemlerine rağmen aşırıya gittikleri (biat ve Şiileşme), bu nedenle de hareketin kendi içinde, "İrancı olanlar" ve onlardan farklı düşünen "İrancı olmayan İrancılar" şeklinde ikili bir ayrışmaya sahne olduğu iddia edilmiştir. *Tevhid* dergisi kendi ekollerinde 1979 yılından bu yana bu tür ayrımlarda ister istemez bir taraf hâline geldiğini ifade etmektedir. Bu sebeple, kendileri için kullanılan "İrancı" nitelemesiyle ilgili olarak, *"Bu hususta bizler için kullanılan 'İrancı' ifadesi bizim için zül değil, aksine 'hakka riayet' ve 'İslam'ın hükmü'ne teslimiyettir."* ifadelerine yer verdikleri görülmektedir.⁷⁶³ *Tevhid* dergisi, mensubu oldukları ekolü 1979 yılına dayandırarak, İrancılığın bu tarihten itibaren gündeme geldiğini iddia etmekte ve bu vesileyle geriye dönük bir okuma yoluyla kendilerine bir köken inşa etmeye çalışmaktadır. Ancak, erken döneme ait kaynaklarda "İrancı" ve "İrancılık" türünden bir anlatıya rastlanmamaktadır. Dergi, "İrancı" kavramının gelişigüzel bir biçimde kullanılmasını eleştirmekle birlikte, İrancılığı karmaşık bir şekilde tasnif etmeye girişmiş, İran'a yönelik eğilimlerin homojen olmadığını vurgulamıştır. Bu çerçevede, kendilerini ne tamamen İrancı olmayanlarla ne de aşırı İrancı olarak nitelendirdikleri kesimle özdeşleştirmiş, bu iki uç arasında "İrancı olmayan İrancılar" olarak konumlandırmıştır.

İrancı kavramının belirsiz bir çerçevede ele alınması ve sübjektif biçimde kullanılması gerek İran karşıtı çevrelerde gerekse evrensel İslâmcı çevrelerde birçok aktörün birbirini

⁷⁶³ *Tevhid* dergisinin bu konudaki girift anlatımı için bkz. "İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz", 69-72.

“İrancı” olarak stigmatize etmesine neden olmuştur.⁷⁶⁴ Ayrıca Arap Baharı döneminde İran’a yönelik algılarda önemli değişimler yaşanması ile bu süreçte “İrancı” kavramının yanı sıra, İran’a sempati duyan kişi ya da gruplara yönelik aşağılayıcı ve olumsuz ifadeler de sıkça kullanılmıştır. Kamuoyunda ve medya söylemlerinde yer alan “İran yalakası”, “İran aşığı”, “Acem uşağı”, “İrancı alçaklar”, “kiblesi Tahran olan İrancılar” ve “İran Ajani” gibi söylemler, bu dönemde İran yanlısı tutumlara karşı gelişen tepkisel söylemleri yansıtmaktadır.⁷⁶⁵

Türkiye İslâmcılığında “İrancı” tabirinin sık sık kullanılması, bu kavramın zamanla literatüre yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu kavramın, özellikle siyasal ve mezhebî aidiyet bağlamında bir damgalama ve yafta unsuru olarak kullanılması, kavrama dair nötr bir anlam çerçevesinin oluşmasını engellemiştir. Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi içerisinde, özellikle İran Devrimi sonrasında İran’a yönelik yüksek düzeyde bir ilgi duyan bazı düşünce çevreleri, zamanla bu devrimci hareketin seyri konusunda eleştirel bir tutum geliştirmiştir. İran Devrimi’nin başlangıcındaki İslâmî, ümmetçi, mezhepler üstü ve anti-emperyalist söyleminin zamanla yerini otoriterleşmeye ve değişime bıraktığını ileri süren bu çevreler, geçmişteki ilgilerine rağmen “İrancı” olarak etiketlenmekten rahatsızlık duymuşlardır.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ Hasan Damar’ın kendisinin bazı ülkücüler ile çeşitli isimler tarafından İrancı olarak yaftalanması kendisinin de Cemaleddin Kaplan ve camiasını İrancı olarak görmesi için Damar, *DGM Caddesi Zulüm Sokağı*, 78-79, 210; Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 1/183, 186. İhsan Arslan’ın İrancı olarak yaftalandığını belirtmesi ve ardından Necati Aktülün’ün İrancı olduğunu iddia etmesi için bkz. Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/120, 169-170, 187. Bülend Tokgöz’ün bir zamanlar kendisinin İrancı hareketler içerisinde yer aldığını belirlemekle birlikte geniş bir liste halinde Selahaddin Eş, Ali Bulaç, Atasoy Müftüoğlu, Süleyman Gündüz, Nureddin Şirin, Mustafa İslamoğlu, Mehmet Şahin, Burhan Genç, Mehmed Pamak, Mehmet Ali Tekin gibi isimleri hedef alması için bkz. Bülend Tokgöz, *Büyük Oyundan Dersler 5 Sünniler, Şiiler* (İstanbul: Ark Kitapları, 2015), 183-185; Tokgöz, *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum*, 53-55, 58, 85-86, 189, 213-240, 299, 306, 309, 323, 347, 355-366, 464. Mehmet Metiner’in *Girişim* dergisi olarak İrancı ithamına maruz kaldıklarını belirtmekle birlikte *İstiklal* dergisi, Süleyman Gündüz ve Ahmet Hakan Çoşkun’u İrancı olarak görmesi için bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, 25, 145-152, 175-176, 255, 259, 290, 297-298. Kâzım Albayrak’ın Atasoy Müftüoğlu’nu İrancı olarak görmesi için bkz. Albayrak, *Gölge’den Akıncı Güç’e*, 76.

⁷⁶⁵ Örnekler için bkz. “İslâmoğlu’ndan ‘Suriye’yi İran’a Verelim’ Hezeyanı”, *Baran* 352 (2013), 19; <https://www.youtube.com/watch?v=dAwALrKN8Qs> (19:24-19:40 arası), (Erişim 29.03.2023); Atasoy Müftüoğlu, “Düşünmek Zor, Zahmetli ve Rahatsızlık Verici Bir Uğraştır!” (Görüşmecisi: Ziya Gündüz, Görüşme Transkripsiyonu), *İktibas* 35/441 (2015), 25-31; <https://www.youtube.com/watch?v=qjByb8SL9bs> (48:15-49:15 arası), (Erişim 15.01.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=AE7lrAIR8kM> (0:02-0:52 arası), (Erişim 01.11.2022).

⁷⁶⁶ Örnekler için bkz. “Küresel Mali Kriz mi Yoksa Kapitalizm Çöküyor mu?”, *İktibas* 359 (2008), 5-11; https://www.youtube.com/watch?v=YSZ6U_ZG6UE (34:10-35:30 arası), (Erişim 28.03.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=r9spPYbtQAc> (0:05-2:20 arası), (Erişim 01.11.2022); Arslantaş, *Ankara’da Kırk Beş Yıl*, 261-532; Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 194.

Öte yandan, İran Devrimi'ne gerek siyasî gerekse ideolojik yakınlık dolayısıyla ilgi duyan ve zaman içerisinde mezhebî anlamda Şiîliğe yönelen bazı gruplar ise bu kavramı benimseme konusunda daha mesafeli bir tutum sergilemişler ve kavramı kendileri için kullanmamışlardır. Nitekim Nail Elhan'ın *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey: The Period Between 1980 And 2000* başlıklı yüksek lisans tezinde, Nureddin Şirin ile yaptığı mülakatta “İrancı İslam” şeklinde bir kavramdan bahsetmenin mümkün olup olmadığını sorması üzerine, Şirin şu şekilde yanıt vermiştir: “*Aslında biz devrimci İslam ifadesini kullanıyoruz. İrancı bir İslam bizim için ayağımızın altında olan bir İslamdır. Yani başkaları bazı tanımlamalar yaparken bu ifadeyi kullanabilir ama bu ifade tamamen ülke, ulus denklemleri ile sınırlanmış bir şeydir.*”⁷⁶⁷

1980'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'de politik ve ideolojik tartışmalar bağlamında kullanılmaya başlanan “İrancı” tabiri, uzun süre boyunca net ve kapsayıcı bir tanıma kavuşturulamamıştır. Kavram, özellikle İran Devrimi'nin etkisinin bölgesel düzeyde hissedildiği bir dönemde ortaya çıkmasına rağmen, tanımsal çerçevesi muğlak kalmış ne akademik literatürde ne de siyasal söylemde ortak bir anlam birliğine ulaşabilmiştir. Ancak 2010 sonrası dönemde, özellikle Arap Baharı süreciyle birlikte bu kavramın yeniden dolaşıma girmesi, “İrancı” ifadesiyle neyin kastedildiğine ilişkin daha somut bazı göstergelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Nitekim bu konuyu gündemine alan Bülent Şahin Erdeğer, İrancılığı “*İran resmi ideolojisine itikadi ve ameli olarak biat etmiş ve kendisini İran'ın bir uzantısı olarak hisseden grup ya da kişilere verilen isimdir.*” --- “*İrancılık dediğimiz biatlı bir şekilde itikadi ve ameli olarak İran'ın bir parçası İran'ın meşru ve yeryüzündeki ideal İslam devleti olduğu ne o devletin neferi olduğu bilincine erişmiş kişiler İrancı olur.*”⁷⁶⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Erdeğer'in “İrancılık” kavramına ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde bu kavramın amelî ve itikadî düzlemde İran'a bağlılık gösteren yapı ve grupları kapsayan tek boyutlu bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Ancak İrancılığa dair söylemlerin tarihsel sürekliliği ve sahadaki gerçeklik, bu kavramın yalnızca mezhebî bir aidiyeti değil aynı

⁷⁶⁷ Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 228.

⁷⁶⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=VYiMsao-p0A> (27:40-29:00 arası), (Erişim 01.11.2022).

zamanda ideolojik, siyasal ve mezhebî unsurları içeren daha geniş bir çerçeveyi ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Başlangıçta daha kapsayıcı ve genel bir anlam taşıyan bu kavramın, zamanla -özellikle Erdeğer'in yaklaşımında belirgin şekilde görüldüğü üzere- mezhebî kimlik (özellikle teşeyyu) ekseninde tanımlanarak Şiîlikle doğrudan ilişkilendirilen gruplarla sınırlandırıldığı gözlemlenmektedir. Oysa pratikte Sünnî kimliğini muhafaza etmekle birlikte, İran'ı İslâmî ilkelere dayalı bağımsız bir İslâm devleti olarak gören ve bu çerçevede İran'ın uluslararası duruşunu, özellikle Batı hegemonyasına karşı geliştirdiği politikaları, İslâm tarihi açısından "doğru taraf"ta konumlandırılan kesimlerin de varlığı dikkate değerdir. Bu tür gruplar, doğrudan mezhebî dönüşüm yaşamaksızın ideolojik, stratejik ve politik gerekçelerle İran merkezli yaklaşımlara yakınlık duymakta ve bu nedenle "İrancı" olarak tanımlanabilecek nitelikler arz etmektedirler. Dolayısıyla "İrancılık" kavramı pejoratif anlamından arındırılarak kullanılacaksa, yalnızca mezhep temelli bir bağlılığı ifade eden dar kalıplarla sınırlı tutulmamalı, bunun yerine İran'ı, mevcut dünya sistemine karşı alternatif bir İslâmî model olarak gören, onun siyasal, ideolojik ve mezhebî tezlerini benimseyen tüm kesimleri kapsayan üst bir ideolojik şemsiye kavram olarak ele alınmalıdır. Belirtilen hususlar doğrultusunda İrancılığı benimseyen gruplar, genel anlamda iki ana kategoride değerlendirilebilir: Birinci grupta, mezhebî dönüşüm yaşamaksızın Sünnî kimliğini koruyan ancak her şart ve zeminde siyasî ve ideolojik düzlemde İran'a yakın duran kesimler yer almaktadır. İkinci grupta ise bunlara ek olarak hem fikrî düzlemde hem de mezhebî anlamda Şiîliğe yönelmiş, dolayısıyla İran'la daha bütünleşik bir kimlik benimseyen gruplar bulunmaktadır. Bu ikili ayrım, İrancılığın toplumsal ve siyasal düzlemdeki etkilerini analiz ederken önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır.

4. Mezhep Bulanıklığı ve Teşeyyu

İran Devrimi, Türkiye'deki İslâmcı düşünce çevrelerini çok boyutlu bir biçimde etkilemiş ve bu etki, yalnızca siyasal düzlemle sınırlı kalmayıp dinî, mezhebî ve metodolojik tartışmaların da yeniden gündeme gelmesine zemin hazırlamıştır. Devrimin söylemleri, Şiîliğin devrimci potansiyelini ortaya koyması bakımından dikkat çekici bulunmuş; bu durum, Türkiye'deki Sünnî İslâmcı düşünürlerin ve hareketlerin hem tarihsel tecrübelerine hem de geleneksel mezhep anlayışlarına eleştirel bir gözle yeniden yaklaşmalarına yol açmıştır.

Özellikle siyasete ve devlet-toplum ilişkilerine dair Şîî perspektiften sunulan alternatif yaklaşımlar, Sünnî gelenek içindeki otorite, itaat ve liderlik kavramlarının yeniden yorumlanmasına vesile olmuştur. Bu çerçevede İran'daki devrimci hareket, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde usûl, metot (menhec) ve strateji tartışmalarının merkezine yerleşmiş hem teorik düzeyde hem de pratik siyasî tutumlar açısından önemli bir referans noktası haline gelmiştir. İslâmî kesimlerde liderliğin kim tarafından üstlenileceği sorunu, özellikle aydın-ulema ikilemi çerçevesinde, ulemanın dinî ve siyasî konulardaki rehberlik rolüyle birlikte ele alınan başlıca tartışma konularından biridir.

İran'daki devrimci hareketin özellikle devrim sürecinde ulema sınıfının öncülüğünde örgütlenmesi, kitlesel desteği mobilize etmesi ve nihayetinde siyasal iktidarı ele geçirmesi, yalnızca bölgesel siyaseti değil, aynı zamanda Türkiye'deki İslâmcı hareketler açısından da önemli bir referans noktası olmuştur. Bu süreçte, İran'daki siyasal dönüşümün sonucunda devletin yönetim kadrolarının giderek teknokratlar veya modern eğitilmiş sivil aydınlardan değil, dinî eğitim almış ruhani liderlerden oluşması İslâmcı düşüncenin farklı coğrafyalarda nasıl bir stratejiyle iktidara ulaşabileceği konusunda ciddi tartışmalar doğurmuştur. Türkiye'de 1970'li yıllardan itibaren İslâmcı hareketlerin özellikle partili yöntemlerle, yani demokratik seçim süreçlerine entegre olarak varlık göstermeyi tercih etmesi, İran deneyimi karşısında alternatif bir strateji olarak öne çıkarken aynı zamanda bu metodun etkinliği, meşruiyeti ve nihai hedeflere ulaşım ulaşılamayacağı hususunda da sorgulamalara yol açmıştır. Buna paralel olarak, İran'daki devrim sonrası modelin doğrudan ya da dolaylı etkileriyle Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde "devletin dönüştürülmesi" konusunda hangi yöntemlerin daha uygun, daha meşru veya daha işlevsel olduğu sorusu gündeme gelmiş, seçimle iktidara gelme çabalarının dinî-moral hedeflerle ne ölçüde örtüştüğü, partili mücadelenin sistem içinde erime riskleri barındırıp barındırmadığı gibi meseleler daha sık tartışılır hale gelmiştir. Bu noktada, İslâmî hareketin ve dindar toplumun yönlendirilmesinde âlimlerin rehberlik rolü, İslâmcı çevrelerin gündeminde önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir.

Ulemanın rehberliği ve dinî-siyasî önderliğin din adamlarının uhdesinde bulunması meselesi, bazı İslâmcı düşünürlerin görüşleri ve hatıratları üzerinden değerlendirildiğinde

önemli ipuçları sunmaktadır. Örneğin, Mehmet Güney'in 12 Eylül askeri darbesi sonrasında pek çok Akıncı hareketi mensubu gibi İran'a gitmesi ve burada Devrim Muhafızları Ordusu yetkililerinden Seyyid Mehdî Hâşimî ile gerçekleştirdiği dikkat çekici diyalog, konunun anlaşılması açısından kayda değerdir. Görüşme sırasında ulemanın siyasal liderliği meselesi tartışmaya açılmış; Hâşimî, Türkiye'de Necmettin Erbakan ile Sadreddin Yüksel'in eş zamanlı olarak miting düzenlemeleri durumunda hangisinin daha fazla kalabalık toplayacağı sorusunu yöneltmiştir. Güney'in, İran'daki koşullarda Yüksel'in, Türkiye'de ise Erbakan'ın daha fazla ilgi göreceğini ifade etmesi üzerine, Hâşimî bu yaklaşımı "sapkınlık" olarak nitelendirmiştir.⁷⁶⁹ Akıncılar Hareketi'nin son genel başkanı olmasının yanı sıra Millî Selamet Partisi (MSP) ve lideri Necmettin Erbakan'a olan yakınlığıyla tanınan Mehmet Güney'in bu tutumuna karşın, aynı dönemde İran'a gitmek durumunda kalan İslâmcıların düşünsel yönelimi, Mehdî Hâşimî'nin söylemleriyle paralellik göstermekteydi. Nitekim bu süreçte İran'a yönelen İslâmcılar arasında, partili mücadele yöntemini benimseyen ve Erbakan'a yakınlığıyla bilinen, yerel unsurları öne çıkaran kesimlerle; İran Devrimi'nin etkisiyle MSP geleneğine ve partili metoda eleştirel yaklaşan, evrenselci bir perspektife sahip gruplar arasında belirgin bir ayrışma yaşanmıştır.⁷⁷⁰ İranlı yetkililer başlangıçta Türkiye'de Millî Görüş temsilcilerini resmi muhatap olarak kabul etmişlerse de zamanla taraflar arasındaki fikir ve metot ayrılıkları derinleşmiş ve İran, kendisine daha yakın bulunduğu İslâmcı gruplarla ilişkilerini geliştirmeye yönelmiştir. İran'dan bekledikleri desteği bulamayan bazı isimler ise orada kalıcı olamayacaklarını fark ettiklerinde Afganistan'a yönelmişlerdir.

Devrim lideri Ayetullah Humeynî tarafından doktrine edilen Velâyet-i Fakîh kavramının İran'da uygulanabilirliği ve toplumu dönüştürücü etkisi, İran'a giden evrensel İslâmcılar tarafından genel olarak tartışmasız bir biçimde kabul edilmiştir. Zira İslâmî hareket içerisinde ve siyasal alanda liderliğin mollalar ile ulemaya ait olması gerektiği yönündeki

⁷⁶⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=1jul9BU25GQ> (19:15-20:00 arası), (Erişim 26.04.2022).

⁷⁷⁰ Yakup Aslan, Bahattin Yıldız ile birlikte hareket ettiklerini ve ortaya çıkan bu görüş ayrılığı nedeniyle ayrı bir eve taşındıklarını belirtmiştir. Detaylar için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 20-21, 94, 198-199. Hasan Damar, Cemaleddin Kaplan vb. isimlerin 1982 yılında Avrupa Millî Görüş Teşkilatı adına gerçekleştirdikleri İran ziyaretinde karşılaştıkları durumlar için bkz. Damar, *Efendilikten Köleliğe*, 1/185-189.

kanaat,⁷⁷¹ bu gruplarla İran'daki devrimci kadrolar arasında bir yakınlık oluşturmuş ve ortak hedefler doğrultusunda iş birliğine zemin hazırlamıştır. Bu mesele yalnızca İran'la sınırlı kalmamış, Türkiye'deki İslâmî çevrelerin de gündemine girmiştir. Özellikle partili siyaset anlayışı ve mühendis kimliğiyle tanınan Necmettin Erbakan'ın inişli çıkışlı siyasî kariyeri sonucunda toplumu İslâmî yönde dönüştürme hedefini gerçekleştirememesi, İran örneğini Türkiye bağlamında daha görünür ve tartışılır hâle getirmiştir. Haliyle bu durum, Sünnî geleneğe mensup kesimlerde ulemanın siyasî ve toplumsal sorumluluklarına dair rollerinin yeniden tartışılmasına zemin hazırlamış, ayrıca İran'daki uygulamalarla benzerlik gösteren bir amacı yansıttığı yönünde yorumlara imkân tanımıştır. Bu da İran'dakine benzer şekilde, din âliminin önderliğinde bir cemaatleşme ve belirli bir metodun izlenmesi fikrini zihinlerde canlandırmıştır.

Nitekim Mehmed Kerim, İran Devrimi'ne dair kaleme aldığı eserinde bir liderin ya da imamın varlığının şer'î bir zorunluluk olduğunu, imamsız bir hareketin ve yönetimin ise sünnetin dışında kaldığını ileri sürmektedir.⁷⁷² Kerim'in erken dönemde ortaya koyduğu ve bir tür işaret fişeği olarak değerlendirilebilecek iddiası, sonraki süreçlerde birçok düşünürde karşılık bulmuştur. Bazı isimler onun söylemine benzer bir yöntemi takip ederken bazıları ise daha uzlaştırıcı bir üslubu benimsemişlerdir. Örneğin Ali Bulaç, 1983 yılında kaleme aldığı *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları* adlı eserinde ulema-aydın ikilemi meselesine dair şu görüşü ifade etmiştir: “*Bugünkü şartlarda ne çağdaş müslüman aydın, ne ulema tek başlarına toplumun bütün sorumluluğunu yüklenemezler. Bu, karşılıklı işbirliği ve dayanışma ile gerçekleşebilir. Ancak İslâm toplumu, orta gelecekte Aydın-Ulema karşımı yepyeni bir profil çıkarmaya hazırlanmaktadır.*”⁷⁷³ Bunun karşısında Hüsnü Aktaş, “Yusuf Kerimoğlu” müstear adıyla kaleme aldığı *İslâmî Hareketin Mahiyeti* adlı eserinde, ulemânın vekâlet ve biat konularındaki rolüne dikkat çektiği bir pasajda, “*‘Velayet-i Fakih’ esası, İslâmî cemaatin kuruluşunda temel rükündür.*”⁷⁷⁴ ifadesine yer vermiştir. Aktaş, 1994 yılında *Yeni Yeryüzü* dergisinde

⁷⁷¹ Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 18, 188-189, 194-198.

⁷⁷² Kerim, *İran İslam Devrimi*, 344.

⁷⁷³ Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 117-159. Ali Bulaç'ın bu konudaki görüşlerindeki değişim için Krş. Bulaç, *Ortadoğu Gerçeği*, 143; Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 197-199.

⁷⁷⁴ Yusuf Kerimoğlu, *İslâmî Hareketin Mahiyeti* (Ankara: Mısak Yayınları, 1991), 125. Eserin 1991 tarihli ilk baskısında “Velayet-i Fakih” kavramı yer almakta iken, müteakip baskılarda bu kavrama yer verilmediği gözlemlenmiştir.

yayımlanan bir söyleşisinde ise İslâmî hareketin muttaki bir alimin rehberliği ve denetimi altında sağlıklı bir şekilde devam edebileceğini ifade etmiştir.⁷⁷⁵ Atasoy Müftüoğlu, İslâmî hareketlere öncülük etmesi gereken kesimin ulema olduğunu belirtmiş, İslâm tarihinde aydınların öncülük ettiği herhangi bir hareketin başarıya ulaştığına dair bir örneğin bulunmadığını ifade etmiştir. Hassaten, ulemanın peygamberin varisi olduğunu da özellikle vurgulamıştır.⁷⁷⁶

Türkiye’de evrensel İslâmcı camianın düşünsel ve ideolojik omurgasını teşkil eden bazı önemli figürlerin ulema otoritesine yaptığı vurgu, özellikle İran Devrimi’nin devrimci ve politik etkisinden etkilenen genç kuşaklar tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Bu genç kuşaklar, İran’a duydukları hayranlık ve siyasî sempati doğrultusunda, devrimci İslâm düşüncesi çerçevesinde ulemanın yalnızca ilmî değil, aynı zamanda siyasî liderlik konumunu da meşrulaştıran bir anlayışı içselleştirmişlerdir. Ancak zamanla, bu yaklaşımda anlamlı bir dönüşüm gerçekleşmiş, İslâmî hareket ve riyaset bağlamı içerisinde ulema otoritesine atfedilen yer, çoğulcu bir ilmî liderlikten ziyade, İran merkezli ve karizmatik bir liderlik modeline evrilmiştir. Böylece başlangıçta daha geniş ve katılımcı bir ulema tasavvuruna dayanan İslâmî otorite anlayışı, giderek “tek önder, tek lider, tek ümmet” paradigmasına indirgenmiş ve bu da hem yerel hem de küresel İslâmî düşünce açısından tartışmalı bir zemin kaymasına neden olmuştur. Bu durum, özellikle Türkiye’deki İslâmcı düşünce içinde İran modeline duyulan hayranlıkla şekillenen bir tür teolojik ve politik tek-merkezlilik eğilimini beslemiş, farklı ulemâ geleneklerinin ve yerel İslâmî otoritelerin meşruiyetini gölgede bırakmıştır.

Nitekim İran’a yoğun bir yakınlık duyan Nureddin Şirin’in sahipliğinde yayımlanan *Şehadet* dergisi, bazı isimlerin dikkat çekici anlatılarına yayınlarında yer vermiştir. Bu çerçevede, Türkiye’de İran’a yakınlığıyla bilinen kesimleri derinden etkileyen Kelîm Sıddîkî, ideal olanın, İslâm tarihinin başında olduğu gibi, İslâmî hareketin ümmet gibi tek bir yapı hâlinde olması ve tek bir lider etrafında şekillenmesi gerektiğini ifade etmiş “*İslami Hareketin bir parçası olarak görülen diğer teşkilat ve kişilikler ya İran’daki*

⁷⁷⁵ Hüsnü Aktaş, *Sorulunca Söylenenler* (Ankara: Mısak Yayınları, 2008), 159. Ayrıca Vahdet Vakfı üyesi ve *Mısak* dergisi yazarı Mustafa Çelik, ulemanın otoritesinin rehberliğine ilişkin olarak, Allah’ın tağutlara karşı kıyam etmeyi ulema otoritesi rehberliğinde farz kıldığını savunmuştur. Mustafa Çelik, *Saray Mollaları* (İstanbul: Ölçü Yayınları, 1995), 7.

⁷⁷⁶ Müftüoğlu, *Sözün Erimi*, 149-153.

Devrim hareketinin liderini ve yön duygusunu kabul etmek veya kendilerini İslam devriminin dışında kabul etmek zorunda kalmışlardır.” --- “*İmam Humeyni'nin şahsiyeti artık küfür ve zulme direnişi ve ümmetin yeniden insanlığın liderliğini ele geçirmesi için bir ümidi sembolize etmektedir. İmam hiçbir yerde bir devlet ya da hükümet başkanı olarak görülmemektedir. İslam Devrimi ile birleşen ümmet için bir lider modeli olarak kabul edilmektedir.*”⁷⁷⁷ şeklindeki değerlendirmeleriyle İran'ı ve Humeyni'yi bu konuda merkez ve merci olarak ileri sürmüştür. Sıddîkî'nin ifadelerinden hareketle, İran'ın küresel İslâmî hareketin merkezi olma iddiası ile tek bir imam etrafında birleşme anlayışının, Türkiye'de İran'a yakınlığıyla tanınan bazı isimlerde de karşılık bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Hilmi Kocaaslan, “Hizbullah Hakverdi” müstear ismiyle kaleme aldığı “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi” başlıklı yazısında “*Günümüz dünya kafirliğine-müşrikliğine ve tağutluğuna karşı (şii-sünni) bütün dünya müslümanlarının 'tek cephe', 'tek güç', 'tek ordu', haline gelmesi ve 'tek imam' etrafında halkalanarak dünya mazlûmlarının ve mustaz'âflarının sığınağı olacak şekilde bir kudret ve ihtişâma ulaşması ve tek yumruk (sırf müslüman) olarak meydan-ı cenge çıkması şarttır.*”⁷⁷⁸ ifadelerini kullanmıştır. Benzer şekilde Nureddin Şirin, İslâmî hareketin bir liderlik sorunu yaşadığını vurgulamış ve bu sorunun tek bir önder ekseninde aşılabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, imam-ümmet temelli örgütlü mücadelenin İran'daki örnekliği üzerinden konuyu analiz eden bir anlatı tercih etmiştir.⁷⁷⁹

“Tek ümmet, tek imam” teması, özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren evrensel İslâmcı düşünce ve hareketler içerisinde giderek daha fazla tartışılan ve savunulan bir tez olarak ortaya çıkmıştır. Bu döneme kadar, bu görüşler genel olarak daha örtük, kısık seslerle dile getirilmekteydi. Ancak bu tema zaman içinde daha açık ve aleni bir biçimde ifade edilmeye başlanmıştır. Örneğin *Cumhûr-i İslâmî* gazetesinin yayın yönetmeni Mesîh Muhâcirî ile *Tevhid* dergisi sorumluları arasında gerçekleştirilen mülakatta, dünyadaki Müslümanların İran'daki velayet meselesine ilişkin yükümlülükleri ele

⁷⁷⁷ Kelim Sıddîkî, “Sömürge Sonrası İslam Dünyası ve İslam İnkılabı'nın İslami Hareketler Üzerindeki Etkileri”, *Şehadet* 2/3 (1987), 36-39, 70. Sıddîkî'nin benzer yorumları için bkz. Kelim Sıddîkî, *Modern Ulus-Devlet ve Ötesi*, çev. Halim Sırçancı - Murat Yörükoğulları (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 156.

⁷⁷⁸ Hakverdi, “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi”, 61-70.

⁷⁷⁹ Nureddin Şirin, “Şer'i Rehberiyet Olmadan İslami Hareket Olmaz”, *Yeryüzü* 25 (1992), 8-9. Benzer bir anlatım için bkz. Nureddin Şirin, “Milliyetçilik ve Bağnazlığın Kıskacından Kurtuluş İçin: Tek Ümmet, Tek Önder, Tek Hareket”, *Evrensel Mesaj* 5 (1999), 5-7.

alınmıştır. Muhâcirî, bu yükümlülüklerin fikhî, siyasal ve toplumsal boyutları bulunduğunu belirtmiştir. Siyasal açıdan, “Ümmet-i Vahide”nin belirli bir eksen etrafında ortak hareket etmesi gerektiğini vurgulamış, ayrıca bir ülkede âlim ve âdil bir Müslüman liderin bulunması durumunda, bu liderin diğer bölgelerdeki Müslümanlara kıyasla yönetimde öncelikli ve “Ülü’l-Emr” olma konusunda daha yetkin olduğunu savunmuştur. Muhâcirî’ye göre, “Ümmet-i Vahide” olmanın temel koşullarından biri “İmam-ı Vahid”in varlığıdır ve tüm Müslümanların bu liderle iş birliği yapması ve ona itaat etmesi doğal bir sonuçtur.⁷⁸⁰ İran’a yüksek düzeyde ilgi duyan bazı isimlerin, yurt dışında benzer düşünceye sahip gruplar ve İranlı kimlik ve aidiyetiyle bağlantılı kesimlerin ideolojik anlatımlarını ihraç etmeleri, belirli şahıslar ve çevrelerin fikrîsel dönüşüm süreçlerinde önemli bir değişimi tetiklemiştir. İran’ın İslâmî hareketten devlet yönetimine geçiş süreci, bu aktörler tarafından evrensel İslâmî hareketin merkezi ve öncü kurumu olarak algılanmıştır. Böylece, İran yönetimi ve liderliği adeta İslâm ümmetinin siyasî ve dinî otoritesini temsil eden bir hilafet kurumu şeklinde değerlendirilmiş, yönetici figür ise ümmetin tek imamı ve mutlak otoritesi olarak kabul görmüştür.

Sünnî kimlikleri ile tanımlanan İslâmcıların, Şî mezhebine mensup olan İran’daki hareketi hem şer’î hem de siyasî rehberlik merkezi olarak benimsemeleri, Sünnîliğin temel ilkeleri ve doktrinleri çerçevesinde yapılan geleneksel okumaların yeniden değerlendirilmesiyle birlikte, ideolojik ve pratik anlamda oldukça farklı ve karmaşık bir sonuç doğurmuştur. İran Devrimi’nin ihraç ettiği söylem ve bu söyleme yönelik geliştirilen destekleyici argümanlar, özellikle belirli Sünnî İslâmcı çevrelerde mezhep kimliğinin bulanıklaşmasına yol açmıştır. Bu durum, zaman içinde bu grupların Şî motifler ve sembollerle bezeli yeni bir anlatım tarzı geliştirmelerine zemin hazırlamış dolayısıyla bu kesimler, evrensel İslâmcı camia içerisindeki İran’a müzahir olan gruplardan da ideolojik ve pratik açıdan ayrılmışlardır.⁷⁸¹

Son tahlilde, İslâmî camia içerisinde ulemanın rehberliği ve otoritesi üzerine başlayan tartışmalar, belirli bir kesim tarafından monolitik bir “tek imam” ve “tek ümmet” anlayışı

⁷⁸⁰ Detaylar için bkz. Mesih Muhaciri, “Ümmet-i Vahide İmam-ı Vahid İster” (Görüşmecisi: Ahmet Erdem & Hasan Seyfi, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 3 (1990), 57-62.

⁷⁸¹ Bu noktada Yaşar Kaplan ve *Yeryüzü* dergisinin mevcut kesimlere eleştirileri için bkz. Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılâb*, 131-135; “Seyyid Kutub’dan İmam Humeyni’ye”, *Yeryüzü* 27 (1993), 12-14.

çerçevesinde yeniden yorumlanarak, adeta tarihsel hilafet kurumunun yeniden tesis edilmesi amacına yönelik ideolojik ve siyasî bir yapılandırmaya tabi tutulmuştur. Bu süreçte, Sünnî İslâmcı gelenek içerisinde Şîî kimliğiyle özdeşleşmiş olan Humeynî'nin rehberlik ve önderlik vasfıyla benimsenmesi, geniş kitlelerin İran Devrimi sonrasında İslâmî hareketten devlet yönetimine evrilen İran rejimine yönlendirilmesi anlamına gelmiştir. İranlı siyasî ve dinî yetkililerin, kendilerine yakın şahıslar ve yayın organları aracılığıyla, bu yaklaşımı şer'î bir sorumluluk ve vazife olarak telkin etmeleri, söz konusu camia içinde zamanla Şîileştirme ve Şîileşme eğilimlerinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim İran Devrimi'nin başlangıcındaki yüksek motivasyon ve olumlu duygusal atmosfer, siyasî pratiklerle birlikte dönüşüm geçirmiş olsa da İran'ı her koşulda savunan kesimler, bu duruma karşıt bir paralellik içinde İran'a olan yakınlıklarını mezhebî söyleme ve boyutlara taşımışlardır.

4. 1. Şîileştirme

Türkiye'de evrensel İslâmcılığın ortaya çıkışından itibaren İran Devrimi'ne duyduğu yoğun ilgi, zamanla bu hareketin dış etkilere karşı daha açık ve hassas bir konuma evrilmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle İran İslâm Devrimi'ne ve devrimin liderlerine yönelik beslenen derin sevgi ve bağlılık, İslâmcı aktörlerde duygusal bir etkileşim biçimi ortaya çıkarmış; bu durum, İran'da yaşanan sürecin ve uygulamaların sağlıklı, nesnel ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesini güçleştirmiştir. Devrime “gönül gözüyle” bakılması, onun eksiklik ve kusurlarının göz ardı edilmesine neden olmuş; İranlı devrimci kadrolarla kurulan yakın ilişkiler, Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin İran'ın İslâmî devlet modeline yönelik hayranlıklarını pekiştirmiştir. Bu meyanda, İran'daki devrimci aktörlerin söylem ve eylemleri, Türkiye'deki İslâmcı çevreler tarafından yüksek bir itibarla benimsenmiş ve adeta bir referans noktası hâline gelmiştir. Ayrıca, Türkiye'de İslâmî refleks gösteren bireylerin, siyasî partilerin ve oluşumların laiklik ve benzeri seküler ideolojiler tarafından baskı altına alınması ya da yasaklanması, bu dışa açıklığı daha da derinleştiren önemli bir unsur olarak öne çıkmıştır. Başlangıçta, evrensel İslâmcı hareket içerisindeki aktörler, devrimin özüne ve temel ilkelerine odaklanarak tarihsel mezhep tartışmalarından uzak durma gayreti içinde olsalar da İran ile Türkiye arasındaki karşılıklı etkileşim ve bilgi akışının önüne geçilememiştir. Sonuç olarak, bu etkileşim

hem Türkiye’deki İslâmcı hareketin ideolojik çeşitliliğini artırmış hem de İran modeline yönelik yaklaşımların mezhebî bir boyut kazanmasına zemin hazırlamıştır.

İran Devrimi’nin ardından, bölgesel ölçekte Şîi ideolojisinin yaygınlaştırılmasına yönelik faaliyetlerin arttığına dair iddialar, Türkiye kamuoyu çevrelerinde uzun yıllar boyunca tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede, özellikle Türkiye’deki Şîileştirme faaliyetlerine ilişkin söylemler, çoğu zaman somut delillere dayandırılmamış daha çok söylenti (şayia) ve tanıklıklar ekseninde dile getirilmiştir. Bu durum, meselenin nesnel olarak incelenmesini zorlaştırmakta ve konunun hakikatinden ziyade spekülâtif bir boyutta ele alınmasına neden olmaktadır. Özellikle Türkiye İslâmcılığı bağlamında bu iddiaların tarihsel izini sürmek, büyük ölçüde söz konusu çevrelerin kendi anlatıları, kişisel tanıklıkları ve dönemin yayın organlarında yer alan dolaylı ifadeler üzerinden mümkün olmaktadır.

Her ne kadar Türkiye’deki Şîileştirme faaliyetlerinin 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren gündeme geldiği ifade edilse de devrim döneminde İstanbul’da Humeynî’nin temsilcisi konumunda bulunan Ali Ekber Mehdîpûr’un İran’daki bir yayına verdiği röportaj, bu sürecin daha erken bir dönemde de dikkat çekici gelişmeler içerdiğini göstermektedir. Mehdîpûr, Türkiye’de görev yaptığı dönemde birçok ailenin kendi çabalarıyla Şîi olduklarını, ancak bu kimliklerini gizli tutmaları gerektiğinin onlara telkin edildiğini belirtmiştir. Ayrıca, başlangıçta Türkiye’de iki caminin (Vâlîde Han Camii ve Seyyid Ahmed Deresi İranlılar Camii) bulunduğunu, kendi görev dönemi boyunca ise İstanbul Halkalı, İzmir Bayraklı ve Ankara Keçiören’de üç yeni cami inşa ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁸² Her ne kadar Mehdîpûr’u birincil kaynak olarak kabul eden İslâmcılar böyle bir iddiada bulunmasalar da Mehdîpûr’un kendi ifadeleri, İran Devrimi sürecinde Sünnî kesimin üzerinde Şîileştirme faaliyetlerinin yürütüldüğünü göstermektedir.

İran’a müzahir duranlar, bölgeyi ziyaret edenler ve diaspora İslâmcılarının bu konudaki anlatılarına bakıldığı zaman iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Yaklaşık 18 yıl İran’da ikamet eden Selahaddin Eş, bu süreçte kendisine hiçbir zaman

⁷⁸² Haberguzâre-i Hovze, “حکم اعدام من در ترکیه همچنان باقی است!”, (Erişim 24 Haziran 2024).

“Şîî ol” yönünde bir telkinde bulunulmadığını ifade etmektedir.⁷⁸³ Ancak, benzer kurumlarda görev yapan ve kendisiyle arkadaşlık ilişkisi bulunan Yakup Aslan, bu konuda farklı anlatılarda bulunmakta ve zıt deneyimlere işaret etmektedir. İran-İrak savaşında İran tarafında gönüllü olarak savaşa katılan Aslan, savaş bölgesinde bir Sünnî olarak çeşitli zorluklar yaşadığını, bazı İranlı bireylerin kendisine yönelik tepkili bakışlar sergilediklerini, secde ettiği yere taş bıraktıklarını ve incitici ifadeler kullandıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte Aslan, kendisini Şîî mezhebine davet eden arkadaşlarının samimi duygularla ve incitici olmayan bir üslupla bu taleplerini dile getirdiklerini, kendisinin ise onları kırmamak adına oyalayıcı bir tutum sergileyerek çeşitli araştırmalar yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca, ikna edici bir kanıt bulması hâlinde, çevresindekilerin düşüncelerine aldırmaksızın Şîî olabileceğini belirtmiştir. İçinde bulunduğu durumu ise şu sözlerle özetlemiştir:

“Ne yapabiliirdim ki? İmam’a olan sevgime rağmen imamete, masumiyete, Mehdi’nin kaybolmasına, bin yılı aşkındır yaşamasına, ric’ate, Sahîfetu’l-Fâtıma’ya, Meclisî’nin rivayetlerine, Usûlü’l-Kâfi’ye, dinî yapıdaki yüzlerce tutarsızlığa, sahabilere, Peygamber hanımlarına bakışlarına, imamların gaybı bildiklerine, imamlara vahy-i metlunun geldiğine, Allah tarafından tayin edildiklerine, cihat, kısa evlilik, ibadet, dârü’l-harp anlayışlarına bir türlü inanmıyordum. İnanmadığım bir şeyi de yapmaz ve yapamazdım.”

Yakup Aslan, İran’da kaldıkları süre zarfında Güney Tahran’daki bir medresede çeşitli dersler aldıklarını ve Iraklı bir öğretmenden Arapça eğitimi gördüklerini belirtmiş ancak söz konusu öğretmenin konuları ısrarla mezhebî bir zemine çektiğini belirtmiş ve *“İslam İnkılabı ile birlikte yeni bir mezhebin varlığını fark etmiş olmamıza karşılık, bize ders verenlerin çoğu bizim varlığımızı tabii olarak kabullenmiyorlar ve bizi kendilerine benzetmeyi kendileri için inanç ritüeli olarak algıladıklarından, dersten çok bu görevleriyle meşgul oluyorlardı. En basit olarak Arapça ders veren hoca, kısa süreli dersten sonra hemen mezhebi konulara giriyor ve belki de İslami konulardaki bilgimizden habersiz olarak hayali rivayetlerle bizi yönlendirmeye çalışıyordu.”* biçiminde olduğunu aktarmıştır. Medreselerdeki durumu açık bir şekilde dile getiren Aslan, bilhassa

⁷⁸³ <https://www.youtube.com/watch?v=eeeHdiUdk34> (1.42:38-1.43:07 arası), (Erişim 15.08.2024).

Hüccetiyye Medresesi'nin bu konuda yabancılara yönelik yoğun Şifileştirme faaliyetinde bulunduğu, orada okuyan Mahmut isimli bir öğrencinin kendilerine

“Bütün hedefleri bizi Şialaştırmak!” --- “Bizi yoğun bir baskı altında tutuyorlar ve özellikle sabah namazlarında ‘Seccadiye Duası’nda Müslümanların büyük bir kısmının değer olarak gördüğü şahsiyetlere ‘lanet’ okumaları faslında bize küfretmiş gibi gözlerimizin içine bakıyorlar. Namaz kılarken yoğun baskı altında kalıyoruz, her an Şia olmamız için bize tebliğ etmeyi bir ibadet haline getirmişler. Araştırdığımızı, birçok konuya inanmadığımızı ve ikna edici hiçbir delile denk gelmediğimizi, bu delilleri bulmamız durumunda mezhep değiştirmeyi düşünebileceğimizi söylememize rağmen bizi rahat bırakmıyorlar. Bu baskılar beni boğunca ne yaptım biliyor musunuz? Ellerimi de açtım, başımın ucuna bir mühür de bıraktım. Onlar için her şey bitti, benim için bitmedi. İnanmadığım bir şeyi yaptığımdan dolayı kendimden utanıyorum, ama başka çarem kalmadı.”

dediğini aktarmıştır. Aslan, içinde buldukları durumu İran'daki arkadaşı aracılığıyla irtibat hâlinde oldukları Seyyid Mehdî Hâşimî'ye iletmiş, Hâşimî ise bu duruma oldukça öfkelenmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: *“Bunlar gerizekalılar. Bir iki genci Şialaştırmakla o ülkelerde inkılap yapacaklarını sanıyorlar. Bunlar İnkılabın o muazzam mesajını, birikimini, tecrübesini ve dünya Müslümanlarını kucaklayıcı misyonunu, zihinsel model inşa etme çabasını bu zavallica teşebbüsle engellediklerinin farkında değiller. Bunu medresenin yönetimindeki İbrahimî yapıyor.”* Hâşimî, bu beyanının ardından meseleyi Ayetullah Muntazerî ile istişare etmiş ve Hüccetiyye Medresesi'ndeki ilgili yetkilinin görevden alındığını bildirmiştir.⁷⁸⁴

Sünnî kimliklerini muhafaza etmekle birlikte İran'ı bir İslâm devleti olarak değerlendiren diaspora İslâmcılarının bu konudaki iki farklı anlatısı, İran'a ziyarette bulunan isimlerin anlatılarında da kendini göstermektedir. İran'a yönelik ilgisinin hiçbir zaman Şiîliği nihai bir tercih olarak benimseme noktasına varmadığını ve tüm mezheplere eşit mesafede

⁷⁸⁴ Yakup Aslan'ın bu konudaki anlatıların detayları için bkz. Aslan, *Bir Rüyanın Ardından*, 144-145, 202, 245-246, 318-323. Bekir Tank'ın bu konuda benzer gözlemleri için bkz. Tank, *Cihadı Kuşanan Topraklar*, 34-36.

yaklaştığını ifade eden Atasoy Müftüoğlu, *Aylık Dergi*'de Yaşar Kaplan'a verdiği bir mülakatta Humeynî ve inkılâpçı Müslümanların davetlerinin İslâm'a yönelik olduğunu, Şiîliğe çağırmanın ise beyhude bir çaba ve sonuçsuz bir girişim olduğunun farkında olduklarını belirtmiştir. Müftüoğlu, bu çerçevede “*İzlediğim kadarıyla ben şu vakte kadar İran'da herhangi bir inkılapçının 'Gelin ey insanlar; Şiî olun'* şeklinde bir çağırısına şahit olmadım. Bu noktada herhangi bir iddiaya da tanık olmadım.” ifadeleriyle durumu değerlendirmiştir.⁷⁸⁵

Müftüoğlu'nun erken dönem söylemleri, ilerleyen süreçte ortaya çıkan bazı anlatılarla çelişmektedir. Özellikle İran'daki yasadışı yapılanmalarla ilişkili kişi ve grupların, Türkiye'de benzer bir devrimi gerçekleştirme amacı doğrultusunda İran'a düzenledikleri ziyaretlerde, Şiîliğe geçmeleri yönünde çeşitli telkin ve tekliflerle karşılaştıkları yönündeki anlatılar,⁷⁸⁶ meselenin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, İran Devrimi sonrasında ortaya çıkan parçalı yapının yanı sıra, Şiîliği İslâm ile özdeşleştiren bazı ideolojik grupların etkisini de gözler önüne sermektedir. Söz konusu grupların, ideolojik olarak kendilerine yakın gördükleri yabancı unsurlara mezhep değiştirme yönünde telkinlerde bulunmaları, bu tür tekliflerin bireysel girişimlerden mi yoksa daha sistematik bir yapıdan mı kaynaklandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Buradan hareketle, İran Devrimi'nin lideri Ayetullah Humeynî'nin söz konusu faaliyetlerden haberdar olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Bu soruya dolaylı bir yanıt niteliği taşıyan İhsan Süreyya Sırma'nın İran'a gerçekleştirdiği ziyaretlerde edindiği izlenimlere dayalı anlatımı, bu tür faaliyetlerin hangi zeminde gerçekleştiğini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Sırma, İran'a gerçekleştirdikleri bir ziyaret sırasında Ayetullah Humeynî ile evinde görüşüklerini ve bu görüşmenin ardından aynı günün akşamı konakladıkları otelde ilginç bir olay yaşadığını aktarmaktadır. Anlatıya göre, o akşam kendisini ziyaret eden bir Hüccetülislam, bir süre sohbet ettikten sonra Sırma'ya Humeynî'ye biat etmesini ve Şiî mezhebine geçmesini teklif etmiştir. Bu teklif karşısında

⁷⁸⁵ Müftüoğlu, *Evrensel Ufuk İmkânları*, 177-178; Müftüoğlu, *Söyleşiler*, 23-56. Ancak Atasoy Müftüoğlu, 2014 yılında *Rast Haber* ile gerçekleştirdiği bir mülakatta, önceki iddialarının aksine bir anlatımda bulunmuştur. Söz konusu mülakatta, kendisini Şiî olarak tanıtan bir davetçinin kendisine gelerek, onu kendi inanç anlayışı doğrultusunda Müslüman olmaya davet ettiğini ve “Bizim söylediğimiz gibi Müslüman ol, kurtuluşa er” şeklinde bir ifade kullandığını aktarmaktadır. Müftüoğlu, *Umut ve Sorumluluk*, 166.

⁷⁸⁶ Hüseyin Velioğlu'nun yeğeni Abdülhakim Velioğlu'nun bu yöndeki anlatıları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=cCStLvGRQ7A> (9:26-11:25 arası), (Erişim 03.03.2023); İslâmî Hareket mensubu Mehmet Ali Bilici'nin bu konudaki anlatıları için bkz. Demirel, *İslâmî Hareket*, 43-44.

şaşıran Sırma, ilgili kişiye “Seni buraya Humeynî mi gönderdi?” şeklinde bir soru yöneltmiş, gelen yanıtın “Hayır” olması üzerine ise şu tepkiyi vermiştir: “*Ben bugün Humeynî'nin yanındaydım. Bana böyle bir şey söylemedi. Sen nasıl onun adına konuşuyorsun?*”⁷⁸⁷

İranlı bazı kişi ve grupların, bireyleri Şiîliğe yönlendirme yönünde telkinlerde bulunduğu ve bu doğrultuda bazı bireylerin Şiîliği benimsemeye başladığına dair iddialar, İslâmcı çevrelerde çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Örneğin Almanya’da benzer faaliyetlerin yürütüldüğü kanaatine varan Cemaleddin Kaplan, bu sebeple kendi hareketlerinin Şiîlik ile itham edildiğini, ancak Ehl-i Sünnet mezhebine ve fihına bağlı olduklarını belirtmiştir. Mezhep değiştirmeye karşı olduklarını ve herkesin kendi mezhebi doğrultusunda yaşaması gerektiğini ifade eden Kaplan, bu düşüncelerini İranlı yetkililere de ilettiğini aktarmıştır. İranlılarla mezhep yayma politikasından vazgeçilmesi yönünde bir anlaşma yapıldığını dile getiren Kaplan, buna rağmen bu taahhüdün yerine getirilmediğini; halifelere, sahâbelere ve müctehid imamlara yönelik eleştirilerin dile getirilmeye başlandığını öne sürmüştür. Bununla birlikte Kaplan, Almanya’da faaliyet gösteren Hasan Hayri Kılıç ve Muhammed Avcı gibi bazı kişilerin mezhep değiştirdiğini iddia etmektedir. Mevcut koşullar çerçevesinde kendi teşkilatını da bu hususta açık bir şekilde uyaran Kaplan, mezhep değişikliğini teşvik eden bir siyaset izlenmeyeceğini, bu yönde herhangi bir propaganda yapılmayacağını ve bu tür faaliyetlere kesinlikle izin verilmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁸⁸

Süleyman Arslantaş ise Humeynî’nin vefatının ardından Türkiye genelinde benzer bir ortamın oluştuğunu gözlemlediğini belirtmiş, bu süreçte gayrimüslimlerin hidayetinden ziyade Sünnî Müslümanların Şiîliğe yönlendirilmesine yönelik çabaların öne çıktığını ifade etmiştir. Arslantaş, bu konudaki uyarılarını İran’ın Ankara Büyükelçiliği görevini yürüten Muhammed Bâkırî döneminde dile getirdiğini, ayrıca bu hususların düzeltilmesi yönündeki beklentilerini Ayetullah Teshîrî aracılığıyla İran tarafına ilettiklerini, ancak söz konusu faaliyetlerin hâlen devam ettiğini ve bu sorularına tatmin edici yanıtlar alamadığını ifade etmiştir. Şiîleştirme meselesini gündeminde tutan Arslantaş, 2008

⁷⁸⁷ Sırma, *Pervari'den Paris'e*, 302.

⁷⁸⁸ Abdullah, *Cemaleddin Hocaoglu (Kaplan) Hayati*, 1/110, 182-183; 3/1396, 1425, 1638; 5/2541, 2563.

yılındaki İran ziyaretinde, İran Dışişleri Bakan Yardımcısı'nın da bulunduğu bir mecliste şu soruyu yöneltmiştir: “*Türkiye’deki İran sempatzanı olan veya Şii olan veya Caferî olan insanların, gayrimüslimlerin hidayetine vesile olmaktan daha çok, bir Sünnî’nin Şia olması için gayret gösteriyorlar. Eğer bu bir devlet politikası değilse, bunun düzeltilmesi cihetinde herhangi bir gayretiniz var mı?*” Arslantaş, bu soruya karşılık olarak bakan yardımcısının, kendilerinin böyle bir yaklaşımı istemediklerini dile getirdiğini aktarmıştır.⁷⁸⁹

İranlı dinî mercilerin Şiîliği teşvik eden söylem ve uygulamalarının yanı sıra, “Ehl-i Beyt Mektebi” söylemi etrafında Sünnîlikten Şiîliğe yönelen bazı İslâmî gruplar da bu doğrultuda çeşitli telkinlerde bulunmuşlardır. Bu çevrelerin zihninde İran’ın İslâmî ve bağımsız bir devlet olarak algılanması, zamanla mezhebî bir zemine taşınmış; böylece Şiîliğin devrimci, direniş odaklı ve otoriteye karşı kıyamı esas alan bir metodolojiye sahip olduğu yönündeki söylemler ön plana çıkmıştır. Buna karşılık, Sünnîliğin tarihsel süreç içerisinde sultana itaati ve mevcut siyasî otoriteyle uyumu önceleyen bir dinî pratik anlayışı benimsediği, dolayısıyla statükoyu koruyan ve daha pasif bir çizgide seyrettiği yönünde değerlendirmeler geliştirilmiştir. Bu söylem, özellikle devrim sonrası dönemde İran’ın ideolojik ihracı bağlamında, Şiîliğin hem teorik hem de pratik düzlemde bir “direniş mezhebi” olarak konumlandırılmasına, buna karşılık Sünnîliğin daha edilgen bir pozisyona yerleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşım, yalnızca teolojik ya da mezhebî bir farklılaşma olarak değil, aynı zamanda kitlelerin Şiîliğe yönlendirilmesinde işlevsel bir araç olarak da değerlendirilmiştir. Bu noktada, Şiîleştirme faaliyetlerine maruz kalan ve yaklaşık bir yıl boyunca hayatını Şiî-Ca’ferî bir perspektifle sürdüren Bülent Şahin Erdeğer’in aktardıkları dikkat çekicidir. İzmit’te İslâmî faaliyetler içinde yer alan Erdeğer, İstanbul’a taşınmasının ardından, İzmit’teki bazı isimlerin tavsiyesiyle *Selam* gazetesi ekibiyle temas kurmuş, burada belirli bir yakınlık geliştirdikten sonra kendisine Şiî olması yönünde telkinlerde bulunulmuştur. Erdeğer’in ifadesine göre, bu süreçte kendisine, İran İslam Cumhuriyeti’nin Şiîliği sayesinde başarıya ulaştığı ve benzer bir İslâmî devrimin gerçekleştirilebilmesi için Şiîliğin benimsenmesi gerektiği düşüncesi aşılanmıştır. Selam Vakfı’nda ikamet eden Erdeğer, zamanla bu tür anlatıları benimseyerek Şiîliği tercih etmiş ve Ca’ferî inanç esaslarına göre ibadet ve pratiklerde

⁷⁸⁹ Detaylar için bkz. Arslantaş, *Ankara’da Kırk Beş Yıl*, 320, 336-339.

bulunmuştur. Erdeğer, İstanbul Halkalı’da muharrem ayı kapsamında düzenlenen matem törenlerine katıldığını, siyah giysiler giydiğini ve benzeri ritüellere iştirak ettiğini ifade etmiştir.⁷⁹⁰

Bülent Şahin Erdeğer, bazı çevrelerin Şiîleşmeyi teşvik etmek amacıyla çeviri eserleri bir yöntem olarak kullandığını ifade etmektedir. Ona göre, bu süreçte Ali Şeriatî’nin eserleri önemli bir etkiye sahiptir. Erdeğer, Şeriatî’nin “Ali Şîası” ile “Safevî Şîası” arasında yaptığı ayırım çerçevesinde, “Safevî Şiîliği” olarak nitelendirdiği anlayışla paralellik taşıyan bu çevrelerin, Şeriatî’nin eleştirel yaklaşımına rağmen onun eserlerinden faydalanarak insanları Şiîleştirmeye çalıştığını ileri sürmektedir.⁷⁹¹ Türkiye’deki İslâmcı camianın gelişim sürecini, geçirdiği değişim ve dönüşümler bağlamında dikkatle izleyen Hamza Türkmen, Şiîleştirme faaliyetlerini ve bu doğrultuda eserler üzerinde yürütülen stratejileri şu şekilde özetlemektedir:

“İran’ın İslami ve ulusal menfaatleri adı altında takip etmeye ve kendisine ‘siyasi olarak biat’ eden Sünnileri nasıl Şiîleştirmek için çalıştığını --- izlemeye başladık.” --- “İlkin 1980’lerin başında Düşünce ve Aylık Dergi yayınlarından Ali Şeriatî’nin kitapları; sonra Beheştî, Muhammed Sadr, Mutahhari ve Talegani kitapları; ve sonra da Şii fikhını ve akaidinin öğreten hidayet kitapları.”⁷⁹²

İran Devrimi’nin ardından geçen süreçte hem Türkiye toplumunun genelinde hem de devrime ilgi duyan İslâmcı çevrelerde, Şiîlik merkezli bir etki ve yönlendirme faaliyetinin varlığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu etkinin doğrudan İran’ın resmî kurumları veya devleti tarafından organize edilip edilmediği hususunda kesin bir veri bulunmasa da devrim sonrası oluşan ideolojik atmosferin ve İran’ın bölgesel söylem gücünün bu türden etkilenmelere zemin hazırladığı görülmektedir. İran’ın teokratik yapısı, Şiîliğin

⁷⁹⁰ Erdeğer’in anlatıları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=XJXfPzCoVn8> (23:00-26:30 arası), (Erişim 01.11.2022).

⁷⁹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=VYiMsao-p0A> (32:00-33:10 arası), (Erişim 01.11.2022). Musa Üzer’in benzer iddiaları için bkz. Musa Üzer, “Hareket ile Sükûn Arasında Dışarıdan Akan Bir İrmak: Ali Şeriatî’nin Türkiye’deki Etkileri”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 477-494.

⁷⁹² Türkmen, *İslami Mücadelenin Yeni Dili*, 41-42.

kurumsallaşmış formunu siyasal bir model olarak sunarken özellikle devrim veya mezhep ihracı politikaları çerçevesinde Şiîliğe sempati duyulmasını sağlayacak çeşitli faaliyetlerin yürütüldüğü bilinmektedir.⁷⁹³ Bu temelde, kendisini İran devrimci paradigmasına yakın hisseden bazı kişi ve grupların, Türkiye’deki İslâmcı çevreleri bu doğrultuda etkilemeye yönelik çeşitli söylemsel ve kültürel girişimlerde bulunduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu girişimler, kimi zaman bireysel ilişkiler, dinî sohbetler, yayın faaliyetleri ve tercüme eserler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Ali Ekber Mehdîpûr’un ifadelerinde de açıkça görülebileceği üzere, özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda Türkiye’deki Sünnî kesimlerin sistemli bir şekilde Şiîleştirildiği dile getirilmiş, bu durum bizzat dönemin tanıkları ve bazı İslâmcı figürlerin kişisel anlatımlarıyla da teyit edilmiştir. Nitekim, Sünnî gelenekten Şiîliğe geçen bazı İslâmcı isimlerin kaleme aldıkları eserlerde veya verdikleri demeçlerde, Ehl-i Beyt’e yönelik yüceltici, buna karşın Sünnîliğe eleştirel yaklaşan söylemler sergiledikleri görülmektedir.

4. 2. Şiîleşme

4. 2. 1. Velâyet ve Biat

İran Devrimi’nden etkilenen evrensel İslâmcıların hiçbiri, devrimin erken dönemlerinde hareketin mezhebî niteliğini öncelikli bir mesele olarak değerlendirmemiştir. Aksine, devrim sürecinde İslâmî söylemin devlet pratiğine dönüşmesi, yani İslâmî bir hareketin İslâmî bir devlete evrilmesi, onlar açısından önemli bir başarı örneği olarak görülmüştür. Bu durum, özellikle Soğuk Savaş döneminde şekillenen iki kutuplu dünya düzeni bağlamında, İslâm’ın siyasî ve ideolojik bir alternatif -bir “üçüncü yol”- olarak algılanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla İran Devrimi, evrensel İslâmcılar nezdinde bir modelden ziyade güçlü bir ilham kaynağı işlevi görmüştür. Her ne kadar bu tutum, bazı çevrelerce “Humeynici” olmak ya da “Şiîliği desteklemek” şeklinde eleştirilmiş olsa da söz konusu İslâmcı isimler ve hareketler İran’ı mezhepsel bir dayanışma örneğinden çok, İslâmî direnişin deneyimlendiği bir laboratuvar olarak değerlendirmiştir. Nitekim Sedat Yenigün, devrimi ve Humeyni’yi bazı kararları ve duruşları nedeniyle desteklemenin, kimsenin Şiî olma niyetinde olduğu anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Ayrıca, İran

⁷⁹³ Bu konuda, İran’ın “Dini Diplomasi” uygulamalarına ve Türkiye’deki yansımalarına dair güncel bir araştırma için bkz. Nail Elhan - Mustafa Onur Tetik, “Türkiye’de Şiîleşme: Mezhepsel Dönüşüm, Kimlik İnşası ve İran’ın Rolü”, *İran Çalışmaları Dergisi* 8/2 (2024), 361-392.

Devrimi ve liderine karşı eleştirel eserler kaleme alan Mustafa Talip Güngörge de Türkiye’de “Humeynici” olarak gördüğü kesimlerin doğrudan doğruya Şiîliği benimsediklerinin söylenemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁹⁴

Türkiye’de İslâmcılığın Şiîleşme süreci, özellikle 1980’li yılların ikinci yarısında ortaya çıkan evrensel İslâmcı kuşağın gençlerinde belirginleşen bir olgudur. Bu kuşak, İran konusunda kendilerine rehberlik eden “abi”lerinin izinden gitmekle birlikte, bazı yorum ve değerlendirmeleriyle onlardan ayrılmışlardır. İslâmî harekette liderin ulema mı yoksa aydınlar mı olması gerektiği yönündeki tartışmalar, zamanla “tek ümmet, tek imam” söylemi etrafında İran eksenli ve siyasî ve şer’î rehberiyet bağlamında bir okumaya tabi tutulmuştur. Örneğin, Nureddin Şirin, “İran-İrak Savaşı Sonrası Gelişmeleri ve Mazlum Kürt Halkının Soylu Direnişi ve Biz I” başlıklı yazısında tevhid kavramına vurgu yapmış; Hükümet-i İslami’ye kâil olmak, Hükümet-i İslami’nin ikamesi için mücadele etmek ve Hükümet-i İslami’yi muhafaza ve müdafaa etmek şeklindeki üç şartı “İslami vacibatın esasları” arasında görmüştür. Nitekim buradan hareketle, “*Hükümet-i İslami’ye kail olmayanın kıldığı namaz makbul değildir. Böyle bir durumdaki kişiden sadır olan İslami görünümlü amellerin de meşruiyeti yoktur.*” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca, “*Her kim hükümet-i İslami’ye ve İmam-ı Ümmet’e rağmen olabiliyor, tutum ve tavır takınabiliyorsa, fikir ve görüş beyan edebiliyorsa ve bunu da kitlelere ‘İslami’ diye arz edebiliyorsa, bu kişinin tevhid inancı sakat ve İslami siyaset anlayışı temelde yanlış demektir.*” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷⁹⁵ Bu minvalde Şirin, İran’daki rejimi “Hükümet-i İslami”, liderini ise “İmam-ı Ümmet” olarak tanımlamış ve orayı ümmetin merkez noktası olarak görmüştür. Ayrıca Nureddin Şirin, *Yeryüzü* dergisine verdiği bir mülakatta ise bu meseleyi “*Bugün dünyada ve Türkiye’de devrimci bir tavrın ortaya çıkmasının ön koşulunu da İran İslam Devrimiyle somutlaşan, ‘evrensel İslam devrim hareketi ve rehberiyeti’ni eksen almak ve Hükümet-i İslami’yi merkez üs kabul etmektir. Bugün İslam Cumhuriyeti nizamı gerçekte bütün dünya müslümanları için bir ‘Medine’ statüsündedir. --- Günümüzde İran, Medine’dir. Medine Tahran’dır. Kelim Sıddıki’nin*

⁷⁹⁴ Yenigün, “Humeynicilik Mi, Yoksa İslam’ın Yeniden Dirilişi mi?”, 14; Güngörge, *Humeynî ve İslâm*, 19.

⁷⁹⁵ Nureddin Şirin, “İran Irak Savaşı Sonrası Gelişmeleri ve Mazlum Kürt Halkının Soylu Direnişi ve Biz I”, *Şehadet* 2/9 (1988), 7-15.

ifadesiyle yeryüzündeki tüm devrimci müslümanlar İslam 'ın bu Medine 'sine sadakatlerini bildirmek zorundadır."⁷⁹⁶ biçiminde değerlendirmiştir.

Nureddin Şirin'in örneğinde görüldüğü üzere, İran'daki yönetim modeli ve bu modelin liderliğine ilişkin yaklaşım, 1990'lı yıllarda Velâyet-i Fakîh anlayışının Sünnî Müslümanları da kapsayıp kapsamadığı ve bu kesimin söz konusu otoriteye karşı sorumluluklarının ne olduğu tartışmasına evrilmiştir. Bu itibarla İran'a müzahir isimler Velâyet-i Fakîh ile İmamet kurumu arasında benzerlikler kurarak bu meselenin aslında Şiîlik ve Sünnîlik arasında müşterek bir zemine sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta bu yaklaşıma göre, her iki mezhebe mensup Müslümanların Velâyet-i Fakîh'ten tamamen müstağni kalmaları kesinlikle mümkün değildir.⁷⁹⁷

Dünya genelindeki İslâmî hareketlerin, İran'daki "İslami Devlet"e karşı siyasî ve şer'î sorumlulukları temelinde geliştirilen anlatılar ile Velâyet-i Fakîh kavramının yalnızca Şiîleri değil, Sünnîleri de kapsadığı yönündeki kanaat, İran'daki devrim liderlerine yönelik kullanılan hitap biçimlerine de yansımıştır. Ümmetin siyasî ve dinî önderleri olarak görülen Humeynî ve Hâmeneî, bu çevrelerce çeşitli unvan ve sıfatlarla anılmıştır. "Emîru'l-Mü'minin", "İmam-ı Ümmet", "Hz. İmam", "Dünya Müslümanlarının Veliyyü'l-Emr'i Seyyid Ali Hamaney", "Ümmetin İmamlığı Makamının Bugünkü Mümessili Seyyid Ali Hamaney", "Veliyy-i Emr'i Müslimîn Seyyid Ali Hamaney", "Hak İmam", "Ümmetin Aziz İmamı", "Aziz İmamımız", "İslamın İmamı, Halifesi, Emiri", "Rehber", "Dünyadaki Tüm Hizbullahilerin Veliyy-i Emri Seyyid Ali Hamaney", "Veliyy-i Emr'i Müslimin", "İslam Ümmetinin Rehberi ve İmamı", "Merci-i Ümmet ve Vâris-i İmamet" vb. şekildeki hitaplar buna örnek olarak verilebilir.⁷⁹⁸ Türkiye'de İran'a

⁷⁹⁶ Şirin vd., "İslam Devrimi Nedir - 2", 24-27.

⁷⁹⁷ Detaylar için bkz. Fidan Güngör, "Ümmet ve İmamet", *Tevhid* 20 (1991), 12-14; Tecrişli, "Yeni Dünya Düzeni, İslam Ümmeti ve Velayet-i Fakih", 54-56; Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, 273; Şirin, "İlkesellik Tartışmaları Işığında Parti Meselesi", 2-4.

⁷⁹⁸ Detaylar için bkz. Refref, *İran'a Nasıl Bakmalı*, 47, 54; Nureddin Şirin, "İkinci Yılında Mekke Kanlı Cumasını Hatırlarken", *Olaylara Objektif* 4 (1989), 41-42; "İmam'ın Fetvası Aynen Geçerlidir", 29; Çamurcu, "Akademi Yayınevi Yayın Yönetmeni Kenan Çamurcu ile Söyleşi", 68-69; Arslan vd., "İmam, Devrim ve İmamet", 4-19; "İslam İnkılabının Gerçekleşmesinin ve Dünya İstikbarı ve İşbirlikçilerinin Tüm Komplo ve Tecavüzlerine Rağmen Korunmasının Yegane Zafer Sırrı, Hak Bir İmam'ın ve Sadık Bir Ümmet'in Varlığıdır", *Tevhid* 26 (1992), 63; "Bosna Şehitleri Anıldı", 8-11; Nureddin Şirin, "Direniş ve Müslüman Kadın", *Tevhid* 36 (1992), 49-51; "---", *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 1; Fırat, "İmam'ı Kavrayabilmek", 18-22; Ceyhan, "Tehlikeli İslam", 54-55; "Başlarken", *Hira* 6 (1993), 2; Nureddin Şirin, "Direnirsek Kazanacağız!", *Yeni Yeryüzü* 18 (1995), 12; Hakverdi, *Aşura Kültürü'nün İmam Humeyni'deki Tecellileri*, 3, 324; Hakverdi, *İmam Humeynî (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği*, 12, 78. *Taraf* dergisi,

yönelik ideolojik ve mezhebî yakınlık duyan bazı İslâmcıların, İran'ın dinî liderini yalnızca kendi ülkesinin değil, tüm dünya Müslümanlarının rehberi ve manevi önderi olarak konumlandırma eğiliminde oldukları görülmektedir. Bu algı, İranlı yetkililerin Türkiye'deki söylemlerinde açık biçimde yansımaktadır. Örneğin Vâlîde Han İranlılar Camii'nde görev yapan Hüccetülislam İsmail Sâbîgî, *İmza* dergisinde verdiği bir mülakatta “İmam-ı Ümmet” ifadesine yer vermiştir. Öte yandan, Mayıs 1991'de Türkiye'yi ziyaret eden dönemin İran Cumhurbaşkanı Hâşimî Rafsancânî, uluslararası basın ve ajansların katılımıyla gerçekleşen bir basın toplantısında, *Tevhid* dergisinin yönelttiği bir soru üzerine Hâmeneî için “Veliyyi Emrîl Müslimin Hz. Hamaney” ifadesini kullanmıştır.⁷⁹⁹

İran'daki siyasî ve dinî liderlerin, özellikle de Ali Hâmeneî'nin “Müminlerin ve Müslümanların Emiri” unvanıyla anılması, mevcut kesimlerin ona yükledikleri anlamı nasıl kavradıkları ve bu otoriteyi ne ölçüde meşru gördükleri konusunu tartışmaya açmıştır. Bu çerçevede, özellikle devrim sonrası dönemde ulemânın siyasal rehberliği ekseninde şekillenen yönetim anlayışı, zamanla bazı çevrelerde İran'daki dinî-siyasî otoriteye biat edilip edilmemesi gerektiği yönünde derinlemesine tartışmalara yol açmıştır. Bilhassa Sünnî olmakla birlikte Türkiye'de İran'a yakın duran çevreler tarafından her meselede öne çıkarılan Kelîm Sıddîkî, Şeyh Saîd Şâ'bân ve Turâb Zemzemî gibi isimlerin, Sünnî olmalarına rağmen İran'daki harekete biat edilebileceğine dair açıklamaları,⁸⁰⁰ Türkiye'deki benzer eğilimlere örneklik teşkil etmiş; bu isimlerin mevcut durumu temellendiren söylemleri, söz konusu çevrelerce benimsenmiş ve bu meselede çekimser kalan gruplara referans olarak sunulmuştur. Nitekim *Tevhid* dergisi bu

Tevhid dergisinin bu minvaldeki hitap çeşitlerini eleştirmiş; özellikle Hâmeneî'nin “Veliyy-i Emr-i Müslimin” olarak anılmasına ilişkin olarak “İran'daki Şiîleri bilemeyiz ama Ehl-i Sünnet ulemasının ittifakla fâsık dediklerine imam olarak biat etmemiz mümkün olmadığı gibi, böyle bir şey teklif edilemez ve düşünülemez. *Tevhid* dergisi, bütün yayınlarında kendi biat ettikleri İran'ın Şiî önderini Türkiye'deki bütün Müslümanların imamı diye takdim etmektedirler. Bir Şiî imam ancak Şiîlerin imamı olabilir; dünyadaki Müslümanların asla. Bir de Şiî *Tevhid* dergisinin imamı olabilir.” ifadelerini kullanmıştır. “Şiî *Tevhid* Dergisi'nin Din Tahripçiliği”, 17-19. Bu türden hitap çeşitlerine gelen itiraz ve eleştiriler için ayrıca bkz. “Ankara'da Kudüs Günü”, 44-45.

⁷⁹⁹ Hüccetu'l İslâm İsmail Sabîki, “Saddam, Üçüncü Dünya Ülkelerine Felâket ve Yenilgi Getirdi” (Görüşmecî: Fahri Keleş, Görüşme Transkripsiyonu), *İmza* 27 (1991), 18-19; “Rafsancani Türkiye'deydi”, *İmza* 28 (1991), 12.

⁸⁰⁰ Detaylar için bkz. Sıddîki, *Modern Ulus-Devlet ve Ötesi*, 49; Kelîm Sıddîki, *İslâm'da Devlet ve Siyaset* (Ankara: Endişe Yayınları, 1991), 237-259; “Şeyh Said Şaban ve Ümmetin Rehberiyeti Meselesi”, *Şehadet* 2/5 (1988), 48; Şaban, “Şeyh Said Şaban ile”, 131-146; Turab Zemzemi, “İslam İnkılabı Bayrağı Altında Toplanmamız Farzdır!” (Görüşmecî: Sefer Turan, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 27 (1992), 28-35.

konuyu gündemine almış ve İranlı mercilerin meseleye dair görüşlerine yer vermiştir. Mesih Muhâcirî ile gerçekleştirilen mülakatta da bu konu kendisine sorulmuş, o da şu şekilde cevap vermiştir:

“Biz şu anda ‘Veliyy’ül Emr’i Müslimîn’ olan Ayetullah Hamaney’e tüm dünya Müslümanlarının itaat etmeleri gerektiği gibi bir şey söylemiyoruz. Ancak, bu itaatin önünde herhangi bir engel de yoktur. Yani, biz dünyanın herhangi bir yerinde yaşamakta olan müslümanı gördüğümüzde, ‘falancaya itaate mecbursun, bu sana farzdır’ demeyiz. Onlar; özgürler. Her kim de isterse, itaat edebilir ve onun itaatini kimse engelleyemez. İşte böyle bir sonuca varılır ve bütün Müslümanlar bu duygu ve algı biçimiyle bu noktaya ulaşmayı başarırlarsa, sözünü ettiğimiz ‘Ümmet-i Vahid’e vücuda gelir ve İslam düşmanları karşısında dikilebilecek büyük İslamî güç, oluşur.”

Muhâcirî’nin ucu açık bu üslubu, yaklaşık bir yıl sonra Nureddin Şirin ile gerçekleştirdiği bir mülakatta değişmiş ve *“İnkılapçı Müslümanlar İnkılap rehberine bağlılığını açıkça ortaya koymalı ve rehberi savunma hususunda ciddi olmalıdır.”* şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.⁸⁰¹ Muhâcirî’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, kendilerini “İnkılâbî” olarak tanımlayan ve İran’ı İslâmî hareketin merkezi olarak kabul eden bazı çevreler, bu anlayış doğrultusunda İran’daki dinî liderleri “Ülü’l-Emr” olarak değerlendirmiş ve nihayetinde bu liderliğe biat etmenin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu görmüşlerdir. Bu düşünsel yönelim neticesinde bazı isimler ve hareketler, siyasî olarak İran’a biat etme yolunu tercih etmiştir. İran’daki mevcut yönetime yönelik biat etme söylemi gerek naslara* gerekse Sünnî geleneğin bu konudaki yaklaşımlarına dayandırılarak temellendirilmiş; bu süreç, belirli tarihsel ve dinî anlatıların öne çıkarılmasıyla ilk işaretlerini vermeye başlamıştır. Nitekim *Tevhid* dergisi “İmamet ve Ümmet İlişkisi” başlıklı soruşturmasında* tüm boyutlarıyla bu konuyu masaya

⁸⁰¹ Karşılaştırma için bkz. Muhaciri, “Ümmet-i Vahide İmam-ı Vahid İster”, 57-62; Muhaciri, “İnkılapçı Müslümanlar, İnkılap Rehberine Bağlılıklarını Açıkça Ortaya Koymalıdır”, 61-62.

* Örneğin Nisâ Sûresi’nin 59. ayeti “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.*” ile Hz. Peygamber’in “*Kim zamanın imamını tanımadan ölürse cahiliyye ölümü üzere ölmüş olur*” hadisi.

* - *İslam’da İmamet kurumunun yeri ve önemi nedir? İmam’da bulunması gereken özellikler nelerdir?*
- *İmamet ile Velayet-i Fakih meselesi arasında ne tür bir ilişki vardır?*

yatırmıştır.⁸⁰² Türkiye’deki evrensel İslâmcı camia içerisinde bu konudaki farkındalığı artırmaya yönelik faaliyetlerde bulunan *Tevhid* dergisi, başından itibaren İran’a yakın duran çevrelerden hem destekleyici hem de eleştirel tepkiler almıştır. Bu çerçevede *Tevhid* dergisinin yönelttiği sorulara Ercümend Özkan eleştirel bir bakış açısıyla yanıt verirken Molla Mansur Güzelsoy, Fidan Güngör ve Mehmet Atlan ise daha olumlu ve müspet bir üslupla yaklaşmışlardır.⁸⁰³

Tevhid dergisi tarafından gündeme taşınan ve öncülüğü yapılan “biat” meselesi ile “İmamet ve Ümmet” başlığı altında yürütülen soruşturma, yalnızca dergi okuyucuları arasında değil, aynı zamanda İslâmcı camia içinde de geniş bir yankı uyandırmış ve önemli bir tartışma zemini oluşturmuştur.⁸⁰⁴ Tartışmaların derinleşmesi ve farklı görüşlerin ortaya çıkması üzerine, *Tevhid* dergisi kendi duruşunu daha net, sistematik ve tutarlı bir biçimde ortaya koyma gereği duymuş ve kendi fikrî çizgisini güçlendirmeyi amaçlamıştır. Nitekim, “İrancılık, Devrimcilik ve Biz Neredeyiz?” başlıklı yazıda Humeynî, “Ümmet’in İmamı” olarak tanımlanmış ve konuya ilişkin şu değerlendirmede bulunulmuştur:

“Açık nasların öngördüğü şekilde, İmam Humeyni’nin yeryüzünün tüm müslümanları tarafından ‘İmam’ olarak kabul edilmesinin ‘şer’i’ bir gereklilik olduğunu ve Ehl-i Sünnet mezheplerinden birisine mensup olmanın

- İslami harekette imametın yeri nedir? Günümüzde İslam coğrafyasındaki çeşitli İslami hareketler ve İran’daki İslam İnkılabı çerçevesinde gündeme gelen “İmam”, “İmamet” ve “biat” tartışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

- İmamet ile müslümanların vahdeti arasında ne tür bir ilişki vardır?

- İmametın tanınması, bağlayıcı olması ve fonksiyonlarını icra etmesi önünde coğrafi, kavmi ve mezhebi sınır ve kayıtlar vardır? Varsa nelerdir? Bu hususta sizce nasıl bir yol takip edilmelidir?

- Türkiye Müslümanlarının karşı karşıya bulunduğu temel problemler ile imamet meselesi arasında bir ilişki kurulduğunda bu hususa görüş ve önerileriniz nelerdir?

⁸⁰² “İmamet ve Ümmet İlişkisi”, *Tevhid* 18 (1991), 34.

⁸⁰³ Karşılaştırma de detaylar için bkz. Ercümend Özkan, “Ümmet ve İmamet”, *Tevhid* 18 (1991), 37-39; Molla Mansur Güzelsoy, “Ümmet ve İmamet”, *Tevhid* 18 (1991), 40-44; Molla Mansur Güzelsoy, “Ümmet ve İmamet”, *Tevhid* 19 (1991), 26-28; Mehmed Atlan, “Ümmet ve İmamet”, *Tevhid* 20 (1991), 7-11; Güngör, “Ümmet ve İmamet”, 12-14.

⁸⁰⁴ Cemaleddin Kaplan’ın bu konuya dair itirazları ile Sadreddin Yüksel’e izafe edilen “Suud fasıktır, Vehhabi zihniyeti üzerine kurulmuştur, biat edilmez” ve “Keza İran’a da biat edilmez, o da fasıktır” şeklindeki ifadeleri delil olarak değerlendirmesi; ayrıca biat meselesine dair camia içerisindeki bazı kesimlere yönelik eleştirileri için bkz. Abdullah, *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı*, 1/48-49, 61; 3/1405, 1625-1626, 1636-1638; 5/2541, 2563; <https://www.youtube.com/watch?v=6SNv0NayDnA> (1.16:15-1.20:50 arası), (Erişim 03.11.2022). Rıdvan Kaya’nın eleştirileri için ise bkz. Rıdvan Kaya, “İslam Devrimi’nin İslami Düşünce ve Mücadeleye Katkıları”, *Tevhid* 26 (1992), 31-34.

da buna mani olmadığını söyledik. Bunu da ilmi olarak delilleriyle ortaya koyduk. Ayrıca biz İmam Humeyni'nin rehberiyetini; ümmetin imamı olduğu meselesini vurgulayıp 'tek ümmet, tek imam, tek devlet, tek hareket' ilkesini gündeme getirdiğimizde, hiçbir zaman İslam İnkılabının ilke ve siyasetleri ile çelişmedik. Aksine bu, İslam İnkılabının ilke ve siyasetlerinin bir gereği idi. İran İslam Cumhuriyeti'nde hiçbir müslüman ve hiçbir sorumlu yoktur ki, 'dünya müslümanlarının, İmam Humeyni'yi 'imam' olarak kabul etmeleri diye bir sorunu yoktur' demiş olsun. Ancak İmamın rehberiyetini vurgulamak ve rehberiyete tabi olmanın şer'i bir yükümlülük olduğunu beyan etmek ile, İmam adına 'temsilcilik' iddiasında bulunmak ve inkılap 'taşeronluğu' yapmak başka bir meseledir. Ayrıca 'biat' noktasında 'biat toplamak' gibi bir meselemiz de olmamıştır. Biz, sorumluluk sahibi ve şuurlu her müslümanın, evrensel bir İslami hareket içinde olması gerektiğini, bugün evrensel bir İslami hareket olduğunu ve bu hareketin rehberinin de İmam Humeyni olduğunu beyan ettik. Bunun için hiçbir yerde ve hiçbir kimseye 'İmam Humeyni adına ...uzatın elinizi bana, biatınızı alayım' da demedik. Çünkü rehberiyeti kabul bir inanç, bir idrak, bir sorumluluk ve bir vicdan meselesidir. Bu da el verilmekle, el istenmekle değil, gönül ve zihinde bu meseleyi teyid ve tasdik etmekle mümkün olur."

Ayrıca *Tevhid* dergisinde, Humeyni'nin ardından Ali Hâmeneî'nin, "Ehl-i Hal ve'l-Akd"* meclisi tarafından seçildiği ve "İslami İran"ın hem içinde hem de dışında gerçekleştirilen biatlarla bu seçimin meşruiyet kazandığı ifade edilmektedir. Dergiye göre "İnkılapçı Müslümanlar", nasıl ki Humeyni'ye karşı sorumluluk taşıyorlarsa, benzer şekilde onun halefi olan Ali Hâmeneî'ye karşı da sorumludurlar. Bu sorumluluk ise "İmam-ı Ümmet" ilişkisi çerçevesinde yerine getirilmelidir.⁸⁰⁵ Ayrıca, camia içerisinde İran'a yönelik siyasî bir bağlılık gösterilmesi gerektiği yönündeki argümanlar, İran'ın Ankara Büyükelçisi Muhammed Bâkırî tarafından da dile getirilmiş ve *Tevhid* dergisi, Bâkırî'nin bu doğrultudaki ifadelerine yer vermiştir. Bâkırî, "İslam İnkılabı rehberi ve İmam Humeyni'nin hak halefi Ayetullah Hamaney İslam Ümmeti'nin rehberidir. Rehber her ne

* Devlet başkanını seçme ve gerektiğinde görevden alma yetkisine sahip olan kurul.

⁸⁰⁵ Detaylar için bkz. "İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz", 69-72.

buyurursa o hüküm bütün müslümanlar için şer'i bir tekliftir. En azından, İslam İnkılabının dostu olduğunu söyleyenler açısından rehberin buyruklarına itaat farzdır. --- İmam Humeyni (r.a), 'Biz teklifle amel ederiz, netice her ne olursa olsun...' buyurmuştur. Yol açıkça bellidir, Hidayet çerağı olan rehber açıkça bellidir, teklif de bellidir; bütün Dünya müslümanlarına düşen de bu yolda yürümektir...''⁸⁰⁶ şeklindeki ifadeleriyle bu konuda net bir tutum sergilenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

1980'lerin ikinci yarısında İran'a yönelik yoğun bir ilgi ve muhabbet besleyen kesimler, 1990'lı yıllarda İran'a siyasi anlamda bağlılık gösterilmesi gerektiği yönündeki söylemi ön plana çıkarmışlardır. Bu söylemin öncülüğünü ise *Tevhid* dergisi üstlenmiştir. Türkiye'deki önemli evrensel İslâmcı gruplarla temas hâlinde olan ve söylemsel üstünlüğü sayesinde bu çevreleri etkisi altına alan dergi, pek çok konuda yönlendirici bir misyon üstlenmiştir. Özellikle Velâyet-i Fakîh anlayışının evrensel bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki söylem çerçevesinde İran'a biat edilmesi gerektiği fikri, *Tevhid* dergisi ve *Selam* gazetesi çevrelerinde etkili olurken bu yaklaşım Doğu Hizbullâhi'nin Menzil kanadı ile Malatya'daki Davet grubu tarafından da sürdürülmüştür.⁸⁰⁷

Devrim lideri Ali Hâmeneî'ye siyaseten biat eden kesimler, mevcut bağlılıklarını şer'î bir sorumluluk olarak görmekte ve dinî metinlerin bu tür emirlerle dolu olduğunu ifade etmektedirler. Bu yaklaşımla, İran'ın dinî lideri Hâmeneî'den gelen talimatlara mümkün olan en yüksek düzeyde riayet etmeye çalışmışlar ve bu tutumlarını çeşitli platformlarda açıkça ifade etmişlerdir.* Ayrıca, kendilerini ısrarla "İnkılâbî" ve "Hizbullâhî" olarak

⁸⁰⁶ Bagheri, "Yol Açıkça Bellidir; Hidayet Çerağı Olan Rehber Açıkça Bellidir, Teklif de Bellidir", 27-28.

⁸⁰⁷ Zeki Savaş, "Zeki Amedi" müstear ismiyle kaleme aldığı "Ümmetin Vahdeti Siyasidir, Mezhebi Değil!" başlıklı yazısında gerek Sünnîlerin gerekse Şii'lerin alim, adil ve ferasetli bir imama bağlanmalarında hiçbir sakınca bulunmadığını vurgulamıştır. Benzer şekilde, *Hira* dergisi yazarlarından Molla Sabri, "İslâm Mezheplerinde İmâmet ve Bey'at" adlı makalesinde, Sünnîlikte hilafet şartlarından biri olan adalet şartını ele alarak, Hâmeneî'yi kastederek şu ifadeleri kullanmıştır: "Şu anki İmam'ın (Rehberin) adaletsizliğini, cahilliğini, Müslümanlara hizmet etmemesini, siyasette sağlam bir görüşe sahip olmasını ispat edecek var mı? Şayet yoksa, bu konuda artık neye ihtiyaç vardır?" Sabri, görüşünü şu şekilde tamamlamıştır: "Netice itibarıyla diyoruz ki, bizim kanaatimize göre mezhep, şu anki İmam'a biat edilmesine engel değildir." Detaylar için bkz. Amedi, "Ümmetin Vahdeti Siyasidir, Mezhebi Değil!", 3-6; Molla Sabri, "İslâm Mezheplerinde İmâmet ve Bey'at", *Hira* 8 (1993), 42-44. Malatya Davet grubu lideri Hilmi Kocaaslan'ın (Hizbullah Hakverdi müstear adıyla) eserlerinde bu konulara dair anlatımlar için bkz. Hakverdi, *İmam Humeynî (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği*, 100-124; Hakverdi, *Fert'ten Cemaat'e Cemaat'ten Devlet'e Hicret*, 126.

* Bkz. Üçüncü Bölüm "Bosna Savaşı" başlığı

tanımlayan bu kesimler, “Hizbullah Kimliği” başlıklı yazılarında bu kavramın ne şekilde ve nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmışlardır. *Tevhid* dergisi, Nisâ Sûresi 59. ayetini* paylaşarak meseleyi

“‘Veliyy edinme’ meselesi, yeryüzü çapında müminlerin ‘ümme-i vahide’ olarak tek bir rehberlik ve tek bir çatı altında toplanıp örgütlenmesini ve böylelikle de ‘Hizbullah’ oluşumunu ve kimliğini ortaya koymalarını beraberinde getirir. Yani Hizbullah oluşumu ve kimliği, müminlerin ‘veliyy edinilmesi’ ile -Veliyy-i Emr’i Müslimin’e biat edilerek- başlar ve bu ‘velayet bağı’ dairesinde belirlenen şer’i mükellefiyetlerin ifa edilmesiyle devam eder.” --- “Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hizbullah İmamlı Ümmettir. Bu ümmet İmamla yürür, İmamla hareket eder, İmam’a göre yolunu ve mücadelesini belirler. İmam’dan geri kalmaz ve İmam’dan öne geçmez. Vazifelerini ifa ederken İmam’ı dinler, İmam’a itaat eder.”⁸⁰⁸

şeklinde tanımlanmıştır. Bu temelde, onların “halife”leri (Humeynî ve Hâmeneî) ile kurdukları ideolojik ve duygusal bağ, mevcut kesimlerin söylemlerine de yansımıştır. Özellikle Ağustos 1992’de düzenlenen 5. Uluslararası Vahdet Konferansı vesilesiyle İran’a giden ve devrim lideri Ali Hâmeneî ile görüşme imkânı bulan Nureddin Şirin’in ifadeleri, bu duruma dair en dikkat çekici örneklerden birini oluşturmaktadır. Şirin, Hâmeneî’yi gördükleri ve görüştikleri anın kendisi için bir dönüm noktası olduğunu belirttikten sonra içinde bulunduğu hali şu şekilde tasvir etmiştir:

“Aşk ve özlemle süren bir fırkatın mutlu bir vuslatla sonuçlanması olan bu görüşmede, ‘misbah’ul-hidaye’ ve ‘sefinetü’n-necat’ olan ‘İmamet’ makamının izzet ve azametini, İslamın iftiharî İmam Hamaney’in yüce şahsiyetini, ümmet ve mazlumlar için pederane şefkatini bu görüşmede aynel yakîn müşahede ettim.” --- “Biz odadan ayrılırken İmam ayağa kalktı. Biz onun ellerinden öperken kendimi, Hz. Hüseyin’in ellerini öpüyor gibi hissettim ve ışık saçan gözlerine bakarken Hz. Hüseyin’in ‘hel min nasirin

* “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.”
⁸⁰⁸ “Hizbullah Kimliği”, 4.

yensuruni' sesini iştir gibi dim ve ben de kalbimin derinliklerinden 'lebbeyk ya Hüseyin' diyordum."⁸⁰⁹

En nihayetinde evrensel İslâmcılık açısından önemli bir kırılma noktasına işaret eden bu söylemsel dönüşüm, özellikle Şîî kimliğiyle öne çıkan isimlerin “Ülü'l-Emr” olarak tanımlanması ve bu isimlere yönelik gerçekleştirilen biatların klasik Sünnî siyaset düşüncesi çerçevesinde meşrulaştırılmaya çalışılması mezhep bulanıklaşması bakımından dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşım, evrensel İslâmcılık düşüncesi içinde yer alan aktörlerin genel eğilimleriyle çelişmektedir. Zira bu tür biatlar, İslâmcı hareketlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmemekte, yalnızca marjinal nitelikteki bazı gruplar tarafından savunulmaktadır. Söz konusu biatların “siyasî” nitelikte olduğunun özellikle vurgulanması ise bu yapıların mezhebî aidiyetlerini koruma iddiasına zemin hazırlayan stratejik bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, İran İslam Cumhuriyeti ve onun siyasal sistemiyle kurulan bu yakın ilişkinin yalnızca politik düzlemle sınırlı kalmadığı, zamanla mezhebî ve fikhî alanlara da sirayet ettiği ve bazı İslâmcı figürlerin doğrudan mezhep değiştirmelerine kadar uzanan bir dönüşüm sürecine yol açtığı gözlemlenmektedir. Başlangıçta daha çok “İslâmî vahdet” ve “ümme birliği” gibi genel söylemler etrafında şekillenen bu yakınlaşma süreci, zamanla mezhebî eğilimlerde dönüşümlere zemin hazırlamış, Şîî düşünceye yönelik teorik ve pratik düzeyde kabulün arttığı bir döneme girilmiştir. Bu itibarla, “Humeynici” veya “İrancı” gibi itham edici etiketlerin, İran'a yönelik en sınırlı sempati ya da temas biçimlerini dahi kapsayacak şekilde kullanılması, camia içerisindeki farklı yönelim ve eğilimlerin yeterince ayırt edilememesine neden olmuştur. Bu durum, bazı grupların yalnızca söylemsel düzeydeki yakınlıkları (İran meselesinde) nedeniyle Şîîlikle itham edilmesine yol açmıştır. Fikrî takibin yapılamaması ve söylemsel nüansların göz ardı edilmesi, söz konusu ithamların yaygınlaşmasına zemin hazırlamış, böylece mezhebî dönüşüm yaşayan kesimlerle yalnızca geçici bir yakınlık içinde bulunan grupların aynı kategoride değerlendirilmesine neden olmuştur.

⁸⁰⁹ Nureddin Şirin, “İran Notları...”, *Tevhid* 34 (1992), 9-13.

4. 2. 2. “Mektep” veya Mezhep Değişirme

Evrensel İslâmcı camia içerisinde yer alan bazı gruplar, zamanla genel camiadan ayrışan söylemler geliştirmiş ve bu söylemsel farklılaşma, beraberinde hem zihinsel dönüşümü hem de mezhepsel yönelimi getirmiştir. Bu dönüşüm sürecinde özellikle Şîî tarih anlatılarına, Ehl-i Beyt merkezli motiflere ve Şîî siyasî tecrübesine yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Söz konusu gruplardan bazıları, tarihsel gelişmeler ışığında Sünnî gelenekle eleştirel bir hesaplaşma içerisine girmiş, özellikle siyasî otoriteye biat meselesini tartışmaya açarak bu meseleye ilişkin yaklaşımlarını Ehl-i Beyt’in tarihsel duruşu üzerinden yeniden konumlandırmışlardır. Bu çerçevede, Hz. Ali ve onun soyunun siyasî otoriteye karşı takındığı tutum, bu kesimler tarafından idealize edilerek bir model olarak benimsenmiş, böylece mezhepsel olarak Ca‘ferîliğe yönelimin entelektüel ve teolojik zeminleri hazırlanmıştır. Bu yönelimi besleyen temel etkenlerden biri de İran İslam Cumhuriyeti’nin ortaya koyduğu siyasal ve dinî pratiklerin, bu gruplar tarafından hem teorik hem de pratik düzlemde bir referans noktası olarak değerlendirilmesidir. Mevcut kesimlerdeki Ca‘ferîleşme temayülleri Türkiye’deki Ca‘ferî gruplarla yakınlaşmalarına da imkan tanımıştır. Özellikle İstanbul’da yaşayan söz konusu şahsiyetler, Vâlîde Han bünyesinde yer alan İranlılar Camii ile yakın bir ilişki kurmuşlardır. Bu kişiler hem Cuma namazlarını hem de günlük vakit namazlarını düzenli olarak bu camide eda etmiş, böylelikle caminin Ca‘ferî cemaatiyle sürekli bir temas ve etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Bu süreç zamanla camideki diğer cemaat mensuplarıyla ideolojik ve mezhebî bağların kurulmasına zemin hazırlamış, bu süreçte cami, sadece bir ibadet mekânı olmanın ötesine geçerek bir tür etkileşim merkezi işlevi de görmüştür. Nitekim Ali Ekber Mehdîpûr’un aktardığına göre, imamlık yaptığı dönemde camiye büyük bir rağbet olmuş, hatta bazı Sünnî kesimler, kendisinin İstanbul dışında bulunduğu zamanlarda başka bir camide namaz kılmamayı tercih etmiştir.⁸¹⁰

Evrensel İslâmcıların ilk dönemlerde “İslâmî İran” ile kurdukları ilişki, her ne kadar Mehdîpûr döneminde daha çok bilgi edinme düzleminde şekillenmişse de sonraki süreçte -özellikle Ahmed Sâbirî Hemadânî ve İsmail Sâbigâ dönemlerinde- İranlılar Camii ve çevresi, belirgin bir zihniyet ve mezhebî etkileşim alanına dönüşmüştür. Türkiye’deki

⁸¹⁰ Haberguzâre-i Hovze, “حکم اعدام من در ترکیه همچنان باقی است!”, (Erişim 24 Haziran 2024).

yönetim biçimini ve Sünnî camilerin işlevini benimsemeyen, hatta onları Mescid-i Dırâr* olarak nitelendiren bazı gruplar, alternatif bir ibadet mekânı olarak İranlılar Camii'ni tercih etmiş ve ibadetlerini burada gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Nitekim camide oluşan bu atmosfer, Türk makamlarının da dikkatinden kaçmamış ve takip edilmeye başlanmıştır. Örneğin, Mayıs 1991'de Rafsancânî'nin Türkiye ziyareti kapsamında camiye ziyaret ettiği sırada, kendisine yoğun bir sevgi gösterisinde bulunulmuş; “*Haşimi, Haşimi, Ruhi feda Humeyni*” ve “*Sallu ala Muhammed Yar-i İmam hoş Amed*” gibi sloganlar atılmıştır. Rafsancânî'nin ziyaretinden sonra dönemin cami imamı İsmail Sâbîgî'nin ifadelerine göre, ilgili bakanlık tarafından caminin kapatılmak istendiği kendilerine bildirilmiştir. Kısa bir süre sonra ise İsmail Sâbîgî sınır dışı edilmiş ve cami geçici olarak kapatılmıştır. İranlılar Camii ile yakın ilişkisi bulunan *Tevhid* dergisi, söz konusu durumu gündemine almış, caminin yalnızca İranlılar tarafından değil aynı zamanda Türkiyeli Müslümanlar tarafından da ziyaret edilerek ibadet edilen bir mescit olarak kabul gördüğünü ifade etmiştir. Dergi, mescidin statüsüne ilişkin olarak ise “*Bu tür mescidler, özellikle İslam Devrimi'nden sonra, mescidlerin Asr-ı Saadet'te olduğu gibi asli işlevlerine kavuşmasının bir göstergesi olup, İslam'ın ibadet ile siyaset arasındaki ayrılmaz bütünlüğünü temsil eden sembollerdir.*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. *Tevhid Dergisi*, İranlılar Camii'nin kapatılma sürecini yoğun bir şekilde gündemine almış; Türkiye'deki “İnkılab dostu” çevrelerin Cuma namazlarına, Kumeyl* duasına ve belirli günlerde düzenlenen program ile anma törenlerine katılmak üzere bu camiye gittiklerini ifade etmiştir. Dergiye göre bu durum, “laik-Kemalist” rejimi rahatsız etmiş, bunun sonucunda devlet müdahalesiyle caminin statüsünde bir değişikliğe gidilmiş, imam ataması Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmış ve böylece Caferî fihkî doğrultusunda ibadet edilmesi engellenmiştir.⁸¹¹

Tevhid dergisi ve benzeri çizgide faaliyet gösteren bazı grupların, söylemlerinde zamanla mezhebî anlamda bir değişim ve dönüşüm yaşandığına işaret edilebilecek ifadeler kullanmaları; özellikle çeşitli programlarda dile getirilen sloganlar, hitap biçimleri ve

* Medine'de, münafıklar tarafından Müslümanlara zarar vermek ve fitne çıkarmak amacıyla Kuba Mescidi'nin karşısına inşa edilen mescit, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yıktırılmıştır.

* Hz. Ali tarafından Kumeyl b. Ziyâd isminde abid bir zata öğretilen dua metinleri.

⁸¹¹ Detaylar için bkz. “Haşimi Rafsancani'ye Karşılama”, *Tevhid* 18 (1991), 54-55; “Valide Han Camii Kapatılmak İstendi”, *Tevhid* 18 (1991), 57; “Valide Han Camii Niçin Kapatıldı?”, *Tevhid* 19 (1991), 62-63; “Valide Han Camii Etrafında Yeni Bir Komplö”, *Tevhid* 35 (1992), 69-70.

“biat” eksenli vurgular, kamuoyunda bu yapıların mezhebî yönelimlerinin farklılaştığı şeklinde yorumlara neden olmuştur. Bu durum, İran’a yakın durduğu düşünülen çevrelerin kolektif bir biçimde değerlendirilmesine ve bu grupların, kimi zaman nesnel temellere dayanmayan bir şekilde, “Şii” oldukları yönünde yaftalanmalarına zemin hazırlamıştır.⁸¹² Söz konusu süreçte, camia içindeki söylem üretiminde etkili ve yönlendirici konumda bulunan bazı aktörlerin belirleyici rol üstlenmeleri, sadece ilgili grupların değil, bu gruplarla doğrudan ilişkisi olmayan bazı kişi ve yapıların da benzer ithamlarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. İran’a müzahir bir tutum ile Şiileşme olgusunun iç içe geçtiği çerçevede, sağlıklı ve nesnel bir değerlendirme yapmak oldukça güçleşmektedir. Nitekim açık kaynaklara dayanmayan anlatılar, bireylerin zan altında kalmasına yol açabilecek sonuçlar doğurabilmektedir. Zira yafta ve damgalama unsurlarının hoyratça kullanılması, bu alanda eğilim gösteren kesimlerde dahi bir tepki refleksinin oluşmasına neden olmuştur. Hakkında çeşitli iddialar ileri sürülen *Tevhid* dergisi de özellikle Şiileşme suçlamalarına ilişkin bir açıklama yapma gereği duymuştur. Örneğin *Tevhid* dergisi “İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz”, başlıklı yazıda bu meseleye dair

“Dergiyi çıkartanlar ve bu derginin yayın politikası ve ilkelerini benimseyenler, bir ‘mezhep değiştirme’ gibi durum mu arz ediyorlar? Hayır. Bu mesele, ifade üslup ve sembollerde kullandıkları dilin ve devrimin manevi dinamiklerine oluşan ilginin tepki görmesidir. ‘Hüseyini Kıyam’ ifadesini, ‘Her yer Kербela Her yer Aşura’ ifadesini ‘Şiilik’ olarak görenler olduktan sonra bu demektir ki, biz devamlı ‘Şii’ olarak kalacağız. Çünkü biz ‘Hüseyini Kıyam’ ifadesini hareketimizin ve mücadelemizin özü ve ruhu olarak görüyoruz. Yok eğer, tarihin yorumunda, siyerin yorumunda alışagelmışin dışında bazı değerlendirmelerimiz oluyorsa ve bu değerlendirmelerimiz Şia’nın yorumuyla çakışıyorsa, o zaman Seyyid Kutub, Mevdudi, Filibeli

⁸¹² Süreç içerisinde bu konu, Evrensel İslâmcıların sıklıkla yaftalandığı bir mesele hâline gelmiştir. Bu türdeki iddialar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=ixkPoLYo6Ng> (17:00-17:50 arası), (Erişim 11.04.2022); “Önsöz”, 2-3; “Yeryüzü’nün İBDA’yı Hedef Alan Kin ve İftira Dolu Yazısı, Ehl-i Sünnet Düşmanı İrancı Şii Yeryüzü Dergisi’ni Teşhir Ediyoruz...”, 4-9; <https://www.youtube.com/watch?v=5iUSE45UcDk> (1:01-1:24 arası), (Erişim 07.03.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=MFqILujdp40> (0:01-0:40 arası), (Erişim 01.11.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=zB0B6mVcOTA> (0:48-1:35 arası), (Erişim 01.11.2022).

Ahmed Hilmi, Said-i Nursi ve benzeri bir çok şahsiyeti de ‘Şii’ olarak nitelendirmemiz gerekecektir. Esas olarak bizim, Ehl-i Sünnet’e ve amelen Hanefî mezhebine tabi olmamız ayrı meseledir; yayın, tebligat ve faaliyetlerimizde ‘mezhepçi’ bir fonksiyon görmemiz başka meseledir. Biz bu ikinciyi yapmıyoruz. Bu noktada ne Şiiyiz, ne de Sünnî. Biz yayın ve tebligat çalışmasında tüm müslümanların ortak değerlerini, İnkılabî hareketin ilke, sembol ve ifadelerini esas alıyoruz.”⁸¹³

şeklinde açıklama yapmak durumunda kalmıştır. Her ne kadar *Tevhid* dergisinde genel kanaat olarak böyle bir tutum öne çıksa da hem *Tevhid* dergisi hem de *Selam* gazetesi bünyesinde birçok İslâmcı ismin yer alması ve bu yayın organlarının eklektik yapısı göz önünde bulundurulduğunda, mezhebî yönelimleri olan kişilerin varlığı göz ardı edilemez. Ayrıca, bu yapının oluşum sürecine dâhil olmuş bazı kişilerin mezhep değişimi konusundaki açık ifadeleri ve bu husustaki eserleri, hareketin mezhebî eğilimlerini teşhis etme açısından önemli birer veri niteliğindedir. İran karşıtlığıyla bilinen bazı çevrelerin farklı kesimleri homojen bir şekilde “Şîî” olarak değerlendirmelerini bir kenara bırakırsak, Evrensel İslâmcı camia içerisinde yer alan ve başından itibaren İran’a verdikleri desteği açıkça ifade eden grupların söylemleri, bu duruma birer örnek olarak gösterilebilir. Örneğin Ercüment Özkan, 1992 yılında yaptığı bir değerlendirmede şu ifadeleri kullanmıştır: “*Kimi yarım akılluların da işte ‘burada devrim yapmak için Şîî olmak lazım’ kafasıyla giderek Şîî olduklarını da gördük. (Şirin Şîî kardeşimiz var ya!)*”⁸¹⁴ Ayrıca Süleyman Arslantaş, İhsan Arslan ve Selahaddin Eş gibi isimlerin, söz konusu camia içerisinde yaşandığı gözlemlenen Şîîleşme sürecine ilişkin değerlendirme ve tespitleri, bu minvalde dikkatle incelenmesi gereken önemli açıklamalardır.⁸¹⁵

⁸¹³ “İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz”, 69-72.

⁸¹⁴ Özkan, *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*, 390. Ayrıca bir dönem *Selam* gazetesinde çalışan Bülend Tokgöz’ün bu konudaki anlatımları için bkz. Tokgöz, *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum*, 210-240. Ayrıca, Nail Elhan’ın yüksek lisans tezinde Nureddin Şirin ile yaptığı mülakatta, kendilerini etkileyen unsurun devrim mi yoksa Şîîlik mi olduğu yönündeki soruya Şirin, “*Türkiye Müslümanları olarak Şîîlik konusunda o zamanlarda pek fazla bilgimiz yoktu. İlk etapta bizi etkileyen de Şîîlik değil de devrim fikri oldu. Sonrasında temel değerler bazında irdelendiği zaman, Kerbela ve Hz. Hüseyin’e de dayandığı için bir aidiyet hissediliyor.*” şeklinde ucu açık bir cevap vermiştir. Bkz. Elhan, *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey*, 228.

⁸¹⁵ Detaylar için bkz. Arslantaş, *Ankara’da Kırk Beş Yıl*, 336-337; Arslantaş, *İslam Algımız Üzerine*, 193; Arslantaş, *Dünden Bugüne İran*, 115-116; Arslan, *Aklımda Kalan*, 1/165-166; Çakırgil, *Dili Yok Kalbimin*, 122-125.

Türkiye’de İran’a müzahir gruplar arasında gözlemlenen Şiîleşme eğilimleri, çeşitli hadiselerin ortaya çıkmasına ve iç ayrışmaların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, İran Devrimi’nden etkilenen Türkiye Hizbullâhı’nın İlim Grubu lideri Hüseyin Velioğlu, süreç içerisinde İran’la hem yasal hem de yasa dışı faaliyetlerde bulunmuş, ancak Sünnî kimliğini korumakla birlikte İran’daki devrimci, inkılâbî ve vahdet merkezli söylemlere düşünsel düzlemde bir yakınlık geliştirmiştir. Ne var ki, 1990’lı yılların ikinci yarısında hareket içinde Şiîleşme vakalarının artış göstermesi üzerine Velioğlu, Elazığ’da bu tür yönelimler sergileyen şahıslara karşı reaksiyon almak durumunda kalmıştır. Ayrıca bir dönem hareketin içerisinde yer alan Abdülaziz Tunç, kendisinin Ca’ferî inancına yöneldiğini belirtmiş, İlim grubu içerisinde Şiîleşme eğilimlerinin mevcut olduğunu, ancak Velioğlu’nun bu durumu aleni bir biçimde ortaya koymaya izin vermediğini ifade etmiştir.⁸¹⁶

Türkiye genelinde İran Devrimi’nin yarattığı ideolojik ve dinî etki, özellikle 1980 sonrası dönemde Şiîliğe yönelik artan bir ilgiyi beraberinde getirmiştir. Bu süreç, doğrudan bir mezhep değişimi anlamına gelmeyen fakat Şiî düşünce ve pratiğin belirli unsurlarının benimsenmesiyle şekillenen bir “mezhep bulanıklığı” eğilimi olarak kendini göstermiştir. Bu eğilim, geniş bir yelpazede anonim bireylerin Ca’ferîlik başta olmak üzere Şiî yorumlara yönelmesiyle somutlaşmış, ancak aynı dönemde bu mezhebî tercihini açıkça beyan eden, yani mezhep değiştirdiğini aleni şekilde dile getiren tanınmış İslâmcı figürlerin sayısı sınırlı kalmıştır. Bu duruma etki eden temel faktörlerden biri, Türkiye’deki Sünnî-dominant İslâmcı çevrelerden gelebilecek olumsuz tepkilerdir. Bununla birlikte, bazı İslâmcı entelektüel ve yazarların açık biçimde olmasa da dolaylı anlatımlar, referanslar ve vurgularla Şiî düşünceye yakın durdukları gözlemlenmektedir. Bu tür örtük anlatımlar, yalnızca bireysel bir yönelimi değil, aynı zamanda İran Devrimi’nin ideolojik etkisinin Türkiye’deki İslâmcı düşünce üzerindeki derin tesirini de ortaya koymaktadır.

Hilmi Kocaaslan, mezhep değiştirdiğine dair açık bir beyanı bulunmamakla birlikte, eserlerinde Hz. Ali’nin faziletine, onu diğer sahâbelerden ayıran özelliklerine ve

⁸¹⁶ Detaylar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rNe9dAuvMyI> (59:55-1.01:00 arası), (Erişim 03.03.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=2ArwpVrzNDw> (7:00-12:00 arası), (Erişim 03.03.2023); Çakır, *Derin Hizbullah*, 154-181.

Peygamber'in gerçek varisi olduğuna sıklıkla vurgu yapmıştır. Gadîr-i Hum hadisinin mütevatir olduğunu, ancak ümmetin büyük bir kesimi tarafından görmezden geldiğini ileri süren Kocaaslan, Kur'an-ı Kerîm'de Ehl-i Beyt'e işaret eden ayetleri klasik Şîî-İmâmî yorum doğrultusunda ele almıştır. Ayrıca, Kocaaslan nebîler ile masum imamların ismet sıfatına sahip olduğunu, onların Allah tarafından nas ile seçilip üstün kılındığını savunmuştur. Kocaaslan, Ehl-i Beyt'in velayetinin kıyamete kadar süreceğini dile getirmiş, erken dönem İslâm tarihi olaylarında (Kırtas Vak'ası, Üsâme Ordusu, Benî Sâide toplantısı vb.) bazı sahâbilere yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bununla birlikte, Fırka-i Nâciye'nin Ehl-i Beyt ve onların izinden gidenler olduğunu iddia eden Kocaaslan, bu görüşünün Kur'an ayetleriyle teyit ve tekid edildiğini, kitap ve sünnetin mutlak ve hak temsilcilerinin kıyamete kadar Ehl-i Beyt olduğunu öne sürmüştür.⁸¹⁷ Kocaaslan'ın Şîî itikad ve doktrinini açık bir şekilde benimseyerek yaptığı bu anlatımlar ya mezhep değiştirdiğini açıkça ifade edememesinden ya da mezhepsel bir bulanıklık yaşadığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kocaaslan'a benzer bir şekilde Şîî itikadını ve zihniyetini yücelten *Evrensel Kadın* dergisinin sahibi Kadri Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi* başlıklı eserinde, İslâm tarihindeki devrimci hareketlerin esasen Şîî kıyam hareketlerine özgü olduğunu ve bu nedenle yalnızca İran'daki İslâmî hareketin başarıya ulaştığını ileri sürmektedir. Çelik'e göre, "İslâm tarihi" olarak sunulan tarih anlatısı gerçekte İslâm tarihi değil, zorba sultanların tarihidir; ilgili bağlamda Emevî, Abbâsî ve Osmanlı sultanlarını örnek göstermektedir. Ayrıca Çelik, Ehl-i Beyt imamlarının Kur'an-ı Kerim'e hakkıyla vakıf olduklarını; ilimlerinin kesbî değil, vehbî nitelikte olduğunu; Allah'ın onları her türlü rics ve pislikten arındırarak tertemiz kıldığını iddia etmektedir. Ayrıca eserinde "İranlı Müslümanlara Yöneltilen İtirazlar"* başlığı altında Şîîliğe yönelik eleştirilere de yer veren Çelik, bu meseleleri Şîî-İmâmî bir perspektiften ele alarak cevaplamaya çalışmaktadır.⁸¹⁸

⁸¹⁷ Detaylar için bkz. Hakverdi, *Aşura Kültürü'nün İmam Humeyni'deki Tecellileri*, 23-250; Hakverdi, *İmam Humeyni (ra) ve İslâm Dünyasının Geleceği*, 26-28, 36-43, 124.

* *Toprağa Secde, Takiyye, Müt'a, Dört Mezhep, Cebrâil'in Hz. Fatıma ile görüşmesi, Ters İlişki, Ehl-i Beyt'in kimler olduğu, Sebbü's-Sahâbe, Rec'at, Mehdilik, Ehl-i Beyt'i sevmeye aşırı gitme, Mesh, Resim ve Şarkı, Şîa ve Asr-ı Saadetteki olaylar, Masumiyet, Kaza ve Kader, Beda, Ziyaretler ve Merasimler, Namazda el bağlama, Namazların Cem'i, Kur'an'ın Tahrif Edilmesi vb. konular*

⁸¹⁸ Detaylar için bkz. Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, 15-82, 204-205, 271-272, 293, 333-771.

Hilmi Kocaaslan ve Kadri Çelik'in üslubuna benzer bir şekilde görüşlerini dile getiren ve *Tevhid* ve *Selam* gazetesi camiasıyla yakınlığı bulunan Hazım Koral, *Kardeşlik Bilinci* ve *Ümmet Şuuru* adlı eserinde Ehl-i Beyt'e yönelik bir tazimde bulunmuş ve bu yaklaşımını *"Ehl-i Beyt'e sarılmalyız. Ümmeti birleştirecek olan mezhepler üstü kimliği ile Ehl-i Beyt'tir. Sevgiye, diyalog ve uhuvvete giden yol Ehl-i Beyt'ten geçer. Ehl-i Beyt ümmetin şemsiyesidir, ümmetin üst kimliğidir. Mutahhar Ehl-i Beyt imamlarının yolu motamot Sevgili Peygamberimizin (s.a.a) yoludur. --- Ümmetin birlikteliğine ve vahdete giden yol budur. İşte bizim üst kimlik manifestomuz budur."* şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Koral, "dört hak mezhep" kavramını İncil'in dört nüshasıyla ilişkilendirerek eleştirmiş; bu mezheplerin, Ehl-i Beyt imamları dikkate alınmaksızın oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Kur'an, sahih sünnet ve Ehl-i Beyt'i referans almayan bir müctehid meşruiyetini kaybetmiş sayılır. Koral, "Ülü'l-Emr" kavramının içinin boşaltılarak yerine "sultan" ve "padişah" gibi terimlerin ikame edildiğini, oysa bu kavramla kastedilenin, *"Kendilerine saygı, sevgi itaat ve ihtiramın farz kılındığı Ehl-i Beyt imamlarıdır. Zira Kur'an ve Sahih Sünnet'in muhafızı ve müfessiri mutlak manada Ehl-i Beyt imamlarıdır. --- Rasulullah'ın (s.a.a) vasîleri onlardır."* olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i Beyt ve imamlarının üstün niteliklerine değinen Koral, 12. İmam Muhammed Mehdi'yi kastederek "Rabbim zuhurunu tez eylesin" duasında bulunmuştur. Sözlerinin devamında Ehl-i Beyt'in velayeti konusunda değinen Koral bu noktayı ise *"Şu bir hakikat ki Şi' olsun, Sünnî olsun her Müslüman Ehl-i Beyt imamlarının velayetini kabul etmektedir. Şu farkla ki Sünniler manevi velayeti kabul etmekle birlikte siyasî rehberliği sultanlara tahsis ediyorlar. Şia dünyası ise hem manevî hem siyasî rehberliğin Ehl-i Beyt imamlarının hakkı olduğunu savunmaktadır. Referans olarak Kur'an'ı Kerim'i ve bir takım hadisleri göstermektedirler. Öncelikle şunu belirtmiş olalım ki, İslam dini manevî yön ve siyasî alan diye bir ayırım yapmamaktadır. Çünkü böyle bir yaklaşım seküler mantığı devreye sokar."* şeklinde yorumlamıştır. Son olarak Koral, sair isimler gibi Benî Ümeyye eleştirilerinin yanında, İslâm tarihinin erken dönemindeki problemleri konulara (Gadîr-i Hum, Benî Sâide vb.) temas etmiş ve meseleye Ca'ferî-İmâmî perspektifli bir yaklaşım sergilemiştir. Koral, Arap Baharı sürecine dair kaleme aldığı *Bu Gidiş Nereye?* adlı eserinde de benzer konulara temas etmiş ve Ehl-i Beyt'in rehberliği hususunda şu değerlendirmede bulunmuştur: *"Hiç kuşkusuz, öğretmen ve rehberlerimiz Sevgili Peygamberimiz'in (s.a.a) gerçek mümessilleri olan Ehl-i Beyt imamlarıdır. --- Biz kılavuzlarımızı, biz*

rehberlerimizi tanımazsak dinimizi de tanımamız mümkün değildir.” Ayrıca Koral, söz konusu çerçevede Ehl-i Beyt’e itaatin farz kılındığını da ileri sürmektedir.⁸¹⁹

Hilmi Kocaaslan, Kadir Çelik ve Hazım Koral örneklerinde görüldüğü üzere, bu isimlerin zaman içerisinde mezhebî bir dönüşüm süreci yaşadıkları açıkça fark edilmektedir. Ancak bu dönüşüm, doğrudan ve açık bir biçimde “Ca‘ferî olduklarını” ya da “İmâmî Şîliğe intikal ettiklerini” beyan eden açıklamalarla dile getirilmemiştir. Bunun yerine, daha dolaylı ve üstü kapalı bir anlatım tarzı tercih edilmiştir. Bu çerçevede özellikle “Ehl-i Beyt sevgisi”, “Ehl-i Beyt imamlarının fazilet ve üstünlüğü” ile “Ehl-i Beyt Mektebi” kavramları etrafında şekillenen söylemler, bu dönüşümün önemli ipuçlarını sunmaktadır. İlgili isimlerin eserlerinde ve söyleşilerinde, Ehl-i Beyt’e dair vurguların yoğunlaşması, Sünnî gelenekten Şîî yoruma doğru yönelişin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, söz konusu şahsiyetlerin mezhebî aidiyetlerini açık bir biçimde beyan etmemeleri, bu sürecin toplumsal ve bireysel nedenlerle örtük bir şekilde yürütüldüğünü düşündürmektedir. Ancak bu durum, Akıncı kimliğiyle tanınan ve *Tevhid*, *Akademi* ile *Selam* yayınlarına yakınlığıyla bilinen İsa Polat ile Ankara’daki İslâmcı çevreler arasında yer alan Ahmet Muhtar için geçerli değildir. Bu iki ismin eserleri ve üsluplarına mezhebî yönelimler açık biçimde yansımış, önceki örneklerin aksine daha belirgin bir şekilde tezahür etmiştir.

Geçmişte Erzurum’daki Akıncılar hareketi ve Millî Selâmet Partisi camiasında aksiyoner bir biçimde yer alan İsa Polat, daha sonra geleneksel tarikat (İsmailâğa) çevrelerinde de faaliyet göstermiştir. *Tevhid* dergisi, *Selam* gazetesi ve *Akademi Yayınları*’ndaki çalışmaları sürecinde Sünnîlik ve Şîîlik üzerine okumalar yapmış, bu entelektüel (çapraz okuma) sürecin sonunda Ca‘ferî-İmâmîyye mezhebine geçtiğini açık bir şekilde beyan etmiştir.⁸²⁰ Polat, *Gadir-i Hum*, *Kerbela Üniversitesi*, *İki İslam Dinde Doğrular ve Doğru Gibi Görünenler* ve *İmam Mehdi İnkârın Arka Planı* başlıklı eserler kaleme almıştır. Ahmet Muhtar ise Ankara’daki memuriyet görevinin ardından Tasavvufî hareketler, Risale-i Nur cemaati, İhvân-ı Müslimîn, Hizbu’t-Tahrîr ve İslam Partisi (Ercümen Özman grubu) gibi çeşitli dinî ve siyasî oluşumlara ilgi duymuştur. Ancak ilerleyen süreçte

⁸¹⁹ Koral, *Kardeşlik Bilinci ve Ümmet Şuuru*, 17-23, 51, 91-129; Koral, *Bu Gidiş Nereye ?*, 16, 25.

⁸²⁰ Detayalar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=4nNzYn8zHAQ> (0:08-41:27 arası), (Erişim 24.06.2023).

mezhep değişikliğine gitmiş ve Ankara’da kurulan Bab-ı Âli Vakfı’nın oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu değişimiyle birlikte, “Allah’a, Allah’ın Rasulüne ve Rasulün tertemiz Ehl-i Beyt’ine taraf olup safımızı belirledik.” ifadesiyle “Ehl-i Beyt Mektebi”ni benimsediğini belirtmiştir.⁸²¹ Ahmet Muhtar da *İlahi Risalet Aynasında Sahabe, Kur’an ve Risalet Aynasında İlâhi Salât ve İlahi İmtihan* adlı eserler kaleme almıştır. Her iki ismin eserlerinde Ehl-i Beyt ekseninde gerçekleştirilen okumalar doğrultusunda, nübüvvet-velayet ilişkisinin temel alındığı bir anlatı oluşturulmuş ve bu çerçevede ilgili toplulukların ilahi yönlerden seçilmiş olduğu teması işlenmiştir.

1990’lı yıllardan itibaren Evrensel İslâmcılık düşüncesi içerisinde gözlemlenen Şiîleşme temayülü, yalnızca fikrî ve siyasî düzlemde değil, aynı zamanda mezhebî aidiyetler açısından da belirgin etkiler yaratmıştır. Bu dönemde özellikle tercüme faaliyetlerinin hız kazanması, başta genç kuşaklar olmak üzere geniş bir kesimin erken dönem İslâm tarihi üzerine daha derinlikli okumalar yapmasına imkân tanımış, bu okumalar ise İslâm’ın ilk asırlarına dair yerleşik kabullerin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. İran Devrimi’nin bu sorgulama sürecinin hemen ardından gündeme gelmesi, devrimin siyasal ve teolojik etkisini daha da artırmış; bu durum özellikle Sünnî İslâm anlayışının tarihsel meşruiyetine yönelik eleştirilerin yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır. İran modelinin cazibe kazanması, Sünnîlik içerisinde kimi çevrelerde bir meşruiyet krizi tartışmasına yol açarken aynı zamanda Şiî düşünce ve pratiğe karşı artan bir ilgiye kapı aralamıştır. Türkiye’deki bazı İslâmcı çevrelerin İranlı yetkililer ve Türkiye’deki Ca‘ferî topluluklarla kurdukları ilişkiler, fikrî düzeyde başlayan bu yakınlaşmayı sosyal ve kültürel bir etkileşim sürecine dönüştürmüş böylece bazı İslâmcı isimlerin bireysel tercihlerle mezheplerini değiştirerek Şiîliğe yönelmelerine zemin hazırlayan bir atmosfer doğmuştur. Bu gelişmeler, evrensel İslâmcılığın mezhepler üstü bir birlik (Takrîbü’l-Mezâhib) arayışından, zaman zaman belirli mezhebî aidiyetlerin cazibesine kapılan bir dönüşüm sürecine evrildiğini de ortaya koymaktadır.

⁸²¹ Muhtar, *İlahi Risalet Aynasında Sahabe*, 10.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin XX. yüzyılın başlarında tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte, İslâm dünyası uzun bir süre boyunca, Müslümanların kendilerini siyasî ve toplumsal açıdan aidiyet hissiyle bağ kurabilecekleri bir devlet modelinden yoksun kalmıştır. Bu durum, İslâm dünyasında derin bir zihinsel ve ideolojik boşluk doğurmuş; birçok Müslüman entelektüel, dinî lider ve siyasal hareket bu boşluğu doldurma arayışı içine girmiştir. Özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli coğrafyalarda ortaya çıkan İslâmî hareketler, modern dönemde Müslüman toplumların karşı karşıya kaldığı krizlere alternatif çözümler üretme çabası gütmüştür. Türkiye özelinde değerlendirildiğinde İslâmî düşüncenin geleneksel kaynaklarından kopartılarak seküler bir zemine itilmesi, İslâmcı zihinlerde belirli ölçüde yönsüzlük ve savrulmalara yol açmıştır. Buna karşın, aynı dönemde Mısır ve Pakistan gibi ülkelerde gelişen dinamik İslâmî hareketler - özellikle İhvân-ı Müslimîn ve Cemâat-i İslâmî- daha sistematik ve ideolojik bir yönelim sergileyerek küresel ölçekte Müslümanlara entelektüel, siyasî ve hedef odaklı bir ivme kazandırmıştır.

Soğuk Savaş döneminde oluşan iki kutuplu uluslararası sistem, küresel siyaseti büyük ölçüde belirlemiş ve özellikle Müslüman ulus-devletler üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Batı bloğunun liderliğini üstlenen Amerika Birleşik Devletleri ile Doğu bloğunun öncüsü olan Sovyetler Birliği arasındaki ideolojik, ekonomik ve askeri rekabet, bu devletleri taraf seçmeye zorlayan bir baskı mekanizması oluşturmuştur. Dolayısıyla, kendi egemenliklerini ve ulusal bütünlüklerini koruma gayesi güden Müslüman ulus-devletler, uluslararası sistemdeki kutuplaşmanın dayattığı yapısal zorunluluklara karşı bir tür dengeleme stratejisi geliştirerek çeşitli sosyo-politik ve kültürel dönüşüm projelerini hayata geçirmiştir. Bu dönüşümler arasında milliyetçilik temelli ulus inşası çabaları, sosyalist ideolojilerin etkisiyle şekillenen devletçi kalkınma modelleri, İslâm dininin kamusal ve siyasal alanda daha görünür hale gelmesine yönelik İslamizasyon politikaları ile Batı tipi modernleşmenin bir parçası olarak öne çıkan sekülerizm uygulamaları önemli yer tutmuştur. Bu politikaların uygulanmasında ise hem iç dinamikler (örneğin etnik yapı, mezhepsel farklılıklar, sınıfsal ayrışmalar) hem de dış faktörler (bölgesel ittifaklar, süper güçlerin müdahaleleri, ekonomik bağımlılıklar) belirleyici olmuştur.

Küresel ölçekteki gelişmeler mevcut seyriyle sürerken bölgesel düzeyde özellikle Cemal Abdünnâsır ile Kral Faysal arasındaki ideolojik rekabete dayanan Müslüman devletler arası gerilim, İslâmî eğilimli hareketlerin yükselişinde önemli bir rol oynamıştır. Sosyalizm ile İslamlaşma ekseninde şekillenen bu mücadele, yalnızca iki ülkeyle sınırlı kalmamış, çeşitli propaganda faaliyetleri aracılığıyla diğer Müslüman devletler ve toplumlar üzerinde de doğrudan ya da dolaylı etkiler oluşturarak uluslararası bir boyut kazanmıştır. Bu çerçevede 1924-1960 yılları arasında Türkiye’de yerel ve millî vurgulara dayanan, kimi zaman muhafazakâr, kimi zaman ise sağ refleksler sergileyen İslâmcılık anlayışı ve bu doğrultuda kalem oynatan isimler, daha çok lokal ve gündelik meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, Nurcu kimliğiyle tanınan Salih Özcan’ın Suudi Arabistan’a, özellikle de Kral Faysal’a duyduğu yakınlık ve bu ülkeyle kurduğu zihinsel birliktelik, sosyalizme, özellikle Baas ideolojisine karşı geliştirdiği eleştirel duruşla birleşerek Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinde önemli zihinsel kırılmalara ve yön değişimlerine zemin hazırlamıştır.

Suudi Arabistan, İhvân-ı Müslimîn ve Cemâat-i İslâmî gibi önemli İslâmî hareketlerin yanı sıra Râbitâ adlı kurum aracılığıyla dünya genelindeki İslâmî hareketlerle güçlü bağlar kurmuştur. İlgili bağlamda, söz konusu hareketlerin eserlerinin Müslüman ülkelere, özellikle Türkiye’ye ulaştırılması, ülke özelinde sancılı bir doğum sürecinin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Said Nursî’nin talebesi olmakla birlikte, Türkiye’de sağ siyasete yakınlığıyla bilinen Salih Özcan’ın bu tür eserleri Türkçeye çevirip yayınlaması, Türkiye’de “Üstadlar”, “Ağabeyler” ve “Şairler” döneminin sona ermesine ve yerel İslâmcılık içerisinden evrensel İslâmcılığın doğmasına zemin hazırlamıştır. Tercüme eserlerin sunduğu yoğun bilgi akışıyla karşılaşan genç İslâmcı kuşak, Martin Luther’in İncil’i Almanca’ya çevirerek Kilise’nin dinî alandaki tekeline son vermesi gibi, dinî bilgi ve yorumlama alanındaki egemenliği geleneksel otoritelerden almanın verdiği entelektüel tatmini deneyimlemiştir. 1960 sonrası dönemde Türkiye’deki İslâmcı genç kuşaklar, önceki nesillerin yoğun biçimde tartıştığı tarihsel ve ideolojik meseleleri -özellikle Kemalizm, Osmanlı mirası, II. Abdülhamid dönemi, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve komünizm eksenli politik gündemleri- yüzeysel ve güncel sorunlara çözüm üretmekte yetersiz olarak görmeye başlamışlardır. Bu nedenle söz konusu kuşak, mülkiyet ilişkileri,

sosyal adalet, emperyalizm eleştirisi ile İslâmî devlet ve iktisat modelleri gibi daha yapısal ve evrensel meselelere yönelmiştir. Zihin dünyalarını bu doğrultuda yeniden inşa eden genç İslâmcılar, yerel ve tarihsel tartışmaların ötesine geçerek küresel ölçekte geçerliliği olan İslâmî söylemler üretmeyi ve bu çerçevede yeni politik, entelektüel ve ideolojik yönelimler geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bu yönelim, özellikle 1960'lardan itibaren Türkiye'de yükselen sol düşünce, İslâmî entelektüalizm ve Üçüncü Dünya ülkelerinde gelişen anti-emperyalist hareketlerle eş zamanlı olarak şekillenmiş, genç kuşakların hem politik pratiklerinde hem de teorik arayışlarında belirleyici olmuştur. Böylece bu yeni kuşak, geleneksel siyasî ve dinî söylemlere karşı bir entelektüel kopuş ve yeniden inşa sürecine girmiştir.

Seyyid Kutub ve Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî gibi 20. yüzyıl İslâm düşüncesinin önemli figürlerinin eserlerinden derinlemesine etkilenen, aynı zamanda İhvân-ı Müslimîn hareketi ile Cemâat-i İslâmî çizgisine duygusal ve fikrî yakınlık hisseden genç kuşaklar, Türkiye'deki toplumsal, siyasal ve kültürel gerçekliklerle yeterince temas kuramadan daha ziyade idealize edilmiş, ütopyik ve soyut bir İslâmî dünya tasavvuruna yönelmişlerdir. Bu gençlik kesimi, yaşadıkları toplumun özgül tarihsel dinamiklerinden ve reelpolitik koşullarından ziyade, evrensel ve romantize edilmiş bir İslâmî diriliş söylemi etrafında fikrî bir yönelim geliştirmiştir. Bu yönelimin bir sonucu olarak dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan her türlü İslâmî gelişme -ister siyasî bir hareket ister entelektüel bir figür, isterse bir direniş pratiği olsun- bu çevreler tarafından kendi ideolojik pozisyonlarını teyit etmek ve meşrulaştırmak amacıyla seçici biçimde tüketilmiş, yorumlanmış ve dolaşıma sokulmuştur. Bununla birlikte, 1970'li yıllardan itibaren evrensel İslâmcı çevrelerde ortaya atılan çeşitli teorik iddialar ve bunlara bağlı olarak geliştirilen toplumsal, siyasal ve ekonomik tahayyüller, uzun bir süre boyunca daha çok soyut ve kuramsal düzeyde kalmış, somut bir karşılık bulmakta zorlanmıştır. Ancak 1979 yılında meydana gelen İran Devrimi, bu fikirsel yapıların hayata geçirilebileceği doğrudan bir zemin sunmamakla birlikte, bu tür fikirlerin somutlaşabileceği bir tarihsel ve toplumsal bağlamın mümkün olabileceğini gösteren önemli bir örnek olarak değerlendirilmiştir. İran Devrimi, söz konusu düşünsel akımlar açısından Batı merkezli modernleşme söylemine alternatif olarak önerilen modellerin pratikte sınanabileceği bir potansiyel taşıdığı düşünülen bir moment olarak ön plana çıkmış, bu yönüyle çeşitli

ideolojik yaklaşımlar için hem ilham verici hem de tartışmaya açık bir referans noktası hâline gelmiştir.

Mısır ve Pakistan merkezli perspektiflerden etkilenen evrensel İslâmcı çevreler için, hiç tanımadıkları ve beklemedikleri bir coğrafyada, yani İran'da gerçekleşen devrim ve bu devrimin güçlü İslâmî vurgular içermesi, bu kesimler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. İran örneği, bu çevreler nezdinde yoğun bir ilgi odağı haline gelmiştir. Şîilik ile Sünnîlik arasındaki mezhepsel ayrımların geri plana atıldığı bu süreçte, sağ, muhafazakâr ve yerel İslâmcıların ortaya koyduğu tepki, karşıtlık ve yaftalamalar ise göz ardı edilmiştir. İran'ı "Zamanın Medine'si", "Asr-ı Saâdet" ve "İslâmî Devlet" olarak tahayyül eden bu toplumsal kesimler, mekânsal olarak Türkiye'de bulunsalar da düşünsel ve duygusal aidiyetlerini İran'a yöneltmişlerdir. Buna karşılık yerel İslâmcı çevreler, mezhebî ve tarihî rekabet bağlamında İran'a eleştirel bir tutum sergilemiş, bu ülkeyi ve yöneticilerini çeşitli şartlar ve zeminlerde yoğun biçimde eleştirmiş, genç kuşakların İran'a yönelik eğilimlerini sınırlamaya çalışmışlardır. Türkiye ve Osmanlı nostaljisi ekseninde şekillenen bu bakış açısı, kimi durumlarda eleştirilerin nesnellikten uzaklaşmasına ve zaman zaman nesnel ölçütlerle bağdaşmayan, hatta seviyesiz sayılabilecek bir üslubun benimsenmesine neden olmuştur. 1970'li yıllardan itibaren yerel ve evrensel İslâmcı düşünce ekolleri arasındaki ayrışma, en belirgin biçimde İran meselesi etrafında şekillenmiş ve bu ayrım, 1979 Devrimi'nden günümüze kadar yaklaşık kırk beş yıl boyunca devam etmiştir. Her iki yaklaşımın (yerel ve evrensel İslâmcılık) da zamandan bağımsız düşünsel yöntemler olarak değerlendirilmesi, söz konusu karşıtlığın uzun vadede, hatta muhtemelen sürekli bir biçimde süreceğine işaret etmektedir.

İran özelinde gözlemlenen ideolojik dikotomi ve keskin ayrışma, özellikle devrim sonrasındaki dönemde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Devrimle birlikte, İran'ın dış politikasında ümmet temelli bir ideolojik söylem ön plandayken zaman içerisinde ülkenin karşılaştığı çeşitli bölgesel krizler ve güvenlik tehditleri -başta 1980-1988 İran-İrak Savaşı olmak üzere, 1982 Hama Olayı gibi önemli gelişmeler- bu söylemin evrilmesine neden olmuştur. Söz konusu gelişmeler, İran'ın devrimci-ideolojik perspektiften ziyade, klasik ulus-devlet refleksleriyle hareket etmesini zaruri kılmış veya kılmasına bahane teşkil etmiştir. Böylece İran dış politikasında mezhebî vurgular ile

ulusal çıkarlar arasında önceki dönemlerde görülen keskin ayırım zamanla yerini daha pragmatik, esnek ve stratejik bir yaklaşıma bırakmış; ideolojik yönelimler, devletin güvenliği ve bölgesel nüfuz arayışı doğrultusunda yeniden yapılandırılmıştır. Bu dönüşüm, İran'ın dış politikasında söylem ile pratik arasındaki uyumsuzluğun giderek azalmasına, mezhebî referansların ise daha çok araçsallaştırılarak kullanıldığı bir sürecin başlamasına yol açmıştır. Bu çerçevede, başlangıçtan itibaren İran'a yönelik destek konusunda ortak bir tutum sergileyen evrensel İslâmcı düşünce içerisinde, İran-İrak Savaşı'nın yarattığı atmosfer doğrultusunda Suudi Arabistan ve ona yakın konumdaki İhvân-ı Müslimîn mensuplarının etkisiyle bazı aktörler İran karşısında daha temkinli bir duruş benimsemiş, desteklerini ya nötr bir zemine çekmiş ya da asgari düzeye indirmiştir. Bu gelişmeler sonucunda, evrensel İslâmcı çevrede ilk anlamlı bölünme bu hususta ortaya çıkmıştır.

1980'lerin sonunda "İran İslam Devrimi"nin lideri Ayetullah Humeynî'nin vefatının ardından, İran'ın siyasî ve ideolojik hattında belirli değişimlerin yaşandığına ilişkin tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu dönemde, Humeynî sonrası yönetimin devrim sürecinin orijinal rotası olarak tanımlanan "Hatt-ı İmam"dan (İmam'ın çizgisi) sapma gösterdiğini iddia eden kesimler ile bu iddiaları reddeden ve mevcut rejim çizgisinin Ali Hâmeneî ile devam ettiğini savunan kesimler ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı yaklaşım, İran'a ve rejimine yönelik siyasî bağlılık ve itaat bakımından da belirleyici bir ayırım yaratmış böylece süreç içinde İran yönetimine ve ideolojisine tam anlamıyla siyaseten biat edenler ile bu çizgiye mesafeli duran veya muhalif olanlar olarak iki ana grup şekillenmiştir. Bölünerek ve eriyerek yoluna devam eden ve İran treninden kademeli olarak inen evrensel İslâmcılar, İran'a karşı sorumluluklarının niteliği konusunda spesifik detaylar üzerinden fikir ayrılıkları yaşamışlardır. *Tevhid, Selam, Menzil, İlim, Davet* gibi yayın organları ve gruplar, başlangıçta dünya genelindeki İslâmî hareketlerin İran'a ve onun liderliğine şer'î bir sorumlulukla bağlı olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir. Ancak zamanla bu gruplar, mezheplerini değiştirenlerle Sünnî kimliklerini muhafaza edenler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Sünnî kimliklerini koruyarak İran'ı evrensel İslâmî hareketin öncüsü olarak gören kesim, 2000'li yıllara gelindiğinde bu yaklaşımlarında belirgin bir gevşeme yaşamış, özellikle Arap Baharı sürecinde diğer evrensel İslâmcı hareketlerde olduğu gibi, İran'la olan ideolojik ve siyasî bağlarında bir kopuş süreci tecrübe

etmişlerdir. Buna karşılık, mezhepsel anlamda bulanıklık yaşayan ya da mezhep değiştirdiğini açıkça beyan eden bazı isimler, İran Devrimi'nin ilk dönemlerindeki ideolojik heyecanlarını ısrarla sürdürme eğiliminde olmuşlardır.

Sonuç olarak, “Ne Doğu ne Batı, yalnızca İslâm” ve “Ne Şîî, ne Sünnî, sadece İslâmî bir yönetim” gibi söylemlerle yola çıkan ve dünyadaki Sünnî İslâmcı hareketler üzerinde derin bir ideolojik etki bırakan İran Devrimi, Soğuk Savaş'ın iki kutuplu yapısı içinde İslâm'ı üçüncü bir ideolojik alternatif olarak sunmayı hedeflemiştir. Bu söylem, devrimin lideri Ayetullah Humeynî'nin hem Batı emperyalizmine hem de Sovyet sosyalizmine karşı bağımsız bir İslâmî model oluşturma idealinin bir yansımasıdır. İran Devrimi, yalnızca İran'daki siyasal düzeni köklü biçimde dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda İslâm dünyasında yeni bir direniş söylemi ve ideolojik mobilizasyon zemini yaratma çabası olarak da değerlendirilmiştir. Ancak devrimin başlangıcındaki bu idealist ve hamâsî yaklaşım, 1980-1988 yılları arasında gerçekleşen yıkıcı İran-İrak Savaşı'nın ardından somut siyasî ve askeri gerçekliklerle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu bağlam içerisinde, Humeynî'nin Sovyetler Birliği lideri Mihail Gorbaçov'a hitaben yazdığı ve onu İslâm'a davet eden mektup, devrimin başındaki “Ne Doğu ne Batı” ilkesinin fiiliyatta revize edildiğini gösteren önemli bir işaret olarak değerlendirilebilir. Söz konusu mektup, yalnızca teolojik bir davet niteliği taşımamakta, aynı zamanda İran'ın jeopolitik yönelimlerinde meydana gelen pragmatik dönüşümün ve Batı dışı güçlerle stratejik ilişkiler geliştirme arayışının somut bir yansıması olarak okunabilir. Bu durum, devrim sonrası dönemde İran dış politikasında İslâmcı idealizm ile reelpolitik arasındaki gerilimin daha görünür hale gelmesine neden olmuştur. Bu çerçevede, diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi İran'ın da teopolitik ve reelpolitik boyutları eşzamanlı olarak değerlendiren “Janus yüzlü” yapısını göz ardı eden romantik ve idealist yaklaşımlar, İran ile kurulan duygusal bağlılıklar sonucunda zamanla duygusal manipülasyona açık hâle gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Ömer Faruk. *Suriye Dosyası*. çev. Hasan Basri. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- Abdullah, Furkan Bin. *Cemaleddin Hocaoğlu (Kaplan) Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri*. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi Yayınları, 2020.
- Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ağırakça, Ahmet. *Hatıralarla İslami Mücadelede Dikenli Yolda Yürümek*. İstanbul: Duruş Yayınları, 2022.
- Ağırakça, Ahmet. *Hatıralarla İslami Mücadelede Sabır ve Direniş*. İstanbul: Duruş Yayınları, 2023.
- Aksay, Hasan. *Hak Yol İslam Yazacağız Hasan Aksay Hatıratı*. Görüşmeci: Nevin Meriç. İstanbul: Turkuaz Kitap, 2021.
- Aktaş, Cihan. *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Aktaş, Hüsnü. *Medeni Vahşet Davası*. Ankara: Mısak Yayınları, 2009.
- Aktaş, Hüsnü. *Sorulunca Söylenenler*. Ankara: Mısak Yayınları, 2008.
- Aktaş, Ümit. *Çağımızın Tanıkları*. İstanbul: Okur Kitaplığı, 2014.
- Aktaş, Ümit. *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 1989.
- Akyel, Siyami. *MTTB ve MTTB'liler Kimler geldi, Kimler geçti?*. İstanbul: Hemenora Yayınları, 2010.
- Alagaş, Mehmed. *Vahdete 7 Adım*. İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 1998.
- Albayrak, Kâzım. *Gölge'den Akıncı Güç'e İslâmî Hareketin Temelleri*. İstanbul: Kökler Yayınları, 2023.
- Albayrak, Sadık. *İslâm Dünyası Nereye Gidiyor ?*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1991.
- Albayrak, Sadık. *MSP Davası ve 12 Eylül*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1990.
- Albayrak, Sadık. *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Albayrak, Sadık. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989.

- Albayrak, Sadık. *Türkiye’de İslâmcılık-Batıcılık Mücâdelesi* İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Algar, Hamid. *İslâm Devriminin Kökleri*. çev. M. Çetin Demirhan. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Ali Tekin, Mehmet. *Direnış Yolunda Bir Şehid*. İstanbul: Akademi Yayınları, ts.
- Allamiyan, Said. *Tarih için Anlatıyorum Muhsin Refikdust’un Hatıraları 1979-1989*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2015.
- Amirpur, Katajun. *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*. çev. Dilek Çınar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Apaydın Yunus. - Öz, Mustafa. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/365-370. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Arıkan, Adem. “Şiîlerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 275-292.
- Arslan, Hüseyin. *Milli Görüş Hareketi Siyasal ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: İlem Yayınları, 2021.
- Arslan, M. İhsan (ed.). *Protesto*. Ankara: Sor Yayıncılık, 1989.
- Arslan, M. İhsan. *Aklımda Kalan*. 2 Cilt. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Arslantaş, Süleyman. *Ankara’da Kırk Beş Yıl*. Görüşmeci: A. Burak Bircan, vd. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Arslantaş, Süleyman. *Dünden Bugüne İran*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Arslantaş, Süleyman. *İki Medeniyet Arasında Türkiye*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Arslantaş, Süleyman. *İslam Algımız Üzerine*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Arslantaş, Süleyman. *İtidal Yazıları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Arslantaş, Süleyman. *Olaylarla Orta Doğu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Aslan, Yakup. *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014.
- Atalar, Kürşad. *Ercümend Özkan: Entelektüel Bir Portre*. İlem Yayınları, 2021.
- Aydın, Mustafa. *Hayat Penceresinden Mustafa Aydın ile Nehir Söyleşi*. Görüşmeci: Mahmut Hakkı Akın - Faruk Karaarslan. İstanbul: Matbu Kitap, 2023.

- Bagasi, İ. *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden Önemli Kesitler*. 2004.
- Bakır Es-Sadr, Ayetullah Muhammed - Ruhanî, Ayetullah. *İslam Anayasa Hukuku*. çev. Abbas Ef'âlî. İstanbul: Hicret Yayınları, 1979.
- Başbüyük, Şevket. *Diz Çökmeyen Adam Ramazan Keskin Hoca*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Bayram, Mikail. *Tarihin Kuyumcusu Cüceler Nasıl Dev Olur, Devler Nasıl Cüce? Görüşmecisi: Halil Karadeniz*. Ankara: Elips Kitap, 2020.
- Birand, Mehmet Ali vd. *12 Eylül Türkiye'nin Miladı*. İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- Bleda, Tanşuğ. *Maskeli Balo*. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Bozdam, Hacı Ali. *Torosların Kartalı Necmettin Erişen*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2023.
- Bozgeyik, Burhan. *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1981.
- Bulaç, Ali. "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslâmcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Bulaç, Ali. *Hedefteki Ülke İran (İslam, Devrim ve Cumhuriyet)*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2009.
- Bulaç, Ali. *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Bulaç, Ali. *İslamın Anlaşılması Üzerine*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Bulaç, Ali. *Ortadoğu Gerçeği*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Bulaç, Ali. *Ortadoğu'dan İttihad-ı İslam'a*. 2 Cilt. İstanbul: İnkılâb Kitabevi, 2014.
- Cihan, Ramazan. *Bir Yasak Devir Beyefendisi Yaşar Tunagür*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.
- Çağıl, Musa. *Saatçi Musa*. Görüşmecisi: Asım Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Çakır, Ruşen. *Derin Hizbullah İslamcı Şiddetin Geleceği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *"İran, Ey İran!" Teranelerinin Acı Sonu (Yazılar 2015 - VI)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.

- Çakırgil, Selahaddin Eş. *Devler Su Başlarını Tutmuş (Yazılar 2015 - III)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *Dili Yok Kalbimin (Yazılar 2015 - I)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *İbrahim'in Tarafında Olmak (Yazılar - IV)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *İslam Birliği Ütopya mı İdeal mi ? (Yazılar 2015 - II)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çamurcu, Kenan. *Asimetrik Vakalarda Kible Tayini*. İstanbul: Destek Yayınları, 2012.
- Çamurcu, Kenan. *Can Havliyle Düşünceler*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2006.
- Çamurcu, Kenan. *Ortadünya Jeopolitiğinde İslamî Uyanış*. İstanbul: Feta Yayıncılık, 2013.
- Çandar, Cengiz. *Dünden Yarına İran*. İstanbul: Yalçın Yayınları, 1981.
- Çandar, Cengiz. *Ortadoğu Çıkmazı*. İstanbul: Hil Yayın, 1984.
- Çelenk, Mehmet. "İslam Düşünce Geleneğinde Takrîb: Beklentiler ve Gerçekler". *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*. ed. Mizrap Polat. 51-71. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Çelik, Kadri. *Bir Devrimin Anatomisi*. İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 1995.
- Çelik, Kadri. *Diyarbakır Kûfe'sidir Anadolu'nun*. İstanbul: Evrensel Yayıncılık, 1995.
- Çelik, Mustafa. *Saray Mollaları*. İstanbul: Ölçü Yayınları, 1995.
- Çiçek, Hikmet. *Hangi Hizbullah*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.
- Çoban, Yasemin. *Süreyya Aynası Türkiye'deki İslamcı Kadın Hareketi'nden Süreyya Yüksel*. İstanbul: Okur Kitaplığı, 2024.
- Çoşkun, Ahmet Hakan. *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine*. İstanbul: Eylül Yayınları, 2001.
- Damar, Hasan. *DGM Caddesi Zulüm Sokağı No: 163*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013.
- Damar, Hasan. *Efendilikten Köleliğe Avrupa'da Milli Görüş Hareketi*. 2 Cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013.
- Davudoğlu, Ahmed. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: Bid'atlarla Mücadele Yayınları, 1974.

- Demirel, Emin. *İslâmî Hareket*. İstanbul: GHMD Yayınları, 1997.
- Demirkol, Murat. *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Dilipak, Abdurrahman. *Vahdet Ama Nasıl ?*. İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Doğan, D. Mehmet. *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Duman, Doğan - Yorgancılar, Serkan. *Türkçülükten İslâmcılığa Milli Türk Talebe Birliği*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Duman, Doğan. *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999.
- Elhan, Nail. *The Impact Of Iran-Inspired Islam In Turkey: The Period Between 1980 And 2000*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Elhan, Nail - Tetik, Mustafa Onur. “Türkiye’de Şiileşme: Mezhepsel Dönüşüm, Kimlik İnşası ve İran’ın Rolü”. *İran Çalışmaları Dergisi* 8/2 (2024), 361-392.
- Eliaçık, R. İhsan. *İslâm’ın Yenilikçileri İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2014.
- el-Verdânî, Salih. *Mısır’da İslâmî Akımlar*. çev. Şeyho Duman vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Emin Demirel, *Hizbullah*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- Ercümend Özkan Yazıları*. Ankara: Anlam Yayınları, 2001.
- Erkilet, Alev. *Bir Müslüman İslamcılık İslam Birliği ve Ümmet’e Nasıl Bakmalı?*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Eş, Selâhaddin. “Müslüman Türkiye” *Mücâdelemiz*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1977.
- Eş, Selâhaddin. *Kavşak Noktasında Türkiye’nin Siyasi Görünüşü*. 2 Cilt. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1977.
- Feyizoğlu, Turhan. *Akıncılar ve AK-Gençlik’ten AKP’ye Akıncı Gençlik Tarihi (1969-2001)*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Gönenç, Edip. *Afgan Destanı*. İstanbul: Piran Yayıncılık, 1982.
- Gülşehri, Ali - Tosun, Resul. *Nusayrilik ve Suriye’de Nusayri Zulmü*. İstanbul: Nizam Yayınevi, 1982.
- Güneş Hasan (ed.). *Sedat Yenigün Meş’alesi*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2020.

- Güney, Ayşegül Dora. *İran'da Devrim*. İstanbul: Haziran Yayınları, 1979.
- Güngörge, Mustafa Talip. *Humeyni ve İran İnkılâbı -Belgesel İnceleme-*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1983.
- Güngörge, Mustafa Talip. *Humeynî ve İslâm Belgesel İnceleme*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1985.
- Gür, Metin. *Avrupa'da İslamcı Örgütler -Türkiye Kökenli-*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012.
- Haksal, Ali Haydar. *Suriye: Felaketin Eşiği*. Ankara: MGV Yayınları, 2019.
- Hakverdi, Hizbullah. *Amerikancı İslâm Sorgulaması*. Malatya: Emvac Yayınları, 2023.
- Hakverdi, Hizbullah. *Aşura Kültürü'nün İmam Humeyni'deki Tecellileri*. Emvac Yayınları, 1999.
- Hakverdi, Hizbullah. *Fert'ten Cemaat'e Cemaat'ten Devlet'e Hicret*. Konya: Emvac Yayınları, 2013.
- Hakverdi, Hizbullah. *İmam Humeynî (ra) ve İslam Dünyasının Geleceği*. Emvac Yayınları, 2011.
- Hatemi, Hüseyin. *Şeytan Ayetleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Havva, Said. *Hatıralarım Tecrübelerim ve Tanıklığım*. çev. Abdullah Cengiz - Serdar Arçukoğlu. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020.
- Humeynî, Ayetullah. *İslam Fıkında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşün Yayınları, 1979.
- Humeynî, Ayetullah. *İslam Fıkında Devlet*. Tahran: Bünyad-ı Bi'sat, ts.
- Humeyni, İmam. *Konuşmalar*. Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1982.
- Humeyni, İmam. *Vahdet*. Tahran: İrşâd-ı İslâmi Bakanlığı İslâm Çağrısı Yayınları, 1984.
- Işık, Hüseyin Hilmi. *Dinde Reformcular*. İstanbul: Işık Kitabevi, 1968.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mua'avvez. 14 Cilt. Riyâd: Dârü 'âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire*. Mısır: Bulak, 1317.

- İmam Humeyni Hacc Temsilciliği. *Kanlı Mekke Faciası*. Tahran: Hacc Araştırma ve Yayınlar Merkezi, 1987.
- İmam Humeyni -ks- Açısından İslam İnkılabının İhracı*. Tahran: İmam Humeyni'nin -ks- Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1997.
- İmam Humeyni'nin İslam Birliği ile İlgili Mesaj ve Nutuklarından Seçmeler*. Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1984.
- İran İslam Cumhuriyeti Anayasası*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*. çev. Ömer Okumuş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- İran İslâm Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğu Açıklamalar*. İstanbul: İran İslam Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğu, 1985.
- İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi. *Kanlı Mekke Olayı'na Bir Bakış Mekke Amerika'nın Pençesinde*. Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Kültür Merkezi Yayınları, 1987.
- İslam Yolunda Savaş*. İrşad-ı İslami Bakanlığı, ts.
- İslamoğlu, Beşir. *Hak-Batıl Mücadelesi ve İhtilaflar*. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1991.
- İslamoğlu, Mustafa. *Öncülerle Konuşmalar*. İstanbul: Eksen Yayıncılık, 1989.
- Kaplan, Yaşar. *Demokrasi Risalesi*. Ankara: Eksen Yayıncılık, 1984.
- Kara, İsmail. "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin. *Bir Varmış Bir Yokmuş*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karaman, Hayreddin. *İslami Hareket Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kaya, İlhan. *İran Tuzağı Bir Süperin Dramı*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1988.
- Kazdal, İsmail. *Para İmparatorluğu*. İstanbul: İhya Yayınları, ts.
- Kazdal, İsmail. *Bir İhtar*. İstanbul: Kazdal Yayınevi, 1969.
- Kazdal, İsmail. *Çağdaş Truva Atı Demokrasi*. İstanbul: İhya Yayınları, 1980.
- Kazdal, İsmail. *Hak-Bâtıl Savaşının Tarihi Serüveni*. İstanbul: İhya Yayınları, 1987.

- Kazdal, İsmail. *Serencam*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Keneş, Bülent. *İran Siyasetinin İç Yüzü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Keneş, Bülent. *İran: Tehdit mi, Fırsat mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Kerimoğlu, Yusuf. *İslâmî Hareketin Mahiyeti*. Ankara: Mısak Yayınları, 1991.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Doğru Yolun Sapık Kolları*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 5/6*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Rapor 7/8*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018.
- Koç, Mehmet Akif. *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 İsim*. Ankara: Elips Kitap, 2021.
- Koç, Mehmet Akif. *Mikâil Bayram'ın Aynasında 99 Kavram*. Ankara: Elips Kitap, 2021.
- Kolektif. *İmam Humeynî*. İstanbul: Daru't-Takrib, ts.
- Kolektif. *İran İslâm İnkılâbı*. çev. Hamide Muhammed. İstanbul: Kevser Yayınları, 1993.
- Kolektif. *Şeytan Ayetleri Tartışması*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993.
- Konuk, Yahya. *Bosna'dan Afganistan'a Cihadın Mahrem Hikayesi*. İstanbul: Ark Kitapları, 2012.
- Koral, Hazım. *Bu Gidiş Nereye ?*. İstanbul: Nazenin Kitap, 2023.
- Koral, Hazım. *Kardeşlik Bilinci ve Ümmet Şuuru*. İstanbul: Nazenin Kitap, 2021.
- Koru, Fehmi. *Mekkede Ne Oldu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1987.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet Türkiye'de Hizbullah*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Küçükköy, İrfan. *Bir Uyanışın Anatomisi: Mücadele Birliği*. Konya: Alagöz Matbaası, 2005.
- Lübnan'da İslâmî Hareketler Konuşmalar*. çev. Üsâme Zeydoğlu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1989.
- Metiner, Mehmet. *Şafakta 10 Gün İran Notları*. İstanbul: Birim Yayınları, 1989.

- Metiner, Mehmet. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*. Ankara: Elips Kitap, 2015.
- Mısıroğlu, Kadir. *Benden Tarihe Haberler*. Sebil Yayınevi, 2017.
- Mısıroğlu, Kadir. *Geçmiş Günü Elerken*. 2 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2015.
- Mısıroğlu, Kadir. *Gurbet İçinde Gurbet*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004.
- Mısıroğlu, Kadir. *İslamcı Gençliğin El Kitabı*. Sebil Yayınevi, 2015.
- Mısıroğlu, Kadir. *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*. 3 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, ts.
- Moin, Baqer. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. çev. Osman Cem ÖnerToy. Ankara: Elips Kitap, 2005.
- Muhtar, Ahmet. *İlahi Risalet Aynasında Sahabe*. Ankara, 2006.
- Muhteşemîpûr, Ali Ekber. *Hâtırat-i Huccehü'l-İslâm ve'l Müslimîn Seyyid Ali Ekber Muhteşemîpûr*. Tahran: Hovze-i Hünerî Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, 1997.
- Mumcu, Uğur. *Rabıta*. Ankara: Tekin Yayınevi, 1987.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Barbarlığa Dönüş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Bilinç Işıklarını Yakmak*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1994.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Bunca Tuğyan Bunca Issızlık*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1989.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Evensel Ufkun İmkanları*. der. Asım Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Göklerin ve Yerin Dili*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1990.
- Müftüoğlu, Atasoy. *İlahi Şiarları Özgürleştirmek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Küresel Çağda Varolmak*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Rahman'ın Ayetleri Karşısında*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1988.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Söyleşiler*. İstanbul: Birim Yayınları, 1989.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Sözün Erimi Konuşmalar*. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Tarihin Taşrasında Yaşamak*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Teslimiyetçilik Kader Değildir*. Ankara: Hece Yayınları, 2013.

- Müftüoğlu, Atasoy. *Tevhidi Gerçekliğin Işığında*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1986.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Umut ve Sorumluluk*. der. Asım Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Vahyin Kılavuzluğu Altında*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1988.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Yeni Bir Tarih Şafağı*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Yeni Bir Zamanı Başlatmak*. Ankara: Hece Yayınları, 2010.
- Nar, Ali. *Ortadoğu Günlüğü*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.
- Nur, *Bir Ananın Feryadı*. Ankara: İnan İslâm Cumhuriyeti Ankara Kültürevi, 1985.
- Osmanoğlu, Mahmud. *Cihadın 10 Yılı*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özcan, Salih. *İşte Acı Hakikat !*. İstanbul: İttihad Gazetesi, 1969.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti - 3 Neredeyizim*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti - 5 Evet Mi, Hayır Mı?*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti - 7 Evlenseydik Boşanacaktık*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2010.
- Özer, Ahmed. *Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan*. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Özkan, Ercüment. *Ercüment Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*. Görüşmeci: Abdullah Burak Bircan - Mehmed Kürşad Atalar. Ankara: Anlam Yayınları, 1997.
- Özkan, Hülya. *İnan İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Etkileri: 1978-1990 Yılları Arasında Türkiye'de Yayımlanan Dergiler Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özkan, Mukaddes. *Hatıralarım*. Ankara: Anlam Yayınları, 2021.
- Pakalın, Ahmed. *Mushaflar ve Bombalar*. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1989.
- Pakalın, Ahmed. *Şehit Hama*. İstanbul: İslamoğlu Yayınları, 1989.
- Pehlivan, Hasan. *Kâğıt Kokulu Yıllar*. Görüşmeci: Asım Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

- Polat, İsa. *İki İslam Dinde Doğrular ve Doğru Gibi Görünenler*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2016.
- Polat, İsa. *Kerbela Üniversitesi*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2015.
- Rahneverd, Zehra. *Hira'da Matem Bir Katliama Ağıt*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Birim Yayınları, 1989.
- Refref, Zeytin. *İran'a Nasıl Bakmalı*. Ankara: Aylık Dergi Yayınları, 1988.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Sabıgî, İsmail. *"Mekke Kanlı Cuması"na Bir Bakış*. İstanbul: Şehadet Yayıncılık, 1988.
- Salih, Süreyya. *Hama Ah*. İstanbul: Gölden Yayınları, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Sıddıki, Kelim. *İslam Devriminin Aşamaları*. çev. Selami Alagöz. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Sıddıki, Kelim. *İslâm'da Devlet ve Siyaset*. Ankara: Endişe Yayınları, 1991.
- Sıddıki, Kelim. *Modern Ulus-Devlet ve Ötesi*. çev. Halim Sırçancı - Murat Yörükoğulları. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Sırma, İhsan Süreyya. *İhsan Süreyya Sırma Kitabı Pervari'den Paris'e*. Görüşmeci: Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Su, Hüseyin. *İrmağın İçli Sesi Atasoy Müftüoğlu Kitabı*. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Sümbül, Mehmet. *İslam Adına Particilik*. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Şaban, Şeyh Said. *İslâmî Vahdete Kur'anî Bakışımız*. çev. İrfan Keser. Ankara: Endişe Yayınları, 1991.
- Şakaki, Dr. Şehid Fethi. *Sünnilik ve Şialık Yapmacık Bir Kavga'dır*. Tahran: İslam-î Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996.
- Şener, Abdülkadir. *Hayat Hikayem*. 2013.
- Şirazî, B. *Kur'an ve Tabiat*. çev. Selahâddin Dilşâd. İstanbul: Zaman Yayınları, 1979.
- Tank, Bekir. *Cihadı Kuşanan Topraklar Nemrut Dağı'ndan Hindukuşlara*. İstanbul: Şura Yayınları, 1990.

- Tarik, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimler (Takribü'l-Mezahib Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tashiri, Muhammed Ali. *Hangi Barışı Reddediyoruz ?*. çev. Muhammed Toprak. Tahran: İslâmi Tebliğ Teşkilatı Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1986.
- Tecavüz İman Mukavemet*. Tahran: İrşad-ı İslami Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Tekin, Mehmet Ali. *Şehid Metin Yüksel Kardelenlerin Kan Kırmızı Açtığı Gün*. İstanbul: Beka Yayınları, 2008.
- Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Tokgöz, Bülend. *Büyük Oyundan Dersler 5 Sünniler, Şiiler*. İstanbul: Ark Kitapları, 2015.
- Tokgöz, Bülend. *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum*. İstanbul: Ark Kitapları, 2016.
- Tunç, Osman. *Çağın Olayı İran'da İslâm'ın Zaferi*. İstanbul: Piran Yayınları, 1979.
- Tülümen, Turgut. *İran Devrimi Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.
- Türk Basınında İran-İrak Savaşı*. Ankara: İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, 1984.
- Türk Basınında İslam Cumhuriyeti*. İstanbul: İran İslam Cumhuriyeti İstanbul Başkonsolosluğu, 1985.
- Türkiye'de Anarşi ve Terörün Sebepleri ve Hedefleri*. YÖK, 1985.
- Türkmen, Hamza. *Gelecek Tasavvurumuz ve Ortadoğu İntifadası*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Türkmen, Hamza. *İslami Mücadelenin Yeni Dili*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.
- Türkmen, Hamza. *İslami Uyanış Sürecimiz ve İslamcılık Söyleşileri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.
- Türkmen, Hamza. *Şeyho Hoca ile İslami Uyanışın Dünü Bugünü*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2020.
- Türkmen, Hamza. *Türkiye'de İslâmcılığın Kökleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
- Türkmen, Hamza. *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştirisi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2008.
- Türkmen, Hamza. *Ulusçuluk Çıkmazı Türklük - Kürtlük ve Çözüm Süreci*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2013.

Türküne, Mümtazer. *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Üzer, Musa. “Hareket ile Sükûn Arasında Dışarıdan Akan Bir Irmak: Ali Şeriatî’nin Türkiye’deki Etkileri”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Yalçın, Soner. *Hangi Erbakan*. Ankara: Başak Yayınları, 1994.

Yaman, Abdullah. *İran Devrim İdeolojisi ve Humeynî*. İstanbul: Konak Yayınları, 1979.

Yarbay, Ersönmez. *12 Eylül’de Akıncılar Yargılanıyor*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2023.

Yarbay, Ersönmez. *Akıncılar Hareketi 1975-1980*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2021.

Yenigün, Sedat. *Bir Şehidin Notları*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998.

Yetik, Zübeyir. *Geçmişten Notlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.

Yüksel, Edip. *Norşin’den Arizona’ya*. çev. Özgür Mandal. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2017.

Yüksel, Sadreddin. *Dinî ve İlmî İncelemeler*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1969.

Zarifoğlu, Cahit. *Bir Değirmendir Bu Dünya*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Zengin, Ertuğrul. *Akıncılar Hareketi 1970’lerde İslâmcı Gençliğin Oluşumu ve Eylem*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Zeynelabidin, Muhammed Surur. *Mecusilerin Geri Dönüşü İran Devriminin Tarihi, Akidevi ve Politik Boyutları*. çev. Hüsrev Subaşı. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.

Dergiler

“...Ve Çağrıyla İcâbet Etti”. *Sebil* 4/165 (1979), 9.

“Dünya Kudüs Günü’ Kutlandı”. *Yeni Yeryüzü* 11 (1994), 26.

“Hizbullahi Gençlik’ten Anlamlı Bir Eylem ve Bir Mesaj”. *Tevhid* 6 (1990), 29-30.

“İmam Humeyni Bir İlahi Kevser’dir; Hidayet, Özgürlük ve Kurtuluş İçin...”. *Tevhid* 31 (1992), 68.

“---”. *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 15.

“---”. *Sebil* 5/221 (1980), 3.

- “1989 Miladi Yılımı Geride Bırakırken...”. *Davet* 1 (1990), 31-33.
- “Abdlbakıy Gölpınarlı, İıan Müslümanları'nın Küfre Karşı Mücadelesini Saptırıp, Yeni Düşmanlıklara Vesile Oluyor...”. *Tevhîd* 14 (1979), 16-17.
- “Ahmet Müftizade İıan Zindanlarında Şehid Oldu”. *Taraf* 27 (1993), 46.
- “Amerikancı İslam'ın Sorgulanması zerine Bir Soruşturma”. *Şehadet* 2/5 (1988), 3.
- “Anarşiye Bir Bakış: Ehl-i Sünnet Açışından Şiilik ve İıan Hadisesi”. *Nesil* 3/35 (1979), 3-14.
- “Ankara'da Kudüs Günü”. *İslâmî Düşünce* 14 (1993), 44-45.
- “Arapça ve Farsça Dil Kursları”. *Haksöz* 49 (1995), 63.
- “Baas Rejiminin Cinayetleri Devam Ediyor”. *İslâmî Hareket* 3/29 (1980), 11.
- “Basın'dan”. *Şûrâ* 36 (1978), 11.
- “Başlarken”. *Hira* 6 (1993), 2.
- “Bir Açıklama”. *Tevhid* 21 (1991), 80.
- “Bir İslâm Âlimi ve Devrim Lideri Olarak Ayetullah Humeyni”. *Panel* 6 (1989), 30-31.
- “Bir Mektup Bir Cevap”. *Aylık Dergi* 79-84 (1985), 81-84.
- “Bir Savaşın Anatomisi”. *İktibas* 2/32 (1982), 11-12.
- “Birim Farsça Tamamlandı”. *Yeni Zemin* 5 (1993), 36.
- “Biz Bize Köşesi: Bu Alaka, Bu Teveccüh Devam Ederse”. *Tevhîd* 2 (1978), 2.
- “Biz Bize Köşesi: İıan'ın Bayrağında Ne Olsun?”. *Tevhîd* 31 (1979), 19.
- “Biz Bize”. *Tevhîd* 8 (1979), 19.
- “Bosna Hersek Müslümanlarıyla Dayanışma Etkinliklerine Davet”. *Tevhid* 35 (1992), 33.
- “Bosna Şehidleri Anıldı”. *Tevhid* 35 (1992), 8-11.
- “Bosna'ya Giden İıan Gemisini Mısır Durdurdu”. *Yeryüzü* 27 (1993), 5.
- “Bosna-Hersek Cephesi ve Dayanışma Komitesi”. *Tevhid* 34 (1992), 3.
- “Bu Adamlar Ne Diyor?”. *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9.

- “Bu Zulüm Bitecek”. *Evrensel Kadın* 7 (1997), 2.
- “Bugünkü Suriye”. *İslâmî Hareket* 3/30 (1980), 9.
- “Caferi Müslüman Kızılbaş Değildir”. *Tevhîd* 6 (1979), 18.
- “Cengiz Çandar’ın Yazarlar Birliği Konuşması”. *Aylık Dergi* 56-57 (1953), 71-89.
- “Çemberlitaş’ta Sünni-Şii Çatışması (Küçük Çaldıran)”. *Taraf* 4 (1991), 15.
- “Dahleden Bari Müselman Olsa ...”. *Tevhîd* 6 (1979), 17.
- “Dış Dünya”. *Taraf* 17 (1992), 51-53.
- “Diyeceği Olan Buyursun Köşesi: İran’dan Daha Çok Söz Edin”. *Tevhîd* 19 (1979), 14.
- “Dünyadan Haberler”. *Hicret* 1 (1979), 22, 31-32.
- “Ehl-i Sünnet Özel Sayısı”. *Aylık Dergi* 73-78 (1985), 71.
- “Erbakan’ın İran Gezisinin Perde Arkası”. *İkibin’e Doğru* 6/9 (1992), 16-17.
- “Farsça’yı Kolay Öğrenin”. *İmza* 31 (1991), 9.
- “Farsçayı Kolay Öğrenin”. *Tevhid* 21 (1991), 75.
- “Fatih Akıncıları: İran’daki Savaş, Bizim Savaşımızdır”. *Şûrâ* 35 (1978), 4.
- “Filipinler’deki Savaşımız Zafere Yaklaşıyor”. *Hicret* 6 (1979), 3.
- “Furkan’da Dünya”. *Yeni Furkan* 2 (2006), 46.
- “Gazetelerden: Bir Başka Farfara Yazarı”. *Tevhîd* 13 (1979), 16.
- “Gazetelerden: Necip Fazıl, Yeni ve Vicdan Kusturucu Bir Taktik Peşinde”. *Tevhîd* 13 (1979), 16.
- “Gazetelerden”. *Tevhîd* 8 (1979), 16.
- “Gel Buraya Gel..”. *Şûrâ* 35 (1978), 15.
- “Girişim için Ne Dediler?”. *Girişim* 51 (1989), 42-43.
- “Girişim için Ne Dediler?”. *Girişim* 52 (1990), 42.
- “Hacc İçin Yeni Arayışlar”. *Girişim* 25 (1987), 17.

- “Haftadan Haber/Yorum”. *Sebil* 5/209 (1980), 12.
- “Hama Katliamı”. *Hilal* 22/254 (1984), 9-11.
- “Hama Şehidleri (2-28 Şubat 1982)”. *Genç Birikim* 23 (2000), 28-29.
- “Hama’yı Unutmayacağız”. *Mektup* 13 (1986), 13.
- “Hamurkar, Utanmaya Başlamış!”. *Tevhid* 30 (1979), 17.
- “Haşimi Rafsancani’ye Karşılama”. *Tevhid* 18 (1991), 54-55.
- “Hicret İçin Hazırlanan Komplo”. *Hicret* 21 (1980), 14.
- “Hizbullah Kimliği”. *Tevhid* 35 (1992), 4.
- “Humeyni Filipinlerin Markos Yönetimine Petrolü Kesti”. *Akıncılar* 6 (1979), 9.
- “Humeyni Kaddam ile Görüştü”. *Akıncı Güç* 6 (1979), 6.
- “Humeyni ve Beyin Takımı”. *Yeniden Millî Mücadele* 10/471 (1979), 6.
- “Humeyni, Ökçün’e Nasihat Etti ‘Demokrasi Safsatadır’”. *Tevhid* 26 (1979), 12.
- “Humeyni’nin Hac Mevsimi Dolayısıyla Dünya Müslümanlarına Yayınladığı Mesaj”. *İslâmî Hareket* 2/20 (1979), 6.
- “Hz. Hüseyin’in Şehadetinin Yıldönümünde Anıldı”. *Evrensel Mesaj* 4 (1999), 39.
- “Hz. Ömer’i Şehid Eden Mecusi Ebu Lülü Adına Tahran’daki Cadde ve Türbe”. *Sebil* 7/253 (1988), 11.
- “Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin’le Bir Konuşma”. (Görüşmecisi: Mecelle, Görüşme Transkripsiyonu). *Hilal* 21/241 (1983), 20-25.
- “Irak’ın Kafir Baas Rejimi, Muhammed Es-Sadr’ı Şehid Etti”. *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 1, 13.
- “İç Savaşın Eşiğinde”. *Sebil* 3/140 (1978), 9.
- “İhvan ve İran İlişkileri Üstüne / I”. *Aylık Dergi* 50-51 (1983), 51-60.
- “İkiyüzlü T.C.”. *Taraf* 23 (1993), 32.
- “İmam Humeyni ve İslami Hareketin Seyri”. *Dünya ve İslam* 11 (1992), 35-42.
- “İmam Humeyni Vefatının Dördüncü Yılında Anıldı”. *Yeni Yeryüzü* 2 (1993), 23.

- “İmam Humeyni: Hacc Siyasi Bir İbadettir”. *İktibas* 1/23 (1981), 16-17, 20.
- “İmam Humeyni'nin İslam Zirvesi İyi Niyet Heyetine Yaptığı Konuşmanın Özeti”.
İktibas 1/6 (1981), 32.
- “İmam Humeyni'nin Kızı Feride Mustafavi İstanbul'daydı”. *Yeryüzü* 26 (1992), 32.
- “İmam Humeyni”. *İmza* 16 (1990), 31.
- “İmam'ın Fetvası Aynen Geçerlidir”. *Tevhid* 3 (1990), 29.
- “İmam'ın Vefatının Birinci Yıldönümü Münasebetiyle”. *Dünya ve İslam* 3 (1990), 9.
- “İmamet ve Ümmet İlişkisi”. *Tevhid* 18 (1991), 34.
- “İmza'dan”. *İmza* 5 (1989), 2.
- “İran 598'i Kabul Etti mi?”. *Son Karar* 4 (1988), 18-19.
- “İran Boşnaklar'a Silah Akıtıyor”. *İktibas* 11/171 (1993), 46.
- “İran Fıkır Fıkır Kaynıyor...”. *Sebil* 3/150 (1978), 9.
- “İran Halkı, İslam Ümmetinin Bir Parçasıdır!”. *Tevhîd* 9 (1979), 3-5, 13.
- “İran İslam Cumhuriyeti”. *Sebil* 4/171 (1979), 4.
- “İran İslam Devrimi”. *Düşünce* 1 (1979), 3-7.
- “İran İslam'ı Benimsiyor”. *Sebil* 4/170 (1979), 9.
- “İran Nereye Gidiyor?”. *Sebil* 4/162 (1979), 16.
- “İran Olayları, Şah ve Humeyni”. *Fedai* 5/2 (1979), 3.
- “İran Radyosu'na”. *Tevhîd* 27 (1979), 15.
- “İran Raporu”. *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 15.
- “İran Şahı'nın Tahtı Sallantıda mı?”. *Düşünce* 3-4 (1978), 3-5.
- “İran Şeriat İstiyor”. *Şûrâ* 18 (1978), 7.
- “İran'da Bakanlar Bağdaş Kurup Yemek Yiyor”. *Tevhîd* 19 (1979), 3.
- “İran'da Halk Yine Ayaklandı”. *Haftalık Taraf* 14 (1994), 15.

- “İran’da Komünistler Humeyni Yönetimini Zorluyor”. *Yeniden Millî Mücadele* 10/474 (1979), 8.
- “İran’da Kurucu Meclis”. *Sebil* 4/188 (1979), 9.
- “İran’da Sünni ve Şii İmamlar Elele Verdi”. *Tevhîd* 14 (1979), 3.
- “İran’da Türk Katliamı”. *Fedai* 5/5 (1979), 10.
- “İran’da Zulüm Gören Ehl-i Sünnet Alimlerden Bazıları”. *Taraf* 7 (1991), 32.
- “İran’daki İdamlar Üzerine”. *Düşünce* 2 (1979), 3-7.
- “İran’daki Kargaşa Türkiye’ye Nasıl Yansiyacak?”. *Yeniden Millî Mücadele* 9/469 (1979), 3.
- “İran’daki Olaylar Türkiye’nin Güvenliğini Tehdit Ediyor”. *Yeniden Millî Mücadele* 9/469 (1979), 4-5.
- “İran’daki Son Gelişmeler ve Munteziri Meselesi”. *Girişim* 44 (1989), 30-32.
- “İran’ın ‘Vahdet’ Tuzağı”. *Taraf* 7 (1991), 31.
- “İran’la İlişkiler ve CHP İktidarının Çıkmazı”. *Yeniden Millî Mücadele* 10/490 (1979), 6-7.
- “İrancılık Devrimcilik ve Biz Nerdeyiz”. *Tevhid* 23 (1991), 69-72.
- “İranlı Bir Mücahit Sesleniyor”. *Hilal* 16/194 (1979), 3.
- “İslam Anayasa Planı”. *Akıncılar* 8 (1979), 7-9.
- “İslam Dünyasından Haberler”. *Sebil* 3/125 (1978), 10.
- “İslam İnkılabında İmam Humeyni”. *İstiklâl* 6 (1986), 6-11.
- “İslam İnkılabının Gerçekleşmesinin ve Dünya İstikbarı ve İşbirlikçilerinin Tüm Komplo ve Tecavüzlerine Rağmen Korunmasının Yegane Zafer Sırrı, Hak Bir İmam’ın ve Sadık Bir Ümmet’in Varlığıdır”. *Tevhid* 26 (1992), 63.
- “İslam’ı Bütün Dünya’ya Çirkin ve Hunhar Göstermeye Ne Hakkımız Var?!...”. *Sebil* 7/257 (1989), 11.
- “İslami Devlete Doğru...”. *İslâmî Hareket* 1/11 (1978), 7.
- “İslami Direniş ve Parti”. *Tevhid* 22 (1991), 3.
- “İslami İstılahlar: Cumhuriyet, İslam Cumhuriyeti”. *Tevhîd* 9 (1979), 14.

- “İslâmoğlu’ndan ‘Suriye’yi İran’a Verelim’ Hezeyanı”. *Baran* 352 (2013), 19.
- “İstanbul’da ‘Kudüs Günü’ Kutlamaları”. *Haksöz* 60 (1996), 17.
- “İşte Yalan.. İşte Cevabı!”. *Tevhîd* 23 (1979), 3.
- “Kayseri’de İslamcı Gençliğe Kurulan Komplolar Boşa Çıkıyor”. *Tevhîd* 8 (1979), 13.
- “Kerbela Şahidi Hz. Zeyneb”. *Evensel Kadın* 5 (1997), 2-3.
- “Kim Kimi Tekfir Ediyor?..”. *Tevhîd* 20 (1979), 4-5, 20.
- “Komünistler Tepelendi”. *Tevhîd* 9 (1979), 3-4.
- “Körfezdeki Sıkıntı”. *Mektep* 19 (1987), 5.
- “Kudüs Günü Kutlamaları”. *İslâmî Düşünce* 13 (1993), 28-35.
- “Kudüs Günü”. *Girişim* 22-23 (1987), 36-45.
- “Kürdistan Meselesi Üzerine Salih Mirzabeyoğlu İle...”. *Taraf* 17 (1992), 6-20.
- “Küresel Mali Kriz mi Yoksa Kapitalizm Çöküyor mu?”. *İktibas* 359 (2008), 5-11.
- “Mekke Kanlı Cuması Anma Toplantısı”. *Şehadet* 2/8 (1988), 57-59.
- “Mnlf, Humeyni’ye Mesaj Yolladı...”. *Akıncı Güç* 2 (1979), 7.
- “Moskof Oyunu”. *Sebil* 3/149 (1978), 10.
- “MSP ve Humeyni”. *Fedai* 5/6 (1979), 14.
- “MSP’nin Dâveti”. *Tevhîd* 25 (1979), 19.
- “Muhterem Sadrettin Yüksel Hocamız”. *Şûrâ* 32 (1978), 15.
- “Muhteşem Kıyama Haksızlık Etmeyelim”. *Tevhîd* 3 (1979), 17.
- “Mut’a Piçleri...”. *Taraf* 1 (1991), 14.
- “Mücadele Birliği ve Onun Sözcülüğünü Üstlenenlere”. *Şûrâ* 37 (1978), 10.
- “Müslüman Gençliğin Yürüyüşü Batılları Telaşlandırdı”. *Tevhîd* 17 (1979), 12.
- “Müslüman Halklara Tecavüz Edenlere Karşı Tek Yol, ‘İslami Direniş’ ve Silahlı Mücadeledir...”. *Tevhid* 36 (1992), 52-54.

- “Müslüman Kadınlar Günü Etkinlikleri”. *Tevhid* 2 (1990), 5-6.
- “Müslüman Kadınlar Günü Etkinlikleri”. *Tevhid* 26 (1992), 57-59.
- “Müslüman Katliamı Protesto Edildi”. *Şûrâ* 16 (1978), 4.
- “Nida’dan”. *Nida* 108 (2006), 2.
- “Nureddin Şirin’e 4 yıl 2 Ay Ağır Ceza”. *Tevhid* 16 (1991), 58.
- “Okur’dan”. *Kitap Dergisi* 2/28 (1989), 4.
- “Okuyucu Postası”. *Sebil* 4/190 (1979), 2.
- “Okuyucularla Hasbihal”. *Sebil* 4/167 (1979), 2.
- “Orta Doğu’da Zulmün Temelleri Çatırıyor!.”. *Sebil* 4/164 (1979), 8-9.
- “Önsöz”. *Taraf* 4 (1991), 2.
- “Önsöz”. *Taraf* 5 (1991), 2-3.
- “Özel Hayatından Geçitler”. *Kitap Dergisi* 2/29-30 (1989), 19.
- “Pakistan’da Olanlar”. *Sebil* 3/154 (1978), 1, 9.
- “Pakistan İslâm İnkılâbı Lideri General Ziya-ul Hak; ‘İslâmiyet Allah’ın Himayesi Altındadır!.”. *Sebil* 5/243 (1981), 1, 4.
- “Putun Devrilmesi Yaklaştı...”. *Şûrâ* 32 (1978), 9.
- “Rafsanjani ile Yeni Dönem”. *İmza* 7 (1989), 8.
- “Rafsanjani Türkiye’deydi”. *İmza* 28 (1991), 12.
- “Selman Rüşdi ve İşbirlikçileri Lanetlendi...”. *İslâmî Düşünce* 15 (1993), 37-38.
- “Seyyid Kutub’dan İmam Humeyni’ye”. *Yeryüzü* 27 (1993), 12-14.
- “Siz Olsaydınız Ne Yapardınız?”. *Bu Meydan* 5 (1989), 12-14.
- “Sosyalist İslâm Cumhuriyeti”. *Sebil* 3/152 (1978), 9.
- “Sunuş”. *Dünya ve İslam* 3 (1990), 7-8.
- “Sunuş”. *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 2.
- “Suriye’de ‘Müslüman Kardeşler’ Kıyımı”. *Düşünce* 2 (1979), 10-11.

- “Suriye’deki Müslüman Katliamını Protesto Mitingi”. *Hicret* 9 (1979), 19.
- “Sünnî Kürtler de Humeyni’yi Destekliyor”. *Sebil* 4/164 (1979), 8.
- “Şah Giderse Batılı Devletler İran’a Müdahale Edecek”. *Sebil* 3/151 (1978), 16.
- “Şah Mat Oldu”. *Sebil* 4/160 (1979), 8-9.
- “Şah’a Kış”. *Sebil* 3/142 (1978), 9.
- “Şah’ın 58. Yaşgünü Resepsiyonunda Demirel ile Dalokay Şakalaştılar”. *Tevhîd* 9 (1979), 19.
- “Şah’ın Müşrik Rejimine Karşı Şeriatçıların 17 Yıllık Kanlı Mücadelesi.. İran”. *Şûrâ* 21 (1978), 8-10.
- “Şah’ın Sarsılan Saltanatı ve İran’ın Geleceği”. *Yeniden Milli Mücadele* 9/433 (1978), 11.
- “Şehadet Kudüs Günü Anma Toplantısı”. *Şehadet* 2/6 (1988), 4.
- “Şeriatmedari ile Pehlevi Karşı Karşıya”. *Sebil* 3/134 (1978), 10-11.
- “Şeriatmedari Türkiye Müslümanlarını Birlik ve Beraberliğe Çağırıldı”. *Tevhîd* 18 (1979), 10-11.
- “Şeriatmedari”. *Tevhîd* 26 (1979), 3.
- “Şeyh Said Şaban ve Ümmetin Rehberiyeti Meselesi”. *Şehadet* 2/5 (1988), 48.
- “Şeytanın Askerlerini Teşhir Edelim (2)”. *Hicret* 6 (1979), 5.
- “Şii Tevhid Dergisi’nin Din Tahripçiliği”. *Taraf* 5 (1991), 17-19.
- “Şii-Sünni İstismarı”. *İktibas* 2/28 (1982), 30.
- “Şu Adamın Seviyesine Bakın!”. *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9.
- “Takdim”. *Davet* 1 (1990), 4.
- “Tavşanlı’da Hz. Hüseyin Anıldı”. *Evrensel Mesaj* 5 (1999), 23.
- “Tebriz’deki Olaylarda 9 Kişi Öldü 125 Kişi Yaralandı”. *Şûrâ* 7 (1978), 4.
- “Telgraf”. *Taraf* 7 (1991), 31.
- “Tevhid Çağrısı”. *Hicret* 4 (1979), 3, 15.

- “Türkiye Tepkileri”. *Düşünce* 3 (1979), 9-10.
- “Türkiye’deki İslamcı Dergilere Bir Bakış”. *İktibas* 7/129-130 (1989), 80-81, 90.
- “Türkiye’nin ‘İlmî Laik’ Diye Takdim Ettiği Bazurgân Yüzlerce İslami Eseri Bulunan Bir Mü’min”. *Tevhîd* 8 (1979), 20.
- “Umut Operasyonu ve Siyasal Anlamı”. *İktibas* 18/258 (2000), 4-7.
- “Vahdet Konferansı ve Darü’t-Takrib Toplantısı Çevresinde”. *İktibas* 8/143 (1990), 62.
- “Vahdet’e Davet”. *Şûrâ* 6 (1978), 4.
- “Vahdetsiz Bir ‘Vahdet Haftası’ Daha Kutlandı”. *Yeni Yeryüzü* 15 (1994), 17.
- “Valide Han Camii Etrafında Yeni Bir Komplo”. *Tevhid* 35 (1992), 69-70.
- “Valide Han Camii Kapatılmak İstendi”. *Tevhid* 18 (1991), 57.
- “Valide Han Camii Niçin Kapatıldı?”. *Tevhid* 19 (1991), 62-63.
- “Yaşasın Hizbullah!”. *Yeryüzü* 28 (1993), 10.
- “Yeni İran Konsolosluklarında İhtifal...”. *Akıncı Güç* 6 (1979), 4.
- “Yeryüzü’nün İBDA’yı Hedef Alan Kin ve İftira Dolu Yazısı, Ehl-i Sünnet Düşmanı İrancı Şii Yeryüzü Dergisi’ni Teşhir Ediyoruz...”. *Taraf* 5 (1991), 4-9.
- “Zamanına Tanık Edenler”. *İktibas* 33/415 (2013), arka kapak yazısı.
- Ağırakça, Ahmet. “Ümmetin Vahdeti İçin İhtilaflar Öne Çıkarılmamalı”. (Görüşmeci: Ramazan Arıkan, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 3 (1990), 56-57.
- Ak, Suat. “Safavî Torunları...”. *Son Karar* 5 (1988), 11-12.
- Akkoyunlu, Adil. “87 Kabe Olayları ve İntibalarımız”. *Şehadet* 2/3 (1987), 14-19.
- Aksay, Hasan. “Söyleşiler”. (Görüşmeci: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 13-15.
- Aksöğüt, İlhan. “Üstad Bediüzzaman Said-i Nursi (R. Aleyh) Hazretleri”. *Davet* 4 (1990), 35-36.
- Aktaş, Cihan. “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”. *Şehadet* 2/5 (1988), 9-15.
- Aktaş, Cihan. “Sahi, Mekke’de Ne Olmuştu”. *Girişim* 27-28 (1988), 58-61.

- Aktaş, Hüsnü. “Geçtiğimiz Günler”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 3 (1979), 14.
- Aktaş, Hüsnü. “İran’da Akl-ı Selim Galip Geldi”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 13 (1979), 15.
- Aktaş, Hüsnü. “Şahperestler Bühtan Etmesin Humeynicilik Yok, Müslüman Var!..”. (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhîd* 23 (1979), 15.
- Aktaş, Hüsnü. “Tankların Paketlerindeki Cesetler”. *Tevhîd* 1 (1978), 9.
- Aktaş, Hüsnü. “Zencirlerini Şakırdatan Köleler”. *Tevhîd* 11 (1979), 7.
- Aktaş, Ümit. “Geç Kalan Bahar: Suriye”. *Özgün İrade* 102 (2012), 8-10.
- Aktaş, Ümit. “Her Nefis Ölümü Tadacaktır”. *Bu Meydan* 5 (1989), 18-20.
- Albay, Akın. “Ne Şii Ne Sünni Diyenlere”. *Baran* 1 (2007), 10-11.
- Albayrak, Hakan. “İran Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejat’a Açık Mektup”. *Gerçek Hayat* 287 (2006), 19.
- Albayrak, Kâzım. “Gölge, Y.İ.E, Akıncılar, AK-Lis, Akıncı Güç, Metin Yüksel ve İşkence”. *Taraf* 13 (1992), 41-43.
- Albayrak, Kâzım. “Saddamcılık Üzerine”. *Taraf* 1 (1991), 15-16.
- Albayrak, Kâzım. “Şehid Metin Yüksel Vesilesiyle Gölge ve Akıncı Güç”. *Baran* 349 (2013), 22-23.
- Algar, Hamid. “Amerika’nın İran’da İslam’dan Yediği Darbe, Vietnam’daki Yenilgisinden Daha Ağır Oldu!”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 16 (1980), 14-15.
- Algar, Hamid. “İran ve Şiilik”. *İstiklâl* 3 (1985), 5-10.
- Ali, Ş. “Dünya Kudüs Günü Anıldı, Halepçe Katliamı Protesto Edildi”. *Hira* 4 (1993), 18.
- Amedi, Zeki. “Ümmetin Vahdeti Siyasidir, Mezhebi Değil!”. *Hira* 6 (1993), 3-6.
- Arif, Abdullah. “Ehl-i Sünnet Kıyamının Seyir Çizgisi...”. *İmza* 9 (1989), 1, 7-11.
- Arslan, İhsan vd. “İmam, Devrim ve İmamet”. (Görüşmeci: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 6 (1990), 4-19.
- Arslantaş, Süleyman. “Ahmedinejad’ın Seçimi Dolayısıyla İran!..”. (Görüşmeci: Genç Birikim, Görüşme Transkripsiyonu). *Genç Birikim* 74-75 (2005), 27-28.

- Arslantaş, Süleyman. “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”. *Şehadet* 2/5 (1988), 16-19.
- Arslantaş, Süleyman. “Arap Baharı Sürecinde İran ve Türkiye”. *Genç Birikim* 151 (2011), 9-12.
- Arslantaş, Süleyman. “Baas Rejimi Suriye’de de Yıkılıyor!.. Ya Sonrası?”. *Genç Birikim* 146 (2011), 9-12.
- Arslantaş, Süleyman. “İdrak, Hikmet ve İmam Humeyni”. *Yeryüzü* 19 (1992), 26-27.
- Arslantaş, Süleyman. “İran İslam Devriminin Dünü ve Bugünü”. *İktibas* 16/231 (1996), 29-31.
- Arslantaş, Süleyman. “Niçin Ahmedinejad?”. *Genç Birikim* 74-75 (2005), 16-18.
- Arslantaş, Süleyman. “Sonbahar Tahlili”. *Genç Birikim* 150 (2011), 8-10.
- Arslantaş, Süleyman. “Suriye ve Sokağın Gücü”. *Genç Birikim* 159 (2012), 11-14.
- Arslantaş, Süleyman. “Türkiye ve İran’a Yakışan ‘Adil Devlet-Hakem Devlet’ Olmaktır”. *Genç Birikim* 160 (2012), 8-11.
- Aslan, Mehmet. “Bu Ümmet’ten İyi ve Kötü İz Bırakanlar”. *Evrensel Kadın* 8 (1997), 31-35.
- Aslan, Mehmet. “Bu Ümmetten İyi ve Kötü İz Bırakanlar”. *Evrensel Kadın* 9 (1997), 4-9.
- Aşkın, Nimetullah. “İslam İnkılabı 18. Yaşını Doldururken Devrim İhracı, Karşı Devrim ve Devrimin Bittiği Tartışmaları Etrafında”. *Sebat* 14-15 (1997), 44-46.
- Aşkın, Nimetullah. “İslam’ı Bütün Yönleriyle İhya Eden Muasır Bir Nümüne: İmam”. *Sebat* 16 (1997), 52-53.
- Aşlakçı, Sabahaddin. “Sakarya Mitingi ve Yankıları”. (Görüşmeci: Osman Tunç, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Hareket* 2/17 (1979), 2.
- Atlan, Mehmed. “Ümmet ve İmamet”. *Tevhid* 20 (1991), 7-11.
- Aydın, Metin. “Hacc Tartışmaları ve Bir Deklarasyon”. *Girişim* 34 (1988), 2-6.
- Aydın, Metin. “İran Müslümanların ‘Moskova’sı Mıdır?’”. *Girişim* 4 (1986), 12-14.
- Aydın, Metin. “Said Havva’nın Ardından”. *Girişim* 43 (1989), 47.
- Aydoğdu, Necati. “Kahraman Saddam”. *Yeni Furkan* 10 (2007), 6-7.

- Ayetullah Abai - Hüccetülislam Kamilan. “Ayetullah Abai ve Hüccetülislam Kamilan İle Meselelerimiz Üzerine”. (Görüşmeci: Nureddin Şirin - Kamil Parlak, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 8 (1990), 42-45.
- Ayetullah Abdülkerim Musevi Erdebili - Ayetullah Seyyid Ali Ekber Kureyşi. “Erdebili ve Kureyşi İnkılabın Öncüleriyle”. (Görüşmeci: Tarık Tin, Görüşme Transkripsiyonu). *Yeryüzü* 5 (1991), 34.
- Aytemiz, Baki. “Amerika’nın Radikal İslâmı: İran”. *Baran* 115 (2009), 6.
- Bagheri, Muhammed Rıza. “İİC Büyükelçisi Bagheri’nin Konuşması”. *Yeryüzü* 11 (1991), 31.
- Bagheri, Muhammed Rıza. “İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçisi Muhammed Rıza Bağeri”. (Görüşmeci: Ferhat Koç, Görüşme Transkripsiyonu). *Panel* 34 (1991), 40-42.
- Bagheri, Muhammed Rıza. “İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçisi ile Röportaj”. (Görüşmeci: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 10 (1993), 19-24.
- Bagheri, Muhammed Rıza. “İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçisi ile İmam (r.a.) Üzerine”. (Görüşmeci: Hikmet Çoşkun, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 23-27.
- Bagheri, Muhammed Rıza. “Yol Açıkça Bellidir; Hidayet Çerağı Olan Rehber Açıkça Bellidir, Teklif de Bellidir”. *Tevhid* 26 (1992), 27-28.
- Bangash, Zafer. “Bütün Müslümanlara Ulaşabilmek İçin”. (Görüşmeci: İslam Aylık Mecmua, Görüşme Transkripsiyonu). *İslam Aylık Mecmua* 41 (1987), 38-41.
- Barış, Zekeriyya. “20. Asır İslami Hareketlerinin Dünya ve Türkiye Ölçeğindeki Gelişimi ile 21. Asır Projesi Etrafında”. *Sebat* 21-22 (1998), 5-13.
- Barış, Zekeriyya. “İslami Hareketin Küresel ve Ülkesel Sorunları”. *Sebat* 17 (1997), 25-33.
- Barış, Zekeriyya. “Siyasal Vahdet Ümmet İçin Temel Bir Strateji Olmalıdır”. *Sebat* 2 (1995), 4-6.
- Bayraktar, Erdal. “Delikanlılık ve Olgunluk Arasında İran İslam Devrimi”. *Değişim* 30 (1996), 56-57.
- Bayraktar, Erdal. “İslam Ülkelerinde Liderlik Krizi”. *Özgün İrade* 59 (2009), 59-63.

- Bendidaryan, İsmail. “İnkılabın İkinci Günü: Genelevleri Molotof Kokteylleri ile Berhava Ettik”. (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhîd* 16 (1979), 17, 20.
- Bendidaryan, İsmail. “Komünistler Bizi Kullanmak İstiyordu Ama Biz Onları Kullandık”. (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhîd* 15 (1979), 17, 20.
- Bethell, Nicolas. “Batı Panik İçinde!”. *Tevhîd* 9 (1979), 16.
- Bircanlı, A. Hikmet. “Kardeş Savaşı mı?”. *İktibas* 3/60 (1983), 17-18.
- Bolat, Emre. “İran’a Güvenmeyin!”. *Yeni Furkan* 10 (2007), 8-9.
- Bulaç, Ali - Aktaş, Ümit. “İran İslam Devrimi Hakikaten Bir Devrimdir”. (Görüşmeci: Abdülaziz Tantik, Görüşme Transkripsiyonu). *Özgün İrade* 59 (2009), 49-56.
- Bulaç, Ali. “Ehl-i Sünnet ile İmamiye Arasında İtikadi ve Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi”. *Tevhîd* 19 (1979), 8-9, 16-17.
- Bulaç, Ali. “Ehl-i Sünnetin Şerefi”. *Tevhîd* 21 (1979), 5-6.
- Bulaç, Ali. “Hedefteki Ülke: İran İslam, Devrim ve Cumhuriyet”. *Bilgi ve Düşünce* 10-11 (2003), 11-20.
- Bulaç, Ali. “Herkesin Telaşı”. *Tevhîd* 11 (1979), 5-6.
- Bulaç, Ali. “Irak, Şiilik ve Şiiler”. *Umran* 150 (2007), 32-34.
- Bulaç, Ali. “İran Hadiseleri ve Türkiye Müslümanları”. *Tevhîd* 2 (1978), 7-8.
- Bulaç, Ali. “İran Üzerine”. *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 8.
- Bulaç, Ali. “İran: İslam’ın Denendiği Bir Laboratuvar”. (Görüşmeci: Tevhid, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 27 (1992), 36-37.
- Bulaç, Ali. “İran’dan Türkiye’ye”. *Tevhîd* 10 (1979), 5-6.
- Bulaç, Ali. “İslamî İnkılabın Birinci Yılında İran”. *İslâmî Hareket* 3/24 (1980), 8-9.
- Bulaç, Ali. “Neo Nasırcı: Kaddafi Bin Abdünnasır”. *Düşünce* 2 (1976), 6-7.
- Bulaç, Ali. “Statükoya Karşı Çıkanlar Cezalandırılıyor”. (Görüşmeci: Ramazan Arıkan, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 3 (1990), 56.
- Bulaç, Ali. “Sünni Şii Yakınlaşması”. *Yeni Zemin* 5 (1993), 50-52.
- Bulaç, Ali. “Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı”. *Kitap Dergisi* 2/29-30 (1989), 28-36.

- Bulaç, Ali. “Yüce Peygambere Tabi Olana Zillet Yakışmaz!”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 10 (1979), 10-11.
- Callud. “Kaynağımız Kur’an’dır”. *Millî Gençlik* 3 (1975), 12-18.
- Ceyhan, Abdurrahim. “Tehlikeli İslam”. *İslâmî Düşünce* 13 (1993), 54-55.
- Çağlar, Mehmet. “İran’a Bakış”. *Mavera* 3/26 (1979), 48.
- Çağlar, Rasih. “Değişmez Gerçekler ve İran İslam İnkılabı’nın Geldiği Nokta”. *Girişim* 42 (1989), 26-29.
- Çakır, Ruşen. “Boş Bir Hayal: Şeriat Düzeni”. *Nokta* 36 (1987), 13-21.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Alimin Ölümü, Alemin Ölümü...”. *Haksöz* 166-167 (2005), 40-41.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Hatemi’ye Denk İkinci Bir Aday Yok”. (Görüşmeci: Haksöz, Görüşme Transkripsiyonu). *Haksöz* 120 (2001), 19-24.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “İran’daki Alçaklar”. *İslâmî Hareket* 1/11 (1978), 12.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “İslam, Dünya Dengesini Zorlarken”. *Tevhîd* 7 (1979), 3.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “İslam’ın Cihanşümullüğü ile Tersleşen Maddeler Var”. (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhîd* 31 (1979), 10.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “İslami Mücadelede Terimler Tartışması”. *Sebil* 3/134 (1978), 7.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Mevcut İhtilaflar İnkılab İçİ İhtilaflardır ve Öyle Kalmalıdır!”. (Görüşmeci: Haksöz, Görüşme Transkripsiyonu). *Haksöz* 101 (1999), 36-43.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak ‘Khumeynicilik’ midir?”. *Tevhîd* 9 (1979), 2.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Saflarımızı Sıkı Tatalım ki Her Birimizin Yüzü Bir Başka Tarafa Çevrilmesin”. *Tevhîd* 20 (1979), 2.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Selahaddin E. Çakırgil: Beni Sınırdaki Gölden Sırtında Taşıyarak İran’a Getiren Kaçakçı: Hemşehrim, Sen Kaçakçı Filan Değilsin, Anladım Sen İslamcısın”. (Görüşmeci: Mustafa Ahıskaloğlu, Görüşme Transkripsiyonu). *Özgün İrade* 137 (2015), 84-89.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Selahaddin Eş Çakırgil: İran’da Salondan Dışarı Atıldım”. (Görüşmeci: Mustafa Ahıskaloğlu, Görüşme Transkripsiyonu). *Özgün İrade* 136 (2015), 62-67.

- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Sen İslam’ı Talep Ettin; Allah Nasip Etti”. *Tevhîd* 8 (1979), 3.
- Çamurcu, Kenan. “Akademi Yayınevi Yayın Yönetmeni Kenan Çamurcu ile Söyleşi”. (Görüşmeci: Kemal Işık, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 3 (1990), 68-69.
- Çamurcu, Kenan. “Mekke Katliamı; Sağcı Muhalefet ve ‘Milli Basın Cephesi’ Çevresinde”. *Girişim* 25 (1987), 15-16.
- Çetin, Abdussamed. “IX. Uluslararası Vahdet Konferansı”. *Sebat* 8-9 (1996), 27.
- Dalkılıç, Cumali. “Fars Milleti Nereye?”. *Aylık* 17 (2006), 6-9.
- Davudoğlu, Ahmet. “İran İslam Cumhuriyeti Desteklenmeli”. (Görüşmeci: Osman Tunç, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Hareket* 2/14 (1979), 9.
- Dilbilen, Sezâi. “Yahudi Yetiştirmesi Şii ve İran Terörü”. *Baran* 408 (2014), 14-15.
- Dilbilen, Sezâi. “Yahudi Yetiştirmesi Şii ve İran Terörü”. *Baran* 409 (2014), 20-21.
- Doğan, Zülfikar. “Kadir Gecesinde Kudüs Günü”. *Tevhid* 5 (1990), 18-20.
- Doğruer, H. “Ankara’da Kudüs Günü”. *Haksöz* 26 (1993), 43.
- Duygun, Fazıl. “Haçlı Şii Siyonist Dünya Düzeni”. *Baran* 2 (2007), 16.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. “Kadir Mısıroğlu ve Bazı Kişiler”. *Sebil* 7/263-264-265 (1989), 5.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. “Ve Mühim Bir Konuşma...”. *Sebil* 7/256 (1988), 10.
- Ebu Gudde, Abdülfettah. “Ebu Gudde ile”. (Görüşmeci: Fatih Emin, Görüşme Transkripsiyonu). *Girişim* 25 (1987), 25-27.
- Ebu Rağıb. “Ebu Rağıb ile”. (Görüşmeci: Fatih Emin, Görüşme Transkripsiyonu). *Girişim* 25 (1987), 27-28.
- el-Gannuşi, Raşid. “İran İslam İnkılabı ve Sorunlarımız”. *Şehadet* 2/3 (1987), 30-33.
- el-Hüseyini, M. Sadık. “Devrim ile Devlet Arasında İslam”. çev. A. Özer. *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 14-15.
- Eliaçık, İhsan. “Değişim Dergisi Genel Yayın Yönetmeni İhsan Eliaçık’la Söyleşi: ‘İslamcı Kuşaklar Kendini Yeniden Üretmeli’”. (Görüşmeci: Değişim, Görüşme Transkripsiyonu). *Değişim* 32 (1996), 42-43.
- Elmas, Mehmet. “Bir İnsan-ı Kamil Örneği: İmam Humeyni”. *Hira* 2 (1992), 29-31.
- Emre, İbrahim Taha. “İslami Mücadelede Kavram Kargaşası”. *Şûrâ* 30 (1978), 2.

- Eptehi, Muhammed Ali. “Muhammed Ali Eptehi ile”. (Görüşmeci: Metin Kızmaz, Görüşme Transkripsiyonu). *Girişim* 60 (1990), 44-45.
- Erdeğer, Bülent Şahin. “İran-Suriye İlişkileri: Pragmatizmin İlkelerle Savaşı”. *Haksöz* 249 (2011), 27-29.
- Erdeğer, Bülent Şahin. “Şii-Sünni Kavgası Kur’an’ın Hakemliğinden Kaçmanın Sonucudur”. *Kur’ani Hayat* 46 (2016), 44-49.
- Eş, Selahaddin. “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”. *Hicret* 17 (1980), 8, 12-15.
- Eş, Selahaddin. “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”. *Hicret* 18 (1980), 8, 12-14.
- Eş, Selahaddin. “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”. *Hicret* 19 (1980), 8-9, 12-14.
- Eş, Selahaddin. “Allahu Ekber’li Sancağın Gölgesinde”. *Hicret* 20 (1980), 12-13.
- Eş, Selahaddin. “El Mevtu Al’el Esed!”. *Hicret* 16 (1980), 12-13.
- Eş, Selahaddin. “Geçtiğimiz Günler”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 4 (1979), 14.
- Eş, Selahaddin. “Humeyni: Biz Casuslara, Ajanlara Eman Vermedik!”. (Görüşmeci: Hicret, Görüşme Transkripsiyonu). *Hicret* 9 (1979), 14.
- Eş, Selahaddin. “Şii-Sünni Ayrımına İltifat Edilmiyor”. *Hicret* 17 (1980), 14.
- Evhadi, Muhammed. “İran Notları”. *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 5-7.
- Fırat, Abdülkerim. “İmam’ı Kavrayabilmek”. *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 18-22.
- Fırat, Abdülkerim. “Tevhidi İslam Ulemasının Gerekliliği Üzerine”. *İslâmî Düşünce* 4 (1992), 5-10.
- Gedikçi. “26 Gizli Örgütün Başlı ‘TARDAPADER’ Yakalandı”. *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 2.
- Gül, Abdullah. “‘Şeytanın Ayetleri’ Protestocuları Tahliye Edildi”. *Haksöz* 29 (1993), 22-23.
- Güler, Davut. “Suriye İçin Yardım Kampanyalarını Yayınlattıracağız!”. *Haksöz* 257-258 (2012), 36-39.
- Gümüş, Ali. “‘Kürd Sorunu Forumu’ Üzerine”. *İmza* 46 (1992), 13.
- Güngör, Fidan. “İslam İnkılabının Gelişim Süreci”. *Tevhid* 6 (1990), 67-70.
- Güngör, Fidan. “Ulusalçı Kürdistan’a Doğru”. *Tevhid* 5 (1990), 59.

- Güngör, Fidan. “Ümmet ve İmamet”. *Tevhid* 20 (1991), 12-14.
- Güzelsoy, Molla Mansur, “Şia’nın Dört Hadis Kitabından Biri Olan El Kafi Yüzünden Şia’yı Yargılamak Cehalet ve İnsafsızlıktan Kaynaklanmaktadır”. *Tevhid* 24 (1991), 36-40.
- Güzelsoy, Molla Mansur. “Biz Mezhepler Arasında Vahdet ve Tahribe İnanıyoruz. Mezhepçilik ve Tahribçiliği Reddediyoruz!”. *Hira* 6 (1993), 7-9.
- Güzelsoy, Molla Mansur. “Ümmet ve İmamet”. *Tevhid* 18 (1991), 40-44.
- Güzelsoy, Molla Mansur. “Ümmet ve İmamet”. *Tevhid* 19 (1991), 26-28.
- Hakverdi, Hizbullah. “‘Amerikancı İslam’ın Sorgulanması’ Üzerine...”. *Şehadet* 2/8 (1988), 15-43.
- Hakverdi, Hizbullah. “‘Ka’be Katliamı’ Üzerine”. *Şehadet* 2/8 (1988), 9-14.
- Hakverdi, Hizbullah. “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”. *Davet* 3 (1990), 59-65.
- Hakverdi, Hizbullah. “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”. *Davet* 4 (1990), 44-57.
- Hakverdi, Hizbullah. “Hama Olayı ve İran İslam İnkılabı”. *Davet* 5 (1990), 35-51.
- Hakverdi, Hizbullah. “Şii-Sünni İhtilafları ve Vahdet Meselesi”. *Şehadet* 2/3 (1987), 61-70.
- Halhali, Sadık. “Bizim, Hükümeti İdare Etme Hususunda Rafsancani’den Daha İyi Bir Adamımız Yoktur”. (Görüşmecisi: *Tevhid*, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 21 (1991), 48-49.
- Hamaney, İmam Ali. “İmam-ı Ümmet”. *Tevhid* 20 (1991), 4-6.
- Hamaney, İmam Ali. “İslam Düşmanlarının Ne Şii’lerle İyi İlişkisi Vardır Ne De Sünnilerle Onlar İslam’ın Özüne Muhaliftirler”. *Tevhid* 22 (1991), 4-6.
- Hatemi, Hüseyin. “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”. *Şehadet* 2/5 (1988), 8.
- Hatemi, Hüseyin. “İran’da Gerçekleşen Zafer İslamındır!”. *Sebil* 4/165 (1979), 11.
- Hatemi, Hüseyin. “İslam Dünyasında Düşünce Sorunları” (Görüşmecisi: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 23-24.
- Hışıroğlu, Ali. “İran Devrimi Diyor ki.. 2”. *Son Karar* 7 (1989), 2.

- Humeyni, Ayetullah. "İmam Humeyni'nin Devrimin 3. Yıldönümü Törenlerine Gelen Misafirlere Konuşması". *İktibas* 2/31 (1982), 17-18.
- Hüccetu'l İslâm İsmail Sabiki. "Saddam, Üçüncü Dünya Ülkelerine Felâket ve Yenilgi Getirdi". (Görüşmecisi: Fahri Keleş, Görüşme Transkripsiyonu). *İmza* 27 (1991), 18-19.
- Hüseynî, Muhammed Said. "Dicle Üniversitesinde Protesto Gösterisi". *Tevhid* 28 (1992), 51.
- İslamoğlu, Mustafa. "Amerikancı İslam Soruşturması". *Şehadet* 2/8 (1988), 44-52.
- İslamoğlu, Selman. "Bazı Dergilere ve Yayınevlerine Eleştiri". *Yeryüzü* 27 (1993), 19.
- İsmail, Hekimoğlu. "İran". *İslâmî Hareket* 2/13 (1979), 9.
- Kaçar, Ali. "İran-Suriye İlişkileri ve Suriye'deki Halk Direnişi". *Genç Birikim* 160 (2012), 3-7.
- Kalkan, Süleyman. "İran Uleması Gücünü Nereden Alıyor?". *Tevhid* 16 (1979), 8-9.
- Kaplan, Yaşar. "Söyleşiler". (Görüşmecisi: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 24-30.
- Kaplan, Yaşar. "Yaşar Kaplan ile 'Ehl-i Sünnet Özel Sayısı' Üzerine Bir Söyleşi". (Görüşmecisi: İstiklâl, Görüşme Transkripsiyonu). *İstiklâl* 4-5 (1986), 42-48.
- Karakuzu, İsmail. "Gayeye Ulaşmada Vasitanın Önemi". *Sebil* 4/169 (1979), 2.
- Karaman vd., Hayreddin. "Daruttakrib Yeniden Gündemde...Nasıl Bir Yakınlaşma?". (Görüşmecisi: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 4 (1990), 22-29.
- Kavuncu, Burhan. "İslam Cumhuriyeti Anayasa'sı Değişmeli". *Yeryüzü* 11 (1991), 30-31.
- Kaya, Rıdvan vd. "Emperyalist Kuşatma Karşısında İran ve Geleceği". *Kudüs* 2 (2003), 181-216.
- Kaya, Rıdvan. "İslam Devrimi'nin İslami Düşünce ve Mücadeleye Katkıları". *Tevhid* 26 (1992), 31-34.
- Kaya, Rıdvan. "Merhametsizlik Maraz Üretir!". *Haksöz* 245 (2011), 12-15.
- Kaya, Rıdvan. "Mezhepçilik Etiketleyle Zulmü Perdelemek". *Haksöz* 299 (2016), 14-18.
- Kaya, Rıdvan. "Politik Kaygılarla Gölgeleyen Adalet Terazisi ve Vicdan Aynasında Suriye". *Haksöz* 242 (2011), 10-13.
- Kaya, Sıbgatullah. "Kâbe'de Katliam". *Girişim* 24 (1987), 14-21.

- Kayan, Ramazan. "Suriye Sadece Suriye Değildir!". *Haksöz* 257-258 (2012), 85-87.
- Kılıç, Ali. "Şia'nın Sapkın İtikadı". *Aylık* 17 (2006), 30-32.
- Kılıç, Hüseyin. "Bosna'da Ezan Susmayacak". *İslâmî Düşünce* 9 (1992), 38-40.
- Koca, Alp Eren. "Hama'ya Ağıt". *Genç Birikim* 42 (2002), 43.
- Kocaaslan, Hilmi. "İmam Humeyni (R.A.)'nin Fâni Dünya'dan Dâr-ı Ukbâya ve Refik-i A'lâya Vasıl Oluşunun 1. Yıldönümünü Hüzünle-Hicranla İdrak Ederken!..". *Davet* 6 (1990), 10-13.
- Kocaaslan, Hilmi. "Selman Rüşdi Olayı ve İmam Humeyni'nin Verdiği Öldürme Emrinin Düşündürdükleri". *Davet* 2 (1990), 23-29.
- Kocaaslan, Hilmi. "Suudi-Amerikan Yönetimi, Mukaddes Beldelerde Cinayetlerine Devam Ediyor!..". *Davet* 7-8 (1990), 9-16.
- Konuralp, Ahmet. "Cuma Eylemleri Sürüyor". *Tevhid* 16 (1991), 50-51.
- Koru, Fehmi. "Hama'dan Önce". *Mavera* 7/75 (1983), 4-8.
- Kuloğlu, Abdullah. "Eyyamullah'ın Hâzin Tablolarından 'Hama Katliamı' Üzerine...". *Davet* 2 (1990), 50-51.
- Marangoz, Bakiye. "'Müslüman Kadınlar Günü' İstanbul'da Kutlandı". *İmza* 47 (1993), 8.
- Medenî, Mevlevî İshak. "Geçmişin Sorunlarını Bugüne Taşımayalım". (Görüşmeci: Kenan Çamurcu, Görüşme Transkripsiyonu). *Yeni Zemin* 3 (1993), 59-60.
- Mehdipur, Ali Ekber. "ABD, Rusya ve Çin Şah'ı Desteklemektedir. Hareketimizde Hiçbir Dış Gücün Tesiri Yoktur". (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu) *Tevhîd* 2 (1978), 12-14.
- Mehdipur, Ali Ekber. "İslam Devrimi Sonrası İran". (Görüşmeci: İslâmî Hareket, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Hareket* 2/18 (1979), 5.
- Mehdipur, Ali Ekber. "Mehdipur: 'Anayasamızın Kaynağı Kur'an-ı Kerim Olacaktır'". (Görüşmeci: Tevhîd, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhîd* 9 (1979), 10-13.
- Mekeç, Şuayip. "Ümmetin Vahdeti ve Önündeki Engeller". *Haksöz* 299 (2016), 6-13.
- Mengüç, Mehmet. "Humeyni'nin Kitabının Getirdiği Yeni Yorumlar ve İran Meselesine Bakış Tarzımız". *İslâmî Hareket* 2/16 (1979), 4.
- Mengüşoğlu, Metin Önal. "Sureti Hak'tan Görünmek". *Nida* 108 (2006), 5-9.

- Mesih. Muhaciri, “İnkılapçı Müslümanlar, İnkılap Rehberine Bağılılıklarını Açıkça Ortaya Koymalıdır”. (Görüşmeci: Nureddin Şirin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 21 (1991), 61-62.
- Metiner, Mehmet. “İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu’ Çevresinde”. *Girişim* 44 (1989), 3-10.
- Metiner, Mehmet. “Bir Sünneti İhya Etmek”. (Görüşmeci: IRNA, Görüşme Transkripsiyonu). *Girişim* 43 (1989), 27.
- Metiner, Mehmet. “İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu”. *Girişim* 42 (1989), 32-34.
- Metiner, Mehmet. “Kâbe’deki Olaylar Üzerine”. *Girişim* 24 (1987), 2-3.
- Metiner, Mehmet. “Türkiye’deki İran, İran’daki İran Değil...”. (Görüşmeci: Tahran Radyosu Türkçe Yayınlar Bölümü Yetkilileri, Görüşme Transkripsiyonu). *Girişim* 42 (1989).
- Mevdudi, Ebu’l-A’lâ. “Humeyni ve İran İslam İnkılabı Hakkında Mevdudi’nin Görüşleri”. (Görüşmeci: es-Seva muhabiri, Görüşme Transkripsiyonu). *Hilal* 17/199 (1979), 15.
- Mısıroğlu, Kadir. “Cemaatimizin Hâli ve Yeni Şartlar Karşısında: Gazetemizin Son Durumu”. *Sebil* 5/214 (1980), 2-3.
- Mısıroğlu, Kadir. “İran-İrak Savaşı ve Yahudi Silah Tacirleri”. *Sebil* 5/241-242 (1980), 3.
- Mısıroğlu, Kadir. “İslami Mücadelede Moda Hastalığı”. *Sebil* 5/220 (1980), 3.
- Mısıroğlu, Kadir. “İslami Mücadelede Siyasi Partinin Yeri”. *Sebil* 4/196-197 (1979), 16-17.
- Millî Gazete. “İran İslam Cumhuriyeti Anayasası” (11 Aralık 1979).
- More, Abdülfettah. “Tunus İslâmi Yöneliş Hareketi Genel Sekreteri Abdülfettah More ile”. (Görüşmeci: Fatih Emin, Görüşme Transkripsiyonu). *Dış Politika* 1 (1988), 102.
- Muhaciri, Mesih. “İslam İnkılabının Dünya Müslümanlarından Bekledikleri Genel Olarak Gerçekleşmektedir”. (Görüşmeci: Hira, Görüşme Transkripsiyonu). *Hira* 7 (1993), 34-40.
- Muhaciri, Mesih. “Kültür Politikalarımız Yanlış ve Yetersiz”. (Görüşmeci: Süleyman Arslantaş, Görüşme Transkripsiyonu). *Yeryüzü* 11 (1991), 26-28.

- Muhaciri, Mesih. “Ümmet-i Vahide İmam-ı Vahid İster”. (Görüşmeci: Ahmet Erdem & Hasan Seyfi, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 3 (1990), 57-62.
- Muradoğlu, Abdullah. “‘Aydınlık’ Susturuldu !”. *Yeni Yeryüzü* 2 (1993), 4-6.
- Musevi, Seyyid Mehdi. “Söyleşiler”. (Görüşmeci: İslâmî Düşünce, Görüşme Transkripsiyonu). *İslâmî Düşünce* 11 (1993), 21-23.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Amerikancı İslam’ın Sorgulanması Üzerine Bir Soruşturma”. *Şehadet* 2/5 (1988), 4-7.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Atasoy Müftüoğlu ve Çeşitli Yönleriyle ‘Müslümanlar ve Gündemleri’”. (Görüşmeci: Abdulkadir Satış, Görüşme Transkripsiyonu). *Nida* 153 (2012), 45-53.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Atasoy Müftüoğlu’yla Bir Söyleşi”. (Görüşmeci: Yaşar Kaplan, Görüşme Transkripsiyonu). *İktibas* 4/81 (1984), 17-20.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Atasoy Müftüoğlu’yla Bir Söyleşi”. (Görüşmeci: Yaşar Kaplan, Görüşme Transkripsiyonu). *İktibas* 4/80 (1984), 18-21.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Batı’nın Tarihi İkiyüzlülüğü ve İdeolojik Bir Savaş”. *Girişim* 42 (1989), 10-11.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Bir Meşale Bir Çığır”. *İslâmî Düşünce* 3 (1992), 16-17.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Düşünmek Zor, Zahmetli ve Rahatsızlık Verici Bir Uğraştır!”. (Görüşmeci: Ziya Gündüz, Görüşme Transkripsiyonu). *İktibas* 35/441 (2015), 25-31.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Harameyn’e Değil Müşriklere Hizmet Veriyorlar”. *Girişim* 25 (1987), 12-14.
- Müftüoğlu, Atasoy. “İslam Yüzyıllar Sonrasında Tekrar Hayata Dönüyor”. (Görüşmeci: M. Emin Gerger, Görüşme Transkripsiyonu). *Dış Politika* 5 (1989), 85-90.
- Müftüoğlu, Atasoy. “İslam’ın Günümüz Dünyasındaki Görüntüsü”. *İstiklâl* 4-5 (1986), 2-6.
- Müftüoğlu, Atasoy. “İslam’ın İfadesi Olmak”. *Bu Meydan* 5 (1989), 15-17.
- Müftüoğlu, Atasoy. “Sıddiki Önce Entelektüel Devrime İnanıyordu!”. (Görüşmeci: Asım Öz, Görüşme Transkripsiyonu). *Haksöz* 220 (2009), 49-52.
- Nar, Ali. “Efgani-Caferi Ekseninde, Mut’a Sapağı”. *Mısak* 11/62 (1996), 40-45.
- Nur, İhsan. “7. Yıldönümünde İran İslam Devrimi”. *Girişim* 5 (1986), 12-13.

- Okçu, Hüseyin. “Suriye-İran Yakınlaşmasında Beklenen Son Geliyor mu?”. *Girişim* 9-10 (1986), 5-6.
- Öcal, Hüseyin. “İran İzlenimleri”. *Girişim* 55 (1990), 50-53.
- Özcan, Mukaddes. “Ercümend Özkan”. *İktibas* 14/205 (1996), 14.
- Özgül, Davut. “İran İslam Devrimi’nin Türkiye’ye Yansımaları”. *Özgül İrade* 59 (2009), 39-41.
- Özkan, Ercümend. “Ehli Sünnet ve Ehli Teşeyyu”. *İktibas* 33/414 (2013), 7-11.
- Özkan, Ercümend. “Humeyni’den Sonra İran”. *İktibas* 8/139 (1990), 19-25.
- Özkan, Ercümend. “İran-İrak Savaşı Yakın ve Uzak Sonuçları”. *İktibas* 2/31 (1982), 3-5.
- Özkan, Ercümend. “Selam ile”. *İktibas* 2/28 (1982), 2.
- Özkan, Ercümend. “Selam ile”. *İktibas* 2/29 (1982), 2, 20.
- Özkan, Ercümend. “Şeriatmedari mi?, Basiret mi?”. *İktibas* 2/33 (1982), 3-5.
- Özkan, Ercümend. “Ümmet ve İmamet”. *Tevhid* 18 (1991), 37-39.
- Pamuk, Abdullah. “Bölgemizdeki Yakıcı Gerçeklikler”. *İktibas* 35/440 (2015), 8-12.
- Pamuk, Abdullah. “Suriye’de Yaşanan Kanlı Değişim Süreci ve Müslümanlar”. *İktibas* 32/405 (2012), 4-11.
- Ramazanoğlu, Yıldız. “Suriye’de Zulme Hayır; Ama Emperyalist Kurtlara Dikkat”. *Haksöz* 257-258 (2012), 110.
- Ruhi, Muhammed. “Vahdet Haftası Anıldı”. *Hira* 7 (1993), 19.
- Saadettin, Adnan. “Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı Adına Üstad Adnan Sadettin’le Bir Söyleşi”. (Görüşmeci: Aylık Dergi, Görüşme Transkripsiyonu). *Aylık Dergi* 50-51 (1983), 60-68.
- Sabri, Molla. “İslâm Mezheplerinde İmâmet ve Bey’at”. *Hira* 8 (1993), 42-44.
- Sağlam, Ahmet. “Endişe Dolu İzleyişler”. *Mavera* 6/64 (1982), 2-3.
- Sakallıoğlu, Nizami. “İran Olayları ve Türkiyedeki Basın”. *Hilal* 16/193 (1979), 1-2, 37-38.
- Salah, Eyüb. “Mekber Tu Ey Amerika Mekber Tu Ey Şurevi”. *İslâmî Hareket* 3/29 (1980), 11, 13.

- Salih, Halil. "Cihadımıza Silah ve Cephane Gönderen Yalnız İnan İslam Cumhuriyeti'dir". (Görüşmeci: Abdullah Şahin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 35 (1992), 17-19.
- Sarı, Tuğrul. "Kudüs Gününde Yürüyüş". *Girişim* 33 (1988), 18-19.
- Saydam, Vedat. "Demokratik Mücadele Efsunu". *Tevhid* 22 (1991), 60-61.
- Sehavend, Said. "Allah'ın Va'di Haktır, Sen İstemesen de!...". *Tevhid* 27 (1979), 17.
- Selahaddin, E. "Bir İnkılabın Yıldönümünü Sizin İçin Takip Etmek...". *Tevhid* 27 (1992), 19-27.
- Selahaddin, E. "İmam ve İmamet veya Ul'ul-Emr ve Emaret Konuları Etrafında". *Tevhid* 19 (1991), 39-44.
- Sevra, Seyyid. "İslahiye'de 'Vahdet Gecesi' Düzenlendi". *Yeni Yeryüzü* 3 (1993), 27.
- Seyfi, Hasan. "İslamî Vahdet'te Pratik Çözümlere Doğru". *Tevhid* 5 (1990), 68-69.
- Sıddıki, Kelim. "İkinci Humeyni". *Tevhid* 17 (1991), 38-39.
- Sıddıki, Kelim. "İmam Humeyni Partiler Üstü Bir Yönetimden Yana...". çev. Halil Er. *İnsan* 22-23 (1988), 21-25.
- Sıddıki, Kelim. "Kelim Sıddıkî İle 10. Yılında İnan İslam Devrimi Üzerine". (Görüşmeci: Müslimedia, Görüşme Transkripsiyonu). çev. Şamil Öcal. *Girişim* 43 (1989), 48-49.
- Sıddıki, Kelim. "Sömürge Sonrası İslam Dünyası ve İslam İnkılabı'nın İslami Hareketler Üzerindeki Etkileri". *Şehadet* 2/3 (1987), 36-39, 70.
- Sıddıki, Kelim. "Vahdet Hareketi Üzerine". *İktibas* 3/63 (1983), 7.
- Sönmez, Bülent. "Girişim'in Çizgisi". *Girişim* 60 (1990), 18-20.
- Süleyman Kalkan. "Çeşitlemeler / İnan". *Mavera* 3/25 (1978), 31-34.
- Sünbül, Mehmet. "İnkılapçılık, Vazgeçilemez Bir İslami Metoddur". *Yeni Yeryüzü* 4 (1993), 25-26.
- Şaban, Şeyh Said. "Şeyh Said Şaban ile". (Görüşmeci: Türkiyeli Bir Grup Genç, Görüşme Transkripsiyonu). *Dünya ve İslam* 4 (1990), 131-146.
- Şahin, Mehmet. "Direniş Ekseni Yok Sayılarak Bölgede Hiçbir Sonuç Alnamaz!". *Haksöz* 257-258 (2012), 68-70.

- Şenoğlu, Seyfi. “Kadir Mısıroğlu Hamburg’daki Kardeşlerimizi Çoşturdu!...”. *Sebil* 4/174 (1979), 10.
- Şikaki, Fethi. “Fethi Şikaki: ‘İslami Cihad Ümmetin Övücüdür’”. (Görüşmeci: el-Bilad, Görüşme Transkripsiyonu). çev. Yusuf Aydın. *Haksöz* 57 (1995), 30-31.
- Şirin, Nureddin vd. “İslam Devrimi Nedir - 2”. (Görüşmeci: Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu). *Yeryüzü* 13 (1991), 24-27.
- Şirin, Nureddin vd. “İslam Devrimi Nedir?”. (Görüşmeci: Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu), *Yeryüzü* 12 (1991), 16-19.
- Şirin, Nureddin. “Amerikancı İslam’a Karşı Olmak”. *Şehadet* 2/11-12 (1989), 5-10.
- Şirin, Nureddin. “Bir Kevser ve Bir Müceddid Olarak İmam Humeyni”. *Sebat* 24 (1998), 25-27.
- Şirin, Nureddin. “Direniş ve Müslüman Kadın”. *Yeni Yeryüzü* 18 (1995), 12.
- Şirin, Nureddin. “Direniş ve Müslüman Kadın”. *Tevhid* 36 (1992), 49-51.
- Şirin, Nureddin. “Hizbullah-Hizbuşşeytan Savaşında Dönüm Noktası”. *Şehadet* 2/3 (1987), 77-87.
- Şirin, Nureddin. “İkinci Yılında Mekke Kanlı Cumasını Hatırlarken”. *Olaylara Objektif* 4 (1989), 41-42.
- Şirin, Nureddin. “İlkesellik Tartışmaları Işığında Parti Meselesi”. *Evrensel Mesaj* 3 (1999), 2-4.
- Şirin, Nureddin. “İran Irak Savaşı Sonrası Gelişmeleri ve Mazlum Kürt Halkının Soylu Direnişi ve Biz I”. *Şehadet* 2/9 (1988), 7-15.
- Şirin, Nureddin. “İran Notları...”. *Tevhid* 34 (1992), 9-13.
- Şirin, Nureddin. “Milliyetçilik ve Bağınazlığın Kıskaçından Kurtuluş İçin: Tek Ümmet, Tek Önder, Tek Hareket”. *Evrensel Mesaj* 5 (1999), 5-7.
- Şirin, Nureddin. “Molla Mansur ve Mukaddes Emanet”. *Sebat* 6 (1996), 9-11.
- Şirin, Nureddin. “Şehadet, Devrim ve Şehid Günü”. *Tevhid* 14 (1991), 45-48.
- Şirin, Nureddin. “Şer’i Rehberiyet Olmadan İslami Hareket Olmaz”. *Yeryüzü* 25 (1992), 8-9.
- Tahran Radyosu. “Sesimiz, Türkiyeli Müslümanların da Sesidir...”. (Görüşmeci: M. Ali Tekin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 11 (1990), 32-34.

- Tank, Bekir. “Ramazan’da Bunlar Da Oldu”. *Girişim* 33 (1988), 16.
- Tasğiri, Ayetullah. “İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Projesi Üzerine”. (Görüşmecisi: Bilge Adamlar, Görüşme Transkripsiyonu). *Bilge Adamlar* 21-22 (2008), 31-36.
- Tecrişli, İkbâl Zeynep. “Yeni Dünya Düzeni, İslam Ümmeti ve Velayet-i Fakih”. *Tevhid* 23 (1991), 54-56.
- Tosun, Resul. “Esad Daha Fazlasına Müstehak Ama...”. *Yörünge* 399 (1998), 1.
- Türkmen, Hamza. “Almanya Gurbeti ve Kimlikle Bilinçlenme Süreci”. *Haksöz* 212 (2008), 37-44.
- Türkmen, Hamza. “Bir Cevap: İnkılapçı Tavrın Ciddiyeti”. *Yeryüzü* 28 (1993), 29.
- Türkmen, Hamza. “İran ve Suriye Gerçeği: İslah Etmek İddiası ve Sabiteler”. *Haksöz* 299 (2016), 19-26.
- Türkmen, Hamza. “Küresel Bloklar Arasında Suriye’nin ve İran’ın Geleceği”. *Haksöz* 257-258 (2012), 111-122.
- Türkmen, Hamza. “Ortadoğu İntifadasına Yaklaşımda Tutum Farklılıkları ve Gelecek”. *Haksöz* 250 (2012), 15-24.
- Türkmen, Hamza. “Suriye İntifadası ve Türkiye Müslümanlarının Yaklaşımları”. *Haksöz* 248 (2011), 34-38.
- Türkmen, Hamza. “Yöneliş Yayınları Adına Hamza Türkmen: ‘Türkiye Müslümanlarının Nitelik ve Nicelik Eksikliği Ortak Zaafımız’”. (Görüşmecisi Yeryüzü, Görüşme Transkripsiyonu). *Yeryüzü* 25 (1992), 4-7.
- Üzer, Musa. “Aydın Karakteri ve Suriye Üzerine Yanlış Tezler”. *Haksöz* 260 (2012), 16-28.
- Üzer, Musa. “Beşşar Babasının Yolunda, Ya Müslümanlar?”. *Haksöz* 242 (2011), 14-16.
- Üzer, Musa. “Devrimi Problemlerin Kaynağına Dönüştüren İran’ın Mezhep Savaşı”. *Haksöz* 299 (2016), 27-34.
- Üzer, Musa. “İran, Siyonist-Emperyalist Tehditlere Boyun Eğmiyor”. *Haksöz* 178 (2006), 22-25.
- Üzer, Musa. “Suriye İntifadasına Karşı İran’ın Çelişkili Tutumu”. *Haksöz* 252 (2012), 16-23.
- Üzer, Musa. “Suriye’de Katledilen Kardeşlerimiz Türkiyeli Müslümanların Umurunda mı?”. *Haksöz* 249 (2011), 20-26.

Yenigün, Mehmet Mengüç. “Humeynicilik mi, Yoksa İslam’ın Yeniden Dirilişi mi?”. *İslâmî Hareket* 2/22 (1980), 14.

Yenigün, Mehmet Mengüç. “Mecliste İran ve Tek Kişilik Ordu”. *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 4.

Yetik, Zübeyir. “Paylaşamadığımız Nedir Ey Ümmet?!!!”. *Nida* 108 (2006), 10-15.

Yıldız, B. “İmamın Ölümü... Bu Çağın Mücahidi Rabbine Kavuştu”. *İmza* 5 (1989), 1.

Yumuk, Recep. “İran İzlenimleri Üstüne Bir Söyleşi”. (Görüşmeci: Aylık Dergi, Görüşme Transkripsiyonu). *Aylık Dergi* 44-45-46 (1982), 105-112.

Yücel, Abdullah. “İmam Humeyni (r.a.)’yi Anma Programları”. *İslâmî Düşünce* 4 (1992), 48-51.

Yüksel, Sadreddin. “Mürted Selman Rüşdi Hakkında İslami Bir Açıklama”. *Girişim* 42 (1989), 9.

Zarifoglu, Cahit. “Hama: Sımsıcak”. *Mavera* 6/68 (1982), 13.

Zemzemi, Turab. “İslam İnkılabı Bayrağı Altında Toplanmamız Farzdır!”. (Görüşmeci: Sefer Turan, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 27 (1992), 28-35.

İnternet Kaynakları

Yıldız, Bahattin. “Durubder Muntezeri”. *Dünya Bülteni*. Erişim 21 Mayıs 2022.
<https://dunyabulteni.com.tr/durubder-muntezeri>

İslami Analiz. “Ali Ünal İslamcılıktan ve İrancılıktan Nasıl ‘Teberri’ Ettiğini Anlattı: ‘Türkiye’de Ciddi Bir İran Tehlikesi Var”. Erişim 18 Haziran 2022.
<https://islamianaliz.com/haber/7460013/ali-unal-islamciliktan-ve-iranciliktan-nasil-teberri-ettigini-anlatti-turkiyede-ciddi-bir-iran-tehlikesi-var>

Tevhid Haber. “Zaman Yazarı Ali Ünal: İran’ın Cemaate Düşmanlığı Var”. Erişim 10 Mayıs 2021.
<https://www.tevhidhaber.com/zaman-yazari-ali-unal-iranin-cemaate-dusmanligi-var-118345h.htm>

Haberguzâre-i Hovze. “حکم اعدام من در ترکیه همچنان باقی است!”. Erişim 24 Haziran 2024.
<https://www.hawzahnews.com/news/914698/>

https://www.youtube.com/watch?v=_34PwYmG1mk (Erişim 17.10.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=_MIGaq9QPii (Erişim 07.07.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=11JjSPNqXRk&list=PL6lo9omaf9ngk-anOckQ4x2_W5HrGwhf&index=17 (Erişim 17.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=1jul9BU25GQ> (Erişim 26.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=1NtaN9QjoZI> (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=23Aj55Q7JTM> (Erişim 20.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=2ArwpVrzNDw> (Erişim 03.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=3hNdJLICwnY> (Erişim 19.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=4NeNEbsPRjs> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=4nNzYn8zHAQ> (Erişim 24.06.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=5G90gNOVunw> (Erişim 14.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=5iUSe45UcDk> (Erişim 07.03.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=5j9SOOD-GLQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=13 (Erişim 14.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=6KyPf0uarwg> (Erişim 05.06.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=6qwWv_DmyXs (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=6SNv0NayDnA> (Erişim 03.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=6xARHkTRYnE> (Erişim 18.05.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=79bzcFkIH5Y> (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=7rVzSvAeKNo> (Erişim 28.03.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=8oJmCvpgsgk> (Erişim 15.01.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=9T1PxGijiTQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhf&index=6&ab_channel=%C4%B0LEMTV(Erişim 07.07.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=9yr1bD9aMFQ> (Erişim 07.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=AE7lrAIR8kM> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=ALjkv6U0EwA> (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=Aum1neIC2L8> (Erişim 28.03.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=BGEuqdvAxmA> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=Bmw4rdUhf3o> (Erişim 17.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=Br0FL1j27go> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=cCStLvGRQ7A> (Erişim 03.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=CL8VQWxGIsG> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=cNRwqVfQL3Y> (Erişim 06.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=COVMdWi2kdI> (Erişim 26.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=CpAqNRAs6ng> (Erişim 08.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=Ctup3Y0-Xx0> (Erişim 05.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=dAwaLrKN8Qs> (Erişim 29.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=d-d79Kloor4> (Erişim 19.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=dsbVEyLPL9M> (Erişim 12.10.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=DSfjLd_g_WQ (Erişim 15.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=e5gFHL0yZb0> (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=eAlKIXKyKuY> (Erişim 07.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=eeeHdiUdk34> (Erişim 15.08.2024).

<https://www.youtube.com/watch?v=ELb2aUyWF5M> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=eTTDty1EJo4> (Erişim 07.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=fcLqunwgrSU&t=5s> (Erişim 12.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=gqP-9AYcZis> (Erişim 22.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=hnjGN2gBNQ8> (Erişim 25.08.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=IECDB45rjZA> (Erişim 11.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=IMYuy07AUU8> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=iQvTBLKl0QU> (Erişim 17.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=ixkPoLYo6Ng> (Erişim 11.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=J7PjOn0wRTE> (Erişim 19.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=jBqlarhlD3k> (Erişim 11.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=Jl6d4WK9zPI> (Erişim 18.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=jmj6R6kjtTc> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=jNftylzyKfM> (Erişim 14.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=JWc5fhRzGE4> (Erişim 03.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=kMrvC5-5TwU> (Erişim 15.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=KnpnFrYgFxQ> (Erişim 15.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=l4SroXHfoQ8> (Erişim 23.05.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=lPmeEgWV7vQ&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhft&index=29 (Erişim 06.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=MFqILujdp40> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=mGXiRWGnfP0> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=mhEttMyCVlc> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=MnN6J-VIRmg> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=NeSf-4rcA5E> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=NI-q7hJoFko> (Erişim 28.03.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=O1ft9J-14h8> (Erişim 17.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=OAbk1B4bmzk> (Erişim 07.07.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=PhJva7J5xWY> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=PkOlnEWIPVc> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=qBIzxx5Gqo4> (Erişim 22.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=qFX4yuBj5MI> (Erişim 22.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=qiPxB0oC0w> (Erişim 18.05.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=qjByb8SL9bs> (Erişim 15.01.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=Qz5BKPqrC9c> (Erişim 19.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=r8LjNhDVIZk> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=r9spPYbtQAc> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=rNe9dAuvMyI> (Erişim 03.03.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=rp1j-4UwsVA> (Erişim 28.03.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=rQA13LtxMJo&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhft&index=48 (Erişim 23.05.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=s9i50Kv7YAY> (Erişim 26.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=sr9ZSNNFyCI> (Erişim 26.03.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=tETTIQmF_Co (Erişim 18.05.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=tp_qzP4SxyA (Erişim 05.01.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=tvEKGv_gxso (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=txNWqfwvcIs> (Erişim 11.04.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=tZ6TQ_mlPiM (Erişim 17.10.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=u4crTOfkaqA> (Erişim 07.07.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=UIU5FSTWMOs> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=UOu23qfAGhE> (Erişim 11.04.2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=uwOO-HeSrC4> (Erişim 14.07.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=uxTMkULah_E&list=PL6lo9omaf9ngk-anOcKQ4x2_W5HrGwhft&index=27 (Erişim 11.04.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=VYiMsao-p0A> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=WE9eoQa8Ik0> (Erişim 07.11.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=wKLIimgta_G4 (Erişim 30.01.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=wUkfoi_9dA8 (Erişim 02.12.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=x1d9smiNDus> (Erişim 23.05.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=XJXfPzCoVn8> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=YgFL2cn5Vmk> (Erişim 28.03.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=Yp51FOBMbJA> (Erişim 03.11.2022).

https://www.youtube.com/watch?v=YSZ6U_ZG6UE (Erişim 28.03.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=zB0B6mvkOTA> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=zDyLCww4sRI> (Erişim 01.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=zfJqu-vgwcg> (Erişim 08.11.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=ZQQwo-oBUHc> (Erişim 19.04.2023).

https://www.youtube.com/watch?v=ZsJmdKwG_Kk (Erişim 05.06.2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=ZWCLcLkPZCg&t=83s> (Erişim 21.12.2022).

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Muhammed Usame	KARADENİZ	
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği	Arapça	Farsça	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2007	2011	Bursa Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2011	2016	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2016	2019	Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doktora	2019	2025	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2017	Halen	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	- Geçmişten Günümüze Türkiye-Somali İlişkileri (ed. Emin Yayınları, 2021.) - Muhtâr es-Sekafi -Şifliğe Dair Farklı Bir Okuma- (Mana Yayınları, 2024.) - Deizm Üzerine Felsefi Bir İnceleme (Kaygı Dergisi, 2025.) - Devlet Dışı Örgütlerin Savaşı: Günümüzde Silahlı Şif Gruplar (Sempozyum Bildirisi, 2025.)		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih:	19/08/2025	
	İmza:		
	Adı-Soyadı:	Muhammed Usame KARADENİZ	