



**T.C.**

**Hitit Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA  
MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ**

**Halil İbrahim AŞGIN**

**Doktora Tezi**

**Çorum 2018**



# **DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ**

**Halil İbrahim AŞGIN**

**Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

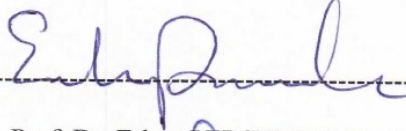
**Doktora Tezi**

**Doç Dr. Yakup ÇOŞTU**

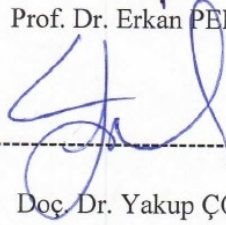
**Çorum 2018**

## KABUL VE ONAY

AŞGIN, Halil İbrahim tarafından hazırlanan “Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Milli Görüş Hareketi” başlıklı bu çalışma, 16.08.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



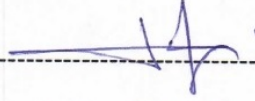
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Başkan)



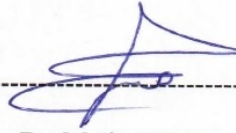
Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU (Danışman)



Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR



Doç. Dr. Macid YILMAZ

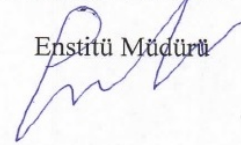


Doç. Dr. Metin UÇAR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.


Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü



T.C.  
HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. **20.09.2018.**

  
Halil İbrahim AŞGIN

## ÖZET

AŞGIN, Halil İbrahim, *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi*, Doktora Tezi, Çorum, 2018.

Millî Görüş Hareketi (MGH)'nin din ve siyaset ilişkisi bağlamında ele alındığı bu araştırmanın temel amacı; MGH'nin ortaya çıkışında, düşünce ve pratiklerinde İslam dininin mensuplarına bir zihniyet kazandırma, onların dünya görüşü ve yaşam tarzını belirleme fonksiyonunun rolünün tespit edilmesidir. Bu çalışmanın konu, zaman ve yer bakımından üç temel sınırlılığı bulunmaktadır. MGH, konu bakımından tüm boyutlarıyla değil din ve siyaset ilişkisi bağlamında sosyolojik bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Zaman bakımından ise konu, MGH içerisinde Saadet Partisi (SP) ile Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) ayrılığının yaşandığı 2001 yılının ikinci yarısı itibari ile sonlandırılarak, ilerleyen dönem bir başka çalışmaya bırakılmıştır. Yer bakımından ise MGH, başta Avrupa olmak üzere birçok ülkede de teşkilatlanması ve faaliyetleri bulunmasına rağmen Türkiye'deki çalışmaları üzerinden bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Yorumsamacı (idealist) sosyal bilim paradigmasından hareketle gerçekleştirilen bu çalışmada; araştırmanın benimsediği felsefe bakımından temel araştırma deseni, araştırmanın amacı bakımından tanımlayıcı (descriptive) araştırma deseni, araştırmanın yöntemi bakımından nitel (qualitative) araştırma deseni ve nitel araştırma desenleri içerisinde de nedensalcı tarihsel araştırma deseni benimsenmiştir. Verilerin toplanmasında kendilerine başvurulmuş tekniklerin gözlem, yapılandırılmamış mülakât ve yazılı doküman ve belgelerin incelenmesi olduğu bu çalışmada, veri analizi tekniği olarak ise genel itibariyle betimsel analiz kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda MGH'nin, dinin mensuplarına kendine özgü bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırma fonksiyonunun bir neticesi olarak ortaya çıktığı, MGH siyasetini Ehl-i Sünnet İslam siyaset ahlakının belirlediği ve yönlendirdiği ve MGH'nin Osmanlı siyasal tecrübesinden yararlanmış olduğu ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** Din, Siyaset, İslamcılık, Türk Siyasal Hayatı, Necmettin Erbakan, Millî Görüş Hareketi.

## ABSTRACT

AŞGIN, Halil İbrahim, *The National Vision (Milli Görüş) Movement in the Context of Relation between Religion and Politics*, Ph.D. Thesis, Çorum, 2018.

The main purpose of this study, where the National Vision movement (Milli Görüş Hareketi-MGH) is taken into consideration according to the context of relation between religion and politics; is to determine the role of the emerging MGH's function in providing a mentality and setting the world-view and life styles for its members with its thoughts and practices. This work has three basic limitations concerning place, time and subject. MGH has taken into account not by all its dimensions but only with its connection to religion and politics through a sociological perspective. As the matter of time, the work ended at the second half of the 2001 where the split between the Felicity Party (Saadet Partisi-SP) and the Justice and Development Party (Adalet ve Kalkınma Partisi-Ak Parti) occurred while further period has been left for another study. In the matter of place, even though, primarily in Europe, MGH has organisations and operations in many countries; it has been evaluated solely for its operations in Turkey.

As this research has been executed from an interpretivist (idealist) social science paradigm; the fundamental research pattern this work has embraced, according to philosophy, is a descriptive research pattern in regard to its research purpose. This work also embraced qualitative research pattern in regard to its method and scientific historical research pattern among other qualitative research patterns. Where the collection of data of this research consists from technical observations, unstructured interview and the examination of written documents and records; descriptive analysis has mainly been used as a data analysis technique.

It has been presented as a result of this research; that MGH has been emerged as a result of providing a sui generis mentality and world-view to the followers of religion; that the politics of MGH has been determined and guided by the Followers of Sunnah politics and that the MGH had been benefitted from the Ottoman political experience.

**Keywords:** Religion, Politics, Pan-Islamism, Turkish Political Life, Necmettin Erbakan, Milli Görüş Hareketi.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT .....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR .....	vi
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI .....	1
2. ARAŞTIRMANIN TEMEL PROBLEMİ .....	6
3. ARAŞTIRMANIN AMACI .....	8
4. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ .....	8
5. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM, VERİ TOPLAMA VE ANALİZ TEKNİĞİ .....	10
6. ARAŞTIRMANIN KAVRAMLARI.....	22

### I. BÖLÜM: DİN-SİYASET İLİŞKİSİ VE İSLAMCILIK

1.1. DİN-SİYASET İLİŞKİSİ TEORİK ÇERÇEVE.....	27
1.1.1. Din Kavramının Farklı Anlamları.....	28
1.1.1.1. Özsel ve İşlevsel Din Tanımları.....	37
1.1.1.2. Zihiniyet ve Dünya Görüşü Oluşturma Aracı Olarak Din.....	42
1.1.1.3. İslam'a Göre Din Kavramı .....	50
1.1.2. Kurumsal Olarak Siyaset ve Siyasal Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Devlet.....	55
1.1.3. Din-Siyaset İlişkisi.....	61
1.1.3.1. Genel Olarak Din-Siyaset İlişkisi .....	63
1.1.3.2. Ehl-i Sünnette Din-Siyaset İlişkileri .....	70
1.1.3.3. Şiilikte Din-Siyaset İlişkileri .....	86
1.1.3.4. Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Laiklik.....	90
1.2. DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN TARİHİ SERENCAMI .....	96
1.2.1. Hristiyan Batı'da Din-Siyaset İlişkisinin Seyri .....	98
1.2.2. İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Seyri .....	107



1.2.3. Türkiye’de Din-Siyaset İlişkisinin Seyri .....	116
1.2.3.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Din-Siyaset İlişkisinin Seyri .....	119
1.2.3.2. Cumhuriyet Döneminde Din-Siyaset İlişkisinin Seyri .....	139
<b>1.3. MODERN BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAMCILIK.....</b>	<b>164</b>
1.3.1. İslamcılık İdeolojisinin Kavramsal Çerçevesi .....	165
1.3.2. İslamcılık İdeolojisini Ortaya Çıkaran Tarihi ve Sosyolojik Arka Plan .....	179
1.3.4. İslamcılık İdeolojisinin Türkiye Serüveni .....	186
1.3.4.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde İslamcılık.....	190
1.3.4.2. Cumhuriyet Döneminde İslamcılık.....	205
1.3.3. İslam Dünyasında İslamcılık .....	233
1.3.3.1. Mısır’da İhvanül Müslimin (Müslüman Kardeşler).....	236
1.3.3.2. Hint Alt Kıtasında İslamcılık ve Cemaat-i İslami Hareketi.....	242
1.3.3.3. İran İslam Devrimi ve İslamcılık .....	246
1.3.3.4. Cezayir’de İslami Selamet Cephesi (FİS) ve Tunus’ta Nahda .....	251

## **II. BÖLÜM: DİN-SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ**

<b>2.1. NECMETTİN ERBAKAN’IN HAYATI .....</b>	<b>256</b>
<b>2.2. NECMETTİN ERBAKAN’IN KİŞİLİK VE KİMLİĞİ .....</b>	<b>271</b>
<b>2.3. MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİNİ DOĞURAN SİYASİ VE TOPLUMSAL ARKA PLAN..</b>	<b>283</b>
<b>2.4. MGH’DEKİ “MİLLÎ GÖRÜŞ” KAVRAMININ ANLAMI.....</b>	<b>294</b>
<b>2.5. MGH’NİN TEMEL KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ .....</b>	<b>298</b>
<b>2.6. MGH’NİN BAZI TEMEL KONULARDAKİ ANLAYIŞLARI .....</b>	<b>315</b>
2.6.1. Din Anlayışı .....	321
2.6.2. Siyaset ve Devlet Anlayışı .....	334
2.6.3. Laiklik Anlayışı .....	339
2.6.4. Eğitim Anlayışı .....	341
2.6.5. Medeniyet Anlayışı.....	345
2.6.6. Yeni Dünya Düzeni ve Siyonizm Anlayışı.....	349
2.6.7. Avrupa Birliği (Ortak Pazar) Anlayışı.....	361
2.6.8. Uluslararası İlişkiler ve İslam Birliği Anlayışı.....	365
2.6.9. Adil Ekonomik Düzen Anlayışı.....	369

2.6.10. Kalkınma ve Sanayileşme Anlayışı .....	382
<b>2.7. MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ PARTİLERİ .....</b>	<b>391</b>
2.7.1. Millî Nizam Partisi.....	392
2.7.2. Millî Selamet Partisi .....	399
2.7.2.1. MSP – CHP Koalisyon Dönemi .....	401
2.7.2.2. Birinci Milliyetçi Cephe Hükümeti Dönemi .....	411
2.7.2.3. İkinci Milliyetçi Cephe Hükümeti Dönemi .....	417
2.7.2.4. 1980 Askeri Darbe Dönemi .....	421
2.7.3. Refah Partisi.....	426
2.7.3.1. Millî Görüş – İskender Paşa Cemaati Arasındaki Çatlak .....	435
2.7.3.2. Millî Görüş Hareketi'nin Körfez Krizine Yaklaşımı .....	437
2.7.3.3. Tüm İnsanlığın Kurtuluşu Yolunda Mütevazı Bir Başlangıç: D-8.....	441
2.7.3.4. 28 Şubat Post-Modern Darbesi ve RP'nin Kapatılması.....	446
2.7.4. Fazilet Partisi ve Ardından MGH'de Yol Ayrımı .....	453
<b>2.8. MGH'NİN GELİŞİMİNDE MİLLÎ GÖRÜŞ BELEDİYECİLİĞİNİN TESİRİ .....</b>	<b>460</b>
<b>2.9. MGH'NİN DİĞER İSLAM ÜLKELERİNDEKİ İSLAMCI HAREKETLERLE</b>	
<b>KARŞILAŞTIRILMASI .....</b>	<b>468</b>
<b>2.10. TÜRKİYE'NİN DEMOKRATİKLEŞMESİNDE MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİNİN ROLÜ</b>	
<b>VE ÖNEMİ.....</b>	<b>476</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>487</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>496</b>

## KISALTMALAR

- AB : Avrupa Birliği
- ABD : Amerika Birleşik Devletleri
- AGD : Anadolu Gençlik Derneği
- Ak Parti : Adalet ve Kalkınma Partisi
- Akt. : Aktaran
- ANAP: Anavatan Partisi
- AP : Adalet Partisi
- ASKON: Anadolu Aslanları İşadamları Derneği
- Bkz. : Bakınız
- BM : Birleşmiş Milletler
- C. : Cilt
- CFR : The Council On Foreign Realions – Dış İlişkiler Konseyi
- CGP : Cumhuriyetçi Güven Partisi
- CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
- CIA : Central Intelligence Agency – Merkezi İstihbarat Teşkilatı
- CKMP: Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi
- Çev. : Çeviren
- D-160 : Developing 160 Countries
- D-60 : Developing 60 Countries
- D-8 : Developing 8 Countries
- Der. : Derleyen
- DESİYAB : Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı  
DYP : Doğru Yol Partisi  
ESAM: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi  
FED : The Federal Reserve (The Central Bank of The United States)  
GDD : Gizli Dünya Devleti  
GİK : Genel İdare Kurulu  
Haz. : Hazırlayan  
HP : Halkçı Parti  
IATA : The International Air Transport Association  
IDP : Islahatçı Demokrasi Partisi  
IHH : İnsani Yardım Vakfı  
IMF : The International Monetary Fund  
İKEV : İlim Kültür Eğitim Vakfı  
İTÜ : İstanbul Teknik Üniversitesi  
MC : Milliyetçi Cephe  
MDP : Milliyetçi Demokrasi Partisi  
MGH : Millî Görüş Hareketi  
MGK : Millî Güvenlik Konseyi  
MGV : Millî Gençlik Vakfı  
MHP : Milliyetçi Hareket Partisi  
MİLKO : Millî Görüşçü Kuruluş ve Organizasyonlar  
MNP : Millî Nizam Partisi  
MSP : Millî Selamet Partisi  
MTB : Müslüman Topluluklar Birliği  
MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği

NATO: North Atlantic Treaty Organization

RP : Refah Partisi

S. : Sayı

s.a.v : Sallallahu aleyhi ve sellem

SHP : Sosyaldemokrat Halkçı Parti

SODEP: Sosyal Demokrasi Partisi

SP : Saadet Partisi

ss. : Sayfa sayısı

TBMM: Türkiye Büyük Millet Meclisi

TBP : Türkiye Birlik Partisi

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : ve benzeri

YÖK : Yüksek Öğretim Kurulu

## ÖN SÖZ

Eski çağlardan günümüze kadar tüm toplumlarda genel olarak; din, siyaset, aile, eğitim, ekonomi ve boş zaman değerlendirme kurumlarının var olduğu kabul edilmektedir. Bu sosyal kurumlar biçimsel olarak benzerlikler gösterebilir de muhteva olarak çevre koşulları ve sosyo-kültürel farklılıklar gibi nedenlerle her topluma göre az ya da çok çeşitlilik ve farklı görünüşler arz etmektedir. Toplumsal hayatta önemli bir yere sahip olan sosyal kurumların başında ise *din* gelmektedir. Çünkü din bir yönüyle toplumsal yapıyı düzenlerken diğer taraftan da bireylerin davranışlarını etkileme yeteneğine sahiptir. Bir dine inananlar, farklı düzeylerde olmakla birlikte, hem özel hem de toplumsal yaşamlarında inandıkları dinin gereklerini göz önünde bulundurarak hareket etme ihtiyacı hissetmektedirler. Din, insanın gerek Tanrı'yla/Allah'la, gerek aynı inancı paylaşan bireylerle ve gerekse de toplumun tüm kesimleriyle gerçekleştirdiği ilişkilerde sergilediği davranışlarına kaynaklık teşkil etmektedir. Toplumsal hayatta bu denli öneme sahip bir kurum olan din özü itibarıyla asla bilimsel olarak açıklanamaz ve incelenemez olmakla birlikte, dinin etkilerine bilimsel ve rasyonel olarak yaklaşabilmek pekala mümkündür. Bu çalışmada temel olarak İslam dininin, özellikle de Ehl-i Sünnet İslam anlayışının, Millî Görüş Hareketi (MGH)'nin söylem ve eylemleri üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

MGH'nin Türkiye'deki serencamının din-siyaset ilişkisi bağlamında ele alındığı bu çalışma giriş ile genel değerlendirme ve sonuç kısımları dışarıda tutulduğunda iki ana bölüme oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu ve kapsamı; temel ve alt problemleri ile amacı tespit edildikten sonra araştırmanın önemine değinilmiştir. Ardından araştırmanın yöntemi konusuna genişçe bir yer ayrılmış ve araştırmada sıklıkla kullanılan bazı kavramların hangi anlamlarıyla kullanıldığını ifade etmeyi amaçlayan araştırmanın kavramları başlığı ile giriş bölümü tamamlanmıştır.

Araştırmanın teorik alt yapısını oluşturan birinci bölümünün ana başlığı "Din-Siyaset İlişkisi ve İslamcılık"tır. Bu bölümde din-siyaset ilişkisinin teorik çerçevesi konuyla alakalı literatür taranarak çizildikten sonra bu ilişkinin Batı ve İslam dünyası açısından tarihi süreci üzerinde durulmuş, ardından da din siyaset ilişkisi Türkiye

özelinde Cumhuriyet öncesi ve sonrası ayrı ayrı olmak üzere ele alınmıştır. Birinci bölümün takip eden kısmında ise İslamcılık ideolojisinin kavramsal çerçevesi, tarihi ve sosyolojik arka planı üzerinde durulmuş; bu ideolojinin Türkiye serüvenine yine Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere ayrı ayrı değinildikten sonra İslam dünyasından farklı örnekler üzerinden konunun kısa bir tahlili yapılmıştır.

İkinci bölüm ise birinci bölümün teorik arka planı çerçevesinde “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi” ana başlığı ile ele alınmıştır. Kısa bir giriş kısmı ile başlayan bu bölüme MGH lideri Necmettin Erbakan’ın hayatı ile kişilik ve kimliği üzerine değerlendirmelere yer verilerek devam edilmiştir. Ardından da MGH’yi doğuran siyasi ve toplumsal arka plan ile Millî Görüş kavramı, MGH’nin temel karakteristik özellikleri, Millî Görüş düşüncesinin belli konulardaki temel yaklaşımları ve bu yaklaşımlarda dinin etkisi üzerinde durulmuştur. MGH’nin kurduğu siyasi partiler olan Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) dönemlerinde Hareketin bazı söylem ve uygulamaları din-siyaset ilişki perspektifinden ele alınmıştır. Fazilet Partisi’nin Anayasa Mahkemesi’nin 22 Haziran 2001 tarihli kararıyla kapatılmasıyla MGH bir yol ayrımına gelmiş; liderliğini Necmettin Erbakan’ın yaptığı “gelenekçiler” Saadet Partisi’ni (SP), liderliğini Recep Tayyip Erdoğan’ın yaptığı “yenilikçiler” ise Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (Ak Parti) kurmuşlardır. Bundan sonraki süreçte Hareketi klasik anlamıyla SP temsil ederken; Ak Parti, bu ayrışmanın yaşandığı ilk dönemlerde ideolojik tutumunu ve siyasi kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamıştır. Bu çalışmada araştırmanın sınırlılıkları gözönünde bulundurularak SP - Ak Parti ayrışma sürecine kısmen değinilmiştir. 2002 yılı itibariyle gelinen noktada araştırma neticelendirilerek sonrasında yaşanan süreç başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Araştırma bulgularının bir analizinin yapıldığı sonuç kısmına geçmeden önce konu bakımından önemine binaen MGH’nin gelişiminde Millî Görüş belediyeciliğinin tesiri, MGH’nin diğer İslam ülkelerindeki İslamcı hareketlerle karşılaştırılması ve Türkiye’nin demokratikleşmesinde MGH’nin rolü ve önemi konuları bu bölümde ayrı başlıklar halinde yine din-siyaset ilişkisi bağlamı gözönünde bulundurularak ele alınmıştır.

Nihayet çalışma araştırmada ulaşılan veriler ışığında genel bir değerlendirme yapılarak sonuçlandırılmıştır.

Bu çalışma, birçok kişi ve kurumun katkı ve destekleriyle gerçekleştirilmiştir. Daha doktora ders döneminden başlayarak; araştırma konusunun seçiminden neticelendirilmesine kadar çalışmanın her aşamasında yapıcı eleştiri, tavsiye ve yönlendirmeleriyle büyük emeği ve katkısı bulunan danışman hocam Doç. Dr. Yakup Çoştu'ya, araştırma sürecinde değerli zamanlarını ayırarak eleştiri ve önerileriyle çalışmaya destek veren kıymetli hocalarım Doç. Dr. Metin Uçar ve Doç. Dr. Macid Yılmaz ile tez jürisinde yer alarak yapıcı eleştiri ve önerileriyle araştırmanın son şeklini almasında katkıları bulunan Prof. Dr. Erkan Perşembe ve Doç. Dr. Özcan Güngör'e en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Yine araştırma esnasında, tüm yoğunluklarına rağmen bireysel görüşme talebime olumlu yanıt vererek kendileriyle gerçekleştirdiğim görüşmelerde verdikleri bilgilerle bu çalışmaya destek sağlayan SP Yüksek İstişare Kurulu Başkanı Oğuzhan Asiltürk'e, SP eski genel başkanlarından Prof. Dr. Mustafa Kamalak'a, RP'nin Kurucu Genel Başkanı Ahmet Tekdal'a, RP döneminde Çorum Belediye Başkanlığı da yapmış olan Adil Ekonomik Düzen teorisyenlerinden Prof. Dr. Arif Ersoy'a ve RP döneminde Van Belediye Başkanlığı da yapmış olan MGH'nin önemli isimlerinden Fethullah Erbaş'a yakın alakaları ve görüşmelerimizde içtenlikle verdikleri bilgiler için hususen teşekkür ediyorum. Bir teşekkürü de MGH'nin önemli ve etkin kurumlarından birisi olan Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM)'ne yapmak istiyorum. Zira, genel başkanlığını MGH'nin öncü kadrosundan M. Recai Kutan'ın yaptığı Merkezin Genel Sekreteri Atik AĞDAĞ'dan temin ettiğim ESAM Kütüphanesinin MGH'ye ait dijital arşivi işimi fazlasıyla kolaylaştırdı. Bu arşivin oluşturularak araştırmacıların hizmetine sunulmasında emeği olan herkese Kutan ve Akdağ'ın şahsında en kalbî şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca, burada ismini saymadığım ancak bu çalışmaya az ya da çok katkısı bulunan herekese teşekkürü bir borç bilirim.

Halil İbrahim AŞGIN  
Çorum-2018



# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

*Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi* (MGH) başlıklı bu araştırmanın konusu, akademik çevrelerde genel olarak “siyasal İslamcı” (Bora, 2017: 469; Karatepe, 2014: 224 vd.) ya da “siyasal ıslahatçı” (Büyükkara, 2017: 135-138; Tuğrul, 2017: 251) bir hareket olarak ele alınan MGH’nin Türkiye’deki serüveninin din-siyaset ilişkisi bağlamında ele alınmasıdır. Din ve siyaset insanlık tarihinin her aşamasında var oldukları kabul edilen temel kurumlardan ikisidir. Tarih boyunca birbiriyle sürekli ilişki halinde bulunan bu iki kurum farklı zaman ve mekânlara göre değişik karakterler göstermekle birlikte belli yapı ve davranış kalıplarını ihtiva etmektedir. Farklı zaman ve kültür coğrafyalarında dinin siyaset üzerinde baskın olduğu görüldüğü gibi bazen de siyaset din üzerinde belirleyici olmuştur. Kimi durumlarda ise bu iki kurum arasındaki irtibat, *ilişki* teriminden de öte ancak *iç içelik* kavramıyla izah edilebilir.

Din ve siyasetin iç içeliği bizi *siyasal İslamcı* ya da *siyasal ıslahatçı* hareketlere götürmektedir. Bu türden hareketlerde kaynağını dinden alan hedeflere siyasi araçlarla ulaşılmaya çalışıldığından, bu hareketlerin en çok karşılaştıkları suçlama dini siyasete alet ettikleri olmuştur. Din-siyaset ilişkilerinin geçirgenliği ve iç içeliği diğer İslamcı/ıslahatçı yapılanmalarda olduğu gibi Millî Görüş Hareketini de zaman zaman benzer ithamlarla karşı karşıya bırakmıştır. Acaba Millî Görüş Hareketi’nde “din mi siyasete alet edilmiştir”, yoksa “siyaset mi dine alet edilmiştir” sorularına verilecek cevap araştırma konumuzun önemli odaklarından birisini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle MGH’de siyasi hedeflere ulaşmak için din bir araç olarak mı kullanılmıştır, yoksa dini hedeflere ulaşmak için siyaset mi araçsallaştırılmıştır?

28 Şubat ve sonrasında irtica ile mücadele kapsamında Türk Silahlı Kuvvetleri’nin bazı raporlarında “dinî motifli siyasal grup” olarak kendisinden bahsedilen MGH (Millî Gazete, 2012), din-siyaset ilişkisi bağlamında İslam dünyasında

özel ve özgün bir konuma sahiptir. İslam dini; farklı zaman, coğrafya ve toplumlarda birçok farklı anlayış ve uygulamaları bünyesinde barındırarak bugünlere gelmiştir. Nasıl ki bugün tüm dünyada geçerli tek bir İslam anlayışından söz edilemiyorsa, aynı şekilde tek ve evrensel bir İslamcılıktan da bahsedilebilmesi mümkün değildir. Türkiye'nin özel koşulları ülkemize özgü bir İslamcılık ya da ıslahatçılık vücuda getirmiştir ki, bunun en tipik temsilcisinin MGH olduğu söylenebilir. Bu çalışmamızda MGH'nin İslam coğrafyasındaki İslamcı hareketlerle benzer ve farklılıkları ekseninde özgünlüğü ne anlama geliyor, cevabı aranan sorulardan bir tanesi budur.

Temel gayelerinden birisi olarak Türkiye'nin İslamlaşmasını koyan MGH, bu amacına ulaşmasının ancak gerçek bir demokrasi ile, dolayısıyla Türkiye'nin demokratikleşmesi ile mümkün olabileceğinin farkında olan bir harekettir<sup>1</sup> (Karahasanoğlu, 1974: 60-62; Erbakan, 2016: 48). Dört partisi kapatılmış olmasına rağmen hiçbir zaman demokratik teamüllerin dışına çıkmaması da bu farkındalığa işaret etmektedir (Karatepe, 2014: 227; Arpacı, 2017b: 21). Bu nedenle, Türkiye'nin "İslamlaşma" serüvenini nasıl ki MGH'den bağımsız ele almak mümkün değilse, aynı şekilde Türkiye'nin "demokratikleşme" süreci de MGH'den bağımsız olarak incelenemez. Bu araştırmada göz önünde bulundurulmuş temel noktalardan bir tanesi de Türkiye'nin demokratikleşmesinde MGH'nin rolünün ortaya çıkarılmaya çalışılmasıdır.

Tüm diğer sosyal ilişkilerde olduğu gibi din-siyaset ilişkisinde de etki ve tepkiler söz konusudur. Bu bağlamda MGH İslamlaşma ve demokratikleşme talebi ekseninde Türk devlet ve toplum yapısının değişim ve dönüşümüne katkı sunmakla birlikte kendisi de bu değişim ve dönüşümlerden nasibini almıştır. Tüm diğer toplumsal hareketlerde olduğu gibi şüphesiz Millî Görüş Hareketi de İskender Paşa Dergâhı Şeyhi Mehmet Zahid Kotku (1897-1980)'nun telkinleriyle 1970'lerde kurulan şekliyle kalmamış/kalamamış, din ve siyaset ilişkileri bağlamında karşılıklı etki ve tepkilerle yani değişim ve dönüşümlerle yoluna devam etmiştir. MGH'nin süreç içindeki değişim ve dönüşümleri söylem ve eylemlerine nasıl yansımıştır? Bu soru, bu çalışmada cevabı aranan konulardan bir başkası olmuştur.

---

<sup>1</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bkz.: Özdalga, 2015: 118-119; Çakır, 2013: 769.

Ülkemizin İslamlaşması ve demokratikleşmesini araştıranların dikkate almak zorunda olduğu, sebep olduğu tartışmalar ve siyasi ve sosyo-ekonomik talepleri ile sürekli gündemde kalmayı başarmış olan ve Türk siyasetinin son kırk yılına adeta damgasını vurmuş önemli bir siyasal hareketin birçok çalışmaya konu olması kaçınılmazdır. Bu çerçevede; bir taraftan politik savaşın doğrudan birer yansıması gibi görünen popüler çalışmalar ile diğer taraftan bu hareketi farklı bakış açıları ile anlamaya ve yorumlamaya çalışan akademik çalışmaları birbirinden ayırmak gerekmektedir.

Azımsanmayacak sayıda olan “popüler” çalışmaların önemli bir kısmı objektiflikten uzak, lehe ya da aleyhe tarafgir bir yaklaşım ve uslupla ele alınmıştır. Bu durum; MGH’nin, Cumhuriyetin kuruluşundan beri siyaset ve bürokrasinin merkezinde yer alan, dinin toplumsal ve siyasal alanda etkisini giderek genişletmesinden rahatsızlık duyan Batıcı / Kemalist paradigmanın karşısına; dini siyasal ve toplumsal alanda daha görünür kılmayı hedefleyen farklı bir paradigmayla çıkmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira farklı ideolojilerin / paradigmaların çatışması kadar doğal bir şey yoktur. Öyle ki; temeli paradigma farklılıklarından kaynaklanan bu tarafgir tutum eserlerin adlarına bile yansımıştır. Bu hususta fikir vermesi bakımından hem lehte hem de aleyhte olan, Mustafa Karahasanoğlu’nun *Masona-Komüniste-Renksize Tek Adam Erbakan* (1974), Ekrem Şama’nın *Allah Dostu Erbakan* (2015), Mehmet Ergin’in *Asrın Lideri Erbakan* (2015), Mehmed Cemal’in *Muhterem Başkan* (1975), Ahmet Akgül’ün *Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi* (1997), Cengiz Özakıncı’nın *İblisin Kiblesi: United States of İrtica* (2008), Soner Yalçın’ın *Bu Dinciler O Müslümanlara Benzemiyor* (2009) ve İsmet Sivrekli’nin *Tarikat-Kara Para-Kemalizm Üçgeninde Millî Görüş* (2000) adlı eserleri örnek verilebilir.

Çoğu son yıllarda yapılan akademik çalışmaların MGH’ni anlamakta çok önemli katkısı olmuştur. Bu çalışmaları; akademik perspektifle hazırlanmış kitap ve makaleler ile doğrudan ya da dolaylı olarak MGH hakkında yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Akademik bir perspektifle hazırlanmış kitaplara Serkan Yorgancılar’ın *Millî Görüş* (2012), M. Mücahit Küçükıılmaz’ın *Türkiye’de Siyasal Katılım: Tek Partiden Ak Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları* (2011), Abdulkadir Macit’in *Çağa İz Bırakan Önderler: Necmettin Erbakan* (2018), Ömer Çınar’ın *Türk Siyasal Hayatında Millî Nizam Partisi* (2016),

Nureddin Nebati'nin *Millî Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye* (2014) ve Işıl Arpacı'nın *Türk Siyaseti'nde Erbakan* (2017a) adlı çalışmaları örnek gösterilebilir.

Akademik çalışmalara bakıldığında, doğrudan ya da dolaylı olarak MGH hakkında yapılan yüksek lisans tezleri, doktora düzeyinde yapılmış olanlardan sayıca daha fazladır. MGH bibliyografyası üzerine çalışması bulunan Talip Tuğrul'a göre, Millî Görüş hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak yapılmış seksen dokuz yüksek lisans tezine karşılık, sadece on beş adet doktora tezi bulunmaktadır (2017: 309-316). Şüphesiz bu rakamlar Tuğrul'un tespit ettikleridir. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi'nde farklı kelimelerle tarama yapıldığında gerek yüksek lisans ve gerekse doktora düzeyinde yapılmış olan tezlerin belirtilen sayıdan daha fazla olduğu görülmektedir<sup>2</sup>.

Doktora tezlerine bakıldığında MGH'yi İslamcılık ideolojisi üzerinden değerlendirmeye tabi tutan tezlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bir kısmı genel olarak MGH'yi konu edindiği halde<sup>3</sup> diğer bir kısmı da sadece Hareket'in bir ya da iki partisiyle konusunu sınırlandırmıştır<sup>4</sup>. Bazısı MGH'yi Türkiye'nin parti kapatma rejimi üzerinden hukuk ekseninde ele almış<sup>5</sup>, birkaçı da kullandığı sembol ve imajlar

---

<sup>2</sup> Doğrudan ya da dolaylı olarak MGH'yi konu edinen doktora düzeyinde tamamlanmış tezlerden bazılarını tamamlanma yılları göz önünde bulundurularak şu şekilde sıralamak mümkündür: *Islamic revitalization in Turkey: An urban model of a 'counter-society', a case study / Türkiye'de İslami Yeniden Canlanma: Bir Karşı Toplum Modeli Saha Araştırması* (Saktanber, 1995), *Çok Partili Dönemde Türkiye'de İslamcılık* (Duman, 1996), *Türkiye'de İslami Akımların Siyasal Simge ve Model Aktarımı: Millî Görüş Hareketi ve Refah Partisi* (Başçı, 1998), *İslamcılık Bağlamında Türkiye'de Siyasal İslam'ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980-1998* (Akdoğan, 1999), *Türkiye'de Siyasi Partilerin Kapatılması Rejimi* (Abdulahkimoğulları, 2000), *Anayasa Mahkemesi Kararları Çerçevesinde Türkiye'de Siyasal Partilerin Kapatılması Rejimi* (Özkan, 2002), *İslamcı Belediyelerin On Yılı (1994-2004): Kayseri Örneğinde Sosyo-Mekânsal Bir Çözümleme* (Doğan, 2005), *Türk Siyasal Yaşamında Millî Görüş Hareketi* (Poyraz, 2006), *Türkiye'de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller* (Özben, 2007), *Türkiye'de Sivil Toplum İdeolojisi: Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık Üzerine Bir İnceleme* (Özgüden, 2007), *Türk Siyasal Tarihinde Millî Nizam ve Millî Selamet Partileri* (Koltuk, 2009), *Türkiye'de Siyasal İslam Düşüncesinde Yahudi İmajı: Millî Görüş Örneği* (Ay, 2011), *Political Engagement Patterns Of Islamist Movements: The Case Of The Nizam/Selamet Movement / İslamcı Hareketlerin Siyasete Katılma Örüntüleri: Nizam/Selamet Hareketi Örneği* (İpek, 2011), *Türk Siyasal Yaşamına Etkileri Bakımından İslamcılık ve Necmettin Erbakan* (Arpacı, 2012), *Ak Parti Teşkilatlarının Demokratik Değerlere Bakışı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz: Millî Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye* (Nebati, 2014), *1970 Sonrası Türkiye'deki İslamcıların Demokrasi Algısı* (Koyuncu, 2015), *Sosyo-politik Etkileri Bakımından İslam Toplumu Millî Görüş Teşkilatı: Almanya Örneği* (Gündoğmuş, 2017), *Türk Siyasetinde Refah Partisi Deneyimi: Gelenek, İdeoloji ve Politika* (Baykal, 2017).

<sup>3</sup> Bkz.: (Duman, 1996; Poyraz, 2006).

<sup>4</sup> Bkz.: (Akdoğan, 1999; Koltuk, 2009; Baykal, 2017).

<sup>5</sup> Bkz.: (Abdulahkimoğulları, 2000; Özkan, 2002).

üzerinden<sup>6</sup> bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Görüldüğü üzere doktora düzeyinde tamamlanan bu tezlerin hiçbirisinde Millî Görüş Hareketi doğrudan doğruya din siyaset ilişkisi bağlamında ve bir bütün olarak ele alınmış değildir. Bu nedenle bu konuda şimdiye kadar yapılmış olan doktora tezlerinden farklı olarak bu çalışmada MGH'nin din-siyaset ilişkisi bağlamında ve din sosyolojisi perspektifiyle ele alınmış olması konunun özgünlüğü açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmamızda temel üç sınırlılık vardır ki; bunlardan birincisi konu, ikincisi zaman, üçüncüsü ise yer ile alakalıdır. Konu açısından MGH tüm boyutlarıyla değil din ve siyaset ilişkisi bağlamında sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Sosyolojik bakış açısı çerçevesinde dinin sosyolojik tezahürlerinden hareketle inceleme konusu yapılmış olması son derece önemlidir. Bir başka sınırlılık da zamanla alakalıdır. Bilindiği gibi Fazilet Partisi'nin Anayasa Mahkemesi'nin 22 Haziran 2001 tarihli kararıyla kapatılması sonrasında MGH'de *yenilikçiler* ve *gelenekçiler* ayrışması gün yüzüne çıkmış ve akabinde Hareket, Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) olarak ikiye bölünmüştür. İlgili bölüm Ak Parti'nin 2001 yılında kuruluşu ve 2002'de tek başına iktidara gelmesiyle birlikte sonlandırılmıştır. Zamanla alakalı bu sınırlamanın iki temel gerekçesi vardır. Birincisi; bu ayrışmanın yaşandığı ilk dönemlerde Ak Parti'nin ideolojik tutumunu ve siyasal kimliğini *Millî Görüş* değil *muhafazakâr demokrat* olarak ifade etmesi (Hürriyet, 2004; Nebati, 2014: 204-209; Bora, 2013:532); diğeri ise Ak Parti'nin din siyaset ilişkileri ekseninde değerlendirilmesinin niteliksel farklılaşmadan dolayı bu çalışmanın kapsamını fazlasıyla genişletecek olmasıdır. Bu nedenlerle Ak Parti'nin Millî Görüş düşüncesi ekseninde değerlendirilmesi bir başka çalışmaya bırakılarak konu, Ak Parti ve Saadet Partisi'nin kuruluş evresine kısaca değinilerek yetinmek suretiyle zaman bakımından sınırlandırılmıştır.

Diğer bir sınırlama ise yer ile alakalıdır. MGH, başta Avrupa olmak üzere birçok ülkede teşkilatlanması ve faaliyetleri bulunan bir siyasal harekettir. Bu çalışmada MGH, özellikle de siyasal örgütlenmesi üzerinden olmak üzere Türkiye'deki çalışmalarını ile değerlendirilmiş; başta MGH'nin Avrupa yapılanması olan İslam Toplumu Millî

---

<sup>6</sup> Örneğin, (Başçı, 1998; Özben, 2007)

Görüş (IGMG) Teşkilatı<sup>7</sup> olmak üzere diğer ülkelerdeki taşkilat ve faaliyetleri bir başka araştırmaya bırakılarak bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

## 2. Araştırmanın Temel Problemi

Tüm dinlerin münhasıran teolojik hususlar dışında kalan ve yaşamın önemli bir takım meseleleri ile alakalı farklı durumlar karşısında inananlarının takındığı tutum ve davranışlarına tesir eden geniş bir fikri muhtevası vardır (Freyer, 1964: 71). Tarih boyunca insanoğlunun inanç, tutum ve davranışlarını anlamlı ve mantıklı hale dönüştürme ya da başka bir ifadeyle meşrulaştırma işlevi görmüş olan dinler; aynı zamanda mensuplarına dünyaya özel bir gözlükle bakmalarını temin eden ve böylece insan davranışlarına tesir eden metafizik bir *dünya görüşü* veya *yaşam tarzı* da kazandırmışlardır (Geertz, 1973b: 126-141; Günay, 2011: 253-254). Her din, o dine inanmış insanlar arasında paylaşılarak yayılan kendine has bir zihniyete sahiptir. İnsanlar; en basit gündelik işlerinden en karmaşık ilişkilerine kadar, bilinçli ya da bilinçsiz, mensubu oldukları dinin kendilerine kazandırdığı zihniyetle hareket ederler. Herhangi bir dine özgü zihniyet; aile, iktisat, eğitim ve siyaset gibi tüm toplumsal kurumlara yönelik belli bir tavır geliştirmeyi beraberinde getirir (Freyer, 1964: 71-72). Bu durumun doğal bir neticesi olarak her dinin kendine has bir aile, iktisat, eğitim ya da siyaset ahlakından bahsetmek mümkündür.

Dinlerin kendilerine has bir iktisadî ve sosyal ahlak geliştirmesini dinlerin yukarıda kısaca bahsedilen özelliklerine bağlayan Weber; *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhu* (Weber, 2015) adlı meşhur eseri başta olmak üzere yaptığı birçok çalışmada, bir dinin iktisadî ahlakı denildiğinde ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. *İktisadî ahlak* terimini dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret etmek için kullandığını ifade eden Weber'e göre bu ahlakın oluşmasında ekonomik ve siyasi nedenlere dayanan toplumsal baskıların etki düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, asıl baskı dinsel kaynaklardan, en önemlisi de o dinin ifade edilen amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelmektedir (Weber, 1998: 339-343). İktisadî

---

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://www.igmg.org/tr/> (Erişim Tarihi: 12.09.2018).

ahlak ya da iktisad ahlakı kavramından maksat, yalnızca ekonomik ilişkilerde gerekli ve geçerli ahlaki ilke ve esaslar olmayıp; bu kavramla aile, hukuk, eğitim ve siyaseti de kapsayacak biçimde, cihanşümül bir dinin getirdiği iktisadî ve sosyal ahlak bir bütün olarak ifade edilmek istenmektedir. Bu terkipte kullanılan ve esasında Yunanca bir kavram olan “Ethos” (Ahlak) kelimesinin manası modern dilde kullanılan anlamından farklıdır. Modern dilde bu kavram felsefenin mantık, estetik, ontoloji gibi bölümlerinden birisini ifade etmek için kullanılırken; Eski Yunanca’daki kullanım biçimiyle daha genel bir manaya işaret etmektedir. Bu terkipteki ahlak kavramı Eski Yunanca’da bir insan topluluğunun hasleti, karakteri, seciyesi ya da kısaca bir insan topluluğunun zihniyetini ifade etmek için kullanılmaktadır (Freyer, 1964: 72). Dolayısıyla “Protestan Ahlakı”ndan maksat Hristiyanlığın bir mezhebi olan Protestanlığın dünya görüşü, paradigması, yaşam tarzı ya da başka bir ifadeyle zihniyetidir. Bu araştırmanın çıkış noktasında merak edilen soru: Protestan iktisat ahlakı ile kapitalizm arasında Weber’in iddia ettiği ilişkiye benzer bir durum İslam (Ehl-i Sünnet) siyaset ahlakı ile MGH arasında mevcut mudur?

Yukarıdaki tespitlerden hareketle araştırmanın temel iddiası (problemi); “MGH’nin, dinin mensuplarına kendine özgü bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırma fonksiyonunun bir neticesi olarak ortaya çıktığı ve MGH siyasetini Ehl-i Sünnet İslam siyaset ahlakının belirlediği ve yönlendirdiği”dir. Bu çalışmamızda nitel araştırma metodu kullanıldığından, yukarıdaki iddianın doğrulanması ya da yanlışlanması bakımından kendilerine başvurduğumuz alt problemlerimiz, cevabını arayacağımız sorular şeklinde ifade edilmiştir. Zira temel problemin aydınlatılabilmesi için gerekli verileri sağlamaya yarayacak hipotez ve alt hipotezlerin soru cümleleri şeklinde de formüle edilebilmesi mümkündür (Akyüz, 2012: 153). Özü itibariyle araştırmanın amacını oluşturan hipotezler, araştırmacıyı bu amaca ulaştıracak kalavuzlardır, pusulalardır (Arslantürk, 2012: 215). Yukarıda temel iddiası ifade edilen bu çalışmanın başlıca araştırma soruları şunlardır:

MGH’nin kuruluşunda ve siyaset üretmesinde İslam’ın Ehl-i Sünnet anlayışının rolü var mıdır?

MGH dini hedeflerine ulaşmak için siyaseti araçsallaştırmış mıdır?

MGH tipik İslamcı bir hareket midir? Yoksa İslamcı hareketler arasında bir özgünlüğe sahip midir?

MGH Türkiye'nin İslamlaşmasında neler yapmak istemiştir, neleri yapmıştır?

Türkiye'nin demokratikleşmesinde MGH'nin etkisi nasıl olmuştur?

### **3. Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmanın temel amacı; konuyla alakalı literatürden ve yapılan görüşmelerden elde edilecek veriler ışığında, 1970'lerden itibaren ortaya attığı ve savunduğu görüş ve düşünceler ile Türk siyasi ve dini hayatında etkin bir konumda bulunan ve söylem ve eylemleriyle sürekli gündemde önemli bir yer işgal eden MGH'nin din siyaset ilişkileri bağlamında siyasi ve toplumsal konumunu tespit etmektir. MGH'nin geçirdiği aşamaları, ivme kazandığı ya da kırılmalar yaşadığı dönemleri, zaferleri, yenilgileri, yasaklanmaları ile din ve siyaset alanındaki söylemleri, hedefleri, beklentileri, eylemleri ve bunlarla alakalı verileri sosyolojik metotlarla ortaya koymak ve analiz etmek çalışmanın başlıca amaçları arasındadır.

Bu çalışmamızın amaçlarından birisi de İslam dünyasının diğer ülkelerindeki siyasal İslamcı hareketlerle MGH'nin farklılıklarını, yerli ve Millî bir hareket olup olmadığını, İslam dininin Ehl-i Sünnet yorumundan ve özellikle de Osmanlı tecrübesinden ne yönde etkilendiğini ve MGH'nin İslamcılık tartışmaları ekseninde nereye oturduğunu tespit etmektir. Amaçlardan bir başkası ise Türkiye'nin İslamlaşması ve demokratikleşmesinde Millî Görüş Hareketinin rolü ve İslamlaşma ve demokratikleşme süreçleri neticesinde Millî Görüş Hareketinde gözlemlenen değişim ve dönüşümlerin tespitidir.

### **4. Araştırmanın Önemi**

Tarihin ilk çağlarından günümüze kadar tüm toplumlarda genel olarak var olduğu kabul edilen temel altı kurum; aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din ve boş zaman değerlendirme kurumlarıdır. Bu kurumlar şeklen benzerlikler gösterse de muhteva



olarak, zamanın değişmesi, fiziki çevre koşulları ve sosyo-kültürel farklılıklar gibi nedenlerle her topluma göre az ya da çok çeşitlilik arz etmektedir (Aydın, 2011: 18-19). Diğer kurumlarda da olduğu gibi, insanlık tarihinin ürettiği temel altı kurumdan ikisi olan *din* ve *siyaset* de her zaman birbirleriyle etkileşim halinde olmuştur. Din ve siyaset kurumlarının sürekli değişim, dönüşüm ve başkalaşımına maruz kalmaları ve dönüştürücü yapıları bu iki kurumun her zaman araştırmacıların ilgisini çekmelerine neden olmuştur. Bu nedenle din ve siyaset üzerine yapılan araştırma ve tartışmalar her zaman güncelliğini ve canlılığını muhafaza etmektedir. Tezin bu iki temel kurumdan hareketle MGH'yi inceleyecek olması bu çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir. Zira MGH, yukarıda da görüleceği üzere, özellikle doktora düzeyinde çoğunlukla İslamcılık bağlamıyla ya da bazı partileri ya da kurucu lideri üzerinden ele alınmış, doğrudan doğruya din-siyaset ilişkisi bağlamında ve bir bütün olarak akademik çalışmalarda yeterince konu edilmemiştir.

21'inci yüzyılla birlikte Müslüman coğrafya sadece yeni bir asra girmekle kalmamış ciddi bir değişim ve dönüşümü de beraberinde yaşamıştır. Bu değişim ve dönüşüm süreci çok sancılı bir şekilde halen devam etmekte olup; Irak, Tunus, Yemen, Libya, Mısır ve Suriye başta olmak üzere bazı İslam ülkelerinde katliamlara varan kan ve gözyaşlarına sahne olmuştur/olmaktadır. Tüm bu ülkelerde değişimi talep eden ve bunun için bedel ödeyenler ya da bedel ödemeye hazır olanlar sadece İslamcılardan ibaret olmasa da bu süreci tetikleyen ve destekleyen en geniş kitleyi onların oluşturduğu da bir vakıadır. Dünyanın gözü İslam coğrafyasındaki kanlı dönüşüm süreçlerine çevrilmişken; benzer bir değişim kimi zaman hararetli tartışmalar, çekişmeler olsa da ülkemizde birçok İslam ülkesine göre nispeten daha sessiz bir şekilde devam etmektedir.

Soğuk Savaşın sona ermesi ile dünya nüfusunun yüzde 23'ünü oluşturan Müslüman toplumlarda siyasal İslamcılığın yükselişinde bir nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Komünizmin çöküşü İslamcılığı/İslamı, kapitalizmin/yeni dünya düzeninin en önemli düşmanı haline getirmiştir (Erbakan, 2016: 49). Bu tespit, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında yaptırdığı Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması verilerine göre ülke nüfusunun yüzde 99,2'sinin kendisini Müslüman olarak gördüğü (DİB, 2014) ülkemiz açısından da son derece önemlidir. Zira kendisini Batı'nın bir

parçası olarak gören/görmek isteyen toplumsal kitle ile, kendisini Müslüman coğrafyanın bir parçası olarak gören Türk toplumunun geniş kesimleri arasında bir mücadelenin varlığından söz edebiliriz. 1970'lerden bu yana Türkiye'de İslami referanslarla siyaset yapan MGH'nin gelişerek güçlenmesi ve bu hareketin içinden çıkan Ak Parti'nin 2002 yılından itibaren Türkiye'de iktidar olması bu mücadeleyi ve tartışmaları daha da keskinleştirmiştir.

Bugünü iyi anlayabilmek için dünü doğru analiz etmek gerekmektedir. Geçmiş çok gerilere gitmemesine ve yaklaşık elli yıllık bir maziye sahip olmasına rağmen içerisinden başbakanlar ve cumhurbaşkanları da dâhil olmak üzere birçok siyaset ve devlet adamı çıkarmış olan MGH Türk siyasi hayatı açısından son derece önemli bir konuma sahiptir. Son elli yıl içerisinde Türkiye'de siyasi yaşama bu denli derinden nüfuz eden başka bir siyasi oluşum yoktur. Zaman zaman iktidar ortağı olarak getirdiği yeni yaklaşımlar ve icraatlarından da daha fazla, muhalefetteyken ürettiği dil ve kullandığı yöntemlerle Türk siyasi hayatında hakkında en çok konuşulan oluşumlardan birisi belki de en önemlisi olmayı başarmıştır. Kullandığı dini söylemi/din dilini diğer tüm partiler de bir şekilde kullanmış ya da kullanmak zorunda kalmışlardır.

Ülkemizin siyasal hayatının neredeyse son yarım asrında belirleyici bir konuma sahip olan bir hareket olmasına ve bu Hareketin söylem ve eylemleri üzerinde dinin ve dinden kaynaklanan referansların son derece etkin olmasına rağmen özellikle akademik camiada bu hareketi din siyaset ilişkisi bağlamında bir bütün olarak ele alan akademik yayınların yetersizliği ise ortadadır. Bu yetersizliğe bir nebze de olsa katkı sunacak olması bu çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir.

## **5. Araştırmanın Yöntem, Veri Toplama ve Analiz Tekniği**

Araştırmayı, kısaca belli soru ya da soruların sistematik ve mantıklı bir şekilde cevaplandırılması olarak tanımladığımızda araştırmacının görevinin araştırmaya yön veren soru ya da soruları cevaplandırmak için bilgiler toplayarak bu bilgileri yorumlamak ve bu bilgilerden hareketle bir takım sonuçlara ulaşmak olduğu söylenebilir (Yıldırım, 1999: 7). Kapsamlı varsayımlardan, veri toplama ve toplanan bu verileri analiz edip yorumlama yöntemlerine kadar bir araştırma sürecindeki tüm plan

ve prosedürlere araştırma yaklaşımları denilmektedir (Creswell, 2013: 3). Her araştırmanın kendine özgü bir yaklaşımı başka bir ifadeyle paradigması mutlaka vardır ya da olmalıdır. Kısaca; olaylara ve dünyaya bakış açımızın genel çerçevesi olarak tanımlayabileceğimiz paradigma, araştırmamızda etrafımızdaki gözlemlerimizi organize eden temel modellerimiz (Gürbüz ve Şahin, 2017: 31) ve genel perspektifimizdir.

Sosyal bilimlerde bir yandan inceleme konusunun insan ya da onun davranış ve eylemlerinin ürünü olan toplum olması; diğer taraftan bu konuları araştıranların farklı duygu, düşünce ve değerlere sahip kişilerden oluşması doğa bilimlerindeki nesnellik ve kesinlikten farklı olarak belli ölçülerde bir öznelliği ve göreciliği kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle sosyal bilimciler birden fazla paradigma ya da bilim anlayışından hareketle araştırmalarını yürütebilmektedirler. Sosyal bilim araştırmalarında birçok farklı paradigma ya da başka bir ifadeyle bilimsel anlayış ve yaklaşım bulunmakla birlikte bunlardan en yaygın olanları pozitivist, eleştirel ve yorumsamacı sosyal bilim paradigmalarıdır (Gürbüz ve Şahin, 2017: 31-33). Sait Gürbüz ve Farruk Şahin'den kısmen farklı olarak Adil Çiftçi ise sosyal bilimler alanındaki temel paradigmaları pozitivist (açıklamacı) yöntem ve idealist (anlamacı) yöntem olarak ikili bir ayırımla ele almakta ve anlamacı paradigma olarak ifade ettiği idealist paradigmanın yaygın olarak yorumlayıcı (yorumsamacı) paradigma olarak ifade edilmesini yorumlayıcılığın kafamıza göre anlama zannedilmesine neden olması nedeniyle eleştirmektedir (2003: 12-15). Çalışmanın yöntemi tespit edilirken Çiftçi'nin bu eleştirisi gözönünde bulundurularak tespitler yapılmıştır.

Pozitivist paradigma ile geliştirilen bilgi; esas olarak, dünyada dışarıda bir yerde varolduğu düşünülen objektif gerçekliğin dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi ve ölçülmesi esasına dayanır (Creswell, 2013: 7). Durkheim bu bakış açısını toplumsal olguların şeyler gibi ele alınmasının gerekliliği üzerinden izah etmektedir (2010, 14 vd.). Daha ziyade doğa bilimleri alanlarındaki araştırmaların düşünsel temelini oluşturan pozitivism, gerçeğin insandan bağımsız ve tek olduğu ön kabulünden hareket etmektedir (Yıldırım, 1999: 7-8). Auguste Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1806-1873) ve Emile Durkheim (1858-1917)'in düşünce ve katkıları ile temelleri atılan pozitivist sosyal bilim anlayışına göre geçerli ve güvenilir bilgiye ancak doğa bilimlerinin yöntemleriyle ulaşılabilir ve sadece gözlemlerle elde edilen bilgi

kıymetlidir. Bu yaklaşımda mevcut kuramlardan yola çıkarak hipotezler geliştirilir, toplanan verilerden hareketle bu hipotezlerin doğrulanması ya da yanlışlanması istikametinde bulgulara ulaşılarak kurama katkı sağlanır. Araştırmacı değerlerden bağımsız olarak sosyal gerçekliğe nesnel bir anlayışla yaklaşmaya çalışır; kişisel değer yargılarını ve duygularını araştırmaya katmaz. Çoğunlukla sayılarla ifade edilen nicel verilerle çalışan ve bu verileri çeşitli istatistikî tekniklerle analiz etmek suretiyle bilgi üreten pozitivistler, insanı ve sosyal gerçekliği sayılara indirgemekle ve belirli istatistikî teknik ve programları mahir bir şekilde kullanan “araştırma teknisyenleri” olmakla eleştirilmektedirler (Gürbüz ve Şahin, 2017: 33-35). En yalın ifadeyle pozitivist paradigma; sosyal hayatta olup bitenleri, olgular arasındaki düzenlilikleri ve neden sonuç ilişkilerini doğa bilimlerindeki hakim kabullerden hareketle inceleyerek açıklamaya ve öngörmeye çalışan bir yaklaşıma işaret etmektedir (Çiftçi, 2003: 99). Genel olarak, bu çalışmada sayılarla ifade edilen nicel verilere yer verilmediğinden doğal olarak istatistikî teknik ve analizler de kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu araştırmada pozitivist sosyal bilim anlayışı perspektifinin kullanılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Karl Marx (1818-1883), Theodor Adorno (1903-1969), Pierre Bourdieu (1930-2002) ve Jürgen Habermas (1929) gibi kişilerin öncülüğünde başlamış ve gelişmiş olan eleştirel sosyal bilim paradigmasına göre ise sabit bir düzen içerisinde doğal bir sistemden ibaret olmayan sosyal dünyada bazı toplumsal sınıflar sömürülmektedir. Eleştirel sosyal bilim anlayışına göre esas olan sosyal dünyadaki görünmeyen güçlerin ve ilk bakışta fark edilemeyen eşitsizliklerin ve sömürünün ortaya çıkarılmasıdır. Bunu yaparken toplumsal ilişkileri diyalektik anlayışla incelerler; sosyal dünyadaki görünmeyen güçleri, fark edilmeyen eşitsizlikleri açığa çıkarmak için kışkırtıcı sorular sorarlar ve nesnel ve öznel yaklaşımları birlikte kullanırlar (Gürbüz ve Şahin, 2017: 36-37). Bu araştırma esas itibarıyla, sosyal dünyadaki görünmeyen güçleri ya da ilk bakışta fark edilmeyen eşitsizlikleri açığa çıkarmayı amaçlayan bir sınıfsal mücadeleden hareket etmediği için bu çalışmada hakim paradigma eleştirel sosyal bilim anlayışı da değildir.

Kökleri Alman sosyolog Max Weber (1864-1920)’e kadar uzanan yorumsamacı (idealist) sosyal bilim anlayışına göre ise olgular ve olaylar arasında doğa bilimlerinde

olduğu gibi kesin kurallar ve yasalar koymak mümkün olmadığı gibi önemli de değildir. Zira insan denilen sosyal varlığın eylem ve davranışları, doğa bilimlerindeki diğer nesnelere gibi doğrudan ölçülebilir nitelikte değildir. Önemli olan; insanların davranış, duygu ve değerlerinin arka planında mevcut olan derin anlamların açığa çıkarılmasıdır. Bunu yaparken sadece sayısal veriler ve istatistikî metotlardan hareket etmeyip esnek ve öznelliğe dayalı nitel yöntemlere başvururlar. Yorumlamacılar için insanların dış dünyaya yansıyan davranışlarını anketler ile ölçmektense onların söylem ve eylemlerinin öznel anlamı ve meydana geldiği sosyal bağlamın derinlemesine incelenmesi daha da önemlidir (Gürbüz ve Şahin, 2017: 35-36). Çiftçi'ye göre yorumlamacı paradigma çerçevesinde yapılan araştırmalarda anlamalarımızı test edip onlardan nesnel yorumlara ulaşmanın tek yolu *hermeneutik döngünün* göz ardı edilmemesidir. Bu döngü "*bütün parçalardan bağımsız, parçalarda bütünden bağımsız anlaşılabilir ve nihai/nesnel anlam bütüne aittir*" ilkesidir (2003: 16). Sadece yazılı metinlerde değil, diğer toplumsal olgularda da geçerli olan bu ilkeye göre kişilerin yapıp ettikleri ve söylemleri diğer söylem ve eylemleri ile birlikte bir anlam kazandığı gibi bütün de tikel söylem ve eylemlerle anlaşılır ve yeniden inşa edilir (Çiftçi, 2004: 105). Tüm bu bilgiler ışığında; genel olarak dinin, özellikle de Ehl-i Sünnet İslam anlayışının Millî Görüş Hareketinin söylem ve eylemleri üzerindeki etkisini, başka bir ifadeyle Millî Görüş Hareketinin eylem ve söylemlerinin arkasında yatan dinî inanç ve değerleri ortaya çıkararak derinlemesine incelenmeyi amaçlayan bu araştırmadaki temel yaklaşım; hermeneutik döngüye dikkat edilmekle birlikte, yorumlamacı (idealist) sosyal bilim paradigmasıdır.

Araştırmanın temel yaklaşımını yorumlamacı sosyal bilim anlayışı olarak tespit ettikten sonra sıra araştırma tasarımının belirlenmesine gelmiştir. Araştırmada hangi yol, yöntem, strateji ve tekniklerin kullanılacağı anlamına gelen araştırma tasarımı; araştırma sorularına cevap bulmak ve ihtiyaç duyulan bilgiye ulaşmak amacıyla uygulanan eylem planıdır. Araştırmada kullanılacak temel araştırma yönteminin belirlenmesi ile başlayan araştırma tasarımı, verilerin toplanması ve analizinde kullanılacak tekniklerinin belirlenmesi ile devam eder (Gürbüz ve Şahin, 2017: 97). Kısaca; araştırmanın amacına ulaşması için izlenen yol ve araçlar olarak tarifini yapabileceğimiz yöntem, bir düşünme ve uygulama biçimi (Say, 2006: 12); başka bir ifadeyle araştırma stratejisi ya da araştırma sorularını yanıtlarken izlenecek mantıktır

(Mason, 2002: 30). Yöntem ve araştırma teknikleri sıklıkla birbirine karıştırılabilmektedir. Teknik araştırmacıların bilgi toplama ve toplanan bu bilgilerin analizinde kullandıkları özel araçlar iken, yöntem ise elde edilen verilerin zihinde birleştirilmesi ve sistematize edilmesine dair zihni bir süreçtir (Arslantürk, 2012: 193-194), bu yönüyle de soyuttur. Araştırma teknikleri ise soyut yöntemin somut gerçekliğe uygulanışında kendisine başvurulmuş araçlardır (Günay, 2012: 152-153). Araştırmanın amacına uygun yöntem ve tekniklerin seçilmiş olması araştırmaların güvenilirliği ve geçerliliği bakımından son derece önemlidir. Çünkü araştırmalarda kullanılan yöntem ve teknikler araştırmanın omurgasını oluşturmaktadır. Her araştırmanın kendine göre bir özgünlüğü ve niteliği vardır. Bu nedenle bir araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler başka hiçbir araştırmada aynen kullanılamaz (Günay, 2012: 166). Bu özgünlük sosyal bilim araştırmalarında daha da belirgin bir şekilde görülmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi sosyal bilimlerde birden fazla anlayış ya da paradigmanın bulunması araştırmacıların farklı araştırma desen, yöntem ve tekniklerini seçebilmelerini mümkün kılmıştır. Araştırma tasarımları farklı kriterlere göre sınıflandırılabilir. Evvela araştırma tasarımları benimsedikleri temel felsefe açısından temel araştırma ve uygulamalı araştırma olarak ikili tasnife tabi tutulmaktadır (Gürbüz ve Şahin, 2017: 97). Yegane amacı mevcut bilgiye yeni bilgiler ilave etmek olan araştırmalara temel (basic) araştırma, üretilen bilgileri değerlendirmek suretiyle somut bir soruna çözüm üretmeyi hedefleyen araştırmalara ise uygulamalı (applied) araştırma denilmektedir (Karasar, 2007: 22-27). Bu çalışmanın benimsediği temel felsefe belli toplumsal sorunların çözümüne doğrudan katkı sağlamaktan ziyade, araştırma konusu bakımından mevcut olan bilgi birikimine yenilerini ilave etmek olduğundan bu çalışma temel araştırma niteliğindedir.

Araştırma tasarımları amaçları bakımından ise keşfedici (exploratory), tanımlayıcı (descriptive) ve açıklayıcı (explanatory) araştırmalar olmak üzere üç başlık altında ele alınabilir. Keşfedici araştırmalar daha önce ele alınmamış ya da üzerinde çok az çalışılmış konuları keşfetme ya da daha sonra yapılması planlanan bir araştırma için ön hazırlık yapma amacına hizmet etmektedir. Tanımlayıcı araştırmalar; kim, ne, ne zaman, nerede ve nasıl soruları yardımıyla olgular, nesnelere, insanlar, grup ya da örgütlerin belli özelliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan araştırmalardır. Açıklayıcı

araştırmalar ise bazı değişkenler arasındaki neden sonuç ilişkilerini açığa çıkarma amacı taşımadır (Gürbüz ve şahin, 2017: 97). Bu araştırma daha önce hakkında çalışma bulunmayan ya da çok az bulunan bir konuyu ele almadığından keşfedici araştırma olmadığı gibi, asıl amacı bazı değişkenler arasındaki neden sonuç ilişkisini ortaya koyma olmadığından açıklayıcı araştırma da değildir. Bu çalışmada din ve siyaset ilişkileri bağlamında kim, ne, ne zaman, nerede ve nasıl soruları yardımıyla MGH'nin belli nitelikleri ortaya konulmaya çalışılacağından tanımlayıcı (descriptive) araştırma tasarımı tercih edilmiştir.

Araştırma tasarımlarını kullandıkları yöntem bakımından nicel (quantitative), nitel (qualitative) ve karma yöntem yaklaşımları olarak üç başlık altında ele almak mümkündür (Creswell, 2013: 12). Nicel veriler çoğunlukla sayılarla ilgilenirken, nitel veriler ise daha çok anlamlar üzerinde yoğunlaşmıştır (Dey, 1993: 11). Yukarıda özelliklerinden kısaca bahsettiğimiz pozitivizmden derin bir şekilde etkilenmiş olan nicel araştırma yöntemleri doğa bilimlerinde yaygın olarak kullanılmakla birlikte sosyal bilimlerde de kendisine çokça müracaat edilmektedir (Yıldırım, 1999: 7-8). Sayısal veriler kullanarak kesin ve genellenebilir sonuçlara ulaşmayı amaçlayan, gözlem ve ölçümlerin tekrarlanabildiği ve nesnelliğin ön plana çıktığı nicel araştırmalar tümdengelim yaklaşımını benimserler. Nicel araştırmalarda genellikle anket ve deneylerden oluşan veri toplama teknikleri ile sayısal veriler toplanır, istatistiksel ve matematiksel bazı yöntemlerle bu veriler analiz edilir ve böylece kesin olduğu kabul edilen sonuçlara ulaşılır. Nicel araştırmalar, sayısal veriler üretmesi ve yapılan gözlem ölçümlerinin tekrarlanabilmesi gibi bir takım temel üstünlüklerine rağmen çoğu zaman insan davranışlarının ve sosyal gerçekliğin arkasında yatan nedenleri ortaya çıkarmada yetersiz kalmaktadır (Gürbüz ve şahin, 2017: 102-103). Bu yetersizlik sosyal araştırmacıları nitel araştırma yöntemine yöneltilmektedir.

Nitel araştırma, bir şemsiye kavram olması hasebiyle her ne kadar tek bir tanımlı bulunmasa da genel olarak; gözlem, görüşme ve yazılı doküman ve belgelerin incelenmesi gibi veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin takip edildiği araştırma olarak tanımlanabilir (Yıldırım, 1999: 10). Nicel araştırmadan farklı olarak amacı genelleme yapmak olmayan nitel araştırma; sosyal olguları, kuram

oluşturmayı esas alan bir anlayışla bağlı buldukları ortam içerisinde araştırmayı, anlamayı ve yorumlamayı hedefleyen bir yaklaşıma sahiptir. Burada ifade edilen kuram oluşturmadan maksat nitel araştırma sonucunda elde edilen bulguların yorumlanması ve bu bulgulara anlam kazandırılmasıdır. İnsanların algıları, yaşayışları, tecrübeleri, davranışları, duygu ve düşünceleri, hisleri gibi öznel veriler ile toplumsal işleyiş ve hareketler, kültürel olaylar ya da uluslararası ilişkiler nitel araştırmaların konusu olabilir. (Yıldırım, 2010: 80; Gürbüz ve Şahin, 2017: 406-409). Bu durumun bir neticesi olarak insan ve grup davranışlarının nedenini ve nasılını anlamayı amaçlayan nitel araştırmalar öznedir. Belirli bir ortam ya da durumla ilgili olan nitel yönelimli araştırmalarda araştırmacı neden, nasıl, kim gibi sorulara cevap arar ve olguların/sosyal gerçekliğin ve insan davranışlarının arka planında yatan nedenleri ortaya çıkarmaya çalışır. Deneysel ve diğer bazı nicel araştırmalarda mümkün olmasına rağmen, nitel araştırmalarda deneklere ve değişkenlere her hangi bir müdahale söz konusu değildir (Gürbüz ve Şahin, 2017: 103). Her zaman belli ölçüde bir esnekliğe izin vermesi gereken nitel araştırma tasarımları (Mason, 2002: 45) birbirini izleyen, kesin ve belirli aşamalardan oluşmuş bir sürece işaret etmez. Bu da araştırmacının esnek olmasını, toplanan bilgilere göre araştırma sürecini yeniden şekillendirebilmesini ve gerek araştırma deseninin oluşmasında gerekse toplanan bilgilerin analizinde tümevarıma dayalı bir yaklaşım izlenmesini gerektirir (Gürbüz ve Şahin, 2017: 406-409). Nitel araştırmalarda kullanılan yöntem kavramının kapsamı veri elde etmek için kullanılan tekniklere ya da süreçlere ek olarak entelektüel, analitik ve yorumlayıcı faaliyetleri de ihtiva eder (Mason, 2002: 52). Nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin yukarıda sayılan temel nitelikleri gözönünde bulundurulduğunda bu çalışmada nitel araştırma yönteminin kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Birçok farklı nitel araştırma deseninden bahsetmek mümkün olmakla birlikte bunların en yaygın olanları; örnek olay araştırması, gömülü kuram, olgu (fenemolojik) araştırması, etnografik araştırma, anlatı araştırması ve tarihsel araştırmadır<sup>8</sup>. Tarihsel araştırma<sup>9</sup> dışındaki tüm nitel araştırma desenlerinde belli bir olay ya da durumla alakalı olarak içinde bulunulan zaman dilimi içerisinde cerayan eden problemlerin yanıtı

---

<sup>8</sup> Nitel araştırma desenleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Creswell, 2013: 187; Gürbüz ve Şahin, 2017: 110-113 ve 411-417).

<sup>9</sup> Tarihsel araştırma deseni konusunda detaylı okuma için bakınız: (Togan, 1985; Tosh, 2013; Burke, 2011; Aktay vd., 2009).



aranırken sadece tarihsel araştırmada belirli bir olay ya da konuyla alakalı olarak geçmişte neyin, nasıl olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır (Gürbüz ve şahin, 2017: 110-113). Tarihi; insanoğlunun sosyal ve siyasi yapılar oluşturmak suretiyle gelişme ve olgunlaşmasında bireyler ve topluluklar tarafından işlenen eylem ve ileri sürülen düşünceleri ve bu eylem ve düşüncelerin bir neticesi olarak tezahür eden olayları ve bu olayların maddi ve manevi nedenlerini ve sebebeplerle olaylar arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilim olarak tanımlayan Togan'a göre yazılış biçimlerine göre tarihi araştırmaların riyaveti (nakli), öğretici, ictimai ve nedenasılıcı olmak üzere dört türünden bahsedilebilir. Tarihi vakaları rivayeti tarih yazımı perspektifinden ele alan yaklaşımlar, vakayı sebep ve sonuçları üzerinden sistemli bir şekilde tetkik etme yerine onları doğrudan aktarmakta ya da hikaye etmektedirler. Öğretici tarih araştırmalarında da amaç tarihi vakayı açığa çıkartarak ondan toplum yararına bazı neticelere ulaşmaktır. Sosyal tarih araştırma usulü ise tarihi olayların arkasında gizlenmiş tarihî kanunları ortaya çıkarma peşindedir. Nedennasılıcı (Tekevvünî) yaklaşımda ise öncelenen husus, tarihi olaylara karşı “neden ve nasıl böyle oldu?” sorusunu sormak suretiyle tarihi vakaları ve özellikle de onları ortaya çıkaran nedenleri araştırarak betimlemeyi gaye edinmektedir (1985: 2-4). Bu yaklaşımla hareket edilirken belli olayların, o olayın vukuundan önce meydana gelen başka olaylarla, aynı dönemde başka alanlarda ortaya çıkan gelişmelerle ve kendinden sonra meydana gelmiş olanlarla bağlantılı olduğu ya da olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle daha “Neden öyle oldu?” ve “Sonuçları neydi?” soruları sorulmadan önce “Ne oldu?” ve “O dönemin koşulları nasıldı?” sorularının sorulmasında sadece fayda değil araştırmanın amacına ulaşması bakımından bir zaruret vardır (Tosh, 2013: 113). MGH'nin Türkiye'deki serüveninin 2002 yılına kadar olan döneminin ele alındığı; MGH'nin söylem ve eylemlerinin arka planını, onu bu söylem ve eylemlere iten nedenleri ya da başka bir ifadeyle İslam dininin MGH üzerindeki tesirini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırmada nitel araştırma yöntemi ve nedennasılıcı tarihsel araştırma deseni benimsenmiştir.

Nitel araştırmalarda verilerin toplanmasında çok çeşitli araçlardan yararlanılabilmekle beraber en yaygın üç veri toplama tekniği gözlem, görüşme/mülakât ve yazılı doküman ve belgelerin incelenmesidir (Dey, 1993: 15; Corbin and Strauss, 1990: 5). Araştırma konusuna göre bu tekniklerden bir ya da birden fazlasının birlikte kullanılabilmesi mümkündür. Hatta araştırma sorularının doğru yanıtlanabilmesi için

birden fazla kaynaktan derlenen bilgilerin kullanılmasında fayda vardır (Mason, 2002: 59-60). Farklı tekniklerle toplanan verilerin bir kısmı birincil veriler iken diğer bir kısmı ise ikincil verilerden oluşmaktadır. Birincil veriler, araştırmacının doğrudan doğruya araştırmaya katılan insanlardan elde ettiği veriler iken; ikincil veriler ise daha önceden farklı amaçlar için başka araştırmacılar tarafından toplanmış verilerdir. İkincil verilere ulaşmanın bazen çok fazla maliyetli olması ya da bu verilerin genellikle farklı amaçlarla toplanmış olması nedeniyle araştırmacının ihtiyacını tamamiyle karşılayamaması gibi dezavantajlarına rağmen, birçok faydasından da bahsetmek mümkündür. Öncelikle önceden yapılmış birtakım işlemler nedeniyle ikincil verilerin geçerlik ve güvenilirliğinin önceden test ve tespit edilmiş olması önemli bir avantajdır. Yine ikincil verilerin kullanılması veri toplanması için gerekli zaman ve emek israfını da önlemektedir (Gürbüz ve Şahin, 2017: 173-174). Araştırmacıların çalışmalarında birincil ya da ikincil verileri ya da her ikisini de birlikte kullanabilmeleri mümkündür. Bu çalışmada az da olsa birincil verilere de yer verilmiş olmakla birlikte, genel olarak yukarıda ifade edilen avantajları da dikkate alınarak ikincil verilere ağırlık verilmiştir.

Nitel araştırmalarda kendisine en çok başvuru alan veri toplama tekniği görüşmedir (Yıldırım, 1999: 10). Görüşme (Mülakât) genellikle, araştırmacının araştırma konusu ile ilgili kişilere araştırma konusu hakkında sorular yönelmesi ve aldığı yanıtları kaydetmesi şeklinde gerçekleştirilir. Ancak bu tekniğin uygulanmasında telefon görüşmesi, mailleşme, derinliğine görüşme, yüz yüze görüşme ya da grup tartışması gibi usullere başvurulabilir (Günay, 2012: 158; Creswell, 2013: 191). Sözlü iletişim yoluyla veri toplama tekniği olarak kısaca tanımlanabilen görüşme (interview)'nin (Karasar, 2007: 165) yapılandırılmış, yarı-yapılandırılmış ve yapılandırılmamış gibi türleri bulunmakla birlikte “nitel görüşme” terimi genellikle derinlemesine (in-depth), yarı yapılandırılmış (semi-structured) veya yapılandırılmamış (unstructured)<sup>10</sup> görüşme biçimlerinde tezahür eder (Mason, 2002: 62). Görüşmeciyi hareket serbestisinin en az verildiği tür olan yapılandırılmış görüşmeler, hangi soruların nasıl sorulup ve hangi verilerin toplanacağını önceden ayrıntılı bir şekilde belirlendiği ve görüşme planının aynen uygulandığı görüşmelerdir. Yapılandırılmamış görüşmeler

---

<sup>10</sup> Mason yapılandırılmamış terimi yerine gevşek (loosely) yapılandırılmış görüşme kavramının daha doğru bir kullanım olduğunu ileri sürmekte bu düşüncesini de, öyle ya da böyle, her bir araştırmanın önceden belirlenmiş bir araştırma tasarımından hareketle yapılmasına dayandırmaktadır (2002: 62).

ise sözel etkileşimin doğal akışı içerisinde gerçekleştirilen; bu nedenle de görüşmeciye hareket serbestisi sağlayan, esnek, kişisel görüş ve yargıların kökenlerine inmeyi amaçlayan bir tekniktir. Görüşmenin bu biçiminde her ne kadar önceden sorulacak sorular ana hatlarıyla hazırlanmış olsalar da, görüşmenin doğal seyri içerisinde farklı sorularla görüşmeyi sürdürmek de mümkündür. Yarı yapılandırılmış görüşme ise bu iki uç arasında bir konumda bulunan; araştırmacı tarafından önceden belirlenmiş ya da görüşme sırasında ortaya çıkan konulara göre yeni soruların da sorulabildiği bir görüşme tekniğidir (Karasar, 2007: 22-27).

Nitel araştırmalarda bir veri toplama tekniği olarak kendisine sıklıkla başvuru alan görüşmenin temel amacı, araştırma konusunu görüşme yapılan kişilerin bakış açısıyla ele almak ve görüşme yapılan kişilerin bu bakış açısına nasıl ve neden sahip olduklarını anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır. Bu amaca ulaşabilmek için nitel araştırmalarda görüşmeler daha az yapılandırılmış olmalı, daha ziyade açık uçlu sorularla gerçekleştirilmeli ve genel ve soyut mülahazalardan ziyade görüşülen kişilerin araştırma konusu hakkındaki düşüncelerini tespit etmeye odaklanmalıdır (Gürbüz ve Şahin, 2017: 428). Bu tespitler ışığında nitel görüşmelerin temel ayırt edici özelliği, yapılandırılmamış sosyal araştırma yöntemlerinin bir ürünü olmaları (Dey, 1993: 15) ve genellikle katılımcıların görüş ve düşüncelerini ortaya çıkarmayı amaçlayan açık-uçlu birkaç sorudan hareketle gerçekleştirilmeleridir (Creswell, 2013: 190). Nitel araştırma deseninin kullanıldığı bu çalışmada, yazılı doküman ve belgelerden elde edilen verilerin doğruluğunun test edilebilmesi amacıyla ikincil verilerin yanı sıra sınırlı sayıda da olsa birincil veri kaynaklarından olan görüşme tekniğine de yer verilmiştir. Bu araştırma kapsamında gerçekleştirilen görüşmeler nitel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan veri toplama yöntemleri arasında yer alan yapılandırılmamış görüşmeler şeklinde olmuştur. Görüşmelerin başında görüşme yapılan kişiler araştırma konusu hakkında kısaca bilgilendirilmiş, görüşmenin ses kayıtlarının alındığı ve bu kayıtların kullanılmasında izinlerinin olup olmadığı kendilerine sorulmuş ve onayları alınmıştır. Yapılan görüşmelerde alınan ses kayıtlarının tamamı yazılı hale dönüştürülerek daha sonra yapılacak veri analizi için veri seti haline getirilmiştir. Bu kapsamda; Necmettin Erbakan'dan sonra MGH'nin lideri olarak kabul edilen Saadet Partisi (SP) Yüksek İstişare Kurulu Başkanı Oğuzhan Asiltürk, Saadet Partisi eski genel başkanlarından Mustafa Kamalak, RP'nin Kurucu Genel Başkanı Ahmet Tekdal, Adil Ekonomik Düzen

teorisyenlerinden (Çakır, 2013: 765) ve RP döneminde Çorum Belediye Başkanlığı da yapmış olan Arif Ersoy ve MGH'nin Van Belediye Başkanlığı da yapmış olan önemli isimlerinden birisi olan Fethullah Erbaş ile yapılandırılmamış görüşmeler yapılarak<sup>11</sup> bu görüşmelerden elde edilen verilere birincil kaynak olarak çalışmada yer verilmiştir.

Nitel araştırmalarda kullanılan bir başka veri toplama tekniği ise Say'ın "bilimin temel yöntemi" olarak ifade ettiği ve esası bir tür duyu algılamasına dayanan gözlemdir (2006: 13). Aslında diğer tüm teknikler gözlemin farklı çeşitleridir (Arslantürk, 2012: 225). Gözlemci ile gözlenen arasındaki fiziki yakınlık ve ilişkilere göre *dışarıdan* ve *katılımlı* olmak üzere iki türü bulunan gözlem (observation); yalnızca göz ile değil tüm duyu organları ile yapılan bir veri toplama tekniğidir (Karasar, 2007: 156-158). Gözlem tekniğiyle araştırmacı tüm duyu organlarını kullanmak suretiyle araştırma konusuna odaklanarak veri toplayabilmektedir. Bu teknik, gözlenen kişilerin belli koşullar altında davranışlarının gözlemci tarafından tespit edilmesine ve gerektiğinde onlarla etkileşime geçerek duyu ve düşüncelerinin açığa çıkarılmasına imkan tanır. Gözlem ile görüşme tekniğinin birlikte kullanılması ya da gözlem verilerinin yapılan görüşmeler ile desteklenmesi de mümkündür (Gürbüz ve Şahin, 2017: 428). Araştırma sürecinde az da olsa MGH ile ilintili bazı toplantı, sempozyum, konferans vb. etkinliklere katılarak gözlemlerde bulunulmuş ve bu etkinliklerdeki tespitler de veri olarak değerlendirilmiştir.

Nitel araştırmalardaki bir diğer veri toplama tekniği ise gerek tek başına ve gerekse gözlem ve görüşme teknikleriyle elde edilen bilgilere destek olması düşüncesiyle başvuru yazılı doküman ve belgelerin incelenmesidir (Yıldırım, 1999: 10). Doküman metodu, belgesel gözlem ya da kitaplık araştırması olarak da ifade edilen bu tekniği Karasar, tekniğin esası kayıt ve belgeleri incelemeye dayandığı için belgesel tarama olarak ifade etmektedir. (2007: 183). Yazılı dokümanların başında kitaplar, makaleler, dergiler, gazeteler, toplantı tutanakları, günlükler, mektuplar ve arşiv belgeleri gelmektedir. Bunlara ilaveten araştırma konusuyla alakalı göze ve kulağa hitap eden fotoğrafik belgeler, radyo ve televizyon röportaj ve konuşmaları, farklı ses ve görüntü kayıtları, hatta web siteleri ve internetten temin edilebilen her türlü materyal de

---

<sup>11</sup> Bunlardan Asiltürk, Tekdal ve Erbaş ile yapılan görüşmeler; 11-12 Mart 2017 tarihlerinde Ankara, Meyra Palace Hotel'de "Erbakan ve Yeni Bir Dünya" temasıyla düzenlenen 3. Uluslararası Millî Görüş Sempozyumu esnasında gerçekleştirilmiştir. Diğer görüşmeler ise Mustafa Kamalak ile 29 Mart 2017'de ve Arif Ersoy ile de 24 Haziran 2017'de Çorum'da yapılmıştır.

bir araştırma için veri kaynağı olabilirler (Mason, 2002: 103; Arslantürk, 2012: 206). Araştırmalarda yazılı doküman ve belgelerin kullanılması; kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme aşamalardan oluşan bir süreçtir (Karasar, 2007: 183). Bu çalışmada kendilerine en çok başvuru alan veriler yazılı doküman ve belgelerden oluşmaktadır. Millî Görüş Hareketine dair dönemin gazeteleri, dergileri gibi süreli yayınlara ulaşmanın mümkün olması, bu alanda yapılan birçok yüksek lisans ve görece az sayıda da olsa doktora tezinin Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) Tez Merkezi tarafından yayınlanmış olması, yayınlanmayanlarının da YÖK'ten temini yoluna gidilebilmesi, Millî Görüş Hareketi'nin farklı yönlerinin ele alındığı ansiklopedi, kitap ve makalelere ulaşımın kolaylığı ve Millî Görüş'ün önemli isimlerinden birçoğunun anılarını telif etmiş olmaları gibi nedenlerle bu çalışmada ikincil veriler önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma konusu ile alakalı kitap, makale, gazetelerin köşe ve düşünce yazıları, internet kaynakları ve yerli ve yabancı online veri tabanları vs. ile birlikte Millî Görüş partilerinin tüzükleri, koalisyon hükümetlerinin hükümet mutabakat metinleri ve kapatma kararları da ikincil kaynaklar arasında yer almıştır. İkincil verilerin büyük bir kısmının geçerlik ve güvenilirliklerinin önceden tespit edilmiş olması ve veri toplanması için gerekli zaman ve emek israfını önlemesi bu veri kaynağının tercih edilmesinde önemli bir etken olmuştur.

Bir çalışmada verilerin toplanmış olması araştırmanın neticelendiği anlamını taşımaz. Farklı kaynaklardan elde edilen verilerin işlenerek çözümlenmesi ve yorumlanması gerekmektedir ki zaten araştırmanın özgünlüğü ortaya çıkaran aşama da burasıdır (Karasar, 2007: 197). Nicel araştırmalar genel olarak istatistik olarak ifade edilen birçok farklı analiz türüne sahip iken (Leech and Onwuegbuzie, 2007: 562), nitel araştırmaların analizi ise temel olarak verilerden elde edilen bulguların betimlenmesi ve yorumlanması biçiminde tezahür eder. Bu aşamada temel iki yaklaşım bulunmaktadır ki bunlar; betimsel analiz ve içerik analizidir. Betimsel analizde araştırmacı, elde ettiği veriyi daha önce tespit ettiği kavramsal çerçeve ya da temalara göre özetler ve yorumlar. Betimleme analizinde maksat, elde edilen bulguların düzenlenmesi ve yorumlanması yoluyla elde edilen sonuçların anlaşılır bir biçimde muhataplarına sunulmasıdır (Gürbüz ve Şahin, 2017: 410-411). İçerik analizi ise en yalın ifadeyle, kelimelerin anlam ve muhtevalarının incelenmesidir (Arslantürk, 2012: 208). İçerik analizinde araştırmacının hedefi söylemin görünen ve ilk bakışta kolaylıkla anlaşılabilir muhtevalarından ziyade onun

arka planını, gizli ve ilk etapta kolaylıkla görünmesi zor olan içeğini açığa çıkarmaktır (Bilgin, 2006: 1). Bu araştırmada, elde edilen verilerin analizinde genel olarak betimsel yöntem kullanılmıştır.

Yöntemle alakalı olarak son olarak ifade edilmesi gereken iki husus daha vardır ki bunlardan ilki; araştırmacıların kişisel inançlarını, kanaatlerini ve ön yargılarını mümkün olduğu ölçüde bir kenarda bırakmasını bilmelerinin gerekliliğidir. *Metodolojik ateizm* tavrı olarak da kavramsallaştırılabilecek olan bu tutumla araştırmacı çalışması esnasında kendi inanç ve kanaatlerini askıya almayı başarabilmelidir. Bununla birlikte sosyal bilimlerde mutlak anlamda bir nesnelliğin sadece bir idealden ibaret olduğu da hatırd tutulmalıdır (Günay, 2012: 166). İkinci olarak ise araştırmacılar hem araştırma etiği, hem de yazma etiği ilke ve kurallarına azami dikkat ve gayreti göstermelidirler (Mason, 2002: 41; Günay, 2012: 166). Bu çalışmada mümkün olduğu ölçüde kişisel görüş, kanaat, düşünce ve ön yargıların araştırmayı etkilememesine ve araştırma ve yazma etiği ilke ve kurallarına riayet edilmesine özel bir ehemmiyet verilmiştir.

## 6. Araştırmanın Kavramları

“Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi” başlığını taşıyan bu araştırmada öncelikle üzerinde durulması ve hangi anlamlarıyla ele alındığının ifade edilmesi gereken iki kavram vardır ki bunlardan birisi *din* diğeri *siyaset*dir. Hem dinin hem de siyasetin bir birinden farklı birçok tanımının bulunduğu bir vakıadır. Din kavramını tanımlayan bilim insanları genel olarak özsel ya da işlevsel tanımlar yapmaktadırlar (Berger, 2011: 291). Özsel tanımlarda dinin ne olduğu tarif edilirken; işlevsel tanımlamalarda ise din; ne işe yaradığına, birey ve toplumların yaşamlarında ne tür işlevler gördüğüne bağlı olarak ele alınmaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 46). Sadece itikad ve ibadetten oluşan basit bir sistemden ibaret olmayan din, ya da bu araştırmadaki özel konumu itibarıyla İslam dini, bunlara ilave olarak aynı zamanda hayatın günlük pratiklerinde de karşımıza çıkan bir hayat tarzı ve dünya görüşü (Günay, 2012: 150) yani bir paradigmadır. Paradigma/dünya görüşü kavramını ise en yalın haliyle Guba; eylemi yönlendiren bir dizi inanç olarak tanımlamaktadır (1990: 17). İlk insandan günümüze gelinceye kadar tüm toplumlarda görülen din; insanların tutum ve

davranışları, insanî ilişkiler ve toplumsal hayat üzerinde belirleyici konumda olan bir kurum olarak karşımızda durmaktadır (Çoştu, 2011: 13). Özünde sosyolojik bir araştırma olan bu çalışmada din kavramı; sosyolojik çözümleme yöntemine daha elverişli olması nedeniyle işlevsel tanımlarından hareketle objektif yönüyle, sosyolojik boyutu ve bir zihniyet ya da başka bir ifadeyle bir paradigma / dünya görüşü kazandırma fonksiyonu üzerinden ele alınmıştır.

Din kavramı Kur'an-ı Kerim'de her ne kadar tüm dinler için kullanılsa da; Âli İmran Suresinin 19'uncu ayetinde "Allah indinde din İslam'dır" denilmek suretiyle Allah katında muteber ve geçerli olan tek dinin hususen İslam olduğu açıkça beyan edilmiştir (Günay, 2011: 213). Gündüz'e göre İslam; son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) vasıtasıyla tebliğ edilen ve sadece tek Allah'ı ilah olarak kabul etme, ona hiçbir şeyi ortak koşmama, yalnızca ona ibadet etme esasına dayalı olan; kendisine inananlardan Kur'an-ı Kerim'de belirtilen tüm hususları tereddütsüz bir teslimiyet ve inançla kabul etmesini ve Kur'an'ı Kerim'in talep ettiği yaşam biçimini hayatına tatbik etmesini isteyen din ve inanç sistemidir (1998: 196-197). Bu açıklamalar ışığında araştırmanın başlığında geçen din kavramından maksatın burada kısaca tanımı yapılmış olan İslam dini olduğunda şüphe yoktur.

Bununla birlikte, nasıl ki yeknesak bir Hristiyanlık ya da Yahudilikten bahsedilemediği gibi tek bir İslam anlayışından söz etmek de elbette mümkün değildir. Son İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'in vefatını takip eden yıllar içerisinde İslam dini içerisinde bir çok farklı anlayışlar ve mezhepler ortaya çıkmıştır ki; MGH'nin içinden çıktığı coğrafya ve toplum göz önüne bulundurulduğunda, bu Hareket üzerindeki tesiri araştırma konusu yapılan İslam anlayışının İslam'ın Ehl-i Sünnet yorumu olduğu açıktır (Tuğrul, 2017a: 52). Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde de adlandırılan ve Hz. Muhammed (s.a.v) ile onun ashabının akaid alanında izledikleri yolu takip edenler anlamına gelen bir kavram olan Ehl-i Sünnet (Toplaoğlu, 2017: 111); İslam tarihinde Şia, Kaderiyye ve Cebriyye gibi akımlar karşısında Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünneti çizgisinde bir anlayışı sürdürme iddiasıyla ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır (Gündüz, 1998: 110). Bu bilgiler ışığında araştırma başlığında geçen din kavramının İslam dinine, özellikle de onun Ehl-i Sünnet anlayışına işaret ettiği söylenebilir.

Bu araştırmada din kavramından neyin kastedildiğine kısaca değinildikten sonra, üzerinde durulması gereken ikinci önemli kavram *siyaset* tir. Siyasetin Batı dillerindeki karşılığı olan politika terimine bazı sosyal bilimciler ya da halk her ne kadar zaman zaman farklı anlamlar yükleyerek kullanma eğiliminde olsalar da özünde ikisi de aynı olguyu anlatmaktadır (Aydın, 2011: 145). Bu nedenle bu çalışmada *politika* ve *siyaset* kavramları aynı manaya gelecek biçimde, hem bir toplumun yönetim şekliyle alakalı her türlü faaliyet ve düzenlemeleri ihtiva eden bir sosyal kurum (Kirman, 2011: 288), hem de en üst düzey bir siyasal organizasyon olan devlet ve onun işleyişi olarak ele alınmıştır.

İslam dünyası ya da Türkiye’de, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, din ve siyaset ilişkisinin ele alındığı birçok araştırmada değinilmeden geçilmeyen bir diğer başlık da “İslamcılık”tır. İslamcılık; yaygın bir şekilde kullanılmakla birlikte, tarihsel süreç içerisinde birçok değişim ve dönüşüm aşamalarından geçtiği ve ideolojik değerlendirmelere maruz kaldığı için üzerinde mutabık kalınmış bir tanımına hala varılamamış kavramlardan birisidir (Şentürk, 2011: 17). Erkilet’e göre İslamcılık, İslam’ın siyaset, ekonomi ve sosyal ilişkilerle alakalı hükümlerinin toplumsal hayattan dışlanmasıyla yol açtığı meşruiyet krizine bir cevap olarak ortaya çıkmış olan ve İslam’ın toplumsal hayattan soyutlanmasını engellemeye yönelik geliştirilen düşünceler bütünüdür (2013: 505-506). Birgül’e göre ise İslamcılığı kısaca, toplumsal sorunlar karşısında İslam’a dayanarak yargı verme, çözüm üretme ve yaşama iddiası olarak tanımlamak mümkündür (2013: 281). Bu araştırmada İslamcılık daha ziyade bu perspektiften ele alınmış olmakla birlikte, geçmişte ve günümüzde “İslamcılık” akımının önemli isimleri arasında gösterilenlerden hemen hemen hiçbirisinin kendisini “İslamcı” olarak tanımlamadıkları da bir vakiadır (Doğan, 2013: 126-127).

“İslamcılık” ya da onun bir türevi olan “İslamcı” kavramları daha çok bu hareketlere dışarıdan bakanlar tarafından kullanılmaktadır (Guida ve Çaha: 564-565). Yıldırım’a göre İslamcılık kavramı, önemli ölçüde Müslüman toplumların emperyalist emellere karşı çıkan arayışlarını ötekileştiren, suçlayan ve mahkûm eden bir anlam dünyasını ihtiva etmekte ve İslam dünyasının meşru arayışlarını, tartışmalarını ve yeniden İslamlaşmalarını engellemek amacıyla kasıtlı bir biçimde kullanılmaktadır. Söz konusu hegemonik entelektüel çevre içinde yaşayan, düşünen ve bilgi üreten sosyal



bilimciler bu niyeti görmeli, bu tuzağa düşmemeli ve bu kavramın yerine “İslamlaşma” ve “İttihad-ı İslam” gibi alternatif arayışların bulunduğunu bilmeli (2013: 102-103) ve bu arayışlara destek vermelidirler. Bu araştırmada, “İslamcılık” ve “İslamcı” kavramsallaştırmalarına getirilen eleştirilerdeki haklılık payı gözönünde bulundurularak din ve siyaset ilişkisi bağlamında ele alınan MGH; genel olarak bir “İslamcı hareket” değil, “İslami hareket” olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte İslamcılık kavramının çok yaygın bir kullanım olması; bu adlandırmaya, kendilerine “İslamcı” denilenlerin de artık çokça itiraz etmemesi ve yerine önerilen kavramların tam olarak maksadı karşılamaktan henüz uzak olması gibi nedenlerle bu araştırmada “İslamcı”, “İslamcılık” vb. kavramlar da yer yer kullanılmıştır.

Araştırma konusu bakımından öneme haiz diğer bir kavramda “Millî Görüş” kavramıdır. Türkiye’de İslami hareket içerisinde değerlendirilen partiler, MNP’den SP’ye kadar ideolojilerini “Millî Görüş” olarak tanımlamışlar ve kısmi değişim ve dönüşümlerle de olsa bu ideolojik çizgiyi devam ettirmişlerdir. Özbudun ve Hale’e göre “siyasi partilerin laiklik karşıtı eylemleri” üzerinde Demokles’in kılıcı gibi duran anayasal ve kanuni yasaklar, bu partilerin İslami kavram ve sembolleri açıkça kullanmalarına mani olmuştur. Bununla birlikte “Millî Görüş” ile kastedilenin “İslami görüş” olduğu ve MGH’nin “Millî ve manevi değerleri yüceltme” vaadinin “İslami değerleri yüceltme” anlamında kullanıldığı genel olarak kabul edilmektedir (2010: 33). Nitekim Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette geçen “millet” kavramının “din” manasına gelmesi de bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Bununla birlikte Erbakan’daki “millîlik” perspektifinin etno-kültürel çağrışımlardan uzak olmadığını iddia edenler de vardır ki, bu düşüncenin tamamen yabana atılır bir tarafı yoktur. Bu fikri taşıyanlardan birisi olan Bora’ya göre Erbakan’ın ontolojik bir değer atfettiği millîlik vasfı, Türklükle Müslümanlık arasında salınmaktadır. Bir taraftan millet kelimesinin ümmetle ya da din ile aynı manaya geldiği kadim kullanımını sürdüren Erbakan; “Türk” adına özel bir vurgu yapmamış, ya da kendi Hareketi için “milliyetçi” yakıştırmasında bulunmamıştır; diğer taraftan ise bin yıllık tarihten söz ederek, Osmanlı mirasına hararetle sahip çıkarak etno-kültürel imalar kullanmaktan da geri durmamıştır. Bu ideolojik salınımı içerisinde millîliğin; politik kutuplaşmayı millî – gayri millî (taklitçi) ekseninde kuran MGH’nin kurucu değerlerinden bir tanesi olduğu söylenebilir (2013: 470). Dolayısıyla, Millî Görüş kavramının “dinî (İslami) görüş” anlamına gelen manasına ilave olarak “yerli” ve

etno-kültürel manada “millî” kavramlarını da ihtiva ettiği ya da en azından ima ettiği ifade edilebilir. Bu nedenle bu çalışmada “Millî Görüş” kavramı, bir yandan “dinî (İslami) görüş” olarak değerlendirilirken, diğer taraftan da yerli ve etno-kültürel manada “millî” görüş anlamına gelecek şekilde ele alınmıştır.

Son olarak, bu araştırmanın alt başlıklardan birisinin “Türkiye’nin Demokratikleşmesinde Millî Görüş Hareketinin Rolü” olması, demokratikleşme kavramından neyin kastedildiğine değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Demokrasinin ve demokratik anlayış, değer, kurum ve kuralların paylaşılması, yaygınlaşması ve gelişmesi bizi demokratikleşme kavramına götürmektedir. TDK Güncel Türkçe Sözlük’te Demokratikleşme; “*Demokratikleşmek işi*” (t.y.a), demokratikleşmek ise “*Demokrasiye uygun biçime girmek*” (t.y.b) olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla demokratikleşme kısaca, demokrasinin bir devlet içinde ya da tüm dünyada genişlediği ve giderek yaygınlık kazandığı sürece işaret eden bir kavramsallaştırma (Encyclopedia Britannica, t.y.). Konumuz bakımından demokratikleşme kavramının; MGH içerisindeki karar alma ve uygulama süreçlerinde demokratikleşme, Türkiye Cumhuriyeti devletinin siyasal sisteminde demokratikleşme, demokratik değerlerin Türk halkı arasında tabana yayılıp gelişmesinde demokratikleşme boyutlarına ilaveten MGH’nin İslam ülkelerinin demokratikleşme arayış ve süreçlerine katkısı olarak dört boyutundan söz etmek mümkündür. Bu çalışmada demokratikleşme kavramı; sonuncu boyut konunun kapsamını gereğinden fazla genişleteceği düşünülerek dışarıda tutulmak suretiyle diğer üç boyutu üzerinden tartışılmıştır.

## **I. BÖLÜM: DİN-SİYASET İLİŞKİSİ VE İSLAMCILIK**

Yeryüzünde yaratılan ilk insan olan Hz. Adem'in aynı zamanda ilk peygamber olduğu gerçeğinden hareketle insanlık tarihi bir yönüyle de dinler tarihi anlamına gelmektedir. İnsanoğlunun yeryüzü serüveninin başladığı ilk dönemlerde tek belirleyici güç din olduğu için siyasal iktidar ile dinsel yapı bir ve beraber olmuştur. Ancak ilkel toplumlar zamanla yerini daha büyük ve örgütlü toplumsal modellere bıraktıklarında, siyasal iktidar giderek dinsel iktidardan ayrılmaya ve dinsel iktidarın dışında oluşmaya başlamıştır. Böylece biri dünyevi diğeri ise dini olmak üzere iki farklı iktidar alanı dolayısıyla çatışma alanı ortaya çıkmıştır. Neticede, günümüze kadar devam eden iki iktidar alanı arasındaki ilişkilerin nasıl olduğu ya da olması gerektiği sorunu belirlemiştir. Bazen dine karşı siyasi iktidar baskın çıkmış bazen tersi vuku bulmuş, bazen de aralarında dengeli bir ilişkiden bahis olmuştur.

Araştırmanın temel iddiasına teorik bir zemin oluşturması düşüncesiyle çalışmanın daha en başında din ve siyaset kurumları ile bu kurumların birbirleriyle ilişkileri konusuna değinmek faydalı olacaktır. Ardından da din ve siyaset ilişkileri alanında kaleme alınmış hemen her çalışmada üzerinde durulan bir mesele olan "İslamcılık" tartışmalarına girilecektir.

### **1.1. Din-Siyaset İlişkisi Teorik Çerçeve**

Din ve siyaset; üzerinde herkesin mutabık kaldığı bir tanımına henüz ulaşılammış olan temel iki toplumsal kurumdur. Araştırmanın bu kısmında din ve siyaset kavramının ve bu iki kadim kurumun ilişkilerinin ne anlama geldiği detaylı biçimde tartışılacaktır. Bu başlık altında önce dinin farklı anlamları üzerinde durulduktan sonra bir kurum olarak siyaset ve bir siyasal örgütlenme biçimi olarak devlet kavramlarına değinilecek, ardından da din-siyaset ilişkisi genel olarak ele alınacaktır.

### 1.1.1. Din Kavramının Farklı Anlamları

İnsanlık tarihinin ne kadar eski zamanlarına gidilebilirse gidilsin, orada mutlaka din olgusuyla karşılaşılacaktır. En ilkel dönemlerinde bile bir toplumsal grup içerisinde yaşamış olan insan, aynı zamanda bir dini iklim içerisinde hayatını sürdürmüştür (Freyer, 1964: 31). Şüphesiz din, insanlık tarihi içerisinde son derece önemli ve özel bir konuma sahip kadim kurumlardan bir tanesidir. Günlük dilde kurumsal bir işlevi yerine getiren örgütler için kullanılan kurum kavramı<sup>12</sup>, sosyolojik açıdan farklı bir manada kültürün bir kısmı olarak ele alınmaktadır. Sosyolojik manada kurum; sosyal grup içerisinde belli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak toplumun çoğunluğu tarafından paylaşılan, bu yönüyle de ihtiyacın gerçekleştiriliş biçimi süreklilik arz eden ilişki sistemleri ve davranış örüntüleridir (Aydın, 2011: 13-15).

En ilkelinden gelişmişine kadar tüm toplumlarda genel olarak var olduğu kabul edilen temel altı kurum; aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din ve boş zaman değerlendirme kurumlarıdır. Bu kurumlar tüm toplumlarda şeklen benzerlikler gösterse de muhteva olarak, fiziki çevre koşulları ve sosyo-kültürel farklılıklar gibi nedenlerle her topluma göre az ya da çok çeşitlilik arz etmektedir (Aydın, 2011: 18-19). Bu tespitler kendisi de bir kurum olan din için de geçerlidir. Din bir yönüyle toplumu oluşturan bireylerin davranışlarına tesir ederek onları belirlerken diğer taraftan toplum tarafından da belirlenen bir olgudur. Dinin temel kaynakları toplumla irtibata geçtiğinde bir takım değişimler kaçınılmazdır. Bu değişimlerin toplumu oluşturan bireylerin zihniyet ve davranışlarına tezahür etmemesi mümkün değildir. Dolayısıyla her din içinde yaşadığı toplumun kültürüne eklenerek varlığını sürdürürken toplumdan topluma farklı görünümlemlerle hayatını devam ettirmektedir (Polat, 2002: 120). Bu nedenle tüm toplumlar bakımından geçerli tek bir din kurumunun varlığından bahis söz konusu değildir.

Başlangıçta sadece din kurumu varken, diğer tüm kurumlar zamanla din kurumu içerisinde gelişimlerini tamamlayarak bağımsız kurumlar haline gelmişlerdir (Aydın, 2011: 100). İlk insanın aynı zamanda peygamber olması bu tespiti teyit eden bir husustur. Din kurumunu diğerlerinden ayıran hususiyetlerinden birisi de onun

---

<sup>12</sup> Örneğin; Sosyal Sigortalar Kurumu, Türk Dil Kurumu, Et-Balık Kurumu vb.

muhtevasıyla ilintilidir. Yukarıda ifade edilen temel altı kurumdan onun dışındaki beşi yaşadığımız dünyaya dair ilişki biçimleri ve davranış örüntüleri ihtiva etmekle birlikte, sadece din kurumu bu dünyayı da aşan bir hüviyete sahiptir. Din, kişinin Tanrı ile ilişki kurma ihtiyacını karşılamasını sağlayan davranış örüntülerini ihtiva eden temel kurumlardan bir tanesidir (Aydın, 2011: 22). Din kurumunun zaman ve mekan ötesi bu niteliği onu diğerlerinden farklılaştıran hususların başında gelmektedir.

Arapça'da “*din*” kelimesinin etimolojik ve semantik bakımlardan “*de-ye-ne*” veya “*dâ-ne*” kökünden geldiğini ve genellikle üç farklı kaynağa dayanan muhtelif anlamları ifade ettiğini söyleyen Günay'a göre Arapça'da din, “*usûl, âdet, tutulan yol ve huy*” gibi manalarda kullanılmaktadır. Aramî-İbranî dillerinden geldiği ifade edilen manası ile din, “*mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat*” gibi manalara gelmektedir. Farsça, Zend-Avesta'daki “*Dâena*” sözcüğünden geldiği öne sürülen din kelimesi ise “*din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek*” anlamlarında kullanılmaktadır ki; Günay'a göre bu manada din, “*kişinin bağlandığı ve uyduğu nazari ve amelî yol*”dur (2011: 212). Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü eserinde Kirman kısaca dini; “*Kutsala, metafizik değerlere veya doğaüstü bir güç olarak tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören inanç sistemi*” olarak tanımlamıştır (2011: 87). Başgil'in “*şek içinde bulunan insan ruhunun ışığı*” olarak tasvir ettiği din; Ona göre “*herşeyden evvel, rûhumuzla sezdiğimiz ve akl-ı selim ile düşünüp, kabul ettiğimiz ilâhî bir kanundur*” (2016: 70-71). Demir ve Acar'a göre ise dar manada, “*evrendeki düzeni ve hayatı ancak yaratıcı bir tanrının varlığı ile anlamlandırarak insanlığı kurtuluşa davet eden çağrılardan herbiri*” olarak tanımlanabilen din, geniş anlamda, “*yaşam biçimi; hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünü*”dür (1997: 75). Elbette din tanımları bunlarla sınırlı da değildir. İleri de farklı din tanımlarına da yer verilecektir.

Birbirine benzer veya birbirinden farklı birçok din tanımı bulunduğu gibi sosyolojik açıdan dini ele alan kuramcıların görüşlerinde de birçok benzerlik ya da farklılıklar vardır. Elbette bu görüşler hakkında burada detaylı bilgilendirme yapılacak değildir. Ancak bir fikir vermesi bakımından birkaçı hakkında temel bazı hususlara değinmekte fayda vardır. Giddens'a göre günümüzde dine sosyolojik açıdan getirilen

yaklaşımların en fazla etkilendiği üç klasik kuramcı vardır ki, bunlar; Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) ve Max Weber (1864-1920)'dir (2008: 582). Dine bir yanılsama ve ideoloji olarak bakan Marx'ın (Özyurt, 2014) din konusundaki düşüncelerini en veciz biçimde ifade ettiği eseri "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" (2009) adlı kitabıdır. Marx'a göre özünde güçlü bir ideolojik unsur içeren din; toplumda görülen iktidar, mülkiyet ve zenginlik gibi eşitsizliklerin meşruiyet kaynağıdır. İnsan dinin ürünü olmayıp; tam tersi, kendisinin *dünyanın tersine çevrilmiş bilinci* olarak ifade ettiği dini, üretip şekillendiren insandır; hatta insanın dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz olmadığı gözönünde bulundurulduğunda bizatihi devlet ve toplumdur. Ona göre eşitsizlik ve adaletsizliklerle dolu bu dünyanın genel teorisinin, ahlaksal onaylamasının, görkemli teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturan din insanı kendisine yabancılaştırmıştır. Ezilen insanın acıklı tınısı, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığı, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneş ve halkın afyonunu olan din, esasında insanların günlük gerçekliğin acımasızlığından kaçıp sığındıkları bir limandan başka bir şey değildir. Hal böyle olunca Ona göre din ile mücadele etmek dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaş açmak; halkın aldatıcı mutluluğu olan dini ortadan kaldırmak ise halkın hakiki mutluluğunu ve kendi durumu üzerindeki yanılsamalardan vazgeçmesini istemek anlamına gelmektedir (2009: 191-192). Marx'a göre din, zamanla ortadan kaybolmalıdır ve mutlaka kaybolacaktır. Zira insanoğlunun kendisinin gerçekleştirebileceği değerleri kendi yarattığı tanrılara bahşetmekten vaz geçmesi gerekmektedir (Giddens, 2008: 583). Ona göre insan hakiki mutluluğa ancak "aldatıcı bir güneş" olan dini bırakarak, kendi yolunu bizatihi kendinin aydınlatmasıyla kavuşabilir (Özyurt, 2014: 2016).

Giddens'a göre Marx'ın din hakkındaki düşüncelerinin oluşumunda büyük tesiri olan ve dini bütün kötülüklerin anası olarak gören ünlü ateist filozof Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872) (2008: 583) teorisinin özü, Tanrı'nın insanın kendisi tarafından yaratılan bir sembol olduğunun gösterilmesidir. Tanrı'yı aslında insanın yarattığı ve daha sonra da yabancılaşma sürecinden dolayı uydurma Tanrı sembolünün insanlığın gerçek yaratıcısı konumuna yükseltildiği ve giderek insanı sarmalayan dini sembollerin onu köleleştirdiğini savunan Materyalist felsefe Ona göre insanın özgürlüğü ve kurtuluşunun tek yoludur. İnsan psikolojisini dışarıda tutan Feuerbach'tan farklı

olarak Karl Marx'a göre dini inanç ve görüşleri sadece fikirsel olarak eleştirmek yerine, dini sembol ve uygulamaların belli ekonomik ve sosyal şartlardan kaynaklanmaları nedeniyle öncelikle onları yaratan sınıf ayrımları ve sömürü gibi sosyal ve ekonomik şartların ortadan kaldırılmasına çalışılmalıdır. Aksi halde bu yapılmadan kutsal sembollere yapılan saldırılar boşuna olduğu gibi tehlikelerdir de. Marx'ı birçoğundan ayıran bir başka yön de onun sadece mevcut ideolojileri eleştirmekle yetinmeyip, gelecek tasavvuru ile ümit ve idealler gösteren dine benzer bir şekilde kutsal değerlerin yerini almaya namzet sınıfsız bir toplum vb. güçlü bir alternatif ortaya koymuş olmasıdır (Özdalga, 2015: 15- 17). Marx'ın gelecek tasavvuru bir yönüyle adete gökten yere indirilmiş alternatif yeni bir din gibidir.

Günümüzde dine sosyolojik açıdan getirilen yaklaşımların en fazla etkilendiği diğer bir kuramcı ise Durkheim'dir. Şüphesiz Durkheim'in din hakkındaki kanaat ve görüşlerini yansıtan en önemli eseri Türkçe'ye "Dini Hayatın İlk Biçimleri" (2005) adıyla çevrilmiş olan kitabıdır. Durkheim'a göre din insan eyleminin doğal bir tezahüründen başka bir şey olmayıp, esasında her din kendine has bir biçimde insanı ifade etmektedir ve dine asla "tabiatüstü" bir düşünce olarak yaklaşılmamalıdır. Durkheim'a göre; dine tabiatüstü bir düşünce, tabiatüstüne de "anlama kapasitemizin üzeri" anlamı verilirse o zaman din gizemin, bilinemez ya da anlaşılamazın dünyası olur ki; böyle bir durumda din bilimin ve açık düşüncenin dışında spekülasyondan ibaret bir olguya dönüşür. Oysa ki din spekülatif bir olgu değil toplumsal bir gerçekliktir (2005: 42-48), dini tasavvurlar ise kolektif bilinci ifade eden müşterek tasavvurlardır (Durkheim, 2005: 27). Dinin sembolik gerçekliğinin kolektif bilincin çekirdiğini oluşturduğunu iddia eden Durkheim'a göre toplumsal bir olgu olan din, bireyi aşmaktadır ve toplumsal bütünleşmenin ve toplumsal düzenin ön şartıdır (Luckmann, 2003: 12). Kendine has bir tanımda geliştiren Durkheim'a göre "*Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirir*" (2005: 67). Durkheim'in yukarıda ifade edilen tanımlamasında dini, sadece inanç ve amel olarak değil de bir Kilise ya da cemaat olarak ifade etmesini, onun dinin kolektif bilincin ortak tasavvuru olduğuna dair düşüncesinin bir tezahürü olarak görmek gerekmektedir. Dini; sosyal dayanışmanın arıtılmış ifadeleri olarak gören Durkheim'a

göre; kutsal olan, yani farklı mitolojik ve dini sembollerle anlatılan, aslında sosyal olanın ifadesinden başka bir şey değildir. Dinin sanayi toplumunun gelişmesiyle eski önemini kaybettiğini savunan döneminin genel evrimci eğiliminin aksine Durkheim'in dinin öneminin modern dünyada da süreceğine dair iddiaları her ne kadar Onu diğerlerinden ayırsa da, aslında önemi devam edecek olan din Ona göre bu önemini sosyal karakteri nedeniyle, yani dinin “din” değil, “toplum” olmasından almaktadır. Bu tespitler ışığında Durkheim'in, din ve dini pratikleri sosyal ve gözlenebilir bir olguya indirgeyerek, dinin metafiziksel yönünü dışladığı söylenebilir (Özdalga, 2015: 17-18). Onun dinin metafizik boyutunu es geçmesi sıklıkla eleştiri konusu yapılmaktadır ki bunlardan birisi de Raymond Aron (1905-1983)'dur. Durkheim'in yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız dine yaklaşımını “toplumsal düzene tapınma” olarak gören Aron'a göre bu bakış açısı kelimenin tam anlamıyla “dinsizliğin” özüdür (2010: 259).

Durkheim'in din konusundaki görüşlerine eleştirel bakan sadece Aron da değildir. Dini sadece sosyolojik bir olgu olarak ele alıp onun sübjektif yani enfüsi mahiyetine göz yummayı dumanı görüp de ateşi inkâr etmeye benzeten Ali Fuat Başgil (1899-1967)'e göre de içlerinde meşhur Sosyolog Emile Durkheim'inde bulunduğu, temelleri ondokuzuncu yüzyılın sonlarında atılıp, gelişimi iki dünya savaşı yılları arasına denk gelen “Yeni Sosyoloji Mektebi” materyalistler kadar menfi ve din aleyhtarı bir görüş ortaya atmıştır. Bu görüşü savunanlar dini tamamen realist, hatta bir ölçüde materyalist bir izahla açıklamaya çalışmışlar; Allah'ı bir çeşit toplumsal tasavvur, dini de bu tasavvurun müesseseleştirilmesi olarak sunmuşlardır. Onlara göre adetler, oyunlar, musiki ya da sanat gibi din de tamamen toplumsal yaşayışın bir tezahürü ve müşterek hayatın bir eseridir. Durkheim sosyolojisinin dine dair izahlarının birçok eksiklikler ve yanlışlıklar barındırdığını ifade eden Başgil'e göre Durkheim, maskeli bir materyalist, kurduğu sosyoloji ise tamamıyla adı konulmamış bir materyalizmdir. Bu ekolde topluma adeta bir tanrı rolü biçilmekte; bilimsel materyalizmin madde ve kuvveti tarihî materyalizmin iktisadî hayat şartları yerini bu sosyoloji ekolünde topluma bırakmakta (2016: 79-80), tanrı yerini topluma terketmekte ve adeta toplum ilahlaştırılmaktadır.

Durkheim ve Marx'ın dine bakışlarında benzeşen ve farklılaşan yanların bulunduğu da bir vakiydir. Durkheim gibi Marx da dinin toplumsal bütünleşmeye



katkısı olduğuna inananlardandır. Ne var ki Durkheim bunu toplumun devamlılığı için zorunlu bir işlev olarak kabul ederken Marx ise bir baskı unsuru olarak görmektedir. Marx'a göre toplumda egemen güçler zenginler ve fakirler arasındaki sömürü ilişkisini maskeleyen, gizlemek ve meşrulaştırmak için birtakım araçlara ihtiyaç duymuşlardır ki, bu araçların başında din gelmektedir. İnanlarına dünyanın tanrı vergisi ve değiştirilemez olduğunu fısıldayan dinler insanları mevcut düzeni ve toplum yapısını değiştirebilecek her türlü çabadan uzaklaştırmaktadırlar. Aynı zamanda din ölüm sonrasında vadettiği cennetle bu dünyada ıstırap çekmeyi bir erdeme dönüştürerek sömürünün getirdiği sıkıntıları hafifletmektedir. Netice olarak Marx'a göre insanın sahte mutluluğu olan dinin ortadan kaldırılması, onun gerçek mutluluğa ulaşması için bir zorunluluktur (Thompson, 2004: 15-16). Zira Ona göre din toplumsal değişimin önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır.

Marx'ın dinin değişimin önünde bir engel olduğunu iddia eden bu düşüncelerinin tersine Max Weber; dinin toplumun yapısına, değişim ve gelişimine katkı verebileceğini kapitalizmin gelişiminde Kalvinizm'in rolü üzerine yazdıklarıyla ortaya koymaya çalışmıştır (Thompson, 2004: 17-19). Weber'in din konusundaki görüş ve düşüncelerini kaleme aldığı en meşhur eseri, Türkçe'ye "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" (2015) adıyla çevrilmiş olan kitabıdır. Bu araştırmanın konusu bakımından Weber'in bu alandaki düşüncelerinin özel bir yeri ve önemi bulunması nedeniyle onun düşüncelerine "Zihniyet ve Dünya Görüşü Oluşturma Aracı Olarak Din" başlığı altında nispeten daha geniş bir yer ayrılmıştır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında Weber'in düşüncelerinin ana fikrinin ifadesiyle yetinilip detayları zikredilen başlığa bırakılmıştır. Özetle Weber'e göre; iktisadi ahlakın oluşmasında ekonomik ve siyasi nedenlere dayanan toplumsal baskıların etki düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, asıl baskı dinsel kaynaklardan, en önemlisi de o dinin ifade edilen amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelmektedir (1998: 339-343). Bu düşünce bizi ilerleyen başlıklarda detaylı bir şekilde tartışılacak olan, dinin zihniyet ve dünya görüşü kazandırma fonksiyonuna götürmektedir.

Çalışmanın tam da bu aşamasında günümüzde dine sosyolojik açıdan getirilen yaklaşımların az ya da çok etkilendiği başka birkaç isim daha kısaca da olsa da anılmadan geçilmemelidir ki bunlar; Auguste Comte (1798-1857), Thomas Luckman

(1927-2016) ve Peter Ludwig Berger (1929-2017)'dir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, 19'uncu yüzyılın sonunda yaygın biçimde dini, toplumsal koşulları merkeze alarak açıklama çabası Comte'un pozitivizmine giden bir yol açmıştır. Son tahlil de Comte'a göre de din toplumun bir fonksiyonudur (Taplamacıoğlu, 1963: 1). Tarihi, bir ilerleme süreci olarak gören Comte özünde toplumsal evrime inanmaktadır. Comte'un "... *büyük bir kanun bulduğumu sanıyorum*" (1964: 217) diyerek ilan ettiği ve yaygın olarak "Üç Hal Kanunu" olarak bilinen toplumsal evrim kuramına göre insanoğlu sırasıyla herşeyin tabiatüstü güçlerle açıkladığı ilk aşama olan teolojik ya da hayalî aşamadan herşeyin soyut kuvvetlerle açıklandığı ikinci aşama olan metafizik ya da soyut aşamaya geçerek nihayet herşeyin bilimsel olgu ve olaylar ile açıklandığı son aşamaya yani pozitif ya da bilimsel aşamaya ulaşmıştır ya da mutlaka ulaşacaktır. Esasında bu üç hâl, insan zekasının araştırmalarında kullandığı ve temel nitelikleri taban tabana zıt üç metoda işaret etmektedir ki birbirini takip eden bu üç metod sırasıyla teolojik metod, metafizik metod ve pozitif metottur. Üç farklı metottan üç farklı felsefe, genel kavramlar sistemi ya da başka bir ifadeyle üç farklı toplumsal düzen doğmaktadır. Bunlardan birinin olduğu yerde diğerine yaşama şansı yoktur. Comte'a göre bu duraklardan birincisi kaçınılmaz olarak insan zekasının hareket noktası iken ikincisi yalnızca birincisinden ikinciye geçişi sağlama işlevini görmektedir. Üçüncüsü ise sabit ve değişmez nihai duraktır (1964: 217 vd.). Çağdaş toplumun bunalım içerisinde olduğunu düşünen Comte; toplumsal buhranların izahını kaybolmakta olan teolojik ve askeri toplumsal düzen ile doğmakta olan bilimsel ve sanayi toplumsal düzeni arasındaki ihtilaf ve çelişkilerde aramakta ve bu çelişkilerin çözümü için bilimsel ve sanayi adını verdiği toplumsal tipin zaferini şart koşmaktadır (Aron: 2010: 61-62). Ona göre mutlak olan bu zaferle beraber artık yeni düzende geleneksel dine yer ve ihtiyaç kalmayacaktır. Modern çağın dininin ancak pozitivist etkide olabileceğini ve olması gerektiğini ileri süren Comte'a göre bu din geçerliliğini yitirmiş bir düşünce biçimi gerektiren geçmişin dini olamaz. Ona göre bilimsel düşünceyi benimsemiş insan geleneksel dine; yani vahye, kilisenin din dersine ve Tanrısallığa inanmaz ve inanmayacaktır. Bu tespitlerin sahibi olan Comte bütün bu düşüncelerine rağmen, insanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye ihtiyacı olduğunu dolayısıyla da bir dine ihtiyaç duymaya devam edeceğini, yine toplumların da dünyevi gücü ılımlı hale getiren ruhsal bir güce ihtiyaçları bulunduğunu kabul ve teyit etmektedir. Ona göre sevgi ve birlik arayışında olan insanın ve toplumun

bu ihtiyaçlarını karşılayacak din, kendisinin “insanlık dini” olarak ifade ettiği pozitif bir din olacaktır<sup>13</sup>. Aron’a göre bu yönüyle Comte, bilimsel ve sanayi toplumsal düzenine uygun olduğunu düşündüğü yeni bir din kurucusudur, ya da öyle olmak istemektedir (Aron, 2010: 91-93) ve geleneksel din Comte’nin düşüncesinde yerini pozitivist insanlık dinine bırakmaktadır.

“The Invisible Religion”, ya da Türkçe’ye çevirisi yapılan adıyla “Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi” adlı eserinde dinin, tarihi süreç içerisinde kurumsallaşmış geleneksel kilise ile özdeşleştirildiğini ve böylece ‘işlevsel’ olmaktan çok ‘zsel’ ve yanılıcı bir din tanımının ortaya çıktığını ifade eden Luckmann, bu hatalı yaklaşımın modern dini sosyolojik açıdan tarif etmekte yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Geleneksel din tanımının aksine, aşkın bir hviyyete sahip olsun ya da olmasın toplumsal/insan süreçlerin bir ürünü olan tüm ‘anlam sistemlerinin’ ‘dinî’ olarak nitelendirilebileceğini ifade eden Luckmann, bu yaklaşımının sonucu olarak dinin evrensel ve antropolojik bir yorumuna ulaşmaktadır. Bu çerçevede, bir anlam sistemi oluşturan ve dinî bir fonksiyon gören herhangi bir ‘dünya görüşünün’ de, dinin toplumsal bir formu olarak tanımlanabileceğini ileri süren Luckmann’a göre, kilise ve dinin özdeşleşmesinin bir sonucu olarak sekülerleşme de yanlış anlaşılmıştır. Sekülerleşme genel olarak, kiliselere devamsızlığın artmasıyla llen patolojik bir süreç olarak değerlendirilmiş ve kurumsal boşluk, Comte tarafından öngörülen pozitivist bir karşı “kilise” tarafından doldurul(a)madığından, modern toplumun dindar olmadığı neticesine varılmıştır ki, bu tespit hatalıdır. Oysa ona göre din, giderek daha öznel ve özel bir mesele haline gelmeye başlamış, yani zamanla kiliseden koparak bireyselleşmiştir. Bu şekilde dinin kilise ile zleştirilen ‘resmi model’i ile ‘bireysel dindarlık’ arasında bir ayırım yapan Luckmann; resmi modelin yerini, modern zamanlarda bir başkasının doldurabileceği ihtimalinin göz ardı edilmemesine dikkat çekmektedir. Ona göre modern dönemde din, bireyin kendisini içinde bulduğu verili ve nihai bir kutsal kozmos olmaktan çıkmış ve kişisel bir tercih meselesine dönüşmüştür.

---

<sup>13</sup> Zira Comte’a göre din; aynen aile ve devlet gibi toplumu oluşturan üç temelden birisidir. Bunların herhangi birisi olmadan toplumun vücut bulması mümkün değildir. Toplum düzeninin sağlanmış olmasının ön koşulu bu üç kurumun insicamında aranmalıdır. Din de diğer iki kurum gibi insanın doğasının bir neticesi olarak ortaya çıkan ve toplum için gerekli olan bir kurumdur. Toplumun olduğu her yerde din vardır ve olacaktır. Bu düşüncesinden mülhem Comte, “Pozitivist İlmihali” isimli bir eser bile kaleme almıştır (Taplamacıoğlu, 1963: 47).

(2003). Bu nedenle modern dünyada din konusunda çalışma yapanların bu dönüşümün varlığını dikkate almaları gerekmektedir.

Luckmann'ın yukarıda ifade edilen "The Invisible Religion" kitabından hareketle kendinin de katıldığını söylediği düşüncesinde Berger; Durkheim'de olduğu gibi dinin sadece toplumsal bir olgu olmadığını, toplumsal olgu olduğu kadar aynı zamanda antropolojik bir olgu da olduğu gerçeğinin altını net bir şekilde çizmektedir. Bu bakış açısında beşeri olan her şey aynı zamanda dinidir. Beşeri hayatta dini olmayan olgu, insanın diğer hayvanlarla ortak olduğu hayvani tabiatında yani insanın biyolojik yapılarında yer alanlarla sınırlıdır (Berger, 2011:291-292). Dini kendisiyle kutsal bir kozmosun ya da başka bir ifadeyle anlamlı bir dünyanın inşa edildiği beşeri bir girişim olarak gören Berger'e göre son tahlilde din toplumun, toplum ise dinin ürünüdür. Ona göre din en yaygın ve en etkili meşrulaştırma kaynağıdır. Bir taraftan din; toplumsal kurumları, kendilerine her zaman geçerli ontolojik statüler kazandırmak ve bu şekilde onları kutsal ve kozmik bir başvuru kaynağı haline getirmek suretiyle meşrulaştırırken, diğer taraftan da günlük yaşantıları içerisinde insanların toplumsal olarak kurulan anlam dünyalarının gerçekliğini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla Berger'e göre din toplumsal fonksiyonları ve buna bağlı olarak bir toplumsal düzen ve mana arayışı süreci olması bakımından anlamlıdır. Bu düşünceleriyle Berger; Durkheim, Marks ve Weber gibi klasik sosyologların din anlayışlarının güçlü bir sentezini yapmış ve varlıkbilim konusunda idealist görüşü de materyalist görüşü de dışlayan diyalektik bir bakış açısı geliştirmiştir (Coşkun, 2011: 24-26).

Dinin bazı farklı tanımları ve sosyolojik din araştırmalarını etkileyen bazı kuramcıların görüşlerine kısaca yer verdikten sonra şunu söyleyebiliriz ki; insanın kâinattaki konumunu belirleyen din, Auguste Comte ve benzeri bazı düşünürlerin iddia ettikleri gibi tarihin belli bir dönemine ait modası geçmiş bir olgu olmadığı gibi günümüzde yaygın bir kesimin sandığı gibi hayatın çok küçük bir alanını ilgilendiren bir mekanizmadan da ibaret değildir. Tarih boyunca insan dünyadaki konumu dinle belirlerken o da nesnel dünyada insanla varolagelmiştir (Aydın, 2002: 62). Din, en resmi ve çok iyi oluşturulmuş kurumsal hiyerarşilerden, fert olarak bireylerin en özel ve gizli kaygılarına kadar çok karmaşık bir gerçekliği temsil etmekte (Özdalga, 2015: 20); inanma her ne kadar bireysel bir olgu ise de din toplumsal bir gerçekliğe işaret

etmektedir (Polat, 2002: 120). Din, bireyin aşkın alanla bağ kurmasını temin etmesi yönüyle bireysel bir işleve sahip olduğu gibi topluma sosyal bir kimlik sunma, toplum içerisindeki değerler hiyerarşisini belirleme, toplumu kontrol ve denetleme fonksiyonunu icra etme ve toplumsal birlik ve düzeni sağlama gibi fonksiyonları ile de sosyal işlevlere sahiptir (Aydın, 2011: 112-113). Buraya kadar yapılan tespitler bizi dinin özsel ve işlevsel tanımları konusunu biraz daha genişletmeye götürmektedir.

### **1.1.1.1. Özsel ve İşlevsel Din Tanımları**

Din kavramını tanımlayan bilim insanlarının genel olarak özsel ya da işlevsel tanımlar yaptıkları görülmektedir (Berger, 2011: 291). Özsel tanımlar dinin ne olduğunu ifade ederken, işlevsel tanımlar ise onun ne işe yaradığına (Furseth ve Repstad, 2011: 46) birey ve toplumların hayatlarında ne tür fonksiyonlar icra ettiğine odaklanmaktadır. Dini işlevsel tanımlarından hareketle ele alanlar açısından dinin özde ne olduğundan önemli olan; ne yaptığı, hangi işlevlere sahip olduğudur (Okumuş, 2015). Zira, din özü itibarıyla asla bilimsel olarak açıklanamaz ve incelenemez olmakla birlikte, dinin etkilerine bilimsel ve rasyonel olarak yaklaşabilmek mümkündür (Özdalga, 2015: 22). Berger'e göre de işlevsel tanımlar daha belirgin, dolayısıyla daha yalın ve berrak olmaları nedeniyle sosyolojik çözümleme yönetimine daha elverişlidir (2011: 291). Zaten bu mülahazaların bir neticesi olarak bu çalışmada da konu dinin işlevsel tanımlarından hareketle ele alınmıştır.

Özsel (sübstansif) tanımlar, dinin muhtevası üzerinde durarak onun kutsallık, ilahilik ve aşkınlık özelliğine vurgu yapmakta ve insanlar için getirdiği değerleri ön plana çıkarmaktadırlar. Özsel tanımların en meşhur olanı Alman ilahiyatçı Rudolf Otto (1869-1937)'ya aittir. Ona göre en yalın ifadeyle din, “korkutucu ve büyüleyici sır” olan “kutsalın tecrübesi”dir (1936). Bu tanım, bireyin varoluşunun bir gereği olarak kutsalı yaşayabilmesinin mümkün olduğuna işaretle insanın kutsal olanla ilişkisine vurgu yapan (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 43) ve dinin özünü ve muhtevasını belirleyen önemli bir tanımdır (Günay, 2011: 225). İngiliz sosyal antropolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Edward Tylor (1832-1917) da “ruhsal varlıklara inanç” olarak dinin özsel bir tanımını yapmıştır (Furseth ve Repstad, 2011: 46). Bunların dışında başka özsel

tanımlardan da bahsetmek mümkün olmakla birlikte buraya kadar yapılan tanımlar konunun anlaşılması bakımından yeterlidir. Dinin sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını görmezden gelerek onu, insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da "kutsal" olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlayan özsel tanımlar; onun ahlaki, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini es geçtiği için dar tanımlar olarak değerlendirilmekte (Kurt, 2008: 76) bu nedenle de dini sosyolojik olarak ele alan çalışmalarda kendilerine çokça yer verilmemekte onun yerine dinin işlevsel tanımları daha fazla ilgi görmektedir.

Dini işlevselliğinden hareketle tanımlayan kurucu sosyologlardan birisi olan Durkheim, yukarıda da ifade edildiği gibi, dini "*kutsal şeylerle ilgili inanç ve ibadetlerden oluşan, dokunulmaz ve yasak kabul edilen şeyler konusunda mensuplarını tek bir manevi/ahlaki topluluk halinde, Kilise adı verilen bir cemaat etrafında birleştiren bütüncül bir inanç ve ibadet sistemi*" olarak tanımlamaktadır (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012: 44; Durkheim, 2005: 67). Burada geçen Kilise kavramından bir ibadet mekânından ziyade İslami terminolojide "ümme" olarak ifade edebileceğimiz bir dine inanan dini "cemaat"ın kastedildiği aşikârdır (Kurt, 2008: 79). Zira Kilise, sadece bir bina ya da kuruma değil esas itibarıyla bir cemaate gönderme yapan bir kavramdır (Canatan, 1997: 86). Fonksiyonel teorinin önemli isimlerinden Talcott Parsons (1902-1979)'a göre ise din, hayatı anlamlandırmaya ilişkin sorunlara verilen yanıtlar (Parsons, 2005: 199-200) iken; Antropolog Radcliffe Brown (1881-1955)'a göre de "*Bizim dışımızda olan manevi veya ahlaki güç diyebileceğimiz bir güce karşı bir bağlılık duygusunun falan ya da filan şeklindeki bir anlatımı*"dır (Günay, 2011: 217-218). Brown'ın bu tanımı dinin sosyolojik anlatımında önemli bir yere sahip olan pratik / amelî yönüne vurgu yapmakla birlikte; teorik / nazarî yönünü es geçmesi nedeniyle eleştirilmiştir (Günay, 2011: 218). Dini öncelikle toplumda mevcut kültürel bir sistem olarak gören Antropolog Clifford Geertz (1926-2006) (Geertz, 1973a: 87-125) ise, Türkiye ve Osmanlı'da din konusunu ele alırken Şerif Mardin'in de hareket noktasını oluşturan bir tanım yapmaktadır (Günay, 2011: 218; ). Ona göre din, genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle etmek suretiyle insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı ve güçlü güdüler oluşturmaya çalışan bir semboller sistemidir (Geertz, 1973a: 90). Bu tanımda da görüldüğü gibi, dindeki kültürel, sembolik ve fonksiyonel yön ön plana çıkmaktadır. Geertz'e göre tarihin ilk zamanlarından itibaren insanoğlunun inanç, tutum ve davranışlarını anlamlı, mantıklı başka bir ifadeyle meşru hale dönüştürme işlevi

görmüş olan din, aynı zamanda - kendisinin dinin varoluşçu yönü olarak “world view” kavramıyla ifade ettiği üzere - inananlarına bir dünya görüşü ve yaşam tarzı kazandırma fonksiyonunu icra etmektedir (1973b: 126-141). Dünya görüşü kavramını ise Kuzu, “*insanın muayyen bir devirde muayyen bir medeniyet çevresi içinde ferdi ve sosyal, hissi ve akti, maddi ve manevi muhtelif tesirler altında erişebildiği ideal ölçülerle kendisini çeviren her çeşit varlıkları değerlendiriş biçimi*” (1992: 335) olarak ifade etmektedir.

Dinin, farklı işlevlerinden hareket ederek ulaşılan başkaca tanımlarından da bahsetmek mümkündür. Bazı bilim insanları dini Tanrı ya da Tanrılara yapılan ibadet ve ayinler olarak ifade etmektedirler. Bu kategoriye dâhil edebileceğimiz isimlerden birisi Teolog Albert Reville (1826-1906)’dir. O, dini; insan yaşamının, ferdin ruhunu, yeryüzüne ve bizzat kendisine egemen olduğuna inandığı ve ona kendisini zihnen bağlı hissettiği esrarengiz bir ruhla birleştiren bir duygu tarafından, tayin ve tespit edilmesidir (Reville, 1884: 25) şeklinde tarif ederek dinin temeline Tanrı’ya veya Tanrılara tapınmayı yerleştirmiştir. Başkaca bazı tanımlarda ise din tabiatüstü, anlaşılmayan, bilinmeyen şeyler ve sırlar âlemi olarak görülmektedir. Bu düşünceye sahip olan Max Müller (1823-1900) de dini, duyular ve aklın idrak edemediği varlıklarla ilgili bir takım inançlar ve uygulamalardan müteşekkil bir sistem olarak tanımlamıştır (1882). Din psikolojisinin kurucusu olarak kabul edilen William James’a (1842-1910) göre de herşeyden önce tabiatüstü bir manaya sahip olan din, “*Tek başına ferdin kendisini ilahi kabul ettiği şeyle münasebet halinde olarak mülâhaza ettiği durumdaki duyguları, hal ve hareketleri ve tecrübeleri*”dir (Günay, 2011: 221; James, 1905). Burada ifade edilen ya da yer verilmeyen bu ve benzeri tanımların ortak noktası dine işlevsel yaklaşmış olmalarıdır.

Yukarıda da ifade dildiği gibi “Kutsalın tecrübesi” şeklinde kısa bir öznel tanımı da bulunan subjektif dinî tecrübe, türlü biçimlerde objektifleşerek çeşitli ifade tarzlarına bürünmektedir ki sistematik din sosyolojisinin önemli isimlerinden birisi olan Joachim Wach (1898-1955) dini tecrübenin objektifleşme yönlerini üçlü tasnife tabi tutarak izah etmektedir. Ona göre dini tecrübenin tezahürlerinden birincisi; akide, inanç ya da doktrin de diyebileceğimiz dini tecrübenin “teorik anlatımı”dır. Her din, mensupları arasında muazzam bir kudret ve bağlayıcılığa sahip bir takım inançlara dayanmaktadır. İlkel ve çok tanrılı dinlerdeki mitolojik inanç ve gelenekler, tek tanrılı yüksek dinlerde

yerini, “iman esasları”, “doktrinler” ve “dogmalar” a bırakmıştır (1995: 43-51). İnsanı duyan, düşünen, dileyen ve inanan mahlûk olarak tarif eden Başgil’e göre duyma, hatta bir dereceye kadar düşünüp, dileme hayvanda da mevcut olan bir özellik iken, inanma melekesi canlılar içerisinde sadece insana verilmiştir. Bunun için de bazı filozoflar insanı tarif ederken “dindar mahlûktur” ifadesini kullanmışlardır (2016: 70-71). İmansız insanı yularsız hayvana benzeten Başgil’e göre insan inanıp bir noktaya bağlanmaya muhtaçtır ki bu nokta, Ona göre kutsî bir aşk kaynağı halinde dindir (2016: 217). Din, herşeyden evvel bir inanç sistemidir.

Dini tecrübenin ifade biçimlerinden ikincisi ibadet veya kült şeklinde kendini gösteren “pratik anlatım”dır. Yukarıda bahsi geçen dinin teorik yönü ile pratik yönünü teşkil eden ibadet, amel yani tapınma geniş ölçüde birbirine bağlı olup, birbirinin tamamlayıcısı konumundadır. Esasında amel, iman konularının ibadet alanı dediğimiz davranış alanına uygulanışından ibarettir. Bütün dinlerde varlığı bir efsane, inanç veya bir dogmanın terimleriyle zihinlerde mevcut olan uluhiyyet karşısındaki saygı, bir takım fiil ve davranışlarla ifade edilmiştir. Dini inancın canlılığının korunması, devamlılığı ve artırılmasında önemli paya sahip olan ibadetin birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonu başka ifadeyle cemaat teşkil edici vasfı asıl üzerinde durulması gereken husustur (Wach, 1995: 51-54). Başgil’e göre de din tek başına îmandan ibaret olmayıp îmanla birlikte aynı zamanda ameldir. İmansız amel nasıl ki gösteriş ve sahtekârlık ise amelsiz iman da sırf felsefî bir kanaatin ötesine geçememiş demektir. Dini herhangi bir kanaatten ayıran husus dindeki imanın amele dönüşmesidir. Netice olarak, dindar insan sadece iman eden değil aynı zamanda dinin emrettiği şekilde yaşayan insandır (2016: 101). Kur’an-ı Kerimde iman ve salih amel<sup>14</sup> ya da iman ve cihad<sup>15</sup> terkihiyle dinin teorik ve pratik boyutlarının sürekli birlikte kullanılmış olması da bu duruma işaret etmektedir.

Dini tecrübenin ifade biçimlerinden üçüncüsü ise dini cemaat veya topluluk olarak tezahür eden “sosyolojik anlatım”dır. Wach’a göre dini tecrübenin teorik ve pratik anlamı bir üçüncü cihet olarak sosyolojik yön ile tamamlanmaktadır.

---

<sup>14</sup> Örneğin, Maide Suresi, 93; Yunus Suresi, 4; Ra’d Suresi, 29; Lokman Suresi, 8 vd.

<sup>15</sup> Mü’minler ancak, Allah’a ve peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir (Kur’an’ı Kerim, Hucurat 49/15).



Mevcudiyetini sürdüren bir dinin doğası gereği sosyal ilişkiler kurması ve sürdürmesi kaçınılmazdır. Her din, nihayet bir toplum içerisinde ortaya çıktığı gibi bazı durumlarda da müntesiplerini bir arada tutan bağın din bağı olduğu sırf dini grup ve cemaatlerde görüldüğü üzere, dinî birlik ve cemaatleşmeye de zemin oluşturmaktadır (Wach, 1995: 54-61). Yukarıda ifade edildiği gibi genel olarak dinlerin; inanç, ibadet ve cemaatleşme olmak üzere üç boyutunun olduğu kabul edilmekle birlikte din sosyolojisi çalışmalarında daha ziyade dinin sosyolojik anlatımı olan cemaatleşme boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnanç ve ibadet boyutları ise daha ziyade cemaatleşme olgusuyla ilişkileri bağlamında ele alınmaktadır (Aydın, 2011: 121).

Genel olarak kabul gören bu üç boyutlu tasnifi farklı biçimlerde ifade edenler de vardır ki bunlardan birisi de Charles Y. Glock (1919- )'tur. Ona göre, her ne kadar farklı dinlerin mensuplarından beklentileri birbirinden bazı farklılıklar arzetsen de, bu dinlerin dindarlık tezahürlerinde temel boyutlar bakımından bir uzlaşma söz konusudur. Dindarlık boyutları olarak ifade ettiği dinin farklı tezahür biçimlerini beş başlık altında irdeleyen Glock'a göre bunlar; dini tecrübe boyutu (experiential dimension), ayinsel (ibadet) boyut (ritualistic dimension), ideolojik (inanç) boyut (ideological dimension), bilgi boyutu (intellectual dimension) ve dini kanaatleri etkileme boyutu (consequential dimension)'dur (2007: 251-252). Glock'un çalışmalarından hareketle Ian Thompson da dindarlık boyutları olarak ifade ettiği hususları beş başlık altında ele almıştır. Bunlar; inanç, uygulama, tecrübe, bilgi ve sonuç boyutlarıdır. İnanç boyutu; kişinin hangi dine inanıyorsa o dinin inanç esaslarını benimsemesini ifade ederken, uygulama boyutundan kastedilen; kişinin inandığı dinin formel ya da informel ritüellerini, ibadetlerini bir başka ifadeyle dini pratiklerini yerine getirmesidir. Tecrübe boyutundan maksat ise dini tecrübedir ki bu tecrübeler; dinlerin bazı doğüstü güçlerle ilişki kurabilmeye imkân tanıma potansiyellerini bünyesinde barındıran hisler, algılar ve duygular ile alakalıdır. Bir diğer boyut olan bilgi boyutunun inanç boyutuyla yakından ilgili olmasına rağmen kişinin bilgisinin her zaman inanca yol açmadığı gibi bazen de az bir bilginin yoğun bir inanca vesile olabildiğinden hareketle ayrı ele alınması da mümkündür. Kişinin dinin esaslarını bilmek ve anlamak istek ve çabası bilgi boyutuyla alakalıdır. Nihayet sonuç boyutunda yukarıdaki tüm boyutların bir neticesi olarak inanç, uygulama, tecrübe ve bilgiler insan davranışlarını etkilerler. Dolayısıyla sonuçta insanlar inançlarına göre

davranma ve düşünme eğilim göstermektedirler (Thompson, 2004: 26). Tam da bu nokta da karşımıza dinin zihniyet ve dünya görüşü oluşturma fonksiyonu çıkmaktadır.

### **1.1.1.2. Zihniyet ve Dünya Görüşü Oluşturma Aracı Olarak Din**

Dinlerin, sırf dinsel hususlar haricinde hayatın önemli tüm alanlarına ve dünyevî hadiselerle karşı tavır ve tutum geliştirme yönü de vardır. Her dinin, tüm inananların kendisine iman edip paylaştıkları ve bilinçli ya da bilinçsiz mensuplarının yaşamlarını etkileyen bir ruhu vardır (Freyer, 1964: 37-38). Bir insan için ruh, bedenden de öte onu “insan” yapan temel unsurdur. Öyleki ruhu bedenini terkedene insan artık insan değil ölüdür ve et ve kemik yığını bir cesetten ibarettir. Aynı durum dinler açısından da böyledir. Hiçbir yaşayan din yoktur ki inananlarının hayatlarına tesir eden bir ruha sahip olmasın. Esasında dinin temel fonksiyonu inananlarına kurtuluş için bir yol sunmak olmasına rağmen; din bu temel işlevi dışında doğrudan amaçlanmayan başkaca fonksiyonlar da icra etmektedir. Din; toplumun birlik, beraberlik ve bütünlüğüne, ortak değerlerin meydana gelmesine, mevcut toplumsal düzenin meşrulaştırılması ile hissî anlatımların ifadesine hizmet etmesine ilave olarak bireylere ve gruplara bir kimlik kazandırarak inananlarının yaşamlarını etkilemektedir (Thompson, 2004: 20). İnsanlık tarihi boyunca toplumların hayatlarına tesir eden din, bir “yaşam biçimi” olarak geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumsal davranışların oluşmasında önemli bir unsur olmaya devam etmektedir. Tarihin akışı içerisinde din, toplumsal değişim ve gelişim dönemlerinde sosyal karakteri dolayısıyla mensuplarına belli bir değerler ve semboller sistemi yükleyerek bir “zihniyet” ve bir “dünya görüşü” kazandırmasından ötürü daima merkezi bir konuma sahip olmuştur (Taş, 2012: 37). Zaten, dinin toplumların hayatında önemli bir yere sahip olan sosyal kurumların başında yer almasının altında onun bir yönüyle toplumsal yapıyı düzenlerken diğer taraftan da bireylerin davranışlarını etkileme yeteneğine sahip olması yatmaktadır. Gerçekten de her dinin müntesipleri, farklı düzeylerde olmakla birlikte, hem özel hem de toplumsal yaşamlarında inandıkları dinin gereklerini göz önünde bulundurarak hareket etmektedirler. Din, insanın gerek tanrıyla, gerek aynı inancı paylaşan bireylerle ve

gerekse de toplumun tüm kesimleriyle gerçekleştirdiği ilişkilerde davranışlarına kaynaklık ve rehberlik teşkil etmektedir (Altıkardeş, 2004: 33).

Olumlu ya da olumsuz, görünen ya da görünmeyen, açık ya da gizli birçok toplumsal işlevi olan dinin; zihniyet/ideoloji kazandırma, meşrulaştırma, bütünleştirme, çatıştırma ve parçalama, sosyalleştirme, sosyal kontrol, kimlik kazandırma, aracı kurum vazifesi görme, değerler hiyerarşisi sağlama, kültürü koruma ve aktarma vb. birçok temel işlevi bulunmaktadır (Okumuş, 2010: 68-80). Bu işlevlerin en önemlilerinden birisi, farklı toplumsal durumlarda ve değişik toplumsal olaylar karşısında mensuplarına takip edecekleri tutum ve davranışları belirleyen bir zihniyet ve ideoloji kazandırma fonksiyonudur (Weber, 2015; Okumuş, 2010: 68). Günay'a göre, dini tecrübenin yukarıda Wach tarafından ifade edilen üç boyutuna Max Weber'in "dinî zihniyet" veya "ahlak" adını verdiği bir dördüncü boyutu da ilave etmek yerinde olacaktır (Günay, 2011: 238). Her ne kadar müntesiplerine hususi bir zihniyet veya ahlak kazandırma da esasında dinin işlevlerinden birisi ise de araştırma konusu bakımından önemine binaen burada ayrı bir başlık altında ve Weber'in görüş ve düşünceleri ekseninde ele alınmıştır.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhu<sup>16</sup> adlı meşhur eseri başta olmak üzere, yaptığı birçok çalışmada Weber, bir dinin iktisadî ahlakı denildiğinde ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. "İktisadi ahlak"<sup>17</sup> terimini dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret etmek için kullandığını ifade eden Weber'e göre esasında yaşam biçiminin dinsel etkeni iktisadi ahlakın tek belirleyicisi olmayıp, bu etkenlerden sadece bir tanesidir. Başka bir ifadeyle Weber'e göre her ne kadar yaşam biçiminin oluşmasında dinin çok önemli bir rolü bulunmakla birlikte diğer taraftan, yaşam biçimi belli coğrafi, siyasi, sosyal ve ulusal sınırlar içinde var olan ekonomik ve siyasi bir takım faktörlerden de etkilenmektedir. Bununla birlikte Weber,

---

<sup>16</sup> Weber, Max. 2015, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları.

<sup>17</sup> İktisadi ahlak ya da diğer bir ifade biçimiyle iktisad ahlakı kavramından maksat, yalnızca ekonomik ilişkilerde gerekli ve geçerli ahlaki ilke ve esaslar olmayıp; bu kavramla aile, hukuk, eğitim ve siyaseti de kapsayacak biçimde, cihanşümul bir dinin getirdiği iktisadî ve sosyal ahlak bir bütün olarak ifade edilmek istenmektedir. Bu terkipte kullanılan ve esasında Yunanca bir kelime olan "Ethos" (Ahlak)'un manası modern dilde kullanılan anlamından oldukça farklıdır. Modern dilde bu kavram felsefenin mantık, estetik, ontoloji vb. bölümlerinden birisini ifade etmek için kullanılırken, Eski Yunanca'da daha genel bir manaya işaret etmektedir. Bu terkipteki ahlak kavramı bir insan topluluğunun hasleti, karakteri, seciyesi ya da kısaca bir insan topluluğunun zihniyetini ifade etmek için kullanılmaktadır (Freyer, 1964: 72). Dolayısıyla "Protestan Ahlakı"ndan maksat Protestanların zihniyetidir.

çalışmalarında daha çok, farklı dini inanç ve pratiklerin bu inanç ve pratikleri benimseyenlerin yaşam biçimlerine nasıl yansıdığı konusuna odaklanmıştır. Bu bakış açısıyla ele aldığı Konfüçyenizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslam ile belli ölçülerde de Musevilik dinleri hakkında yaptığı araştırmalarla Weber'in vardığı sonuç; iktisadi ahlakın oluşmasında ekonomik ve siyasi nedenlere dayanan toplumsal baskıların etki düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, asıl baskı dinsel kaynaklardan, en önemlisi de o dinin ifade edilen amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelmektedir (Weber, 1998: 339-343).

Weber'e göre dinler inananlarına ayin, iyi işler veya kişisel mükemmelleşme gibi farklı bir takım kurtuluş yolları önermektedir ki; bu yolların insanların davranışları üzerinde önemli tesirleri bulunmaktadır. Örneğin; Antik Budizm'de kurtuluşa giden yol hem dinsel ibadetler hem de gündelik davranışlar bakımından saf ayinsel faaliyetler ve kültlerin merasiminden geçmektedir. Kurtuluşun ancak iyi işler yoluyla mümkün olacağı inancı için verilebilecek örneklerin başında ise Hinduizm'deki karma doktrini gelmektedir. Dünyanın ahlaki mekanizması içerisinde iyi ya da kötü hiçbir insan davranışının asla karşılıksız kalmayacağı inancına dayanan bu doktrine göre her eylem bu yaşamda veya gelecekteki bazı yeniden doğuşlarda zorunlu biçimde kaçınılmaz sonuçlar doğurmaktadır. Kurtuluş için kişisel mükemmelleşme yolunda ise bir Hindu dini biçimi olan Krişna kültüründe rastlandığı gibi daha bu dünyada iken insanüstü eylemlere ve güçlere ulaşmak mümkün görülmüştür (2012: 273-288).

Dinsel kurtuluşa ulaşmada biri asketik diğeri ise mistik temel iki tipolojinin varlığına işaret eden Weber'e (2012: 291-304) göre serbest işgücünün orta çağda loncalar marifetiyle örgütlenmesi modern burjuva kapitalist ahlakının doğmasını geciktirmişken; asketik tarikat ve mezheplerin metodik yaşam biçimi, modern kapitalist öz ahlakın bireyci ve ekonomik dürtülerini meşru ve kutsal kılmıştır. Ortaçağ'da Batı'da aynı mesleğin üyelerini, yani aslında birbirine rakip olan insanları bir araya getirerek rekabeti ve rekabet koşullarında gelişen rasyonel kar gütmeyi sınırlayan loncaların aksine asketik tarikat ve mezhepler akılcı kar gütmeye mani olan maddi bir asgari geçim politikası hedeflememişlerdir. Loncalar bakımından hoş görülmeyen kapitalist kazançlar, yasal yollardan elde edilmiş olmak koşuluyla bu tarikat ve mezhepler bakımından ihvanlarının kapitalist başarısı olarak görülmüş, hatta bu başarının oranıyla

o ihvanın Tanrı lütfuna mazhar oluş derecesi arasında bağ kurulmuştur. Bu da mezhep ya da tarikatın propaganda gücünü artırmıştır. Hülasa loncalar tarafından hiç de hoş karşılanmayan, hatta yasaklanan kapitalist kazançlar asketik mezhepler tarafından övgüye mazhar olmuştur (1998: 409-411).

Weber'e göre "*asketizm; dinde, 'ruhun kurtuluşu'nu 'dünya nimetlerinden uzaklaşarak', kendini 'ilahi amaçlara vakfederek' arayan görüş*"tür (2015: 75). Bazı durumlarda dinsel kurtuluş aktif ahlaki eylemin özgün bir hediyesi olarak görülebilmektedir ki, dinsel kurtuluşa ulaşmanın metodlu bir süreci tarafından karakterize edilen kurtuluşa yönelik bu yaklaşım türüne Weber "*asketik*" adını vermektedir. Ona göre asketizmin birisi dünya-retci (weltaelnende askese) diğeri ise iç-dünyacı (inner-weltliche askese) olmak üzere iki türü vardır. Dinsel asketizmde, dünya ya da başka bir ifadeyle sosyal ilişkiler alanı günaha teşviklerle doludur. Dinsel manada dünyaya karşı bu negatif tutum sonucunda bazı durumlarda kurtuluşa yoğunlaşma dünyadan yani aile bağlarından, dünyevi malların sahipliğinden, sanatsal ve cinsel etkinliklerden kısaca canlılara ait tüm meraklardan biçimsel bir çekilmeyi gerektirebilir ki Weber'e göre bu dinsel asketizmin "*dünya-retci asketizm*" türüdür. Böyle bir tutumu benimsemiş birisi için dünya işlerine bulaşmak tanrıya yabancılaşmakla eşdeğer görülmektedir (2012: 291-292).

Öte yandan insan davranışının kurtuluşa götüren faaliyetlere odaklanması, dindar bireyin dindarlığı ile mütenasip bir şekilde dünyaya katılmasını gerektirebilir ki; dinsel asketizmin bu türüne Weber "*iç-dünyacı asketizm*" adını vermektedir. Bu durumda dünyayı asketik ideallerine göre dönüştürme sorumluluğunu yüklenmiş dinsel asketik için dünya, sorumluluklarını icra edeceği bir alana, başka bir ifadeyle kişinin kendisini rasyonel ahlaki davranış aracılığıyla kanıtlayabileceği bir araca dönüşmektedir. Bu tipolojide tanrının rızasının toplum içindeki rasyonel yasal bir düzeni gerektirdiği savunulsa da gücün tümüyle kişisel olarak seküler kullanımı mahlûkatın tanrılaştırılması olarak görülerek yasaklanmıştır. Bu durumda asketik, doğal haklar teorisi temelinde rasyonel bir reformcu ya da devrimciye dönüşmektedir. Dinsel niteliğinin farklı düzeylerinin bir neticesi olarak bu tarzdan asketikler topluluğu özel bir organizasyon haline gelmektedir. Dinsel bakımdan özelleşmiş böyle bir grup dünyaya hâkim olsa bile sıradan halkın dinsel yeteneğini hiçbir zaman kendi asketizmi seviyesine

yükseltmeyeceğinin bilincinde olmalıdır. Weber'e göre dinsel asketizmin iç-dünyacı tipinin en belirgin örneği dünya çerçevesindeki sorumlulukların sadakatle yerine getirilmesinin gerekliliğini dini meziyeti kanıtlamanın tek yöntemi olarak gören asketik Protestanlık'tır (2012: 292-294). Weber'e göre dünyevi asketik Protestanlık mülk sahibi olmanın verdiği doğal zevke karşı çıkıp, tüketimi, özellikle de lüks tüketimi sınırlarken; mal kazancını psikolojik olarak geleneksel ahlakın yasaklarından kurtarmak suretiyle kazanç uğraşısının önündeki engelleri kaldırıp, onu yalnızca yasal hale getirmekle yetinmemiş, doğrudan doğruya tanrının isteği olarak görmüştür (2015: 128).

Bu anlayışa göre iş, hayatın tanrı tarafından yazılmış amacıdır. Bu düşünce ilhamını Aziz Pavlus'a atfedilen “çalışmayan yememelidir” cümlesinden almaktadır. Karnını doyurmak için çalışmak zorunda olmayan zengin bile çalışmadan yememelidir; çünkü tıpkı fakirler gibi onun da tabi olduğu bir tanrı buyruğu vardır. İşe karşı isteksizlik, kutsanmışlığın eksikliğine işaret etmektedir. İş, tüm insanlar için kabul edeceği ve çalışmak zorunda olduğu bir meslek hazırlamış olan Tanrı'nın bir ilahi takdiri olmasının da ötesinde bireylere kendi şerefi için çalışmak üzere verdiği bir buyruktur. Kişi zengin olmak ve bedensel zevklerini tatmin için değil, sadece tanrı buyruğu olduğu için çalışmalıdır. İnsan, kendisine tanrının şanıyla emanet edilen malların sadece mutemeti gibi davranmalı ve kendisine emanet edilen her kuruluşun hesabını vereceğinin bilincinde olmalıdır. Mülk arttıkça tanrının şanı için tasarruf etmek ve durmaksızın çalışarak çoğaltmak yükümlülüğü de artmaktadır. Hal böyle olunca, kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılması ile tüketimin sınırlandırılması birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkacak pratik sonuç doğal olarak sermaye birikimi ve sermayenin üretken kullanımı olmuştur. Asketik Protestanlık mensuplarını kazanabildikleri kadar çok kazanmaya ve tasarruf edebilecekleri kadar çok tasarruf etmeye, dolayısıyla zengin olmaya teşvik etmiştir. Netice olarak çağdaş kapitalizmin ruhu en önemli zihniyet yani ahlaki temellerini yukarıda özetlediğimiz asketik Protestan ahlakında bulmaktadır (Weber, 2015: 120-131). Weber'e göre “kapitalist ruh”, belirlenmiş bir “ahlak” görünümü altında ve kurallara bağlı bir yaşam biçimi anlamında ortaya çıkmıştır (2015: 48). Bu düşüncelerinin bir neticesi olarak Weber'e göre asketik bir Kalvinist için dünya, yalnızca Tanrının şanına hizmet etmek için vardır. Tanrı, yaşamın toplumsal biçiminin kendi buyruğuna uygun olmasını murat ettiği için Hristiyanın toplumsal etkinliklerinin olmasını istemektedir. Dolayısıyla Kalvinistin bu

dünyadaki tek toplumsal etkinliği tanrının şanını yüceltmek (2015: 84), İslami terminolojideki karşılığıyla “i’lâ-yı kelimetullah” olmalıdır.

Bazı mezhep ya da tarikatlarda kurtuluşun karakteristik içeriği, ilahi iradeyi gerçekleştirme bilinci yani aktif bir davranışın aksine en dikkat çekici biçimi tefekkürle sınırlı mistik bir aydınlanma olan sübjektif bir durum olabilmektedir ki; Weber’in bunun için kullandığı kavram “mistisizm”dir. Tefekkür (contemplation) eyleminin mistik aydınlanma hedefine ulaşmayı başarabilmesi için her türlü dünyevi kaygılardan bağımsız olması şarttır. Dünya-retci asketik, dünya ile negatif içsel ilişkisini sürdürdüğünden onun dünya ile olan ilişkisi “dünyayı reddediş” anlamına geldiği halde, bir kontemplatif mistikte bu ilişki “dünyadan kaçış” olarak ifade edilebilmektedir. Kontemplatif mistiğe göre asketik, mücadeleleri ve dünya içerisinde asketik olarak rasyonelleşmiş davranışları dolayısıyla şiddet ve cömertlik, gerçeklik ve aşk arasında başa çıkılmaz gerilimler içerisinde. Asketizmin tersine tefekkür, huzuru yalnızca tanrıda bulma arayışıdır. Bunun için dinginlik, dinginlik için ise dünyayı hatırlatan her şeyden kopmak ve tüm iç ve dış faaliyetleri en aza indirmek gerekmektedir. Asketik için mistiğin tefekkürü tembellik; dinsel olarak sonuçsuz, hatta bir nevi yaratılmışların Tanrılaştırılmalarına zemin hazırladığı ve Tanrıyı, onun hükümranlığını ve şanını yüceltmeyi ya da onun rızasını gerçekleştirmeyi düşünmediği için kendine düşgünlük<sup>18</sup> olarak görülmektedir. Asketike göre mistik, canlı bir varlık olarak kendi geçimini sağlamak zorunda olduğundan sonsuz bir tutarsızlık içerisinde yaşamaktadır. Mistik eğer teoriyle tutarlı bir hayat süreceksa sadece doğa ve insanların ona gönüllü olarak bağışladıklarıyla yaşamını devam ettirmek zorundadır. Weber’e göre bu durumun en tutarlı örneklerinden birisi inançları gereği hür iradeyle verilmemiş hiçbir şeyin alınmasını doğru bulmayan Hindu keşişleri (2012: 295-299) olmakla birlikte bu durum genel olarak pek de mümkün değildir.

Asketik, eyleminin başarısını bizzat Tanrının başarısı olarak görmektedir. Zira ya Tanrı eylemin başarısına yardım etmiştir ya da başarı en azından asketik ve onun

---

<sup>18</sup> Martin Luther (1483-1546)’e göre keşişçe yaşam biçiminin Tanrı katında herhangi bir haklılık değeri bulunmadığı gibi; bu tarz yaşam bencil ve kendisini dünyevi ödevlerden soyutlayan bir sevgisizliğin ürünüdür. Buradan, her türlü koşulda dünyevi sorumlulukların yerine getirilmesinin Tanrıyı memnun eden yegâne yaşam tarzı olduğu ve zaten Tanrının da kullarından isteğinin ancak bu olduğu ve bu nedenle de onaylanmış tüm mesleklerin Tanrı katında aynı kıymette olduğu sonucu rahatlıkla çıkarılabilmektedir (Weber, 2015: 62-63).

faaliyetinin ilahi kutsanmasının özel bir işaretidir. Oysaki gerçek bir mistik bakımından dünyada elde edilmiş hiçbir başarı kurtuluşa dair bir öneme haiz değildir. Onun için dünyadaki tevazuunu muhafaza etmesi kişinin ruhunun dünyanın tuzaklarına düşmediğinin tek göstergesidir. Asketiğe göre mutlak kurtuluş için her zaman anlam, amaç ve araca göre bütünleşmiş ve ilke ve kurallarla yönetilen rasyonel eylem şarttır. Oysa öznel olarak elde edilmiş bir kurtuluş durumuna sahip olan mistik, kurtuluş için herhangi bir tür eylemi zaruri görmemektedir. Nitekim mistik, davranışını dikkate almaksızın kurtuluştan emin olduğundan kendisini herhangi bir davranış kuralıyla sınırlı hissetmemektedir (Weber, 2012: 301). Asketike göre ilahi emir, tüm insanların dünyanın dinsel erdem normlarına kayıtsız şartsız boyun eğmelerini ve dünyanın bu amaçla devrimci bir dönüşümünü zorunlu kullmaktadır. Bu inançtan hareket eden asketik, bir peygamber varisi edasıyla dünyadaki yerini almak için münzevi hücrelerinden çıkmakta ve dünyadan kendi metodik öz disiplinine uygun, ahlaki olarak rasyonel bir düzen ve disiplin talep etmektedir. Hiçbir zaman kayda değer bir sosyal faaliyet insanı olmayan tipik mistik ise dışsal başarıya yönelik metodik bir yaşam biçimine yaslanarak dünyevi düzenin rasyonel dönüşümünü hedefleyen bir tutum içerisinde değildir (Weber, 2012: 301-303). Buraya kadar Weber'in düşünceleri üzerinden iç –dünyacı asketik Protestan ahlakın nasıl Kapitalizme hayat vererek onun gelişmesine katkı sunduğu tartışılmıştır.

Weber'in ülkemizdeki takipçilerinden Sabri Ülgener (1911-1983)'e göre ise ilkel dinler bir kenara bırakıldığında, dünya ve ahiret selametine varmanın dünya karşısında tavır almakla mümkün olacağını ilan eden dinler açısından dünyayı maddi varlığı bakımından toptan inkâra yönelen ya da madde tarafına göz yummakla birlikte insanı Tanrı'dan uzaklaştıran alaka ve kayıtlarını reddeden temel iki anlayışın varlığından söz edilebilir. Meselenin sadece dünyaya madde veya ilgi bakımından tavrın nevi ötesinde bir de dünya karşısında sorumluluk alma ciheti vardır ki bu cihet bizi, biri dünyayı iyilik ve kötülükleri ile olduğu gibi kabullenmeye varan Tanrı hikmetinden sual olunmaz anlayışına diğeri ise dünya düzenini her türlü günah ve kusurları ile göğüslemeyi ve hak ve doğruluk ekseninde işlemeyi Tanrı buyruğu kabul eden zihniyete götürür. Max Weber'den ödünç aldığı kavramlaştırmalarla birinci yaklaşımı mistik din anlayışı, ikincisini de aktif-riyazetçi (asketik) din anlayışı olarak tanımlayan Ülgener'e göre her iki tipin neticesi bizi birbirinin tezadı iki farklı insan modeli ile karşı karşıya



getirmektedir. Bunlardan birincisi dünya ve ahiret saadetini hareketsiz, pasif bir teslimiyette ararken, ikincisi dünyaya karşı tutumu her ne kadar negatif de olsa, huzur ve selameti dünyaya karşı sürdürülecek bir cihat ve mücadele azminde görmektedir. Birbirinin zıddı iki farklı görüş her zaman ayrı ve yabancı çevrelere dağılmış halde değil, aynı çevrede düşman kamplara bölünmüş olarak da yer alabilecekleri gibi aradaki farklar da daima net olarak idrak edilmeye bilir. Nitekim birinden öbürüne devamlı kaymalar olabileceği gibi aktif riyazetçi görüşte mistik inançların izlerine rastlanılabileceği gibi mistisizm de de içe dönük bir huzur ve teslimiyetle birlikte aktif unsurlara rastlamak da mümkündür (2006: 32-36).

Weber ve Ülgener'in düşüncelerini buraya kadar ifade edilen görüşlerinden hareketle özetleyecek olursak; Günay'a göre her dinin hayatın hemen hemen bütün meselelerine dair takınılan tavırların toplamından oluşan bir fikri muhtevası da bulunmaktadır ki bu manada her dinin belli bir "ruh" ya da "zihniyet"i beraberinde getirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Tüm din müntesiplerince bilinçli ya da bilinçsiz paylaşılan bu ruh ve zihniyet onların hayatlarına tesir etmektedir. Ancak bu şekilde her dinin, mensupları tarafından paylaşılan karakteristik bir "tutum", "dünya görüşü" ve "hayat anlayışı"nı beraberinde getirdiği ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle din, mensuplarına dünyayı özel bir gözlükle görmelerini temin eden ve böylece insan davranışlarına tesir eden metafizik bir "dünya görüşü veya hayat anlayışı" sağlamaktadır (2011: 253-254).

Başka bir ifadeyle, her din toplumsal konulara dair tavır, tutum ve davranışları bünyesinde barındırır ki, dinin bu ciheti insanların zihniyet dünyalarına tesir etmekte ve onlara dünyayı anlamada bir model sunmaktadır (Yavuz, 2012: 594). İnsanların dinlerin etkisiyle bir zihniyete ya da dünya görüşüne sahip olduklarını ileri süren Okumuş'a göre de insanlar dünya ve dünyevî olaylar karşısında nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacaklarına inandıkları dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet yapısıyla karar vermektedirler. Bu tutum belirleme biçimi aile, ekonomi, eğitim, siyaset, sanat, ahlak vb. sosyal kurumları da içine alacak genişliktedir (2010: 68-69). Buraya kadar yapılan tespitlerden hareketle Uludağ'a göre, Batı'da kapitalizm ya da liberal ekonominin kökeninde Protestan ahlakının olduğu gibi, İslam ülkelerinde uygulanan siyaset, idare, iktisadi ve ticari faaliyetler, aile hayatı ve diğer toplumsal ilişkilerin temelini de İslam

ahlâkının oluşturduğu kabul edilmelidir. Ona göre temelinde İslam itikad ve ahlâkının yer aldığı bir siyaset ve iktisat anlayışının varlığı ve inşası pekâlâ mümkündür (2016: 22-23).

Buraya kadar genel anlamda din kurumuna karşı farklı yaklaşımlar tartışılmıştır. Ancak araştırma konusu bakımından önemine binaen İslam’a göre din kavramı meselesi üzerinde durulması gereken bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

### 1.1.1.3. İslam’a Göre Din Kavramı

Atay’a göre İslam âlimleri arasında genel olarak kabul edildiği üzere dinin en yaygın tanımı şöyledir: “*Din, akli selim sahiplerini kendi ihtiyaçlarıyla bu dünyada doğruluğa, ‘salaha’ öteki dünyada kurtuluşa götüren, Allah tarafından konan bir kanundur*” (1957: 83). Din sosyolojisi alanında önemli çalışmaları bulunan Günay ise genel olarak İslam kelimcilerinin dini, “*Allah tarafından vahiy yoluyla ve peygamberleri aracılığıyla vazedilen ve saliklerini dünya ve ahirette saadet ve necata götüren, itikad ve amellerden mürekkep bir müessese*” olarak tanımladıklarını ifade etmektedir (2011: 214). Genel manada dini; “*inanç sisteminde kutsala, metafizik değerlere veya tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören sistem*” olarak tanımlayan Gündüz’e göre (1998: 96) ise bu kavram Kur’an-ı Kerim’de kanun, hüküm ve hesap günü gibi manalara gelecek biçimde kullanılmakla birlikte esasında insanın tercih ettiği yaşam tarzını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’e göre; tanrı fikri bulunsun veya bulunmasın, metafizik değerleri bünyesinde barındırsın ya da barındırmasın insanın düşüncelerini ve yaşam biçiminin belirleyen her sistem bir dindir.

Din kelimesi bazı Kur’an ayetlerinde, “yevmu’d-din” terkinde olduğu gibi, hesap gününü niteler biçimde karşılık verme, ceza<sup>19</sup> anlamlarına geldiği gibi, diğer birtakım ayetlerde ise, Yusuf Suresi 76’ncı ayette<sup>20</sup> “dini’l-melik” terkinde geçtiği gibi, hüküm, kanun, hukuk düzeni manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim’deki genel kullanım ise insanın Allah’a ve onun irade ve otoritesine boyun

---

<sup>19</sup> Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahman, Rahim, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah’a mahsustur (Kur’an- Kerim, Fatıha 1/2-4).

Şüphesiz hesap gününe kadar lânet senin üzerindedir (Kur’an- Kerim, Hicr 15/35).

<sup>20</sup> ... yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoyamazdı (Kur’an- Kerim, Yusuf 12/76).

eğmesi, Ona kulluk etmesi, inanç ve inançtan kaynaklanan ahlaki sorumluluklar manasında sistemli din anlamındadır. Kur'an'da müşrikler topluluğu içerisinde sıklıkla vurgulanan "dini Allah'a has kılma" ifadesi<sup>21</sup> dinin itaat ve boyun eğme boyutunu vurgulamaktadır (Güler, 1998: 54-55).

Kafirun Suresi 6'ncı ayette geçen "*Sizin dininiz size, benim dinim de banadır*" ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, din kavramı cins ismi olarak da kullanıldığından Kur'an-ı Kerim'de bir tek dinden değil dinlerden bahis<sup>22</sup> vardır (Güler, 1998: 55). Din kelimesi her ne kadar tüm dinler için kullanılsa da Kur'an-ı Kerim, Âli İmran Suresi 19'uncü ayette "*Allah indinde din İslam'dır*" diyerek Allah katında makbul dinin hususen İslam olduğunu açıkça beyan etmiştir (Günay, 2011: 213). Atay da; Al-i İmran Suresi'nin 85'nci ayetinde geçen "*Kim, İslam'dan başka bir din arzulayıp ararsa, ondan asla kabul edilmeyecektir. Ahirette de o, zarara uğrayanlardandır*" ifadeleriyle Kur'an-ı Kerim'de dinin geniş bir anlamda ele alındığını, sadece semavi dinler değil İslam'dan başka diğer dinler için de Kur'an-ı Kerim'in "din" kavramını kullandığını ifade etmekle birlikte Kur'an-ı Kerim'de dinlerin Hak din olan İslam ve batıl dinler olan diğer bütün dinler olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutularak ele alındığını vurgulamaktadır (1957: 83).

O halde Kur'an-ı Kerime göre Allah katında bütün insanlar için bir tek doğru din, yani hak din (ed-din) vardır; O da adını bizzat Allah'ın koyduğu "İslam" dinidir. Allah ile insanlar ya da insanın Allah ile ve diğer insanlarla ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyan "ed-din" yani İslam; Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın dini<sup>23</sup>, dosdoğru kanun<sup>24</sup>, doğru yol<sup>25</sup>, dosdoğru yol<sup>26</sup>, Allah'ın boyası<sup>27</sup>, hak din, dosdoğru din,

---

<sup>21</sup> ... Dini Allah'a has kılarak Ona ibadet edin... (Kur'an-ı Kerim, A'raf 7/29).

... dini Allah'a has kılarak "Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız" diye Allah'a yalvarırlar (Kur'an- Kerim, Yunus 10/22).

Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak Ona kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir (Kur'an- Kerim, Beyyine 98/5).

<sup>22</sup> O, Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberlerini hidayetle ve hak dinle gönderendir (Kur'an- Kerim, Tevbe 9/33).

<sup>23</sup> Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez Ona boyun eğmişken ve Ona döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? (Kur'an- Kerim, Al-i İmran 3/83).

Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın... (Kur'an- Kerim, Bakara 2/193).

<sup>24</sup> ... İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur... (Kur'an- Kerim, Tevbe 9/36).

<sup>25</sup> ... "Umarım Rabbim beni doğru yola iletir" dedi (Kur'an- Kerim, Kasas 28/22).

Allah'ın insanları yarattığı tabiat<sup>28</sup>, aydınlık, ışık ve nur<sup>29</sup> gibi çeşitli şekillerde nitelendirilmektedir. Allah'ın bütün peygamberlere ortak olarak gönderdiği, değişmez ve evrensel olarak tavsiye ve emrettiği din bu dindir (Güler, 1998: 55). Bu dine İslam adını bizzat Allah vermiştir. Kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik eden Allah, kendisinin razı olacağı tek dinin "İslam" olduğuna da şahitlik etmiştir. Vahdaniyet (Allah'ın tek olduğu) esasına dayanan İslam, tevhide çağıran yegane din olunca ve Allah da bu vahdaniyete şahitlik edince bundan çıkan zorunlu netice Allah katındaki tek dinin "İslam" olduğudur (Kayhan, 2006: 97). Madem ilah tekdir, din de tek olmalıdır ki; bu din, adını Allah'ın koyduğu İslam dininden başkası olamaz. Bu dinin mensuplarının adı da yine Allah tarafından konulmuş olup; bu dine inananların ortak adı Allah'a teslimiyet, boyun eğme ve itaat etme manasında "Müslüman (Müslim)"dır<sup>30</sup> (Kayhan, 2006: 105). Madem Allah katında tek din İslam ise Hz. Adem'den Hz. Muhammed (s.a.v)'e kadar gelen tüm peygamberler birer İslam peygamberi olduğu gibi, onlara vahyolunan bütün ilahi mesajlar da insanlara İslam'ı öğretmek için indirilmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde tevhit akidesinden sapmalar olduğunda Allah tekrar tekrar peygamberler göndererek insanları uyarılmış ve hak dine yani İslam'a çağırmıştır. İslam peygamberlerinin sonuncusu olan Hz. Muhammed ve ilahi vahyin son numunesi olan Kur'an-ı Kerim ise kıyamete kadar kalıcı olmak üzere insanlığa İslam'ın mesajının yeniden ifade edilmiştir (Gündüz, 2010: 36).

Maide Suresi 3'üncü ayette geçen "... *Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim...*" ifadeleriyle insanlar için Allah tarafından kabul edilip beğenilen yagane dinin, Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte vahyin son bulmasıyla nihai şeklini almış olan İslam olduğu açıkça

---

<sup>26</sup> "Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse Ona ibadet edin. İşte bu doğru yoldur" (Kur'an- Kerim, Al-i İmran 3/51).

<sup>27</sup> "Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz" (deyin) (Kur'an- Kerim, Bakara 2/138).

<sup>28</sup> Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler (Kur'an- Kerim, Rum 30/30).

<sup>29</sup> Elif Lâm Râ. Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır... (Kur'an- Kerim, İbrahim 14/1).

<sup>30</sup> Allah uğrunda hakıyla cihad edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim'in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur'an'da Müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız. Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah'a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır! (Kur'an- Kerim, Hac 22/78).

belirtilmektedir. Kayhan'a göre bu ayetin bir gereği olarak, Kur'an-ı Kerim ve sünnetle tespit edilmiş iman, amel ve ahlak kurallarıyla mükemmel bir sistem olan İslam, son ve Allah'ın kendisinden razı olduğu tek din olması nedeniyle kıyamete kadar tüm insanlığın lehine ve hayrına iken, onun dışındaki tüm dinler ise aleyhine ve zararınadır (2006: 98). Kayhan'ın bu tespitleri yukarıda ifade edildiği gibi Kur'an'ın dinleri Hak ve batıl olarak ayırmasına da uygun düşmektedir.

Allah'a teslimiyeti ifade eden İslam Arapça bir kelime olup, bu dilde barış anlamına gelen "silm" ve sevgi ve huzur manasını taşıyan "selam" köküne dayanmaktadır. Böyle olunca; kelimenin kökeni bakımından mutluluk, sevgi ve barış demek olan İslam; en kısa tanımıyla, barış, huzur ve sevgi için Allah'a teslim olmaktır (Öztürk, 2003: 13). İslam dini demek, özünde barış ve sevgi dini demektir. Başgil'in okuyanı derinden etkileyen kısa İslam tanımına göre ise "... Müslümanlık din kisvesine bürünmüş insanlıktır" (2016:14). Gündüz'e göre İslam; Hz. Muhammed vasıtasıyla tebliğ edilen ve yalnızca Allah'ı ilah olarak kabul etme, Ona hiçbir şeyi ortak koşmama ve sadece Allah'a ibadet etme esasına dayalı olan din ve inanç sistemidir. İslam; Müslümandan, İslam'da temel ve öncelikli kaynak olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim'de belirtilen tüm hususları tereddütsüz bir teslimiyet ve inançla kabul etmesini ve Kur'an'ın kendisinden talep ettiği yaşam biçimini hayatına tatbik etmesini ister (1998: 196-197). Bu husus bizi Kur'an-ı Kerim'de birbirinden ayrılmaz biçimde sıklıkla ifade edilen iman ve salih amel terkiibine götürmektedir.

İslam'ın şartlarının klasik öğretilerde sunulanın ötesinde olduğunu ve dünya ve ahiret kurtuluşu için bunların asla yetmeyeceğini iddia eden Aliya İzzebegoviç (1925-2003)'e göre en kısa tanımlamayla İslam, iman etmek ve iyi amel işlemektir. Ona göre, İslam onlardan ibaretmiş gibi zannedilen İslam'ın beş şartı olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bizim kelimeyi şahadetimiz, namazımız, orucumuz, zekâtımız ve haccımız iki dünya saadetimiz için asla kâfi değildir. Kuran'da sıklıkla geçen iman ve salih amel işlemek vurgusundaki salih ameli, yani iyilik yapmayı imanın şartları arasında maalesef göremeyiz. İman pasif bir inanış, bilgi, şuur ve kararlılık iken; salih amel imanın dış görünüşü, imanın eyleme dönüşen yönüdür. İman İslam'a olan aidiyetin sübjektif veçhi iken, salih amel onun objektif yönünü teşkil etmektedir ve salih amel kavramı İslam'ın beş şartını zaten bünyesinde barındırmaktadır. Ancak İslam bu

beş şarttan ibaret değildir. Ona göre İslam'ın en kısa tanımı, iman etmek ve iyi amel işlemektir. İslam'ın şartları olarak ifade edilenler ibadetlerdir. Eğer ibadetler Allah'a iman ve iyi davranışlara sevk ediyorsa bizim için anlamlıdır, aksi takdirde diğer bütün boş inançlar gibi bu ibadetlerimizin de hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur (2010: 155-161). Bu bakış açısından açıkça anlaşılacağı üzere Müslümanı eyleme sevk etmeyen iman ve ibadet beyhudedir. Bunlar sübjektif durumu objektif tutumlara dönüştürmekte gösterdiği başarı nispetinde değer kazanmaktadırlar.

Başgil de İzzetbegoviç ile benzer düşünce ve kanaatleri paylaşmaktadır. Dini; unsur ve esasları bakımından önce iman, sonra amel olarak gören ve iman ile amelin ayrılması durumunda ortada kuru bir inanç kalacağını, bunun da asla din olarak kabul edilemeyeceğini ifade eden Başgil'e göre amel; Allah'a ibadet, dine hizmet ve insanlığa hürmet yani ahlaktan ibarettir. Dinî amellerin en hayırlısı kişinin rabbine karşı görevlerini yerine getirmesidir ki bunlar en yüksek ifadelerini takdis fikrinde bulan ibadet, dua ve münacattır. Dini vazifelerden ikincisi kişinin kendi nefesine ve başkalarına karşı görev ve sorumluluklarıdır. Bunların hepsine birden “ahlâk” denilmekte birlikte kişinin kendi nefesine karşı görevlerinden “ferdî ahlâk”, topluma karşı olan vazifelerinden ise “ictimâî ahlâk” meydana gelmektedir. Dinî görevlerden en şerefli olanı ise İslam'da “ilâ-yi kelimetullah” tabiriyle ifade edilen kişinin “dine hizmet” ya da başka bir ifadeyle Allah'ın şanını yüceltme vazifesidir. Bu vazife, gereğinde savaşa kadar gitmek üzere hakkın hâkimiyeti için mücadele etmek; yani, cihad etmektir. Bir dindar için her biri birer hakikat olan inandığı dinin inanç ve esaslarını yayarak toplumun kıyısında olan bir insanı kurtarmak bir taraftan yüksek bir insanlık borcu iken, diğer taraftan da dini vazifelerin en mukaddeslerinden ve sevabı en bol olanlarındandır. Bu görevi gücünün yettiği ölçüde fikren veya bedenen, sözle ya da yazıyla yerine getirmek, dinin inanan insanların üzerine yüklediği bir sorumluluktur (2016: 101-104). Müslümandan beklenen davranış bu sorumluluklarının farkında olması ve gereğini yapmasıdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Kur'an-ı Kerim Hak ve batıl dinler ayrımı yapmış olmasına rağmen Müslüman olmayanların Hak din olan İslam'a girmeye

zorlanamayacağını Bakara Suresinin 256'ncı ayeti<sup>31</sup> ile açıkça ilan etmiştir. Muhammed Hamidullah'a (1908-2002) göre insanlar arasında ırk, sınıf ve din ayrımı yapmadan tüm insanlığın saadet ve mutluluğunu hedefleyen İslam'da dine çağırma metodu olarak sadece ikna ve inandırmaya yer verilmiştir. Herkesin bireysel olarak hesaba çekileceğinden hareketle dinî inançlarda hiçbir baskıyı kabul etmeyen Müslümanlıkta idarecilerin görevi, bir emanet olarak kendilerine tevdi edilen vazifelerini bu şuurla yerine getirmektir. Böyle bir anlayışta devletin memurları halkın hizmetkârlarıdır ve mağrufu (iyiliği) emredip kötülükleri yasaklamak için çaba sarfetmek tüm Müslümanların vazifesidir (2016: 204).

Çalışmanın gelinen bu noktasında kısaca, “ahlak” kavramına da değinmekte fayda vardır. Ahlakın, imanı ve ameli olan insanların hayatında görülen güzellikler şeklinde kısa bir tanımını da yapan Öztürk, İslam'a göre ahlakı; kişinin bütün varlığını, başka bir ifadeyle canını, malını ve dünyasını Allah'ın rızasını kazanmaya vakfetmesi, dünyevi hiçbir korkuya kapılmadan ve dünyevi hiçbir ümit ve menfaat gözetmeden yaşamasını bilmesidir şeklinde tarif etmiştir (2003: 34). Dolayısıyla tüm insanlığın saadeti ve huzuru için çalışmayı bir görev kabul etmesi gereken Müslümanı bu noktaya getiren husus; onun, burada kısaca ifade edilen, İslam ahlakına sahip olmasıdır.

### **1.1.2. Kurumsal Olarak Siyaset ve Siyasal Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Devlet**

İnsanlığın tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte var olan siyaset kurumu, kamu düzenini sağlamak ve genel yönetimi gerçekleştirmek işlevini yerine getiren (Aydın, 2011: 143) ve bir toplumun yönetim biçimiyle alakalı her türlü faaliyet ve düzenlemeleri ihtiva eden sosyal bir kurumdur (Kirman, 2011: 288). Dolayısıyla her şeyden önce siyaset, insanlık tarihinin ürettiği temel ve kadim kurumlardan bir tanesidir. Tıpkı “din” gibi “siyaset” de birbirine benzer ya da bazen de birbirine tezat birçok tanımının yapıldığı sosyal bir olgudur. Siyasetin Batı dillerindeki karşılığı olan “politika” terimini bazı sosyal bilimciler ya da halk zaman zaman birbirinden farklı

---

<sup>31</sup> Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapmıştır. Allah, hakkıyla iştirakendir, hakkıyla bilendir (Kur'an- Kerim, Bakara 2/256).

manada kullanmak isteseler de özünde ikisi de aynı olguyu anlatmaktadır (Aydın, 2011: 144-145). Bu nedenle bu çalışmada siyaset ve politika kavramları aynı manaya gelecek biçimde kullanılmıştır.

Araştırmanın giriş bölümünde “Araştırmanın Kavramları” başlığı altında da ifade edildiği üzere, İngilizce’deki “Policy” ve “Politics” kelimelerinin çevirilerinden kaynaklanan iki temel manaya işaret eden siyaset kavramının “policy”yi karşılayan manası; anlayış, eylem programı veya bir kişi, grup ya da hükümetin eylemi anlamını taşımaktadır (Çam, 1998: 22). Örneğin “Refahiyol hükümetinin ekonomi politikası (siyaseti)” gibi bir kullanımdaki mana böyledir. Batı’da siyaset kelimesi genel olarak “politics” kelimesinin sözcüğünün çevirisi olarak, şehir devleti demek olan “polis”ten türemiştir. Bilindiği gibi Eski Yunan toplumu en büyüğü ve en etkili olanı Atina başta olmak üzere her biri kendi hükümet sistemine sahip bağımsız şehir devletleri topluluğu şeklinde bir yönetime sahipti (Heywood, 2007: 4). “Politics” anlamına gelen siyaset bir ülkenin yönetilme şeklini etkilemeye çalışan insanların ya da hükümetin faaliyetlerinin bütünü demektir (Cambridge Dictionary, t.y.). Bu çalışmada siyaset, bu iki anlamı da kapsayan bir yaklaşımla ele alınmış olsa da, insalık tarihinin en kadim kavramlarından birisini tanımlama girişimleri burada ifade edilenlerle elbette sınırlı değildir. Siyaset kurumunu, iktidarın ve kaynakların dağıtımını, uzlaşma ve mutabakat, kamusal meseleler ve hükümet etme sanatı vb. olarak ele alarak birbirinden çok farklı birçok siyaset tanımına ulaşmak mümkün olmakla birlikte; bu kavramın, modern biçimiyle yaygın olarak “devletle ilgili olan” manasında kullanıldığında şüphe yoktur. Dolayısıyla siyaseti incelemek özünde devleti ya da başka bir ifadeyle otoritenin kullanımını incelemektir (Heywood, 2007: 4). Bu çalışmada siyasetin yukarıda ifade edilen *policy* ve *politics* manaları da gözönünde bulundurulmuş olmakla birlikte genel olarak *devletle ilgili olan* manasına ağırlık verilmiştir. Başka bir ifadeyle bu çalışmada siyaset; hem kadim bir kurum, hem de en üst düzey siyasal organizasyon olan devlet ve onun işleyişi olarak ele alınmıştır.

Araştırmanın siyaset kavramına temel yaklaşımı böylece tespit edildikten sonra konu bakımından önemine binaen, farklı siyaset tanımları üzerinden konuyu tartışmakta fayda vardır. Kelime olarak terbiye etmek, başa geçmek, düzene sokmak ve idare etmek gibi manalara gelen siyaset kavramı, terim olarak insan topluluklarının tanzim ve idaresi



demektir. (Olguner, 2001: 29). Çam'a göre siyaset, "*toplumun tümünü ilgilendiren veya toplumu oluşturan birimler arasındaki ilişkileri son aşamada meşru zora dayanarak düzenleyen eylemler bütünü*"dür (1998: 24). Osmanlıca Türkçe Sözlük'te kelime anlamı seyislik olarak ifade edilen siyasete; memleket idare etme sanatı, devlet idare tarzı anlamları verilmiş ve dünya ve ahirette kurtuluşlarına vesile olacak bir yola insanları yöneltme ile insanlığın mutluluk ve iyiliğine çalışmak manasının altı çizilmiştir (t.y.). Türk Dil Kurumu'nun Büyük Türkçe Sözlük'ünde siyaset "*Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış*" olarak tanımlanmıştır (t.y.a). Uludağ'a göre ise bir bilim ve teori tarafı olmakla birlikte esasında bir sanat olan siyaset; genel olarak "*Devlet işlerini yürütmek için yöneticilerin tutmuş oldukları yol*", "*toplumu ve ülkeyi sevk ve idare etme işi*", ya da "*Devleti işletme sanatı*"dır. şeklinde tanımlanmaktadır (2016: 158). Siyaseti bir sanat olarak değerlendirenlerden birisi de Dursun'dur. Ona göre, gerek gündelik konuşma dilinde gerekse sosyal bilimler alanında siyaset kavramına birbirinden farklı anlamlar yüklendiğine sıklıkla şahit olunmaktadır. Arapça'da "siyasa" biçiminde kullanılan bir kelime olan siyaset, Türkçe'ye bu dilden geçmiştir. Bedevi toplumlarda hayvanların, özellikle de atların ve develerin terbiye edilmesi ve yetiştirilmesi için kullanılan siyasa kelimesinden hareketle atları tımar edip yetiştiren ve onları bakıp gözetken kimselere de "seyis" denilmiştir. Böylece birine bakmak ve onu yetiştirmek, terbiye edip yönetmek anlamı kazanan siyaset kelimesi, zamanla şehirlerin ve insanların yönetimi ve bu alandaki ilişkiler için kullanılmaya başlanmış ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Bu manada Ona göre siyaset, şehirlerin ve insanların refah ve mutluluğunu artırmak amacıyla belirli bir yöntemle onları yönetme sanatıdır. (2006: 25). Siyaseti bir sanat olarak ele alan bu ve önceki bazı tanımlarda siyasetin yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkileri düzenleme fonksiyonuna vurgu yapılmaktadır.

Siyaset kelimesinin iki farklı tanımının yapılabileceğini öne süren Öztekin'e göre ise ilk olarak özellikle siyasi partiler ve büyük toplumsal örgütler bakımından ele alındığında siyaset; siyasi iktidarı ele geçirmek maksadıyla yapıp edilenlerin, yani bu amaca matuf eylemlerin tümüdür. İkinci olarak ise siyaset, bir örgüt ya da onun tepe yönetiminin önemli konularda benimsediği eğilim ya da tutum ile takip ettiği yol ve yöntemlerdir (Akt. Öztekin, 2007: 1; Mihçioğlu,1987: 182). Mihçioğlunun bu

yaklaşımında siyasetin birinci ele alınış nev’i onun yukarıda ifade edilen polites manasına karşılık gelirken, ikincisi ise policy anlamını karşılamaktadır.

Weber’e göre siyaset, devletler arasında veya bir devlet içindeki farklı topluluklar arasında iktidara dâhil olmak veya iktidarın paylaşımında etkili olmak için verilen mücadelelerin bütünü (2006: 27) iken; Torun’a göre ise siyaset, toplum halinde yaşayan insanların, sosyal ve bireysel hayatlarını düzenleyen kural ve kaideleri koyma, koruma ve değiştirme faaliyetidir (2017: 23). Çuhadar’a göre ise insanlar arasındaki menfaat çatışmaları ve kaynakların dağıtımında ortaya çıkan sorunların çözülmesi için ortaya çıkmış yönetme eylemidir (2007: 167). Bu tanımlarından hareketle siyasetin çatışma ve işbirliği olgularıyla karmaşık bir bağlantı içinde olduğu söylenebilir. Bu bakış açısına göre, rekabet halindeki görüş ve çıkarların uzlaştırıldığı bir çatışmayı çözüme süreci olarak tasvir edilen siyaset, insanların hayatlarını tanzim eden genel kaideleri koymak, korumak ve gerektiğinde değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir (Heywood, 2007: 2). Siyaset kavramını çatışma ve işbirliği olguları ekseninde tanımlayanlardan birisi de Fatih ve İkinci Beyazıt dönemlerinin önemli düşünürlerinden birisi olan Tursun Bey’dir. Ona göre siyaset, çelişkili unsurlardan oluşan toplumu barış içerisinde tutmayı amaçlayan önlemler bütünüdür. Bir yandan hencinsleriyle toplum halinde yaşama eğilim ve ihtiyacı içerisinde olan insanın diğer taraftan davranış ve çıkarlarının başka başka olması nedeniyle birlikte yaşam belli kaide ve kurallarla düzenlenmek zorundadır. Bu mülahazaların sahibi Tursun Bey’e göre “*Siyaset, toplumsal yaşamı, toplumu oluşturan üyelerin ortak yararını, Osmanlı kültürünün benimsediği sözcükle ‘âdalet’i elde edecek şekilde örgütlemek ve sürdürmektir*” (Oktaç, 2009: 45). Bu tanımda da siyasetin amacının kamu yararı ve adaletin gerçekleştirilmesi olduğuna ya da olması gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Siyaset nedir sorusuna bu aşamaya gelinceye kadar verilen cevaplar ve yapılan tartışmalar birlikte değerlendirildiğinde bunların genel olarak birbirinden tamamen farklı ve taban tabana zıt iki ayrı görüş etrafında şekillendiği görülmektedir. Bir görüş ve anlayışa göre siyaset; toplum halinde yaşayan insanlar arasında mevcut olan bir çatışma, mücadele ve kavgadan ibarettir. Toplum halinde yaşayan insanların yaradılıştan gelen ve sosyo-ekonomik durumları bakımından birbirinden farklı fikir ve çıkarlarının olması doğaldır. Bu anlayışa göre siyasetin temelini toplum içerisinde

yaşayan insanlar arasındaki fikir ve çıkar farklılıklarından kaynaklanan çatışmalar oluşturmaktadır. Toplumdaki çeşitli gruplar siyasal iktidarı elde edip onu kullanmak suretiyle kendi görüş, düşünce ve çıkarlarını gerçekleştirmek istemektedirler. Dolayısıyla siyasetten maksat, iktidarın ele geçirilmesi ve böylece iktidar nimetlerinin paylaşılmasıdır (Kapani, 2010: 17-18). Bu bakış açısıyla siyaset tanımlandığında bunun en güzel tanımlarından birisini Amerikalı siyaset bilimci Harold Lasswell (1902-1978) yapmıştır ki, Ona göre siyaset “*kimin, nerede, ne zaman ne elde edeceğinin otorite yoluyla belirlenmesi*” ya da başka bir ifadeyle “*kaynakların ve değerlerin otorite yoluyla dağıtımı*”dır (Akt. Yayla, 2004: Lasswell, 1958).

Siyaseti sadece insanlar arasında bir çatışma ve iktidar kavgası olarak gören bu yaklaşımın aksine bazı düşünürlere göre ise siyasetin amacı öncelikle toplumsal bütünlüğü sağlamak, özel çıkarları bertaraf ederek kamu yararını ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirmektir. Olan değil, daha çok olması gereken üzerinde duran, bu yönüyle de idealist hatta bir bakımdan ütöpik olan bu yaklaşım tarzına göre ise siyaset; herkesin menfaatine olan bir toplumsal düzen kurma çabasından ibarettir. Bir birine taban tabana iki zıt yaklaşım bir arada düşünüldüğünde siyasetin bir yönüyle çatışma ve iktidar kavgası iken, diğer taraftan da az ya da çok, toplumun bütününe menfaatine olabilecek bir düzen yaratma aracı olduğu görülmelidir. Aksi halde birinci yaklaşımı sergileyenler bakımından siyaset sadece bir post kapma ve ganimet paylaşma eylemine indirgenirken; ikinci yaklaşım açısından ise bir ideal çağrısı olarak kalıp gerçeğe bütünüyle nüfuz etmekten uzak düşme riskiyle karşı karşıya bulunmaktadır (Kapani, 2010: 18-19). Siyaset kurumunu doğru bir kavrayış ancak onun bir taraftan çatışma ve iktidar kavgası olmakla birlikte diğer taraftan da toplumsal bütünlüğü sağlamak, kamu yararı, ortak iyiliği ve adaleti gerçekleştirmek gibi amaçlarının da bulunduğunu idrak etmekle mümkün olacaktır.

Kurumsal olarak siyaset konusuna burada virgül koyup; şimdi de, en üst siyasal bir örgütlenme biçimi olarak devlet kavramı üzerinde duralım. Tüm toplumlarda var olan yöneten ve yönetilen ayrımı sonucunda devlet denen siyasal bir organizasyon meydana gelmiştir (Aydın, 2011: 152). Bir toplum içerisinde toplumun birliğini, düzenini ve meşru otoritesini temsil eden en üst siyasi otoriteye sahip kurum devlettir (Eryılmaz, 2006: 48). Weber’e göre devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde fiziksel

şiddetin meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğudur (1998: 132). Devlet, her ne kadar yüzyıllardan beri varolagelmiş olan bir sosyal olgu olsa da, genel olarak mahiyeti hakkında temel anlayış ayrılıkları nedeniyle birbirinden çok farklı tanımları yapılmış bir kavramdır. Çoğunlukla Marksistler devleti, esas itibariyle egemen sınıf ya da sınıfların baskı aracı ve toplum çıkarlarını koruma iddiasında olmakla birlikte küçük bir azınlığın sömürü aracı olarak görmekte ve onun belli bir gelişme sonucunda bir gün kendiliğinden yok olup gideceğini iddia etmektedirler (Eroğul, 1974: 113-123).

Bazı düşünörlere göre ise aksine devlet değerler pramidinde en üst değerdir ve başlı başına bir amaçtır. Hatta esas itibariyle bu düşünceyi savunan Hegel biraz daha ileri giderek devlet için *“tek iradelerin bir yığını olmayıp tanrısal bir irade, makul, canlı bir totalitedir”*, *“kendisinden makul olan bir varlıktır, objektif törenin kabıdır; düşünönen, kendini bilen, bildiğini yapan genel iradenin realitesidir”* (Gökberk, 1946: 113) yakıştırmalarıyla onu neredeyse yeryüzü tanrısı konumuna yükseltmiştir. Yine bazı düşünörlere göre ise devlet bir amaç değil toplumsal düzen ve barışın temini için yalnızca bir araçtır. Klasik Fransız kamu hukukçularının benimsediğı bir tanıma göre *“Devlet, milletin hukuki kişilik kazanmış şeklidir”* (Kapani, 2010: 37). Devlete dair birbirinden ayrı bakış açılarından kaynaklanan farklı tanımlama denemeleri bunlarla da sınırlı olmayıp daha birçok başka açılardan bu tanım çeşitliliğı uzayıp gitmektedir. Bütün bu vb. tanımlamaların varlığıyla birlikte yine de en yaygın devlet tanımı kurucu unsurlarının bir araya getirilerek yapılan deskriptif (anlatımcı) tanımlardır. Buna göre *“Devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiğı siyasal kuruluştur”* (Kapani, 2010: 37-38). Aynı bakış açısıyla devletin benzer bir tanımını yapan Uludağ’a göre ise devlet; *“belli bir toprak üzerinde yaşayan insanların egemenlik ve bağımsızlık temeli üzerinde tesis ettikleri siyasi teşkilat”*tır (2016: 47). Bu tanımlardan hareketle devletin, a) ülke/vatan (toprak parçası), b) millet (insanlar topluluğı), c) egemenlik (bağımsızlık / siyasal iktidar) olmak üzere üç temel unsurdan oluştuğı söylenebilir. Bir devletin teşekülünde bu üç unsur eşit öneme sahiptir; herhangi birisi olmadığında bir devletin varlığı mevzubahis değildir (Ay ve Uçar, 2015:197)

Yukarıda varlığı için olmazsa olmaz unsurlarının ifade edildiği devletin bazı fonksiyonlarından da söz etmek gerekmektedir. Devletin fonksiyonlarını “klasik”, “kaynakları harekete geçirici” ve “sosyal” olmak üzere üç başlık altında toplayan Eryılmaz’a göre devletin klasik fonksiyonları; vergi toplama, adalet, güvenlik, savunma ve dış ilişkiler gibi bir devlet için olmazsa olmaz öneme haiz işlevlerdir. Devletin kaynakları harekete geçirici fonksiyonu ise tarım, sanayi, ulaştırma ve turizm gibi belli bazı sektörlerle destek vermek suretiyle onların güçlenmesine katkı sağlamasıdır. Devletin üçüncü işlevi ise sosyal devlet anlayışının gelişmesinin de etkisiyle toplumdaki yaşlılar, öğrenciler, çocuklar, sakatlar ve yoksullar gibi dezavantajlı bazı gruplara doğrudan ya da dolaylı yaptığı sosyal yardımlardır. Modern devletin işlevleri klasik fonksiyonlardan kaynakları harekete geçirme fonksiyonlarına, oradan da sosyal fonksiyonlara doğru bir gelişim ve genişleme göstermiştir (2006: 49-50). Günümüz devletleri bu gelişim ve genişlemenin yönünü göz önünde bulundurarak politika üretmektedirler.

Netice olarak; sosyolojik ve hukuksal olarak devlet, üstün bir iradenin egemenliği altında belli toprak parçasında yaşayan insan topluluğundan meydana gelen bağımsız oluşumları ifade etmek için kullanılmakta olan bir kavramdır. İnsanlığın yeryüzündeki serüveni boyunca değişik zaman ve toplumlarda devlet yapıları ve devlete bakış farklı biçimlerde tezahür etmiştir. 19’uncu yy’a kadar gerek Batı’da ve gerekse İslam dünyasında devlet kutsal, insanüstü, tartışılmaz ve dokunulamaz yapılar olarak görülmüştür. Bu anlayış günümüze geldikçe değişerek yerini özellikle gelişmiş toplumlarda insan hakları merkezli bakış açılarına bırakmıştır. Artık günümüzde devlet, kutsal ve mutlak değer taşıyan bir kurum olarak algılanma yerine insanın huzur ve mutluluğunu sağlamak adına insan için var olan toplumsal, siyasal ve hukuki niteliğe haiz organizasyon olarak görülmekte (Polat, 2002: 120-121) ve devlet amaç olmaktan çıkarak giderek araçsallaşmaktadır.

### **1.1.3. Din-Siyaset İlişkisi**

Dinin tüm diğer toplumsal kurumlardan tecrid edilmiş ve her türlü etkiden soyutlanmış bir şekilde yaşaması mümkün değildir. Hukuk, ekonomi vb. kurumlarla

olduğu gibi siyasi yapı ve devletle de sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu aşıkardır. Bir taraftan toplum ve diğer kültür alanları dini etkilerken, diğer taraftan da din toplumsal hayat ve diğer kültür alanlarını etkilemektedir. Yani din siyaset ilişkisinde bir etki değil karşılıklı etkileşim sözkonusudur. Bu etkileşimde zaman zaman bir tarafın daha da ağırlık kazanması mümkündür (Freyer, 1964: 64-65). İnsanlık tarihinin ilk zamanlarından bugüne doğru geldiğinde başlangıçta bilim, hukuk, ahlak ve sanat gibi siyasetin de din ile iç içe olduğu ancak zamanla bu alanların birer birer dinden koparak bağımsız bir karakter kazandığı görölmektedir (İnan, 2003: 565). Gerek din, gerekse siyasetin birbirine benzer veya farklı birçok tanımını mümkün ise de bu durum her ikisinin de birer toplumsal alt sistem olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Toplumsal hayatın bir bütün olması bu alt sistemlerin birbiriyle kendiliğinden ilişkisini mecburi kılmaktadır (Macit, 2007: 92). Zira din; sadece meşruiyet kaygısını gidererek devletin bekasını tamamlayan en önemli unsurlardan birisi değil, aynı zamanda, ideal toplumun inşası ve siyasi geleceğin planlanmasında da hesaba katılması icap eden belirleyici öneme haiz bir kurumdur (Subaşı, 2013: 569).

Din ve siyaset ilişkilerinin hem birey ve hem de topluma sirayet eden birçok farklı yönünden söz etmek mümkündür. Dini sadece inançtan ibaret görmeyip aynı zamanda amelî bir hayat yolu; bünyesinde emirleri ve yasakları ihtiva eden ilahî bir kanun olarak tarif eden Başgil'e göre dindar bir kimsenin inandığı dinin gereklerini yerine getirmesi ve yasakladığı fiil ve davranışlardan kaçınması onun vicdanî bir borcudur. Bulunduğu toplumda bir dine mensup olmak dışında aynı zamanda bir devletin de vatandaşı olan bu kimsenin tebaasından olduğu devletin koyduğu kanunların gereğini yapması da onun bir vatandaşlık vazifesidir. Dolayısıyla dindar olan bir kimse biri dinî diğer i ise medenî (sivil) olan iki türlü görev ve mecburiyet ile karşı karşıya kalmaktadır ki; dinî vazifelerden doğan mecburiyetin yaptırımını manevî iken diğer hukukî, yani maddîdir. Devletin koyduğu kanunların muhtevasıyla dinî emir ve yasakların aynı olduğu ve devletin resmen bir dine sahip olduğu durumda biri dinî diğer sivil iki vazife ve mecburiyet birbirinin lazımı haline gelmektedir. Dolayısıyla böylesi bir durumda dine itaat, devlete itaat anlamına geldiği gibi devletin koyduğu kanunların gereğini yapmak da aynı zamanda dinin gereklerini yerine getirmek anlamı taşımaktadır. Genel olarak Batı'da Rönesans'a, yani 16'ncı asra kadar, bizde ise Tanzimat'a kadar devlet ve din ilişkileri bu şekilde cereyan ederken sonra değişmeye

başlamış, günümüzde ise din ile devlet çoğunlukla birbirinden ayrılmıştır. Gerek din gerekse devlet; kendisine has sistem, kanun, emir ve yasakları ile diğerinin karşısına çıktığında ortaya birçok sorun çıkmış, din ve devlet arasında halen devam eden çetin bir mücadele ve gerilim başlamıştır. Başgil'e göre bu gerilim ve mücadeleyi hafifletmek ve din ile devleti aynı bir ülkede yanyana ve sulh içinde yaşatmak üzere modern devlet anlayışının ortaya koymuş olduğu en temel iki prensipten birisi *din özgürlüğü* iken diğeri ise onun bir uzantısı olması gereken *laiklik*dir (2016: 95-97).

Dinin kurumsal olarak siyaset ve siyasal bir örgütlenme biçimi olan devlet ile ilişkisinin tartışılacağı bu bölümde önce genel olarak din siyaset ilişkisine değinildikten sonra İslam'ın Ehl-i Sünnet ve Şii mezheplerine göre din-siyaset ilişkisinin teorik çerçevesi çizilecek, ardından da din siyaset ilişkisi bağlamında laiklik ve din özgürlüğü meselesi ana hatlarıyla ele alınacaktır.

### **1.1.3.1. Genel Olarak Din-Siyaset İlişkisi**

Farklı toplumsal kesimlerin oluşturduğu ve vatandaşlarının hayatına düzen veren siyasi bir aygıt olan devlet ile aynı toplumsal kesimlerin vicdanına hitap ederek onların düşünce ve davranışları üzerinde tesiri kaçınılmaz olan din ya da dinlerin varlığı bir vakiydir. Her devlet farklı biçimlerde de olsa mensuplarının davranışlarını şekillendiren bir dinle aynı ortamı paylaşmak zorundadır. Bu durumun bir sonucu olarak biri dinî diğeri de siyasi farklı iki otorite ortaya çıkmaktadır. Dini otorite ile siyasi otoritenin karşılıklı ilişki biçimini o toplumda mevcut olan siyasi yapının yönetim anlayışı ve dine bakışı ile o toplumun benimsediği dinin, dini ve siyasi otoriteye biçtiği rolün kesişme noktası ve o toplumun tarihi tecrübesi belirlemektedir (Er, 2009: 16). Tarih boyunca siyasi iktidarlar egemenliklerini herkes tarafından kabul edilen değerlere dayandırmak istemişlerdir. Bu bakımdan din önemli bir meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Siyasi iktidarlar din adamlarının menevi nüfuzlarına ihtiyaç duydukları gibi, din adamları da varlık ve nüfuzlarını devam ettirme düşüncesiyle siyasi otoritenin gücünden istifade etmek istemişlerdir. Din ve devlet ilişkilerinin şekillenmesinde bu durum belirleyici bir faktör olmuştur. Siyasi otoritenin gelişip güçlenmesinde nasıl ki din aktif bir rol icra etmiş ise din ve dinî teşekküllerin gelişme ve varlığını

sürdürmesinde de siyaset kurumu ve siyasal otoriteler etkin rol oynamışlardır (Yuvalı, 2007: 71). Yaygın bir anlayışa göre devlet halkının çoğunluğunun sahip olduğu inançlarının dünyaya taalluk eden kısmıyla ilgilenmek mecburiyetindedir. Aksi halde tabiat boşluk kabul etmediğinden devletin yer almadığı bu alanı cemaatler dolduracak bu da çoğu zaman sağlıklı sonuçlar vermeyecektir (Usta, 2000: 138). Bu nedenle geçmişte ve günümüzde devletler bu alanı boş bırakmamak eğiliminde olmuşlardır.

Toplumların siyasi ve idarî tarihleri bize göstermiştir ki; tarihin her döneminde din ve siyaset kurumları birbirleriyle etkileşim ve ilişki halinde olmuşlardır. Bununla birlikte bu iki kurum arasındaki ilişkilerin biçim ve yönü sabit kalmamış, aksine dinamik bir olgu olan bu etkileşim ve ilişki tarihi süreç içerisinde bir takım değişiklikler ve dönüşümler geçirmiştir. Bu nedenle, bu iki kurum arasındaki ilişkiler incelenirken değişimleri izah etmek için bazı tipolojilere gitmek ve örnek örgütlenme biçimleri üzerinden değişim ve dönüşümleri izah etmek gerekmektedir (Dursun, 1992: 46). Aydın'a göre geçmişi insanlık tarihi kadar eski olan din ve siyaset ilişkisinin başlıca iki yönü vardır: Birincisi, siyasetin bir kurum olarak din ile ilişkisi iken diğeri siyasi bir organizasyon olan devlet aygıtının din ile ilişkisidir. Kurumsal ilişkinin temel eksenini dinin siyasi iktidarı meşrulaştırma vasfıdır. Din ve devletin birbiriyle ilişkisinde ise dinin devlete egemen olması, devletin dine egemen olması, din ve devletin ayrı olması ve din ve devletin birlikte olması biçiminde dört farklı formunun olduğu görülmektedir (2011: 174-176). Din ve devletin ilişki biçimlerini Aydın'dan farklı olarak özellikle Batı açısından üç başlıkta ele alan Dursun'a göre ise tarihi süreç içerisinde din devlet ilişkilerine bakıldığında bunlardan birincisi, devletin dine bağlı olduğu sistemdir. İkincisi dinin devlete bağlı olduğu sistemdir. Üçüncüsü ise din ve devlet güçlerinin birbirinden ayrıldığı sistemlerdir (1992: 46). Dursun'a benzer bir biçimde Başgil'e göre de din devlet ilişkilerinde; dine bağlı devlet, devlete bağlı din ve laiklik olmak üzere üç farklı sistemin varlığından söz etmek mümkündür (2016: 176). Barbier ise Başgil ve Dursun'un ifade ettiği din-siyaset ilişkisi kategorilerinden birincisi için *dinsel yaklaşım*, ikincisi için *araçsal yaklaşım* ve üçüncüsü için ise *liberal yaklaşım* tanımlamalarını tercih etmektedir (1999: 19).

Din siyaset ilişkisinin birinci ve en eski türü; Ortaçağ Avrupası'nda ve yakın dönemlere kadar bizde de uygulanan *dine bağlı devlet* sistemidir. Bu sistemde, toplum



içerisindeki tüm hayat ve ilişkiler; hukuk, ahlak, kanun, eğitim ve öğretim hatta ilim ve sanat bile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dinî kural ve kaidelere bağlanmakta ve dinî bir düzen içerisinde cereyan etmektedir. Bu sistemde devlete biçilen rol, dini müessese ve düzenin korunup kollanmasından ibarettir. Bu sistemde sadece ruhani değil aynı zamanda cismani hâkimiyeti de elinde bulunduran din, ister istemez taassuba kaymakta; başka din, düşünce ve kanaatlere karşı bir tahammülsüzlük göstermekte ve netice itibarıyla özgür düşünceyi baltalayan bir hal alabilmektedir. Başgil'e göre tarihte hem Batı'da hem de bizde görülen din ve mezhep kavgalarının altında devlet gücünü arkasına alan bu dini taassup yatmaktadır (2016: 176-177).

Teokrazi ile kavramlaştırılan dine bağlı siyasi örgütlenmede toplumsal ve siyasi sistemi belirleyen temel kurum dindir ve siyasi iktidar bizzat din adamlarının elinde ve tekelindedir. Toplumdaki tüm düzenlemeler din kaynaklı yapıldığı gibi tüm idari kadrolar da din adamları tarafından kullanılmaktadır. Teokrasilerde toplumsal ilişkileri ve örgütlenmeyi düzenleyen hukuk kurallarının tamamı dinden kaynaklanmakta ve devletin siyasi ve idari kurumları ile hukuk yapısı din tarafından belirlenmektedir. Uygulamalarına daha çok eski zamanlarda rastlanan teokrasilerde ve teokratik toplumlarda dini liderlikle siyasi liderlik bir kişinin şahsında birleşmiştir. Dolayısıyla siyasi iktidarın başı aynı zamanda dini otoritenin de başıdır. Bu anlayışın tipik bir örneği olan Eski Mısır'da Firavunlarda görüldüğü gibi, hatta siyasi otorite ile dini otoritenin bir kişinin şahsında birleşmiş olmasının da ötesine geçilerek bu liderin aynı zamanda bir tanrı olarak da kabul edildiğine bile rastlanıldığı olmuştur (Dursun, 1992: 47). Uygulama biçimleri bakımından farklı türleri görülebilmekle birlikte bu sistemin ortak vasfı, dinin devlet üzerindeki tahakkümü ve siyasi iktidarın din adamlarına bırakılmış olmasıdır.

Din devlet ilişkilerinde görülen sistemlerden ikincisi ise *devlete bağlı din sistemidir*. Din ve devlet ilişkilerinde dünyevi ve siyasi gücün dinin üstüne konumlanması, dini örgütlenme ve din adamlarının devlet otoritesine tabi olmaları teorik olarak mümkün olduğu gibi uygulamada da sıklıkla raslanılan bir durumdur. Dursun'un "*Yarı Dinî Sistem*" olarak ifade ettiği böyle bir siyasi yapılanmada her ne kadar dünyevi güçler siyasi otoritenin elinde olsa da sistem içerisinde din önemli işlevler görmeye devam etmektedir (1992: 48). Bu sistemin ayırt edici özelliği; dinin,

yani ruhaniyetin, maddi ve cismani kuvvetlerin, yani devletin eline ve emrine geçmesidir. Dinin devlete bağlandığı ülkelerde dini teşkilat ve personel devlet kadrosuna dâhil olmakta, personel memurlaştırılıp emir kuluna dönüştürülmekte ve dini teşkilatın hiçbir özerklik ve karar yetkisi bulunmamaktadır. Bu sistemde devlet adamları tüm dini hayatı ellerinde tutmakta, dine diledikleri gibi yön vermekte ve dini, politikalarının sadık hizmetkârı görmek eğilimindedirler. Görüldüğü gibi bu sistemde din siyasete kurban edilmekte ve araçsallaştırılmaktadır. Başgil'e göre bu sistemin siyasetçileri dindar ve din adamlarından küçük düşürücü bir dille bahsetmekle kalmamakta aynı zamanda kamu gücünü dindarlar aleyhine kullanmaktan da geri durmamaktadırlar (2016: 179-182). Dine bağlı devlet modelinde “şah” konumunda olan dinin; bu modelde, bazı işlevleri teslim edilmekle birlikte adeta her an şahın selameti için fedaya hazır bir “piyon”a dönüştüğü görülmektedir.

Din devlet ilişkileri bağlamında devletin dine ya da dinin devlete bağlı olması sitemlerinin dışında üçüncü bir seçenek olarak her ikisinin olumsuz yanlarını bertaraf eden ve din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak yaygın bir tanımı da mevcut olan *laiklik* Başgil'e göre bir orta yol ve denge sistemidir. Bu sistemde devlet ve din birbirinden ayrılarak kendi alanlarına çekilmekte, her biri diğerine karşı bir tür özerklik kazanmaktadır. Bu sistemde devlet din bezirgânlığı ya da din düşmanlığı yapmadığı gibi, din de devlet müşavirliğine veya siyaset kâhyalığına soyunmamaktadır. Ruhani ve cismani kuvvetlerin birbirinden ayrıldığı laik devlette, bunların her biri kendi alanında, yani din ferdî vicdanlarda, devlet de siyasi ve idari sahada egemenlik hakkını kullanmaktadır. Başgile'e göre her iki kuvvetin kendi alanında hükümran olmasının neticesinde toplumda oluşan itidal ve denge havası, vatandaşların din ve vicdan hürriyetlerini ve buna bağlı diğer haklarını daha iyi kullanabilmelerinin teminatıdır (2016: 182-183). Araştırma konusu bakımından laiklik mevzuu, üzerinde daha detaylı bir şekilde durulmayı gerektirdiğinden bu kısımda yukarıda kısaca ifade edilen genel yaklaşımın verilmesiyle yetinilmiş ve konu “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Laiklik” başlığıyla ileride daha geniş bir şekilde tartışılmıştır.

Araştırmanın kavramlarının izah edildiği giriş kısmında araştırma konusu bakımından dinden maksadın İslam dini olduğu ifade edilmişti. Bu nedenle genel olarak din siyaset ilişkisinin tartışıldığı bu aşamada İslam'da din siyaset ilişkilerine kısaca

değınmekte fayda var. Zira konu, “Ehl-i Sünnette Din-Siyaset İlişkileri” başlığıyla zaten detaylı bir şekilde ileride ele alınmıştır. İslam’da din-siyaset ilişkisi tartışmaları hala neticelendirilemeyen, belki de hiç neticelendirilemeyecek olan ve her zaman tazeliğini muhafaza eden kadim tartışmalardan bir tanesidir. İslam dünyasında din-siyaset ilişkileri meselesinin uzunca bir dönemden beridir tartışılıyor olmasına rağmen bir türlü neticeye varılamamasının altında yatan temel iki neden vardır. Bunlardan birincisi Batı siyaset tecrübesinin etkisini taşıyan basmakalıp ifade ve yargılar iken, diğeri 19’uncu yy’ın kendine özgü koşulları içerisinde ortaya çıkan ideolojik bakış açısının halen canlılığını muhafaza ediyor olmasıdır. Birinci durum daha çok dine eleştirel yaklaşan çevrelere ait bir tutumken; ikincisi ise dini, bir ideolojiye dönüştürmüş olan çevrelere benimsenmektedir (Apaydın, 2003: 217). 16). Apaydın’a göre, İslam’da din-siyaset ilişkisi ile alakalı sorunların çözümünde mesafe alınmak isteniyorsa yapılması gereken bu meselelerin Kur’an (nass), gelenek ve şimdiki zamanın koşulları beraberliğinde masaya yatırılmasıdır (Apaydın, 2003: 220). Ancak böyle yapılabilirse bu konu bakımından bir mesafe katetmek mümkün olabilir.

Evvela, İslam dini bakımından din siyaset ilişkisi meselesine yeknesak bir yaklaşımın varlığından söz edilebilmesi mümkün değildir. Aydın’a göre din-siyaset ilişkisine İslam zaviyesinden bakanlar açısından temel üç yaklaşımın varlığından söz edilebilir: Bunlardan birinci grubu oluşturanların tezi, “Dinin siyasetle ilgisi yoktur ve olmamalıdır”. İkinci gruba göre “İslam, kendine has özelliklere haiz bir din devletinin varlığını zorunlu görmektedir”. Üçüncü grubun savı ise “Dini ve ahlaki değerler siyasal eylemde etkili olmalıdır”. Aydın’a göre ilk iki tezin savunulması İslam açısından çok kolay görülmemektedir. Zira, “Ulü’l emre itaat” ve “meşveret” gibi terimler ile Kur’an-ı Kerim’in siyasi denebilecek işaretler içerdiği genel olarak kabul edildiğinden birinci düşünce tarzının hatalı olduğu ortadadır. İkinci olarak Kur’an-ı Kerim’in bir devlet yapısı üzerinde değil ahlak düzeni talebinde ısrarcı olduğu gerçeği ortada iken ve Müslümanların tarihi tecrübeleri içerisinde birçok farklı devlet şekillerinin varlığı sabitken İslam’ın kendine has niteliklere haiz teokratik bir din devletinin varlığını zorunlu kıldığını söylemek mümkün değildir.<sup>32</sup> Tarihi tecrübe içerisinde İslam

---

<sup>32</sup> Batı medeniyetin tarihi tecrübesi neticesinde ürettiği kavram ve tanımlamalarla, esasında tamamen farklı bir tarihe ve kültüre sahip İslam siyasi tecrübesinin izaha çalışılmasının bir takım yanlış neticelere ve tespitlere yol açtığı düşüncesine sahip Muhammed Esed’e göre bu kavramlardan bir tanesi de

coğrafyasında zuhur eden farklı devlet şekilleri bizatihi dinin talebi olmaktan çok din yorumlarından herhangi birisinin tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Çoğunlukla da iktidarı oluşturan din yorumu kendisi dışındaki din yorumlarına karşı çıkmakla kalmamış onları savunanları ihanetle suçlamıştır. Üçüncü anlayışta ise vurgu dindarın siyaset yapmamasıdır. Dinî ve ahlaki değerlerin siyasette etkin rol alması ve siyaseti yönlendirmesi talebi olarak ifade edilebilecek husus Batıda Hristiyan Demokratların sahip olduğu anlayıştır. Aydın'a göre bu anlayışın bir uzamı olarak bizde de Müslüman Demokrat tanımlaması yapılabilir mi, üzerinde durulması gereken husus budur (2000: 39-41). Dinin siyasetle ilgisi yoktur ya da İslam'ın kendine has niteliklere sahip bir devletin varlığını zorunlu gördüğü düşünceleri kabul edilebilir görülmemekle birlikte, bu konuda üzerinde hassasiyetle durulması gereken fikrin dini ve ahlaki değerlerin siyasal eylemde etkin olması olduğu söylenebilir.

Karaman ise din-siyaset ilişkisi bağlamındaki farklı yaklaşımları üç temel kategoriye ayırmakta ve kendi yaklaşımının bunlardan üçüncüsüne uyduğunu ifade etmektedir. Birinci yaklaşıma göre; din ve devletin alanları tamamen ayrıdır ve birbirine karışmazlar. İkinci yaklaşıma göre din, devleti de içine almakla birlikte devlet ve siyasete dair din kuralları çağın gerekleri doğrultusunda değiştirilebilir. Üçüncüsü ise din hayatın tamamını kapsar, Müslümanlar dine uymak zorundadırlar, koyduğu kararlardan hangilerinin ve nasıl değişebileceğini de yine din belirler (2015: 10). Karaman'ın din siyaset ilişkisi konusundaki yaklaşımı tahlil edildiğinde, onun bu ilişkide belirleyici ve başat bir rolü dine biçtiği görülmektedir.

---

“teokrasi”dir. İslam'ın teokratik bir sistemi mi öngördüğü sorusunun cevabı Ona göre o kadar da kolay değildir. Eğer teokrasiden maksat belirli bir zaman için meydana getirilen ve herkes için geçerli olan bütün kanunların toplumun “ilahi kanun” olarak kabul ettiği ilkelerden çıkartılması ise yukarıdaki sorunun cevabı kolaylıkla “evet” şeklinde verilebilir. Ancak teokrasi ile, Ortaçağ Avrupası'nın tarihe armağan ettiği ve din adamlarının siyasi egemenliği elde etmek için verdiği mücadeleleri kastediyorsak o zaman da bu sorunun cevabı kesinlikle “hayır” olacaktır. Çünkü İslam'da Batı'nın tarihi tecrübesinde görüldüğü gibi papazlara ya da din adamları olarak bilinen ayrıcalıklı ruhban sınıfına ve dinin sırlarına vakıf ve ayinleri sadece kendisi yönetmekle görevli Hristiyan kiliselerine benzer bir durum ve kuruma asla yer yoktur. Dolayısıyla Batı'nın anladığı manada bir “teokrasi”nin İslam toplumları açısından hiçbir karşılığı yoktur, olamaz (2016: 34-35). Eğer teokrasi, toplumu Tanrı adına yönetmekse böyle bir yönetime İslam'da asla yer olmadığını iddia eden Uludağ'a göre bir tür seçimle işbaşına gelen, teokrasiyi çağrıştıran Halifetullah (Allah'ın Halifesi) yerine, demokrasiyi çağrıştıran Emirul Müminin (müminlerin yöneticisi) unvanını kullanmayı tercih eden Râşid halifelerin yönetimi de asla teokrasi değildir. Zaten bir tür teokrasi olan Şii zümrelerin yönetim anlayış ve kuramlarına Ehl-i Sünnet daima karşı çıkmış ve onları reddetmiştir. Daha sonraları her ne kadar Doğu despotizminin, Şiiğin ve merdüm-prestliğin tesiriyle sultanlar için “Zillullah Fi'l-arz” (Tanrının yeryüzündeki gölgesi) vb. unvanlar kullanılmışsa da bütün bu ifadeler İslam'da tekrasinin varlığını ispata yetmez (2016: 146).

Karaman'ın yukarıdaki yaklaşımından hareketle dikkat çeken bir husus da dinin kapsamı meselesidir. Uludağ'a göre hakkında kesin bilgi ve inançlara sahip olduğumuz İslam dininin kapsamının ne olduğu hakkında bir birine tezat iki görüşle birlikte itidal çizgisine yaklaşan birçok görüş ve izahat vardır. Bunlardan İslam'ın çerçevesini son derece geniş tutan birinci görüşe göre fertlerin, toplumların ve sosyal kurumların bütün faaliyetlerini düzenleyen İslam her şeyi kapsamaktadır. Nahl Suresi 59'uncu ayette geçen "... yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki kitab-ı mübinde (Kur'an'da) bulunmasın" ve benzeri ayetler ile Müslim'de Taharet kısmında geçen "Hz. Peygamber Müslümanlara herşeyi öğretti, nasıl def-i hacet yapacaklarını bile..." ve benzeri hadisleri görüşlerinin delili olarak ileri süren bu düşünce sahipleri, Kur'an ve sünnetin devlet ve siyaset konusunu da esaslara bağladığına samimiyetle inanmakta ve bunu savunmaktadırlar. İslam'ın kapsamını son derece daraltan ve Onu, "İslam bir vicdan meselesidir" ya da "Allah ile kul arasında bir şeydir" demek suretiyle vicdanlara hapseden ve onun sosyal boyutunu neredeyse tamamen inkâr eden ikinci bir yaklaşım daha vardır ki, bu düşüncenin seleflerini İslam'da değil Batı'da aramak gerekmektedir. Uludağ'a göre birbirinin zıttı bu iki görüş karşılıklı taarruzlarla birbirini güçlendirmektedir. Bir üçüncü yaklaşım daha vardır ki; Ona göre bu iki zıt kutuptan uzak kalındığı nispette sırat-ı mustakîm denilen itidal yoluna, ölçülü ve dengeli çizgiye yaklaşmak mümkündür (2016: 29-33).

İslam'da din siyaset ilişkisine farklı yaklaşımları kısaca bu şekilde ele aldıktan sonra yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam düşüncesinde tek bir siyaset nazariyesinden bahsedilemeyeceğini açıklıkla ifade edebiliriz. İslam'da din-siyaset ilişkisi konusunda birisi Şia'nın teokratik siyaset nazariyesi, diğeri ise Sünni siyaset anlayışı olmak üzere temelde iki farklı siyaset anlayışının mevcut olduğu görülmektedir. Kutlu'ya göre her ikisinde de teolojik ve doktriner boyut öne çıkmakta olup; Sünni siyaset anlayışı, yaşanmış ve tecrübe edilmiş siyasal bir sistemin, yani uygulamanın teorileştirilmesi ve idealleştirilmesi olarak; Şîi siyaset nazariyesi ise, idealleştirilen bir anlayışın nazariye ve teoloji haline getirilmesi biçiminde gelişmiş ve bugüne taşınmıştır (2008: 15). Aynı kültürel evrende benzer nedenlerle ortaya çıkmış olan ve muhteva olarak da ortak dinsel argümanlara dayanan Şia ve Ehl-i Sünnet, tarih boyunca birbiriyle irtibat ve rekabet halinde olmuş ve ayrışmalarına neden olan dinî ve siyasi meseleleri günümüze kadar taşımışlardır. Bu nedenle aynı siyasal ve kültürel evrenin rekabet halindeki parçaları

olan Şiiilik ve Sünniliği birbirinden bağımsız izah etmek, anlamak ya da kavramak pek de mümkün değildir (Evkuran, 2016: 93). Şia'nın tüm alt kollarıyla birlikte bağımsız ayrı bir mezhep olarak ortaya çıkışı, bu mezhep mensuplarını bir çeşit muhalefet hareketi konumuna getirmiş ve bu gelişme diğer Müslümanların da kendilerini Sünni olarak tanımlamalarına zemin oluşturmuştur (Hakyemez, 2014: 7). Hamidullah'ın tahminine göre günümüzdeki Müslümanların sadece yüzde 10'u Şîî iken, geri kalan yüzde 90'lık kısım ise Sünnilerden oluşmaktadır (2016: 324).

Konunun belli tipolojiler oluşturularak daha iyi kavranabilmesi için bu aşamada Ehl-i Sünnet ve Şia'ya göre din-siyaset ilişkisi birbiriyle irtibatlı olarak fakat ayrı ayrı ele alınacaktır.

### **1.1.3.2. Ehl-i Sünnette Din-Siyaset İlişkileri**

Hız. Peygamber ile sahabenin dinin temel konularında izledikleri yolu takip edenler anlamında bir tabir olan Ehl-i Sünnet (Yavuz, 1994: 525); İslam tarihinde Şia, Kaderiyye ve Cebriyye gibi akımlar karşısında Kur'an-ı Kerim ve Hız. Muhammed (s.a.v)'in sünneti çizgisinde bir anlayışı takip etme iddiasıyla ortaya çıkmış bir düşünce hareketidir (Gündüz, 1998: 110). Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde de adlandırılan bu akım; Hız. Muhammed'in sünnetini takip eden ve Şafi, Maliki, Hanbeli ve Hanefilik'ten oluşan dört büyük İslam mezhebinin<sup>33</sup> ortak adıdır (Demir ve Acar: 1997: 89).

Bir sonraki başlıkta ele alınacağımız üzere, devlet yönetimi konusunu (imameti) bir iman meselesi olarak gören Şiiiliğin aksine Sünnilikte bu mesele (hilafet), dinin usulü değil furuu ile alakalıdır, yani dinde temel bir ilke değil ayrıntıdır. Bu sebeple de imanî bir konu olarak değerlendirilmemiştir. Sünniler, Şiiilerin devletin ilahi kökenli olduğunu kanıtlamak için ileri sürdükleri aklî ve naklî ne kadar delil varsa bunları reddetmekle

---

<sup>33</sup> Bu meselede farklı bir bakış açısına sahip olan Atay'a göre modern sosyoloji bakımından Şia bir mezhep iken Ehl-i Sünnet bir mezhep değildir. Çünkü Modern sosyolojiye göre mezhep büyük kitleye karşı yeni bir düşünceyle meydana çıkıp onu eleştirmek ve onu eleştirmekle de kalmayıp reddetmektir. Şia da kendi düşüncelerini ortaya atarak büyük kitleye karşı çıktığından bu anlamda bir mezheptir. Oysa Atay'a göre Ehl-i Sünnet bütün toplumu temsil ettiği ve herhangi bir gruba ve büyük kitleye tepki olarak ortaya çıkmadığı için bir mezhep değildir, İslam'ın ana yoludur (1983: 188-189).

kalmamışlar, bunların aksini ispat eden deliller ortaya koymaya çalışmışlardır<sup>34</sup> (Uludağ, 2016: 96). Ehl- Sünnet anlayışına göre Hz. Peygamberden sonra yerine gelecek kişi hakkında Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde kesin bir hükme yer verilmediği (Uludağ, 2016: 58) için imamet / hilafet meselesi Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından icthadi bir mesele olarak görülmüştür. Yani Ehl-i Sünnet kelamcılarının ekseriyatına göre hilafet konusu inancın özüne ilişkin itikadî bir mesele olmayıp, çözümlenmek üzere ümmete bırakılmış bir görevdir (Evkuran, 2016: 129). Evkuran'a göre Sünni kelamcıların Şia'nın siyaset nazariyesine karşı koymak için imameti bir inanç konusu olarak ele almamış olmaları son derece önemli ve yerinde bir tespit olmakla birlikte siyasete pratik ve empirik düzeyde yaklaşımları ve ona yükledikleri mana, esasında siyaseti dine bağımlı ve ona hizmet eden bir kurum olarak gördüklerini gözler önüne sermektedir<sup>35</sup> (2016: 277).

Hamidullah'a göre, İslam için önemli olan hükümetin dış şekli ya da devletin yönetim biçimi değil, onun insanlığın dünya ve ahiret saadetini kaygı edinmesi ve ilahî kanunları uygulamasıdır (2016: 194). Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler belli bir yönetim biçimi ve devlet yapısını öngörmediği gibi bu konuda ayrıntılı ilkelere de yer vermemişlerdir. Meselenin kesin kurullarla belirlenmemiş olması, konunun dönemin insanlarına bırakıldığına delalet etmektedir (Sarıbyık, 2013: 171). Zamanın ve toplumun değişmesiyle farklılıklar arz etme potansiyeli yüksek olan hususlarda Kur'an-ı Kerim ya susmuş ya da çok az şey söylemiştir. Bu tür konulardan birisi olan devlet idaresi hakkında Kur'an ya hiç kural koymamış ya da çok fazla ayrıntıya girmemiştir (Olguner, 2001: 57). Kur'an-ı Kerim'de inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verilmişken siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunulmamıştır. Hz. Peygamber'den sonra halifenin

---

<sup>34</sup> Ehl-i sünnet kelamcıları sırf Şii siyaset teorisini çürütmek düşüncesiyle kendilerine göre devlet iman konusu olmadığı halde bu konuyu akaid kitaplarında ele almışlardır. Evkuran'a göre Sünnilerin beşerî devlet anlayışının bu kadar açık bir şekilde ortaya çıkmasının nedeni Şiiilerin ilahi devlet kuramına gösterdikleri tepkiden kaynaklanmaktadır (2016:129). İmamet meselesi her ne kadar Sünni kelamcıları tarafından teolojik bir yaklaşımla ele alınsa da, onların da ifade ettiği üzere, esasında bu konu icthadî bir mesele olmasına ilave olarak önemli pratik bir sorun olması nedeniyle aynı zamanda fikhî yani hukuksal bir meseledir (Evkuran, 2016: 131).

<sup>35</sup> Evkuran'a göre Ehl-i Sünnet anlayışında din siyaset ilişkisi konusunda söylem ile realite arasında bir tenakuz söz konusudur. Şöyle ki; söylem boyutunda siyasetin dine hizmet etmesi öngörülmüşken, realite de bunun tersi gerçekleşmiş ve İslam siyasi ve dini düşünce geleneği dini koruma adına siyasi iktidarların tesiri altında şekillenmiştir. Siyaset kurumu bunu dinin herhangi bir yorumunu diğerlerine tercih etmek ve onu diğerlerinin üzerine yerleştirmek suretiyle yapmıştır (2016: 277-278).

kim olacağı, halifenin hangi şartları taşıyacağı, devletin yapısı ve yönetim şeklinin nasıl olacağı gibi kurumsal siyasetin konularına dair hususlarda Kur'an-ı Kerim sessiz kalmıştır (Kutlu, 2008: 10). Usta'ya göre bu da gayet doğaldır. Bazıları her türlü sorunun çözümü için Kur'an'ı yeterli olarak görme ve gösterme eğiliminde olsa da Ona göre yaygın olarak bilinen şu tarihi kesit bunun aksini ispat için yeterlidir. Hz. Peygamber Muaz B. Cebel'i Yemen'e vali olarak tayin ettiğinde Ona ne ile hüküm vereceğini sorar. Oda Kur'an ile cevabını verir. Kur'an'da yoksa diye tekrarladığı soruya Muaz sünnet ile cevabını verir. Peki, Kur'an ve sünnette de yoksa diye Hz. Peygamberin sorduğu soruya bu kez Muaz, kendi reyimle diyecektir ve verilen bu cevaba Hz. Peygamber'in bir itirazı olmayacaktır. Hz. Peygamberin "Kuran ve sünnette yoksa" ifadesi nasıl abes olarak görülemezse, Muaz B. Cebel'in "Haşa hiç Kur'an ve sünnette olmayan şey mi olur" dememesi de bir hata değildir. Zira İslamiyet'te eşyada asıl olan ibahadır, yani serbestiyettir. Öyleyse herhangi bir husus Kur'an'da ve sünnette var mı yerine Kur'an ve sünnete uygun mu şeklindeki bir bakış açısı daha doğru gözükmektedir (2000: 144). Deneme-yanılma yoluyla ulaşılabilen konular İslam dininin zati unsuru olmadığından hareketle devlet de beşeri bir tecrübe olarak dinin mübah kategorisine yerleşmektedir. Din mübah kategorisiyle insanların beşeri yönlerini resmen tanımış ve ev yapmak, giysi seçmek ve benzeri birçok konuda belirli bir biçim ve tercihe işaret etmemiştir (Akdoğan, 1996: 11-14). İnsanların mesken ihtiyacı ya da giyinme zorunluluğu ortada olmasına rağmen bunların şekliyle alakalı temel ilkeler dışında bir tarif yapmayan din, beşeriyete bırakmış olduğu bu alanlarda olduğu gibi, siyaset ve devlet konusunda da benzer bir tutum takınmış ve aşağıda izah edileceği üzere, devleti gerekli görmeye birlikte onun biçim ve şekline ilişkin hususları her çağın Müslümanlarına bırakmıştır.

Sadece krallık rejiminden söz eden Kur'an-ı Kerim, bir taraftan adil ve merhametli idarecilerden bahsederken diğer taraftan zalim ve merhametsiz idarecilerden dem vurmakta ve birinci gruptaki idarecileri överken ikinci gruptakileri yermektedir. Kur'an belli siyasi bir rejim işaret etmediği gibi belli bir yönetim tarzı da teklif ve tavsiye etmemektedir (Hamidullah, 2016: 189). İşlerin görülmesinde istişareyi öngören Kur'an-ı Kerim'de istişarenin kimlerle, nasıl ve ne şekilde yapılacağına ve istişarenin bağlayıcılığı hususuna dair de açık hükümler yer almamaktadır. Olguner'e göre; Kur'an'ın idareciler hakkındaki anlatımlarından hareketle monarşi, oligarşi ve



demokrasi gibi herhangi bir sistem çıkarmaya kalkmak kendi istek ve arzularımıza mukaddes bir kılıf arayışından öteye geçmeyecektir (2001: 46). Bu nedenle insanlar arasındaki ilişkileri tespit eden değişmeyen bazı ilkelere sahip olan İslam dininin değişmeyen bir siyasal sistemi yoktur (İzzetbegoviç, 2016: 44).

Ehl-i Sünnet ve Şia arasında en çok tartışılan ve görüş ayrılığına düşülen konuların başında devlet ve devlet başkanının (halifenin/imamın) belirlenmesi meselesi gelmektedir. Devlet ve halife seçimi konusunu İslam'ın itikadî ve aslî değil, tali bir meselesi olarak kabul eden Ehl- Sünnet anlayışına göre Hz. Peygamberden sonra yerine gelecek kişi hakkında Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde kesin bir hükme yer verilmiş değildir. Halifenin tayini, özellikle nüfuzlu ve itibarlı kesimi olmak üzere, İslam toplumuna bırakılmış; sahabe de bu yetkiye dayanarak Hz. Ebubekir'i ilk halife olarak seçmiştir. Hz. Ebubekir sahabenin de onayını alarak kendisinden sonrası için Hz. Ömer'i veliahd tayin etmiş; Hz. Ömer de bu işi yedi kişiden oluşan bir şuraya bırakmıştır. Halife belirleme usulünün değişkenlik arz etmesi ve buna kimsenin itiraz etmeyişi Ehl-i Sünnet tarafından, bu konuda bir nassın yani Kur'an ve sünnette açık bir hükmün bulunmadığının delili olarak görülmüştür. Sünnilerin meseleye bu tarzda yaklaşmaları İslam'ın temel hedeflerini gözeten, adaleti ve hukuku egemen kılan her türlü yönetim ve devlet şeklini caiz görmeleri sonucunu doğurmuştur. Nitekim adalet ve asayiş temin etmeleri, fitne ve fesadı önlemeleri ve ülkeyi düşmanlara karşı muhafaza etmeleri koşuluyla dört halifeden sonra başlayan saltanatı, hatta kuvvete başvurularak kurulan devletleri bile Sünniler meşru görmüşlerdir (Uludağ, 2016: 58).

Hz. Muhammed (s.a.v)'in vefatından önce, kendinden sonra siyasi gücü elinde bulunduracak imam veya halifeyi gizli veya açık olarak belirlemediği, yukarıda da ifade edildiği gibi, tarihi bir vakıdır. Kutlu'ya göre Hz Peygamber bunu dünyevî işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir mesele olduğu için, kendi yöneticisini belirleme yetkisini bütün Müslümanlara ait bir hukûkî hak olarak gördüğü için yapmamıştır; yine bu yüzden olmalı ki, elinde bulundurduğu hukûkî ve siyasi yetkilerini daha sağlığında bile başka birine asla devretmemiştir. Çünkü İslam'da, dinî ve dünyevi otoriteyi temsil eden ayrıcalıklı ruhban sınıfına yer yoktur. Eğer o, sahip olduğu yetkileri sağlığında devretmiş olsaydı ya da vefatından sonra gelecek imam veya halifeyi tayin etmiş olsaydı böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olurdu ki; bu

ne Allah'ın ne de Peygamberinin muradı değildir. Kutlu'ya göre esasında Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı görevi, ilahî/dinî kaynaklı olmayıp, bütünüyle içinde yaşanılan doğal sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda kendiliğinden elde edilmiştir (2008: 12-13). Uludağ'a göre sadece Hz. Muhammed (s) aracılığıyla gönderilen bir din değil, Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği tüm dinlerin ortak adı olan İslam'ın üç gayesi vardır ki bunlar; yalnız tek Allah'a inanmak ve ona ibadet etmek, erdemli, ahlaklı ve adil bir toplum düzeni ve hukuk devletini tesis etmektir. Hiçbir peygamberin devlet kurma ve başa geçme iddiası olmadığı gibi Kur'an-ı Kerimde ismi geçen peygamberlerden sadece Hz. Davud ile Hz. Süleyman'dan aynı zamanda sultan (melik, padişah, kral) peygamber olarak bahsedilmektedir. Zira peygamberlerin öncelikli hedefi siyaset ve devlet düzeninden ziyade inanç, ibadet ve ahlak başta olmak üzere toplumu ıslah etmektir. Toplum ve bireyleri ıslah etme gayesine yönelik peygamberler karşılarında mevcut bir toplumsal yapı ve devlet bulmuşlardır. Bozuk sosyal sistemle mücadelelerinde peygamberler, düzenin muhafızı rolüne soyunan devletlerle sıklıkla karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşı geliş Hz. Peygamber açısından da vaki olmuştur. Eğer kurulu düzen sahipleri Hz. Peygamber tarafından getirilen inanç, ibadet ve ahlakla alakalı hususları kabul ederek, onun tarafından kendilerine bildirildiği üzere zulme, haksızlığa, adaletsizliğe, zorbalığa ve sömürüye son vermiş olsalardı; Hz. Peygamber onlardan iktidarı ve devleti kendisine devretmelerini istemezdi (Uludağ, 2016: 33-34).

Kur'an-ı Kerim'de devlet kelimesi, birisi Haşr Suresi yedinci<sup>36</sup> diğeri de Al-i İmran Suresi yüz kırkıncı ayette<sup>37</sup> olmak üzere farklı terkiplerle sadece iki yerde geçmektedir. Bu ikisi de genel olarak bugün bizim kullandığımız siyasi teşkilat manasındaki devlet anlamına gelmediği gibi Müslümanlara belli şartlarda bir araya gelerek devlet kurmalarını emreden başkaca hiçbir muhkem ayette de yoktur (Olguner, 2001: 41). Her ne kadar devlet kelimesi gibi kavramsal olarak Kur'an-ı Kerim'de siyaset kelimesi de bulunmasa da; egemenlik, siyaset ve yönetimle alakalı emr, emanet,

---

<sup>36</sup> Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında **dolaşan bir servet (ve güç)** hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir (Kur'an-ı Kerim, Haşr 59/7).

<sup>37</sup> Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız, şüphesiz o topluluk da (Müşrikler de Bedir'de) benzeri bir yara almıştı. İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) **döndürür dururuz.** (Bazen bir topluma iyi ya da kötü günler gösteririz, bazen öbürüne.) Allah, sizden iman edenleri ayırt etmek, sizden şahitler edinmek için böyle yapar. Allah, zalimleri sevmez (Kur'an-ı Kerim, Ali İmran 3/140).

mülk, hüküm, velayet, şura, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak, adalet, imam, halife, ulü'l emr, sultan, melik, seyyid, vekil, vezir, cebbar, beyat, itaat, zulüm, isyan, kıyam, tuğyan, bagy, fitne, medine, cihad, fetih, barış, ıslah ve dâr (ülke) gibi siyasal çağrışımları olan birçok kavrama rastlamak da mümkündür (Canatan, 2014: 6).

Konumuz açısından ehemmiyetine binaen Kuran-ı Kerim'de geçen siyaset ve yönetimle alakalı yukarıda zikredilen kavramlardan bazılarını kısaca değinmek de fayda vardır. Bunlardan ilki mülk kavramıdır. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de siyasal bir örgütlenme manasına gelecek biçimde devlet kelimesine rastlanılmasa da siyasi anlam taşıyan "mülk" kavramına sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Nisa Suresinin 54'üncü ayetinde Hz. İbrahim'in ailesine mülk verildiği ifade edilerek, bundan onun soyundan gelen Hz. Yusuf, Hz. Davut ve Hz. Süleyman'a verilen mülk kastedilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim önemli bir nimet olarak Yusuf Suresi 10'uncu ayette Hz. Yusuf'a, Bakara Suresi 251 ve Sad Suresi 20'nci ayetlerde Hz. Davud'a ve Bakara Suresi 102'nci ayette ise Hz. Süleyman'a mülk verildiğini belirtmektedir. Bu ayetlerde geçen mülk kavramı iktidar ve hükümlanlık anlamında kullanılmıştır. Bu peygamberlere melik (hükümdar, sultan, padişah, kral) denilmesinin nedeni de mülkün sahibi olarak ellerinde bulundurdukları iktidar ve hükümlanlık sebebiyledir. Kur'an'da Allah'ın mülkü sadece peygamberlere vermediğine dair de birçok ayet vardır. Örneğin; Bakara Suresinin 258'inci ayetinde Kur'an, Hz. İbrahim ile mücadele eden Nemrud'u ve Zuhuf Suresi 51'inci ayette de Firavun'u mülk sahibi olarak nitelemiştir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de yer ve göklerdeki mülkün sahibi Allah'tır denilmek suretiyle Allah'a "melik" ve "mâlikü'l mülk" (mülkün maliki) denilmiştir. Allah'ın, peygamberlerin ya da onların düşmanlarının elinde olabilen mülk (iktidar, hâkimiyet); Sâd Suresi 39'uncu ayette belirtildiği gibi, peygamberlerin elinde olunca Allah'ın bir lütfu, diktatör ve zorbalının elinde olunca bir zulüm aracı olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de yerilen ya da övülen bizatihi mülkün kendisi değil, onu elinde bulunduranın zalimce ya da adil olarak kullanmasıdır. Adil olarak kullanılan mülk, sahibi için büyük bir nimet iken; zalimane bir biçimde kullananlar için ebedi bir bedbahtlık sebebine dönüşebilmektedir. Uludağ'a göre Sad Suresinin 35'inci<sup>38</sup> ayetinden hareketle her mubah dünyevî ve maddi nimet gibi mülk (iktidar, hükümlanlık) vermesi için Allah'a

---

<sup>38</sup> Süleyman, "Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye lâyük olmayacak bir mülk (hükümlanlık) bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!" dedi (Kur'an-ı Kerim, Sad 38/35).

dua edilmesinde ve ondan iktidar ve hükümlanlık istenmesinde bir sakınca yoktur. Bu nimete sahip olanların üzerine, diğler tüm diğler nimetlerde olduğu gibi kavuşulduğunda şükür düşmektedir (2016: 48-49).

Mülk-melik, emaret-emir, saltanat-sultan kelimeleri gibi imamet ve imam kavramlarının da esasında dinî ve İslami terimler olmayıp, bir dünyeviliğe işaret ettiğini ve bu terimlerin dinle alakasının dolaylı olduğunu ifade eden Uludağ'a göre imam; önder, yönetici; imamet ise önderlik ve yöneticilik anlamlarına gelmektedir. Bakara Suresinin 124'üncü ayetinde Allah Hz. İbrahim'e "*seni halka imam kılacağım*" deyince, O da "*Zürriyetimden gelenleri de...*" temennisinde bulunmuştur. Furkan Suresinin 74'üncü ayetinde de "*Bizi takva sahibi olanlara imam kıl*" diyenler övülmüştür. Bununla birlikte Tevbe Suresinin 12'nci ayetinde kâfirlerin önder ve liderlerinin de "*Kâfirlerin imamları*" (Eimme-i Küfr) olarak zikredilmeleri dindar ve faziletli insanlara imam olmanın şerefli bir paye olduğu gibi inkârcı ve günahkârlara yapılan imamet in ise haysiyetsizlik olduğunu bize göstermektedir (2016: 49-50).

Kur'an'ı Kerim'de geçen siyasi muhtevaya sahip kavramlardan bir diğeri de "halife"dir. Kelime manası olarak; birinin yerine almak, bir kimseden sonra gelip onun yerine geçmek, birinin ardından gelerek/giderek onun yerini doldurmak, birine vekalet ya da birini temsil etmek gibi manalara gelen hilafet sözcüğü terim olarak; İslam devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade etmektedir. Halife (çoğulu hulefa / halâif) ise, birinin yerine geçerek onu temsil eden kimse manasına gelmekte ve devlet başkanı için kullanılmaktadır. Devlet başkanlığının bir adı da imamet olmakla birlikte, imamet terimi aynı manaya gelecek biçimde daha yaygın olarak Şii literatüründe kullanılmaktadır (Avcı, 1998: 539). El-Maverdi'ye (974-1058) göre ise "*Hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir*" (1994: 29). Maverdî'nin yukarıdaki tanımından hareketle hilafetin üç manayı ihtiva ettiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Buna göre öncelikle hilafet/imamet, nübüvvete hilafettir. İkincisi, hilafetin görevi dini işlerin yürütülmesidir. Üçüncüsü ise hilafetin görevi dünyaya ait işlerin yürütülmesidir.

Kur'an-ı Kerim'de 11 ayette geçen (Torun, 2017: 49) "halife" kavramının, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şeklinin siyasi hiçbir anlamı olmadığını ifade eden

Uludağ'a<sup>39</sup> göre "hilâfet" kavramına ise Kur'an'da rastlanılmamaktadır. A'raf Suresi 69 ve 74'üncü ayetlerde geçen "*Hatırlayın Nuh'un kavminden sonra sizi onların yerine getirdik*" ifadesinde halifeler kelimesi yukarıda belirtilen manada kullanılmıştır. Terim olarak siyasi anlamda kullanılan hilafet kavramının Kur'an ve hadislerle doğrudan bir alakası yoktur, zira birtakım tartışmalardan sonra Hz. Peygamberin yerine geçecek kişiye halife unvanı vermeyi sahabe kararlaştırmıştır. Bu nedenle de Uludağ'a göre siyasi manada halife ya da hûlefa kelimesini ihtiva eden hadislerin tamamı uydurmadır. Her ikisi de esasında beşerî olup, sonradan dinî misyon yüklenen imamet kavramını Şiiiler, hilafeti ise Sünniler İslami devlet yönetimi için kullanmışlardır. Temelinde dünyevî olan devlet kurumunun ve siyasetin dinîleştirilmesi ilerleyen zamanlarda önemli fikrî ve siyasi uyuşmazlıklara kaynaklık teşkil etmiştir (2016: 50-51).

İslam'da devlet idaresi ile alakalı olarak kullanılan kavramlardan bir diğeri ise "emr" kökünden gelen ve emir verme, işleri yürütme ve başkanlık yapma gibi anlamları ihtiva eden "imaret" kelimesidir (Torun, 2017: 49). Başkan, komutan, yetkili kişi, tabi olunan ve itaat edilen kimse anlamına gelen Emir (ulü'l-emr) terimi, müminlerin Allah'a, peygambere ve kendilerinden olan emirlere (ulu'l-emr) itaat etmeleri gerektiği ile alakalı inen Nisa Suresinin 59'uncu ayetinde geçmektedir. Hz. Peygamberin katılmadığı bazı askerî faaliyetlerde birliğin başına getirdiği komutanlar için kullanılan emir kavramı, kabile başkanları kadar ya da biraz üzerinde yetkilere sahip yöneticiler hakkında kullanılan çok da iddialı olmayan bir unvandır. Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra daha Benî Saide Gölgeği'nde yönetim konusunu tartışan sahabenin aklına ilk gelen unvan bu olmuştur. Nitekim Hz. Ömer de fazla şatafatlı ve abartılı olmayan Emiru'l Müminin (müminlerin emiri) unvanını kullanmayı tercih etmiştir. Devlet başkanlarına Emiru'l Müminin denildiği gibi sonraki dönemlerde vezirler, komutanlar, küçük bir yerleşim yerinde özerk bir yönetim kuran beyler ve küçük hanedanlıkların başında bulunanlar için de emir unvanının kullanıldığı görülmüştür. (Uludağ, 2016: 51-52).

---

<sup>39</sup> Torun bu konuda Uludağ'dan farklı düşünmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de 11 ayette geçen halife kelimesi 10 yerde yaratılış olarak Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi anlamına gelecek şekilde kullanılmışken sadece bir ayette bu kelime devlet yöneticisi manasında siyasi bir içerikle kullanılmıştır ki bu ayet Sâd Suresi'nin 26'ncı ayetidir. Ayet şöyledir: "*Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır"* (Kur'an-ı Kerim, Sad 38/26).

Klasik İslam fıkıh teorisinde itaat paradigması hükmetme ve emretme yetkisinin yegâne sahibi olarak kabul edilen Tanrı merkezli olarak kurgulanmıştır. Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere devlet başkanı (halife), amir, baba, koca vb. yönetici konumda olanların tamamı emir verme yetkilerini ve meşruiyetlerini Tanrı merkezli itaat paradigmasından almaktadırlar. Hem bir peygamber hem de devlet başkanı sıfatlarını bünyesinde barındıran ve kendisine itaat edilmesi zarureti Kur'an ayetleriyle sabit olan Hz. Peygamberin bu otoritesini onun vefatından sonra kimin devam ettirme hakkına sahibi olduğu sorunu, İslam siyaset teorisinin temel meselelerinden bir tanesi olmuştur. Şia bu hakkı masum imama verirken, Ehl-i Sünnet ve Mutezile ümmetin tamamının peygamberin vahiy dışındaki yetki ve otoritesine sahip olduğunu savunmuştur. Ehl-i Sünneti bu düşünceye sevkeden husus Al-i İmran Suresi 110<sup>40</sup> ve Bakara Suresi 143<sup>41</sup> gibi ümmetin konumunu yücelten ayetlerdir. Ümmet bu yetkisini pratik olarak kendi içinden çıkaracağı seçkin temsilciler (müçtehitler) vasıtasıyla kullanacaktır. Temelde Nisa suresinin 59'uncu ayetinde ifade edilen "*Allah'a itaat edin, Resule ve içinizden çıkmış ulü'l-emre itaat edin*" ayetine dayanan bu anlayışa göre din, hukuk ve siyaset işleri ümmet tarafından müçtehitler marifetiyle yerine getirilmelidir. Ulü'l-emrden maksadın müçtehitler olduğu göz önünde bulundurulduğunda Apaydın'a göre devlet başkanlarının içtihat yapma ehliyetine sahip olmaları gerekmektedir. Ancak bu şartın her zaman mümkün olamayacağı düşünülerek zamanla bu şartı taşımayan yöneticilerin de ulü'l-emr olarak kabul edilebileceği ifade edilmiştir. Ancak ümeranın (yöneticilerin) ulü'l-emr olarak kabul edilmesi ve kendilerine itaat edilmesi için ya bizzat müçtehit konumunda olmaları ya da içtihat yapma yetkisine haiz olanlara danışarak iş yapmaları şartı koşulmuştur (2003: 220-221).

Hatipoğlu'na göre Kur'an-ı Kerimde, devlet yapısını ve idari teşkilatı düzenleyen açık hükümler bulunmamakla birlikte, vahiyle bildirilmemiş meselelerin hallini istişareye bırakan emirlere<sup>42</sup> ilave olarak Nisa Suresinin 58<sup>43</sup> ve 59'uncu<sup>44</sup> ayetlerinde

---

<sup>40</sup> "*Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız...*" (Kur'an'ı Kerim, Al-i İmran 3/110).

<sup>41</sup> "*İşte böylece, siz insanlara şahit olacaksınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık...*" (Kur'an'ı Kerim Bakara, 2/143).

<sup>42</sup> Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar (Kur'an-ı Kerim, Şûra 42/38). Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla

evrensel niteliğe haiz genel ilkelerden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki; insanlara hizmet sunan herhangi bir görev anlamında emanetlerin, yani işlerin ehline verilmesidir. Diğer ilkeler ise insanlar arasında adaletle hükmedilmesi; Allah'a, Peygambere ve Müslüman emir ve idarecilere itaat edilmesi ve herhangi bir uyuşmazlık durumunda Allah ve Resulüne başvurulmasıdır (Hatipoğlu, 1979: 141-142). Onat bu ilkelere bir ilave daha yaparak bilinmeyen şeyin desteklenmemesini<sup>45</sup> de saymıştır (Onat, 1997: 87).

İslam'da devlet ve siyaset anlayışının temelinde adaletin tesisinin ve zulmün kaldırılmasının öncelenmesi, insan haklarının korunması ve yetkinin halktan alınması vardır. Bunun çerçevesi de adalet, hakkaniyet, şura<sup>46</sup> ve ehliyet (yetkinlik ve yeterlilik) olarak tespit edilmiştir (Kutlu, 2008: 7). Kur'an-ı Kerim'in arzu ettiği ahlaklı ve adil toplum, Kur'an-ı Kerim'in beyan ettiği yukarıda ifade edilen genel ilkeler çerçevesinde, sosyal değişme olgusu da dikkate alınarak Müslümanlar tarafından geliştirilecek siyasi sistemlerle yönetilecektir. Kur'an temel ilkeleri vermekle yetinmiş ve bu ilkeler çerçevesinde siyasi sistemler geliştirme ve kurma sorumluluğunu Müslümanlara bırakmıştır (Onat, 1997: 87). Hucurat Suresi 13'üncü<sup>47</sup> ve başka birçok ayette "*Allah katında en üstün olanınız en müttakinizdir*" demek suretiyle de gerek bazı Sünni ekollerde mevcut olan Kureyşlilik meselesini, gerekse Şii inancının karizmatik Ehl-i Beyt kavramının vahyi dayanaktan yoksun olduğunu açıkça ortaya koymuştur (Onat, 1997: 88).

---

müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever (Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran 3/159) .

<sup>43</sup> Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor (Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/58).

<sup>44</sup> Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inaniyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir (Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/59).

<sup>45</sup> Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur (Kur'an-ı Kerim, İsrâ 17/36).

<sup>46</sup> İnan'a göre İslam dünyasında asr-ı saadetten günümüze farklı uygulamalar olduğu da göz önünde bulundurulursa bugün için şuranın gerçekleşmesi gizli oy, açık tasnif ile yapılacak şaibesiz ve katılımcı bir seçim sistemi ile de pekâlâ mümkün olabilir. Şurayı araç olarak gördüğümüzde bundan sonra adaleti tecelli ettirmek düşüncesiyle form değiştirebileceğinin kabul edilmesi gerekmektedir (İnan, 2003: 569-570).

<sup>47</sup> Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, Ona karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır (Kur'an-ı Kerim, Hucurat 49/13).

Buraya kadar ifade edilenlere göre temel ilkeler dışında hükümet biçimi de dahil olmak üzere devlet idaresi konusunda fazla bir şey söylememiş olan İslam, Müslümanlar için devletin varlığını zaruri görmekte midir? Siyaseti, dinin pratiği ve onun yöntemi olarak ele alan geleneksel Sünni görüşe göre İslam dini, Allah tarafından insanın dünya ve ahiret saadetini temin etmek maksadıyla gönderilmiştir. O halde insan için en yüce hedef, dinin dünyadaki amaçlarının gerçekleştirilmesi olmalıdır ki; siyaset dinin bu hedeflerini gerçekleştirmek için gerekli ve zorunlu olan bir araçtır. Zira dinin muhafazası ve dünyanın idaresi görevi siyasete yani devlete düşmektedir (Evkuran, 2016: 277). Aydın'a göre de İslam'ın Hristiyanlıktan farklı olarak, tıpkı Musevilik gibi siyasal bir din örneği olduğu ve bir devlet talebinin bulunduğu genel olarak kabul edilmelidir. Bizi bu tespite götüren nedenlerin başında Hz. Peygamberin daha hayattayken devletini kurması gelmektedir. Diğer bir neden ise İslam'ın her ne kadar tüm zamanlarda geçerli bir devlet modelinden söz edilemese bile Kur'an'da birçok ayette siyasal yönetim ve hukuka dair ifadelerin yer almış olmasıdır (2013: 16-17).

Uludağ'a göre de Kur'an-ı Kerimde öyle bazı hükümler vardır ki bunlar devletin varlığını zorunlu kılmakta ve devlet olmaksızın bu hükümlerin uygulanması imkânsızlaşmaktadır. İlk olarak Kur'an-ı Kerim; Ali İmran Suresi 139'uncu<sup>48</sup> ve Muhammed Suresi 35'inci<sup>49</sup> ayetler ile Müslümanlardan her koşulda üstün ve hâkim konumda olmalarını, kendi kendilerini idare etmelerini ve asla gayri Müslimlerin boyunduruğu altında bulunmamalarını istemektedir. Devletin temel unsurlarından olan egemenlik ve bağımsızlık, yani bizatihi devletin kendisi olmadan dinî hükümlerin tam olarak uygulanması ve adaletin tesisi mümkün değildir. İkinci olarak Bakara Suresi'nin 213'üncü<sup>50</sup> ayeti gereği peygamberlerin verdikleri hükümlerin uygulanabilmesi çoğu zaman kuvveti ve iktidarı yani devletin varlığını zorunlu kılmaktadır. Üçüncüsü; Kur'an- Kerim'in birçok ayetinde geçen itaat anlayışı<sup>51</sup> ve disiplin, cemaatleşmeyi ve devleti kaçınılmaz kılmaktadır. Kur'an'da Allah'a, Resulüne ve ulü'l-emr'e itaat edin

---

<sup>48</sup> Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz (Kur'an-ı Kerim, Ali İmran 3/139).

<sup>49</sup> Sakın za'f göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir (Kur'an-ı Kerim, Muhammed 47/35).

<sup>50</sup> ...Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi... (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/213).

<sup>51</sup> Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resulüne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak "İştittik ve itaat ettik" demeleridir. İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir (Kur'an-ı Kerim, Nur 24/51).



denilmiş, ihtilafli meselelerin Allah ve Resulüne götürülmesi istenmiş ve bu husus imanın bir şartı olarak kabul edilmiştir<sup>52</sup>. Yine Kur'an'ın birçok ayetinin Müslümanları birlik ve beraberliğe davet etmesi de devlet olma zarureti sonucunu vermektedir. Dördüncüsü, Toplumun aslî ihtiyaçlarından olan can, mal ve namus güvenliğinin sağlanması ve düşmanlara karşı vatanın ve ülke halkının korunması asker toplamayı, ordu hazırlamayı ve gerektiğinde orduyu savaşa sevk etmeyi<sup>53</sup> ve dâhilde de sürekli güvenlik güçlerine sahip olmayı gerektirmektedir ki bütün bunlar ancak bir devletin varlığıyla mümkündür. Beşinci olarak; İslam toplumunda adam öldürme, yaralama, dövme, yol kesme, gasp, hırsızlık ve fuhuş gibi suçlar işlenmesi durumunda bunlara verilecek cezalar (hadler) Kur'an'da bulunmaktadır. Bu cezaları uygulama yetkisi kişilere değil adalet teşkilatı ve mahkemelere bırakılmıştır ki; bunun için bir devletin varlığı zorunludur. Devlet olmasa bu cezaların uygulanabilmesi mümkün olmayacağından kargaşa ve fitne ortaya çıkabilir ki, Kur'an-ı Kerime göre fitne en büyük fesattır<sup>54</sup>. Altıncısı; din ve vicdan hürriyetinin sağlanması, ibadet yerlerinin korunması, bireysel ve toplu ibadetlerin güven içerisinde yerine getirilmesi ve hac yollarının emniyetinin temin edilmesi gibi hususlar devletin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bunun ispatı için Balkanlar, Kafkaslar, Orta Asya ve Endülüs'ten İslam devletinin<sup>55</sup> çekilmesinden sonra ibadet yerlerinin içler acısı durumlarına bakmak yeterlidir. Sadece camilerin değil tüm dinlere ait ibadet yerlerinin korunması ve buralarda insanların güven içinde ibadetlerini ifa etmelerinin sağlanması İslami devletin asli görevlerindedir. Görüldüğü gibi Kur'an ayetlerinden hareketle burada altı başlık altında sayılan ve benzeri hükümlerin tamamı Uludağ'a göre bir devletin varlığını zorunlu kılmaktadır (2016: 54-56).

---

<sup>52</sup> Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir (Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/59).

<sup>53</sup> ...Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın... (Kur'an-ı Kerim, Tevbe 9/36).

<sup>54</sup> ...Eğer siz onu (Allah'ın emirlerini) yerine getirmezsensiz yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat olur (Kur'an-ı Kerim, Enfal 8/73).

<sup>55</sup> Burada kullanılan "İslam devleti" kavramı doğru anlaşılmalıdır. Bir kurum olan devletin dininin olabilmesi mümkün değildir, dinler insanlara gönderilmiştir ve ancak insanların dini olur. Devletin namaz kılması, oruç tutması ve ahiretle ilgili bir endişe taşıması mümkün değildir. Bununla birlikte devleti idare edenlerin kendi inançlarını idarelerine yansıtmaları son derece doğaldır. Bu nedenle Müslümanların hâkim olduğu devlete "İslam devleti", hıristiyanların hâkim olduğu devlete de "Hıristiyan devleti" denmesi bu nedenledir (Bayındır, 1999: 10).

Karaman'a göre İslam'ın devlet talebinin olup olmadığı hususu hep tartışılmalı bir meseledir. İslam'ın böyle bir talebinin olmadığını savunanlar Kur'an'da açıkça yer almadığı savıyla İslam'ın böyle bir talebinin olmadığını sonucuna varmışlardır ki; ona göre bu doğru değildir. Kur'an'da temel vasıfları ve mahiyeti dolaylı olarak yer alan devlet kavramına ulaşmak pekâlâ mümkün olmakla birlikte, İslam'ın devlet talebine dinin Müslümanlardan istediklerinden hareketle varmak daha doğru bir yaklaşımdır. Örneğin, din örtünmeyi emretmektedir. Devlet geçmişte Türkiye'de de uygulandığı gibi kamusal alanda örtünmeye yasak getirebilmektedir. Dinin talebi ile devletin talebinin çatıştığı böylesi durumlarda Müslümanlara düşen dinin talebi doğrultusunda hareket etmek, tam manada din ve vicdan hürriyeti sağlayan bir devlet talep etmek ve bu neticenin hâsılı için elden gelen say ve gayreti göstermektir (2015: 15-16). Karaman'a göre birçok ayet ve hadiste ifadesini bulan, dinin temel amaçları olarak ifade edebileceğimiz makâsıd-ı şerîa beş temel değer korunmasıdır ki bunlar; hayat, din, akıl, nesil ve maldır. Din bu değerlerin sadece korunması gerekliliği ile yetinmemiş birçok nass ile bunların korunma biçimlerini de vaz etmiştir. Siyasi bir süreç sonucunda yapılan kanunların ve alınan kararların tamamı da dinin korunmasını istediği bu beş temel değerle alakalıdır. Kürtajın serbest, kısasın yasak olduğu bir yerde hayat korunamaz. Din ve inanç özgürlüğü olmazsa din muhafaza edilemeyeceği gibi içki ve uyuşturucu yasaklanmadan da akıl korunamaz. Kumarın, hırsızlığın, gasbın, faizin ve rüşvetin olduğu yerde malın korunması mümkün değildir. Neslin korunmasının teminatı güçlü bir aile yapısının tesisinden geçmektedir (2015: 47). Dolayısıyla dinin sayılan temel amaçlarının gerçekleştirilebilmesi için devletin varlığı bir zaruret olarak ortada durmaktadır.

Esed'e göre her ne kadar İslam'ın esas gayesi, insanın bireysel doğruluğunu temin olmakla beraber İslam esaslarının çoğu için kişilerin bir araya gelerek meydana getirdikleri ortak çalışma ve toplumsal gayrete ihtiyaç vardır. İslam'a ve Müslümanlara yapılacak taarruz ve saldırıları bertaraf edecek ve İslam ahkâmının uygulanmasından sorumlu olacak otoriter bir güç bulunmadıkça İslam'ın hedeflerini gerçekleştirmek için tek başına toplumun dayanışma gücü asla yeterli olmayacaktır. Sözü edilen ve zaruri olan bu güç devletten başkası değildir. Esed'e göre buradan çıkarılacak sonuç İslami yaşayışın tesisi için bir veya birden fazla İslami devletin kurulması ihtiyari değil son derece zaruridir (2016: 15-16). Devletin zorunlu olmasından hareketle Müslümanların

siyasetle ilgilenmelerini farz-ı kifaye olarak gören Karaman, Müslümanların en azından bir kısmının ülkede ve dünyada olup bitenleri dinin menfaatleri ekseninde izleme ve karar alma süreçlerine dinin lehine müdahil olma gibi bir mecburiyetlerinin bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre siyaset ve siyasal partiler amaç değil, dinin ve evrensel değerlerin korunması için ancak bir araçlardır (2015: 48).

İslami devletin bizatihi amaç değil; kendisini iyilik ve adalete adanmış, hakkı hâkim kılp batılı yok etmek için gayret sarf eden bir topluluğu ortaya çıkarmak için bir araç olduğunu düşünen Esed'e göre İslam devletinin zaruri olmasında asıl gaye, İslam ümmetinin birliği ve ümmeti oluşturan bireylerin dayanışmasını sağlayacak siyasi organların varlığını temin etmektir (2016: 44). Esed'e göre İslam devletinin varlık nedeni ve temin etmek için çalışacağı temel hedefleri: Yeryüzünde iyilik, hak ve adaletin tesisi için çalışmak; toplumsal ve iktisadi ilişkileri bütün fertlerin özgürlük, güven ve şereften paylarını alacak şekilde düzenlemek, İslam toplumunu oluşturan bireylerin mümkün olduğu kadar az engelle karşılaşarak insan onuruna yaraşır bir biçimde kişiliklerinin gelişimine zemin hazırlamak; ister erkek olsun ister kadın, bütün Müslümanlara yalnız inanç sahasında değil, pratik hayatta da İslam'ın kendilerinden talep ettiği ahlaki hedefleri gerçekleştirmeleri için gereken imkânları sağlamak; Müslüman olmayan halkının her türlü güvenliklerini temin ederek onların toplumsal ve kültürel bağımsızlıklarını güvence altına almakla birlikte dini inanç ve ibadetlerini özgürce yerine getirebilecekleri bir iklim oluşturmak; vatani dâhili ve harici düşmanlardan ve parçalanmaktan korumak ve İslam öğretilerini muhafaza edip, İslam dinini mümkün olan en geniş sınırlara kadar yaymaktan ibarettir (2016: 47). Esed'e göre hükümet şekli, sanat veya iktisadi ilişkiler gibi zamanla değişmesi mukadder olan, Kur'an ve Sünnetin haklarında sadece genel kurallar koymakla yetinerek çok az şey söylediği ya da sessiz kaldığı mevzular her çağın Müslümanları tarafından uzun ve geniş bir şekilde ele alınarak Şari'nin muradı ortaya çıkarılmaya çalışılmalı, bu hususlarda detaylı açıklamalar yapılmalı ve kurallar geliştirilmelidir. Esed bu görüşünü desteklemek için “...Biz, her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik...” anlamını verdiği Maide Suresinin 48'inci ayetini delil olarak ileri sürmektedir (2016: 28).

Esed'e göre Kur'an ve Sünnete yani Şeriatın siyasi meselelerle ilgili hükümlerine baktığımızda, bunların belirli bir devlet şeklini önermediği gibi anayasal teori için detaylı bir veri de sunmadığı vakiadır. Bunun nedeni yukarıda da ifade edildiği gibi, insanın siyasi, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlarının zamanla kayıtlı olduğundan değişkenlik arz etmesidir. İlahi bir kanun olan Şeriat son derece doğal olan değişim ve gelişmeleri göz önünde bulundurarak anayasa hazırlamayı, hükümet etme biçimini ve dönemin şartlarına uygun kanunlar yapmayı her çağda Müslümanların içtihadına bırakmış ve bu alanı olabildiğince geniş tutmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar için gerekli olduğuna şüphe olmayan İslam devleti için öngörülen tek bir şekil değil, şekillerden bahsedilebilir (2016: 36-37). Bu nedenle her devrin Müslümanlarının önünde, İslam'ın ebedî mesajlarını gerçekleştirmek için yeni yollar ve araçlar geliştirme ve ihtiyaçlarını karşılayacak en uygun şekli araştırma ve bulma vazifesi bulunmaktadır (İzzetbegoviç, 2016: 47).

Bu başlık altında tartışıla gelen hususları toparlayacak olursak; Sünnilerin devlet (hilafet) kuramının belli başlı hususları şöyledir: İlk olarak; Uludağ'ın Seyyid Şerif'in Şerhu'l Mevakif adlı eserinden aldığı bildirdiği ifadelerle, Ehl-i Sünnete göre devlet (hilafet): "*Din ve dünya işlerinin düzenli yürümesi için kurulan genel yönetimdir*" veya "*Hz. Peygambere niyabeten İslam ülkesini korumaktır*". İkincisi; devletin varlığı zorunlu olmakla birlikte bu zorunluluk akıl ya da naslardan kaynaklanmamaktadır. Zira saf ve nazari akıl bakımından devletsiz toplum pekâlâ mümkün iken, devlet kurmayı veya kurulu bir devleti ayakta tutmayı kesin olarak emreden açık bir nass da mevcut değildir. Devletin mevcudiyeti "sem'an" (sosyal yönden), yani tarihi, sosyal ve siyasi bakımdan bir zorunluluktur. Sünnilerin bu kanaatlerini ispat için ileri sürdükleri delilleri ise Uludağ'a göre şunlardır: Sahabenin daha Hz. Peygamberin cenaze işlemlerini beklemeden halife seçme işiyle meşgul olması, akabinde vefat eden her halifeden sonra aynı yolun izlenmesi bu konuda sahabenin ittifakını ispatlamaktadır. Yine İslam ülkesini koruyup kollamak için ordu hazırlayıp gerektiğinde cepheye sürmek farzdır. Bu farzın icrası ancak devletin varlığıyla mümkündür. Farzın yerine getirilmesini sağlayan şeyde farz olduğundan devletin mevcudiyeti zorunludur. Ayrıca, farz olarak kabul edilen zararı def, faydayı celb; yani kötülükleri ve haksızlıkları bertaraf edip; düzeni kurmak, can mal ve mesken güvenliğini sağlamak ancak devlet sayesinde mümkündür. Öyleyse farzın yerine getirilmesini sağlayan devletin varlığı da farzdır. Üçüncüsü;

Devlet ve devlet işleri (siyaset) ile uğraşmak farz-ı kifayedir. Dolayısıyla ehl-i hal ve akd (seçici kurul) denilen bir heyetin devlet başkanını seçmesiyle diğer Müslümanlardan bu sorumluluk kalkmaktadır. Dördüncüsü; Teferruata ilişkin fer'i bir konu olan devlet ve siyaset; usule, yani dinin temel esaslarına ilişkin bir konu olmayıp; nasla doğrudan irtibatlı olmayan, ictihad ve icmaya dair bir meseledir. Beşincisi; her ne kadar ilke olarak devlet başkanının nassla atanması mümkün ve caiz olsa da, Kur'an-ı Kerimde ve hadis-i şeriflerde böyle bir nass mevcut değildir. İlk üç halifenin birbirinden farklı usullerle iş başına getirilmelerinden anlaşıldığı üzere İslam, devlet başkanını seçme usulünü tespit etme hususunda Müslümanları serbest bırakmıştır (Uludağ, 2016: 97-99). Ehl-i Sünnet açısından din-siyaset ilişkisine dair Uludağ'ın bu tespitlerine Kutlu şunları da ilave etmektedir: Seçilen imama biat etmek (devlet başkanlığını kabul etmek ve bağlılık göstermek) şarttır. İmamlar, ister takva sahibi, ister fasık yani günahkâr olsunlar onlara itaat edilmelidir. Genel görüşe göre imamda masumiyet aranmadığından günah işlemesi ya da adaletsizlik yapması devlet başkanlığını düşürmez. Müslümanları yönetecek kişinin ilim ve takva sahibi, aynı zamanda da kahramanlık (şecaat) ve nesep yönünden erdemli olması önemlidir. Bununla birlikte imamın yaşadığı dönemin en üstünü olması ise zorunlu değildir. Genel bir kabule göre imamın/halifenin Kureyşli olması gerekir<sup>56</sup>. Coğrafi şartlarla mümkün olması durumunda Müslümanların başında tek bir kişinin halife olması zorunludur (Kutlu: 2008, 15-16). Mümkün olmaması durumunda ise aksi de mümkündür.

---

<sup>56</sup> Hz. Muhammed'in siyaset ve devlet başkanlığı konusundaki tavrının ve uygulamalarının ortada olmasına ve İslam'da ruhban sınıfının bulunmamasına rağmen Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi sırasında "*İmamlar Kureyş'tendir*" şeklinde Hz. Peygamber'e isnat edilen bir rivayet nakledilmiştir. Kutlu'ya göre bu "sözde hadis", Ehl-i Sünnet siyaset teorisinin oluşmasında son derece etkili olmuş ve çok erken dönemlerden itibaren Kureyş'in iki büyük kabilesi arasında cereyan eden iktidar mücadelelerine zemin oluşturmuştur. Sonraki dönemlerde sahih kabul edilen ve muteber hadis kitaplarına da giren bu rivayete dayanarak, sünni âlimlerin, hâkimiyeti/hilafeti genel anlamda Kureyş'e tahsis ettiği görülmekle birlikte (Kutlu, 2008: 14-15) Hatipoğlu bu hadisin sahih olmadığını yaptığı son derece kapsamlı bir çalışma neticesinde aklî, naklî ve tarihsel veriler ışığında ispat etmiştir (Hatipoğlu, 1979: 121-213). Ayrıca Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı uygulamalar da halifenin illa Kureyş'ten olmasının zorunluluğunu doğrulamamaktadır. Şöyle ki; savaş ve hac gibi çeşitli vesilelerle en az yirmi beş kez Medine'den geçici olarak ayrıldığı bilen Hz. Peygamber, her defasında yerine bir vekil tayin etmekle birlikte bu vekil her zaman aynı kişi olmamıştır. Bu vekiller Medineli, Kureyşli, Kinaneli ve diğer kabilelerden görevlendirilmişlerdir (Hamidullah, 2016: 191).

### 1.1.3.3. Şiilikte Din-Siyaset İlişkileri

Arapça'da şy'a kökünden türemiş bir terim olan şia; kelime anlamı bakımından birisinin yardımcıları ya da peşinden gidenler, taraftarı olanlar ve ona uyanlar, bir konuda birleşen topluluk ya da fırka gibi manalara gelmektedir (Bağlıoğlu, 2000: 81). Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde de fırka, bölük ve taraftar anlamına gelecek biçimde kullanılmış<sup>57</sup> olan bu kavram, En'am Suresi'nin 159'uncu ayetinde geçtiği üzere “*Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, (senin) onlarla hiçbir ilişkin yoktur...*” ifadeleriyle tenkit ifadesi olarak kullanılmıştır (Atay, 1983: 17).

İstilahî manada Şia'yı tarif eden Şii müelliflerden Nevbahtî (ö. 912) ve Ebû Halef el-Eş'arî el Kummî (ö. 913)'ye göre ise Şiilik (Şia); daha Hz. Muhammed hayattayken “Şiatu Ali (Ali taraftarı)” olarak adlandırılan, onun vefatından sonra da Hz. Ali'nin imam/halife olduğunu ileri sürenlerin oluşturduğu bir fırkadır (Onat, 1997: 80). Demir ve Acar'a göre ise Şiilik, İslam tarihinde Hz. Peygamberin vefatından sonra devlet yönetiminin onun soyundan gelen Hz. Ali'nin hakkı olduğu tartışmalarıyla başlayıp zaman içerisinde siyasal çatışmaların bir tarafını meydana getiren itikadi ve siyasal bir akımdır (1997: 266). Benzer bir tanıma göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet ve hilafetin Hz. Ali'ye, Hz. Ali'den sonra da onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların müşterek adıdır (Öz, 2010: 111). Daha şumüllü bir tanıma göre ise Şia; Hz. Ali'nin nass ve tayinle Hz. Peygamber'den sonra imam olduğuna, daha doğru bir ifadeyle imam olması gerektiğine inanan, imametinin onun Hz. Peygamberin kızı Hz. Fatıma'dan olan soyu ile devam edeceğini ve kıyamete kadar asla onların dışına çıkmayacağını iddia eden (Hakyemez, 2008: 12-13) ve tüm imamların masum olduğunu ileri süren toplulukların ortak adıdır (Onat, 1997: 81).

Bünyesinde birbirinden çok farklı birçok anlayışı barındıran Şia içerisinde Ehl-i Sünnet geleneğine oldukça yakın olan Caferilik ve Zeydilik gibi akımlar bulunduğu gibi, Hz. Ali başta olmak üzere bazı kişilerin Tanrılaştırılması gibi İslam'ın temel inanç esaslarına aykırı düşünce ve inançlarıyla dikkat çeken ve genel olarak kendilerine

<sup>57</sup> Kur'an-ı Kerim, En'am 6/159; Kur'an-ı Kerim, Hicr 15/10; Kur'an-ı Kerim, Meryem 19/69, vd.

“Gâliyye” adı verilen aşırı gruplar da vardır (Gündüz, 1998: 354). Bütün bu farklılıklarına rağmen neredeyse tüm Şii mezheplerinin ortak özellikleri ise imam inancı ve Ehl-i Beyt’e aşırı sevgi göstermeleridir. Neredeyse tüm Şii mezheplerde halifenin seçimle değil veraset yoluyla belirlendiğine, Hz. Peygamber sonrası imametın nas, vasiyet ve veraset yoluyla Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere geçtiğine, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in hilafeti gasbettikleri için lanetlenmeye layık olduklarına, tüm imamların masum olduklarına, beklenen Mehdi’nin gerçek olduğuna ve birgün gelerek dünyada adaleti tesis edeceğine inanılmaktadır (Atay, 1983: 86-87).

Şia’yı başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer İslami ekollerden ayıran en temel özellik şüphesiz imamet (hilafet) yani devlet başkanının tayini veya seçim meselesidir. Daha güncel bir ifadeyle devletin nasıl bir rejimle idare edileceğinin tesbitidir (Atay, 1983: 19). Şiilikte imamet (devlet) imanî bir meseledir, hatta imanın şartıdır. Şii bir Müslüman olmak için buna inanmak şart koşulmuştur (Uludağ, 2016: 96). Şia haricindeki ekoller de imamet terimini kullanmış olmalarına ve onların söyleminde de imamet konusunun yer almış olmasına rağmen, Şianın imamete yaklaşımı, onu temellendirme biçimi ve imametın kapsamını ele alma şekli diğerlerinden oldukça farklıdır. Şia imameti kendisine özgü, özel bir manada ele almış, dinin asıl konularından birisi olarak kabul etmiş ve onu İslam inancının bir parçası olarak görme tutumunda ısrarcı olmuştur (Evkuran, 2016: 96). Ehl-i Sünnete göre sağlıklı, güçlü, iradeli ve adil gibi sıfatlara sahip herhangi bir Müslümanın devlet başkanı olması mümkün iken; Şia’ya göre yukarıdaki sayılan vasıflara haiz bile olsa herhangi sıradan bir Müslümanın devlet başkanı olması mümkün değildir. Zira devlet başkanının yanılmaz (masum) olması bir zarurettir ki, onlara göre bu koşulu Hz. peygamber dışında sadece Hz. Ali ve onun soyundan gelenler taşımaktadır (Atay, 1983: 187).

Hz. Muhammed (s.a.v)’in vefatından sonra yerine geçecek ve onun yaptığı işleri yapacak kişinin nitelikleri ve göreve geliş şekli Sünni-Şii anlaşmazlığı şeklinde bugün bile hala devam edegelen birtakım tartışmalara sebebiyet vermiştir. Şiilere göre nasıl ki peygamberler seçimle, veliahtlık usulü ile, şura ile ya da kendi şahsi gayretleri ile göreve getirilmemişse, peygamber gibi onun yerine geçecek kişi de ancak Allah tarafından bu göreve getirilebilir. Nasıl ki peygamberi Allah seçmişse tıpkı peygamber gibi masum (yanılmaz ve günah işlemez) olan İmamı (devlet başkanı) da ancak Allah

seçer. Zaten Allah'ın Hz. Peygamberin yerine geçecek imam olarak Hz. Ali'yi tayin etmiş olmasına rağmen ashop hatalı bir şekilde Hz. Ebubekir'i halife (devlet başkanı) yapmıştır. Ehl-i Sünnet tarafından sürekli reddedilen İslam'da ilahî ve semavî bir devlet olduğu söylemi bir Şii iddiasıdır. Bu nenedenle insanların devlet başkanı seçmelerine imkân tanımayan Şiilerin devlet anlayışının Ehl-i Sünnetten farklı olarak tam bir teokrazi örneği olduğu ifade edilebilir (Uludağ, 2016: 57).

Hz. Ali'nin kabilesi olan Hâşimîler ve destekçileri, Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra İmam (devlet başkanı) olmayı Hz. Ali'nin hakkı görmüşler ve iddialarını desteklemek üzere onun üstün meziyetlerinden, dindarlığından, müstesna karakter ve kişiliğinden ve özellikle de İslam'a hizmet uğrunda katlandığı büyük fedakârlıklardan bahsetmişlerdir. Bu ve benzeri görüşlere zamanla yenileri eklenmiş ve nihayet Hz. Peygamber'in daha sağ iken Hz. Ali'nin yerine geçmesini vasiyet ettiğini ileri sürmekle yetinmemişler, esasında Hz. Ali'nin imam olmasını Kur'an-ı Kerim'de açıkça Allah'ın emrettiğini iddia etmişlerdir. Hz. Ali'nin daha sağlığında tohumları atılan bu ve benzeri düşüncelerden hareketle oluşturulan teorinin gelişmesi ve son şeklini alması birkaç asrı bulmuştur (Uludağ, 2016: 89-90).

Şiilikle Ehl-i Sünneti birbirinden ayıran birçok husustan birisinin de Şia'nın kabul etmiş olduğu takiyye ilkesi olduğunu bu aşamada ifade etmek yerinde olacaktır. Zira takiyye ilkesinin siyasi yönü de mevcuttur. Bu prensibin varlığı nedeniyle bir Şii'nin zorda kaldığı bir durumda gerçeğe aykırı beyanda bulunabileceği ve dost ve düşman kabul ettiklerine karşı aynı meselede birbirinden farklı davranabileceği bilinmelidir. Atay'a göre Şiiler ile irtibat halinde bulunan kişilerin bu ilkedden haberdar olması ve kendisine her söylenene doğruluğunu test etmeden inanmaması gerekmektedir (Atay, 1983: 190).

Günümüz İslam dünyasının Sünnilerden sonra en geniş mezhebi; İran'ın resmi mezhebi olmakla birlikte Irak, Suriye, Pakistan ve Hindistan'da da yaygın olan, az da olsa Türkiye'de de bulunan İmâmiye (İsna'aşeriyye) mezhebidir (Aktay, 1983: 108). Oniki İmam Şiası olarak da bilinen bu grup, fikhî ekol olarak Caferîlik adıyla anılan mezhebe bağlıdır (Hakyemez, 2008: 7). İmamiye Şiası'nın imamet kuramının belli başlı hususları Uludağ'a göre şöyledir: Öncelikle; İmamet nübüvvetin (peygamberliğin) bir parçası ve devamıdır. Bu nedenle de her ikisinin mahiyeti, nitelikleri ve amaçları



birbirine benzemektedir, hatta çoğu zaman özdeştir. İkincisi; nübüvvetinde olduğu gibi imamette de seçim değil Allah tarafından atanma ve görevlendirme esastır. Üçüncüsü; Kur'an'da peygamberler için sayılan üstün meziyetlerin tamamı imamlar için de geçerlidir zira peygamberlerle imamlar birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları gibidir. Dördüncüsü; nasıl ki Kur'an'da sayılan peygamberlerin çoğu Hz. İbrahim'in soyundan gelmekte ve Hz. Muhammed de bu soy halkasının son zinciri ise neseb önemli olmalıdır. Nitekim oniki imam da bu zinciri tamamlayan nur halkalarıdır ve halen hayatta olan onikinci İmam Mehdi ile bu nur; âlemi, tüm insanlığı, ümmeti ve özellikle de Caferi Şii'lerini aydınlatmaya devam etmektedir. Evrendeki her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu bu nur, hiç kesilmeden ezelden ebede uzanan bir silsiledir. Beşincisi; Eimme-i ma'sumin denilen oniki imamı Allah her türlü günah ve hatadan koruduğundan aynen peygamberler gibi bunlar da ismet sıfatına sahiptirler, yani günah işlemezler ve hata yapmazlar. Bu nedenle ma'sum imamların sözleri, davranışları ve halleri nastır, bağlayıcıdır; yani mutlaka uyulması gerekli dinî bir hükümdür. Altıncısı; imamlara vahye benzer şekilde verilen, elde etmek için kendilerinin özel bir gayret göstermelerine ihtiyaç bulunmayan bilgi ve ilim Allah'ın onlara bir lütfudur. İlahi kaynaktan gelen bu bilgi tartışılmaz ve eleştirilemez. Yedincisi; imamların, aynen peygamberlerde olduğu gibi, imam olduklarının hücceti (delili) olarak bazı mucizeleri vardır. Sekizincisi; Allah, Hz. Peygamber'den sonra yerine yeğeni ve damadı olan Hz. Ali'nin geçeceğini Kur'an-ı Kerim de açıkça beyan etmiştir. Hz. Peygamber (s) veda haccında bunu ilan edecek iken, karışıklık çıkar düşüncesiyle imtina ettiğinde Allah Maide Suresi'nin 67'nci ayetinde geçen "*Ey peygamber! Rabbindan sana indirilene tebliğ et, bunu yapmazsan elçilik görevini yapmış olmazsın. Halka karşı Allah seni koruyor, Allah kâfir bir kavmi doğru yola iletmez*" ifadeleriyle Onu uyarmıştır. Allah'ın bu ikazı neticesinde Hz. Peygamber ahabını Gadir-i Hum denilen mevkide toplayarak onlara "*Ben kimin mevlası (efendisi, başkanı) isem Ali de onun mevlasıdır*<sup>58</sup>", "*Hz. Musa'ya göre Hz. Harun ne ise bana göre de Ali odur*" diyerek, Hz. Ali'yi kendisinin halefi ve veliahdı olarak tayin etmiştir ki bu onun siyasi vasiyetidir. İmamiye Şiası'na göre Hz. Peygamber başta Hz. Ali

---

<sup>58</sup> Bu rivayeti inkar etmeyen Hamidullah Mevla kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de veliaht manasında bir kere bile kullanılmış olmadığından hareketle bu rivayetin yanlış yorumlandığını ifade etmektedir (1994: 106-107).

olmak üzere oniki imamın kimler olduğunu ve niteliklerini Hz. Ali'ye, O da Hz. Hasan'a, diğerleri de silsile şeklinde bir sonraki gelene söylemişlerdir. Böylece her imam bir önceki imam tarafından açıklanmıştır. Dokuzuncusu; İmamiye Şia'sı siyaset teorisini aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: İmamet kadar önemi olmayan birçok meseleyi Kur'an'da hükme bağlayan Allah'ın, İslam'ın birçok hükmünün uygulanması kendisine bağlı olan imamı atamayı ihmal ederek ümmeti anlaşmazlık ve kargaşa içinde başsız bırakması düşünülemez. Yine, biat ve seçim usulünün tartışmaya, çekişmeye, hizipleşmeye, bölünüp parçalanmaya yol açan sakıncaları ancak, kimin imamete layık olduğunu en iyi bilen Allah'ın imamı atamasıyla bertaraf edilebilir (Uludağ, 2016: 90-94). Tüm bu anlatıların bir neticesi olarak; Şiiilikte Ehl-i Sünnetten farklı olarak imametini yani devlet yönetiminin imanî, itikadî bir mesele olduğunu bir daha ifade ederek bu başlığı sonlandırmış olalım.

#### **1.1.3.4. Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Laiklik**

İlk defa İngiltere'de 16'ncı yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri idare edebilmelerini savunan düşünce akımını ifade etmek için kullanılan *laiklik* terimi, etimolojisi itibariyle "ruhban sınıfına mensup olmayan, halktan olan" manasında Latince *laicus* kelimesinden türetilmiştir. *Laicus* Batı dillerine *laïque* şeklinde girmiş ve kelime buradan Türkçe'ye geçmiştir (Gürsoy, 2003: 61). Ozankaya'ya göre günümüzde dini olanla olmayanı ayırt etmek için kullanılan bir terim olan laiklik kelimesinin Türkçe karşılığı için her ne kadar Ziya Gökalp "ladini", Ahmet İzzet Paşa "laruhbani" ve Ubeydullah Efendi ise "iş hükümeti" kavramlarının kullanılmasını teklif etseler de bu önerilerin hiçbirisi dönemin iktidar sahipleri tarafından kabul görmemiş (Akt. Gişi, 2015: 3; Ozankaya, 1993: 80), laiklik kavramı kullanılmamıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Latince "laicus" kelimesinden Fransızca'ya geçen "laïc"; kelime manasıyla, din adamı kimlik ve yetkisini taşımayan kimse (Canatan, 1997: 12); dinî olmayan şey, fikir, müessese, sistem, prensip anlamına gelmektedir (Başgil, 2016: 161). İnsanları ikiye ayıran Katolik inancında din adamları ve rûhânîler ayrı bir sınıfı teşkil etmektedirler ki, bunlara *Clergé* (klerje) denilmektedir. Bu sınıf da kendi içinde, manastırlara kapanıp ömürlerini dünya meşgalelerinden uzak bir şekilde

ibadetle geçiren rûhânîlerden (zâhitler) oluşan Régulier ve papaz, piskopos gibi halk içinde yaşamakla birlikte kilise hizmetkârlığı ve bizzat dinî görevi bulunan ayin sahiplerinden müteşekkil Séculier olmak üzere iki zümreye ayrılmaktadır. İşte laik kelimesi rûhânîler sınıfının bu iki sınıfına da dâhil olmayan, zahit ya da papaz sıfatı taşımayan Hristiyanlar için kullanılmaktadır. Zamanla kelimenin anlamı genişletilerek, dinî ve rûhânî bir muhtevası bulunmayan düşünce, kurum, prensip, hukuk ve ahlaka da laik denilmiştir. Dolayısıyla laik devlet denildiğinde Başgil'e göre bundan, dinî inanç ve esaslara dayanmayan devlet manası çıkarılmalıdır (2016: 161-162).

Oldukça eski bir kullanıma sahip olmasına rağmen laiklik, özellikle ülkemizde üzerinde mutabakata varılmış tarifî bulunmayan kavramlardan birisidir. Laikliğin anlaşılmasını zorlaştıran etkenlerin başında bu gelmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nde resmen kabul edilmesinin üzerinden neredeyse bir asır geçmiş olmasına rağmen Türk halkının büyük bir kesimi tarafından laiklik kelimesinin tam olarak anlaşılammış olmasını Başgil, Hristiyanlığın aksine İslam'da rahipler ve ruhaniler diye ayrı ve ayrıcalıklı bir zümrenin bulunmamasına bağlamaktadır. Zira Ona göre İslam dini; bütün Müslümanların hukuk, şeref ve imtiyazda eşitliği ilkesini benimsemektedir. İki din arasındaki bu temel farklılık ve tarihi ayrılık nedeniyle halkımızın çoğunluğu laikliği anlamakta güçlük çekmektedir (2016: 162-163). Laikliğin yasal metinlerde de bir tarifinin bulunmaması kavrama bazı çevrelerin ideolojik, hatta bir biçimde mitolojik anlamlar yüklemesine neden olmaktadır (Canatan, 1997: 28). Bu anlam kargaşası içerisinde kimine göre laikliğe aykırı bir tarafı olmayan bir mesele bir başkasına göre pekâlâ laikliğe aykırı olarak görülebilmektedir (Uludağ, 2016: 171).

Memiş'e göre laiklik ilkesinin temel iki yönünün varlığı gözönünde bulundurulmalıdır. Bir yönüyle din özgürlüğünü ihtiva eden laiklik kavramı, diğer taraftan din ve devlet işlerinin ayrılığı olarak ele alınmalı; vicdan ve ibadet özgürlükleri de din özgürlüğü kapsamında değerlendirilmelidir. Laiklik kavramının ikinci yönü olan din ve devlet işlerinin ayrılığı ise devletin resmî bir dininin olmaması, devletin farklı din mensuplarına eşit muamelede bulunması, din ve devlet işlemlerini yerine getiren kurumların ayrılığı ve devlet yönetiminin din kurallarından etkilenmemesi anlamına gelmektedir (2005: 207-209). Bu yaklaşım biçimi laiklik konusuna genel bakışı göstermesi bakımından önemlidir.

Laik (Laique, laicus, ladini) kavramını kısaca ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşünme ve yaşama biçimi olarak tanımlayan İlber Ortaylı'ya göre laik toplum düzeni denildiğinde genel olarak farklı din ve inanç mensuplarına hoşgörüyü yaklaşıldığı ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinde dinden kaynaklanmayan hukuk kurallarının egemen olduğu bir düzen anlaşılrsa da bu iki koşulun varlığı, bir toplumun laikliği için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bir üçüncü koşul daha vardır ki o da farklı dine ve cinsiyete mensup insanlara eşit ve aynı biçimde uygulanan bir hukuk mevzuatının bulunduğu standart ve monist bir yönetim düzenine sahip olunmasıdır. Yani eski Roma ya da Osmanlı'da olduğu gibi bir toplumda dini hoşgörünün bulunması, ya da yine eski Roma, Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında olduğu gibi hukuk düzeninin büyük oranda dinî kaynaklara dayanmamasına rağmen, o toplumda tüm dini inanç grupları aynı kanunlara tabi değilse ve kadın ve erkek için, örneğin miras konusunda olduğu gibi, farklı farklı hukuksal norm ve uygulamalar varsa, hatta belli sınıflar için bazı imtiyazlar öngörülmüş ve yönetici elitin ayrıcalıklarının meşruiyeti Tanrısal bir kaynakla izah ediliyorsa o toplumun laikliğinden söz edilemez. Ortaylı'nın bu yaklaşımına göre laiklik, din ve cinsiyet ayrımı yapılmaksızın tüm toplumsal sınıflar için tek bir hukuk mevzuatının uygulandığı ve hiç kimseye dinsel imtiyaz ve üstünlük tanınmadığı bir toplumsal düzen olarak tanımlanabilir (2014:175-177).

En basit ve basitliği nedeniyle de çok yaygın olan bir tanıma göre ise laiklik, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır (Kışlalı, 2001: 36). İlk bakışta çok masummuş gibi gözükse de bu tarife Cangızbay, bu tanımdan hareketle laikliğin uygulama düzeyinde kötüye kullanılma ihtimaline ek olarak teorik ve kavramsal dayanaklarla itiraz etmektedir. Ona göre evvela dinsel olan hiçbir zaman varlıksal açıdan dinsel değildir; dinsellik, öyle olarak bilme ve kabul etmeye yönelik bir durumdur. Mesala haç ya da hilal kendilerine dinsellik atfedilenler için kutsaldır, yoksa bu sembollerden bîhaber bir Amazonyalı için haç ya da hilalin hiçbir dinsel yönü yoktur. Dinsel olanın kökeninde bir şeye değer atfetmek bulunduğu göre Cangızbay'a göre, dinsel olan aynı zamanda kültürelidir. Nasıl ki teokratlar dinsel olanın bu boyutlarını es geçerek, istedikleri her şeye dinsel bir anlam yükleyip onu din adına kendilerinin müdahalesine açık hale getirebilirlerse, yukarıdaki tanıma kendilerine kılıf yaparak söz konusu ayrılmayı örtüşmezlik olarak yorumlayan "laikratlar" da (laikçiler de) istedikleri herşeyi dinsel anlam yüklemek suretiyle laikliği korumak adına kendi müdahale ve düzenleme

alanı kapsamına alabilmektedirler. Böylece teokratın olduğu gibi laikratın da zorunlu kılma ya da yasaklama alanı kültürel olanın tamamını kapsayabilmektedir ki; bu durum laikratın eline “dinseldir” dediğinin örtüşmezi ekseninde biçimlenmiş ikame bir kültür inşa etme ihtimalinin geçmiş olması anlamına gelmektedir (2006: 63-65).

Laikliğin beşiği Fransa’da resmi yani devletsel tatil gününün Pazar olmasından ve Pazar’ın aynı zamanda Hristiyanlık açısından dinsel bir anlam taşımasından hareketle Fransa’nın laik bir ülke olmadığını ya da en azından bu konuda laiklik ilkesini çiğnediğini söylemek nasıl ki doğru değilse, devletsel olanın dinsel olanla örtüşmesini talep etmenin belli bir müeyyideye maruz kalması durumunda bu müeyyidenin ağırlığına göre artık orada gerçek bir laik sistem değil, kültürel hayatın tümünü dizayn etme hevesinde bir totaliter laikrasiyle karşı karşıya olduğumuzu iddia etmek de meşrudur. Çünkü herhangi bir resmî (devletsel) düzenlemenin dinle temellendirilmesi ne kadar teokratik yani laiklik dışı bir durumsa, herhangi bir resmî (devletsel) düzenlemeyi mutlaka dinsel olandan ayrı ve onunla örtüşmeyecek biçimde şekillendirmek de aynı ölçüde laiklik dışı bir tutumdur ve laikratik bir tasarruftur (Cangızbay, 2006: 67). Bu nedenle Cangızbay’a göre laiklik, din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak değil; dinsel olanın, devletselin meşruluk aracı yani hukuksal bir kıstas olmaktan çıkartılması olarak tanımlanmalıdır (2006: 67-68).

Laikliğin yalnızca din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından ibaret olmadığını ileri sürenlerden bir diğeri olan Kışlalı’ya göre ise laiklik; sadece devlet düzeninin değil toplumsal yaşamın da dine değil akıl ve bilime dayandırılmasıdır (2001: 151). Aydın’a göre laikliğin bir “dünya görüşü” olarak tanımlanması anlamına gelecek bu yaklaşım sorunlu laiklik anlayışlarının başında gelmektedir. Rasyonelleşme adına dil ve kültür alanlarında dini sembol ve işaretlerin kullanılmasına karşı çıkan ve dini şahsın vicdanlarına hapseden bu yaklaşıma göre laikliğin asıl hedefi insanın evrene ve toplumsal hayata bakışında dinin etkisini mümkün ölçüde azaltmaktır (2000: 44-45). Oysa laiklik bir devlet ideolojisi değil bir devlet tutumu olmalıdır. Eğer “laik devlet” bir “izm”e dönüşerek din ile mücadeleye girişirse kendisini savunma durumunda kalan din de zamanla ideolojik bir boyut kazanacaktır. Demokratik bir toplumda devletin yapması gereken dini tanımlamak değil, farklı toplumsal kesimlerin birlikte barış içerisinde yaşamalarının imkânlarını hazırlamaktır. Farklı dini inançların bulunduğu ülkelerde laik

devlete düşen tavır bu inançlar arasından tercihte bulunmak değil, iç barışı sağlamak amacıyla bunlar arasında hakemlik yapmak olmalıdır (Aydın, 2000: 47).

Bu yaklaşımın bir ileri aşaması laikliğin kişilerin bir sıfatına dönüşmesidir ki; Cengizbay buna da itiraz etmektedir. Ona göre esasında sadece devlet tarafından benimsenen ve uygulanan bir ilke olarak kalması gereken laiklik, zamanla bizde gerçek kişiler için kullanılan bir isim-sıfata evrilmiştir. Laik ya da laikler; bir kurum ve statünün kilise-dışı ve dinsel hiyerarşiden bağımsız olduğuna işaret eden bir sıfat olmaktan çıkıp; tıpkı Türkler, Müslümanlar, Alevîler vb. belirli bir etno-kültürel mensubiyete sahip kişiler için kullanılan bir adlandırma gibi, resmi kültürü benimsemiş insanlar için kullanılan bir terime dönüşmüştür. Cangızbay'a göre "laik kişi" ya da "laikler" Türk adı altında ve "resmi kültür" çerçevesinde oluşturulmak istenen "devlet kavmi"ne mensubiyeti işaret eden bir kavramsallaştırmadır (2006: 66). Nasıl ki devlet için Müslüman sıfatı doğru değilse, aynı nedenle kişiler için de laik tanımlaması yapılması hatalıdır. Çünkü Müslüman olan/olması gereken devlet değil kişilerdir, laik olan/olması gereken ise kişiler değil kurumlardır, devlettir.

Laikliğin koşulların zorlaması sonucu ve uzun bir evrim sürecinde doğduğunu ifade eden Kışlalı'ya göre laiklik; dinin değil, din adına yapılan baskı ve zorbalığın ortadan kaldırılmasıdır (2001: 36). Lakliğin hedefinde din ve dindarlar değil, din adına tahakküm kurmaya çalışanlar olmalıdır. Laik sistemde devletin dine karışmaması; dinin iman, ibadet, eğitim ve öğretim işlerine müdahale etmemesi ve belli bir dinin hükümlerini resmen kendi işleri için bir dayanak göstermemesi demektir. Yoksa buradan devlet, vatandaşın dini ihtiyaçlarının giderilmesine yardımcı olmaz anlamı çıkmamalıdır. Diğer ihtiyaçlarında olduğu gibi halkın dini ihtiyaçlarının giderilmesini temin de laik devletin görevleri arasında sayılmalıdır (Başgil, 2016: 187).

Demokratik toplumlarda din özgürlüğü temel bir hak olarak kabul edilmektedir (Mueller, 2013: 15). Bir devletin tam manasıyla laik bir devlet olarak nitelendirilebilmesi vatandaşlarına din özgürlüğünü tanımış ve güvence altına almış olması şartına bağlıdır. Özkul'a göre laikliğin en önemli koşulu budur (2014: 278). Laik bir hukuk devletinde din özgürlüğü; kişinin devlet ya da diğer kişiler tarafından kanunla veya başka bir yolla baskıya yani korkutma, yıldırma ve sindirme politikalarına maruz bırakılmaksızın: 1) Dilediği dinin iman esaslarına inanması ve bunları serbestçe

benimsemesi; 2) Mensubu olduğu dinin ibadet ve dualarını o dinde yerleşmiş usul, erkân, âdab ve dil üzere serbestçe îfa edebilmesi; 3) Mensubu olduğu din hakkındaki düşünce ve bilgilerini söz, görüntü ya da yazıyla serbestçe yayabilmesi; 4) Kabul ettiği dini serbestçe öğrenebilmesi ve başkalarına öğretebilmesi; 5) Kanunların yapılmasını ya da yapılmamasını genel, objektif ve soyut bir hükme bağladığı hususlar dışında ve bunlarla çelişmemek koşuluyla inandığı dinin emirlerini serbestçe yerine getirebilmesi demektir (Başgil, 2016: 154). Devletin laikliği din özgürlüğünün hem ideolojik hem de hukusal temeli ve teminatı olmalıdır. Başka bir ifadeyle laik devlet topluma herhangi bir dini dayatmamalı, toplumdaki karşılıklı ya da tek yanlı dayatmaları da önlemelidir (Canatan, 1997: 18).

Diğer tüm hak ve özgürlüklerde olduğu kişinin din özgürlüğü de sınırını; evvela, başkalarının aynı değer ve mahiyetteki hak ve hürriyetinde; ikinci olarak da toplumun emniyet ve asayişini ile genel ahlak ve âdab kurallarında bulmaktadır. Bu sınırları aşmadığı sürece, yani başkalarının hürriyetine mani olmadıkça ve ülkenin huzur ve barışını bozmaya kastetmedikçe, kişilerin din özgürlüğüne ve bu özgürlükten doğan haklarına makul bir gerekçe göstermeksizin ve siyasi düşüncelerle sınır konulmamalıdır. Aksi takdirde getirilecek her türlü sınırlama, hem Anayasanın ruhuna ve amacına, hem insan haklarına dair uluslararası belgelere ve hem de hukukun temel ilkelerine aykırı olacaktır (Başgil, 2016: 155).

Sonuç olarak bir siyasal yönetim ve teşkilatlanma ilkesi olan laiklik; ister dinsel isterse de profan (lâdinî/ din dışı) olsun herhangi bir kült (tapını) adına insanlar üzerinde baskı kurulmasını engellemek için geliştirilmiş evrensel bir ilke olarak ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle Cangızbay'a göre laiklik; insanlar üzerindeki tahakkümlerine kılıf bulmak üzere ister dinsel isterse dünyevî bir "O"yu devreye sokarak, "O"nun gerçek ya da hayal mahsülü aşkınlığının arkasına gizlenenlerin oyununu bozmayı amaçlamıyorsa, hele hele de bizzat kendisi herhangi bir "O"nun aşkınlığını öne sürüyor ve bu aşkınlığı kendisine setre yapıyorsa, sadece rahipleri "laik" olan bir gizli teokrasiyi, yani laikrasiyi meşrulaştırma aracından başka bir şey değildir (2006: 70). Laiklik dinlerin yerine geçecek yeni bir dogmalar sistemine; siyasi ve ideolojik bir baskı unsuruna ya da vatandaşların kabul etmek zorunda olduğu bir imana dönüştürülmemelidir. Laikliğin hedefinde dini ortadan kaldırmak diye bir şey söz konusu olmadığı gibi tam aksine

herhangi bir dine inanmış kişiye dinî inanç ve ibadet özgürlüğünün sağlanması ve korunması vardır (Fığlalı, 1997: 11-12). Görüldüğü gibi sorun laiklik ilkesinin bizatihi kendisinde değil, laikrasi ya da laisizm (laikçilik)'tedir.

## 1.2. Din-Siyaset İlişkisinin Tarihi Serencamı

Her zaman kendisinden yüce ve güçlü bir varlığa inanmak ve sığınmak ihtiyacını hisseden insanın bu ruh hali, din fikrinin insanda daha doğuştan varolduğunun açık delilidir. İnsanın sosyal bir varlık olmasına paralel olarak din de sosyal bir kurumdur. İnsan topluluklarının teşkilatlanmış biçimi olan devletin de kökeninde insanın bulunması nedeniyle o da toplumlar için vazgeçilmez olan sosyal bir kurumdur. Dolayısıyla tıpkı din gibi devletin de temel görev ve fonksiyonları fert ve topluma yani insana yönelik olmaktadır. Hal böyle olunca gerek din ve gerekse devlet insanla alakalı, onunla var olan ve anlam kazanan ve insan olmadığına varlığı mevzubahis dahi olmayan kavram ve kurumlardır. Bu nedenle din ile hem kurumsal olarak siyaset hem de siyasal bir örgütlenme biçimi olarak devlet arasındaki ilişkinin varlığı gayet doğaldır. Fakat bu ilişkinin tarihi serüveni şüphesiz her zaman ve her yerde aynı olmamış, birbirinden farklı devlet sistemleri ortaya çıkmıştır (Yazoğlu, 2001: 222).

Başgil'e göre din-siyaset ilişkilerinin seyrini, tarihi ihtiyaçlar ve toplumsal gerçeklikler belirlemektedir. Örneğin, güçlü olmakla birlikte çürümeye ve çöküntü emareleri göstermeye başlayan Roma devleti içerisinde ortaya çıkan Hristiyanlık'ın iki seçenektен birisini kabul etmesi gerekmiştir. Ya devlet işlerine müdahil olup onun çürümüşlüğünden nasibini alacak, ya da onlardan kendisini uzak tutarak hem temiz kalacak, hem de çok zayıf olduğu başlangıç döneminde siyasetin kıskançlık ve düşmanlığından emin olacaktır. Hz. İsa'dan mülhem olarak Aziz Pavlus "*Sezar'a ait olanı Ona, Allah'a ait olanı da Allah'a bırakınız*" ilkesini ileri sürerek, Hristiyanlık için ikinci yolun tercih edilmesini sağlamış ve Hristiyanlık ile devlet arasındaki ilişkilerin yönünü tayin etmiştir. Buna karşılık doğduğu topraklarda siyasi bakımdan bir otorite yoksunluğu ve bitmek tükenmek bilmeyen bir kavim ve kabile kavgasıyla; toplumsal açıdan da koyu bir cehaletle karşılaşan İslam, zorunlu olarak içinde bulunduğu bu koşulların bir neticesi olarak toplumun hükümet, otorite ve düzen ihtiyacını sağlamaya



çalışmıştır. Başgil'e göre İslamiyet'teki devlet ve otorite ile sıkı ilişkiler ve bağlılığın nedenini bu tarihi ve toplumsal gerçeklerde aramak gerekmektedir (2016: 184).

Tarihi bir seyirle hemen müşahede edilecektir ki; dinin toplumsal yapı içerisinde en çok karşı karşıya geldiği kurum devlet yani siyasi otorite olmuştur. Kur'an kıssalarına da yansıdığı üzere Hz. İbrahim'in düşmanı Nemrut, Hz. Musa'nın ki Firavun'dur. Polat'a göre Hz. İsa da Roma'ya karşı mücadele etmek zorunda kalmıştır. Din ve devlet arasındaki çatışmanın temel nedeni dinlerin, müntesiplerinin toplumsal yaşamlarını düzenleme iddiaları karşısında devletlerin bundan hoşnut olmamaları iken, bazen de bu kadim iki kurum arasındaki iktidar mücadeleleridir. Polat'a göre bu çatışmanın sona ermesi ancak her iki kurumun da kendi alanlarında kalarak; dinin ferdin hidayetini esas alan bir yapıya dönüşmesi, devletin de toplum mühendisi tavrı ile hareket etmekten vazgeçmesiyle mümkün olabilir (2002: 121). Polat'ın bu ideal olana çağrısının tam olarak karşılık bulabilmesi bu iki kurumun kendi iç dinamikleri bakımından pek de mümkün görünmemektedir. Din ve siyaset kurumlarının mücadelesi, bazen uzlaşmaya yaklaşımlar bile, tarihin sonuna kadar bir biçimde sürecektir.

Her dinin kendine has bir dünya görüşü vardır, bu da doğaldır. Berkes'e göre bir dinin dünya görüşüne dair bilgi edinmek isteyenlerin öncelikle o dinin dünyadaki değişmelere karşı tutumuna bakmaları gerekir. Din sosyolojisi perspektifinden bakıldığında Müslümanlığın Hristiyanlıktan farklı bir dünya-din ilişkisi türü geliştirdiği açıkça görülmektedir (Berkes, 2016: 50). Batı medeniyetinde din ve siyasal güç kurumsallaşması birbirinden tam olarak farklılaştığı için dini alanla dünyevi alan arasındaki ayırım daha kolay yapılabilmektedir. Batı'da hayatın manevi dünyasal alanı olan Hristiyan Kilise bölgesiyle, devlet bölgesi kolaylıkla ayırt edilebilmektedir. Hristiyan toplumlarında rahatlıkla müşahade edilebilen bu ayırım, Batı ve Hristiyanlık dışındaki coğrafyalardaki din ve devlet ilişkilerinde görülemez. Bu nedenle Batı için doğru ve geçerli olan birbirinden net çizgilerle ayrılmış devlet-din ilişkisi şemasını, Batı dışındaki ülkelerin din ve devlet ilişkileri bağlamında tahlil edilmesinde kullanılması hatadır. Buradan hareketle Hristiyan toplumdaki laikleşmeyle, diğer ülkelerdeki kısmen görülen değişiklik ve dönüşümleri birbirine benzetme, din ve devlet kurumsallaşmasındaki biçim ve değişim türlerinin niteliğine zarar vermeye kalmaz o toplumlarda çağdaş laikleşme sürecinin doğurduğu sorunların nedenlerini anlamayı da

zorlaştırır. Bu tespit Türk modernleşmesi ve laikleşme süreci için de geçerlidir (Berkes, 2016: 9-10). İslam dünyasında dini ve siyasi otorite arasında tarih boyunca Batı'dakine benzer bir çekişme mevcut olmadığından 19'uncu yüzyılın başlarından itibaren görülen laikleşme süreci iç dinamiklerden ziyade dış dinamiklerin ve gelişmelerin tesiriyle başlamıştır (Küçükcan, 2003: 63). Bu kısa girişten sonra din-siyaset ilişkisinin Hristiyan Batı'da, İslam dünyasında ve Türkiye'deki tarihi seyrine kısa bir şekilde göz atmak faydalı olacaktır.

### **1.2.1. Hristiyan Batı'da Din-Siyaset İlişkisinin Seyri**

Laikliğin Hristiyanlık ve Eski Roma'da başlayarak uzun ve kanlı bir mücadele sonucunda Avrupa'da ortaya çıkmış olması gözönünde bulundurulduğunda Avrupa tarihi, din ve devlet / din ve siyaset ilişkisi konusu bakımından özel bir yer ve anlam taşımaktadır (Fıçlalı, 1997: 3). Din-siyaset ilişkileri konusunun Hristiyanlık tarihi bakımından ele alınması durumunda meselenin esasının Kilise ve devlet arasındaki ilişkiler olduğu açıkça görülecektir. Diğer dinlerden farklı olarak Hristiyanlıkta kilise merkezi bir öneme sahiptir ve kilisesiz bir Hristiyanlık tahayyül dahi edilemez. Hristiyan Teolojisi içerisinde insan ile Tanrı arasındaki ilişkileri düzenleyen bir aracı kurum konumundaki Kilise; özü itibariyle, örgütlü bir din adamları sınıfı olan ruhbanlarla, bu sınıfın dışında kalan sıradan halk olan laikler ayırımına dayanmaktadır. Dolayısıyla Hristiyanlıkta bir tarafta ruhbanların diğer tarafta da laiklerin bulunduğu bir dualizm söz konusudur. Bu dualizm kaynağını Hristiyanlık ontolojisinde bulmaktadır. Hristiyanlık tarihi içerisinde Kilise dinî hayattaki belirleyici konumunu siyasal ve toplumsal hayata da taşımak istemiş bu nedenle de kendisini siyasal alanda devletin rakibi olarak konumlandırmıştır (Canatan, 1997: 85). Hristiyanlık tarihi bakımından din siyaset ilişkisine bakılırken bu tespitler sürekli göz önünde bulundurulmalıdır. Zira, Hristiyan Batı'da din siyaset ilişkisi tartışıldığında özünde konuşulan mesele genel itibariyle, Kilise siyaset ilişkisidir.

Hristiyan Batı dünyasında din siyaset ilişkisi bakımından temel üç aşamanın varlığından söz edebiliriz<sup>59</sup>. Birinci aşamada, Hristiyanlığın din ve devlet karşısındaki tutumunun ne olduğunu ilk belirleyen kişi Aziz Pavlus (MS 5-67) olmuştur. M.S. 60 yılında Hristiyanlık dinini yayma düşüncesiyle Roma'ya gelen Pavlus, dolayısıyla Hristiyanlar; siyasi, idarî, askerî, hukukî ve ekonomik bakımdan son derece güçlü bir devletle yüzyüze gelmişlerdir (Fığlalı, 1997: 3). Hristiyanlığın asıl kurucusu olarak kabul edilen Pavlus'tan önce, Hristiyanlık dinini kabul etmeyi dünya ve devletten bir nevi kaçınma olarak değerlendirirsek, dünya ve devlete karşı ilk Hristiyanların tutumlarının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Aziz Pavlus'a göre Hristiyanlar; biri Kayzere diğeri de Tanrı'ya ait iki alanla karşı karşıya gelmişlerdir. Tanrı kişinin dünyanın ve devletin kurallarına uymasını ister, ancak İsa'ya iman etmiş bir kişinin dinin kuralları ile dünyanın ve devletin kurallarını birbirlerine karıştırmaması gerekmektedir (Berkes, 2015: 20-21). Aziz Pavlus'un Hz. İsa'dan mülhem ileri sürdüğü *devlet beni rahat bıraksın ben de devlete karışmayım* şeklinde tefsiri mümkün olan

---

<sup>59</sup> Aşağıda ayrıntılarına yer verilen bu üç aşama daha ziyade pratikten hareketle oluşturulan tipolojilere karşılık gelirken, Fransız Bilim İnsanı Maurice Barbier bu yaklaşımları, Modern Batı düşüncesi bakımından dört aşamalı bir tasnifle izah etmektedir. Din siyaset ilişkilerine dair Batı Hristiyan düşünce dünyasında 4'üncü yüzyıldan itibaren mevcut olan yaklaşımları dörte ayıran Barbier'e göre bunlardan ilki, kendisinin *dinsel yaklaşım* olarak ifade ettiği, dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü yani siyaseti dine tabi kılmayı savunan yaklaşımdır. Ortaçağ Hristiyanlığına ait olan bu düşüncenin Luther (1483-1546), Calvin (1509-1564), Bodin (1529-1596) vb. savunucularının ortak özellikleri dindar bir zihniyete sahip olmalarıdır. Barbier'in *araçsal yaklaşım* olarak tanımladığı ikinci yaklaşım ise birincisinin aksine, siyasetin din üzerindeki belirleyiciliğini dolayısıyla dinin siyasete bağımlılığını ileri sürmektedir. Machiavelli (1469-1527), Hobbes (1588-1679), Montesque (1689-1755) ve Rousseau (1712-1778) vb. bu düşünceyi savunanların ortak özellikleri ise dini olduğu gibi ele almaktan ziyade onu siyaset ve iktidarın bir aracı olarak görme eğilimleridir. Barbier'e göre ikinci yaklaşıma tepki olarak doğan ve kendisinin *liberal yaklaşım* olarak ifade ettiği bir üçüncüsü ise din ve siyaseti birbirinden mümkün olduğunca ayırmayı ve herbirini diğerinin vesayetinden kurtarmayı hedeflemektedir. Din ve siyaset ilişkisine bu tarz bir yaklaşım Locke (1632-1704), Benjamin Constant (1767-1830) ve Tocqueville (1805-1859) gibi çoğu zaman dinin özdeğerine duyarlı düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Barbier'e göre 19'uncu yüzyıla gelindiğinde konu dinin toplumdaki yeriyle birlikte ele alınarak yeni bir tarzda tartışılmaya ve ılımlı ya da radikal bir tavrın tercih edilmesine göre çift tarafı olan eleştirel bir üslup geliştirilmeye başlanmıştır (*eleştirel yaklaşım*). Bir taraftan Hristiyanlık'ın modern insanın sorunlarını çözmekten çok uzak olduğu iddiasından hareketle onun yerine, Saint-Simon (1760-1825) ve Comte (1798-1857) da görüldüğü gibi alternatif seküler bir din yaratma iddiası ortaya atılmıştır. Öte yandan devlet ve kilisenin birbirinden ayrılmasının yetersizliği ve dinsel reformların amaçlanan neticeleri hâsıl etmeyişinden hareketle Marx (1818-1883), Engels (1820-1895) ve Gramsci (1891-1937) gibi düşünürler tarafından eleştiri dozajı daha da radikalleşerek insanı yabancılaştıran ve zamanla tamamen ortadan kalkacağı ön görüşünde bulunan dinin bizatihi kendisine savaş açılmıştır. Barbier'in sırasıyla dinsel, araçsal, liberal ve eleştirel olarak nitelendirdiği bu temel dört yaklaşım biçiminin tarihi seyri tam bir ardışıklık ihtiva etmemekte birlikte birbirine binerek kesişen bir görünüm arz etmektedir. Birincisinin 16'ncı yüzyıldan 19'uncu yüzyıla, ikincisinin 16'ncı yüzyıldan 18'inci yüzyıla, üçüncüsünün 17'nci yüzyıldan 19'uncu yüzyıla, dördüncüsünün ise 19'uncu yüzyıldan 20'nci yüzyıla kadar devam eden temsilcileri olmuştur (1999: 15-19).

Hristiyanlığın *Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya Sezar'ın hakkını Sezar'a veriniz ilkesi*<sup>60</sup> bir bakıma nefsi müdafaa ve devletin baskısından korunma zırhı olarak kabul edilmelidir (Kışlalı, 2001: 158). Pavlus'un tüm bu çabalarına rağmen, ilk Hristiyanların Roma Kralını kutsamamakta ısrar etmelerini devlet kendisine karşı işlenen bir suç olarak görmüş ve tehlikeli gördüğü Hristiyanları kovuşturmaya ve baskıya tabi tutmuştur. Hatta 2'nci yüzyılın başında Hristiyanlık İmparatorlukta resmen yasaklanmış ve takip eden dönemde baskılar daha da artmıştır. Bir azınlık dini konumunda olan Hristiyanlık ile bu dini kendisi için tehlikeli olarak değerlendiren devlet arasında ciddi bir sürtüşme ve çatışma dönemi yaşanmıştır (Canatan, 1997: 89). Bu zorluk ve çile dönemi Hristiyanların sağlam ve örgütlü bir güç haline gelmelerine zemin hazırlamış ve Hristiyanlardan oluşan, kendi içerisinde kat'î kuralları bulunan son derece hiyerarşik yapıya sahip bir birlik olarak Kilise teşkilatını ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde Hristiyanlık açısından bir taraftan siyasi, hukukî ve toplumsal bir varlık olarak kabul edilen Kilise; diğer taraftan da vaftiz, aforoz, evlilik, boşanma, kürtaj vb. hususları şekillendiren dinî bir teşkilatlanma olarak kişinin doğumundan ölümüne tüm hayatının her aşamasında çok önemli bir rol üstlenmiştir (Fığlalı, 1997: 4).

Hristiyanlığın birinci dönemi diyebileceğimiz ilk üç asrına baktığımızda bütün bu gelişmelerle birlikte, din ve siyaseti birbirinden tamamen ayrı iki alan olarak görürüz. Bu dönemde ağır bedeller ödemek pahasına din, kendisini tehlikeli olarak görüp zulme maruz bırakan siyasetten bilinçli olarak ayrı kalmayı başarmıştır (Barbier, 1999: 13). Bu dönemin en karakteristik özelliği Roma İmparatorluğunun tüm baskı ve çabasına rağmen dini siyasal düzeninin bir parçası haline getirememiş olmasıdır (İnan, 2003: 566).

İlk aşamada Kilise'nin ortaya koyduğu resmî söylem her ne kadar sanki Hristiyanlığın dünyevî faaliyetlerden çok ahiretteki kurtuluşu önceleyen bir yaklaşıma sahip olduğunu akla getirirse de, ilerleyen dönemlerde bunun aksi gelişmeler ve Kilise'nin tavrında değişiklikler olmuştur. İlk dönemlerde siyaset ve devlet meselelerinde pasif bir tutum takınan Kilise, zamanla kurumsal olarak güç kazandıkça bu tutumunu değiştirmeye başlamıştır (Torun, 2017: 83).

---

<sup>60</sup> Bu ilkenin çıkış noktası Matta İncil'inde geçen şu ifadelerdir: "...*Kayserin şeylerini Kaysere, ve Allah'ın şeylerini Allaha ödeyin...*" (Kitab-ı Mukaddes, 1958: Matta İncili 22/21)

Yukarıda zikredilen din/kilise ve siyaset ayrımı neticesinde zamanla dünya ve devlet kurumlarının ve yetkililerinin karşısına güçlü bir şekilde din kurum ve yetkilileri çıkmaya başlamıştır. Dinin, dünya ve devlete karşı koyabilecek bir güce ulaşmasıyla birlikte ikinci aşamaya geçilmiştir. Bu aşamada Doğu Roma/Bizans ya da Batı Roma'da iki farklı durumla karşılaşmıştır. Bizans'ta Hristiyanlık (daha sonra Rum Ortodoks Kilisesi) devletin dışında ve karşısında var olabildiyse de devletin yardımına muhtaç, devlete bağlı, kendisini devlet modeline göre şekillendiren bir kilise Hristiyanlığı oluşmuştur. Burada Kilise devlete karşı üstünlük tesis edememiştir. Buna karşılık Batı Avrupa'da Roma'da merkezleşen (daha sonra Roma Katolik Kilisesi) Hristiyanlıkta ise Roma devleti eski gücünü kaybettiğinden devletin birçok işi Kilisenin kontrolüne geçmiştir. Siyasal güçler Kiliseye göre konumlarını belirlemek durumunda kalmışlardır. İlerleyen aşamalarda ise Papalık dinsel bir dünya devletinin başı durumuna gelmiştir (Berkes, 2015: 21-22). Batı Roma'da Katolik Kilisesi'nin hâkim olduğu dönemde devlet kiliseye tabi iken, her ne kadar aynı dönemde Ortodoks Doğu Roma'da kilise devlete tabi olmuş olsa da her iki devlette de siyasal iktidarın başında bulunan kişi kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görmeye devam etmiştir. Bu nedenle devlet ile kilise arasındaki kurumsal ilişki biçimi farklılık arz etmekle birlikte, teokratik devlet biçiminde esas olanın siyasal iktidarın Tanrısal bir kaynağa dayandırılması olduğu düşünülürse, her iki imparatorluğun da ideolojik kimliğinin teokratik olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır (Canatan, 1997: 92). Özellikle Batı Hristiyan dünyası bakımından Hristiyanlığın ikinci aşaması, 4-6'ncı asırları, dinin giderek siyasetin içine girdiği ve Kilisenin devlet içerisinde kurumsallaşarak Ortaçağ teokratik yapılanmasını en üst düzeye taşıdığı dönemdir ki bu dönemin temel belirleyici niteliği kilisenin sonsuz bir iktidar gücüne ulaşmış olmasıdır (İnan, 2003: 566).

Şiddetli bir devlet terörü ile karşı karşıya kalan Hristiyanların içinde bulunduğu zor şartlar (Fıçlalı, 1997: 3) ve din ile devlet arasındaki çatışma ortamı Roma İmparatoru Birinci Kostantin (272-337)'in 313 yılında yayımladığı din özgürlüğünü düzenleyen Milano Fermanı ile son bulmuştur (Canatan, 1997: 89). Batı'da din-devlet ilişkilerindeki önemli kırılma noktalarından bir tanesi şüphesiz 313'te Roma İmparatoru Konstantin'in Hristiyanlığı kabul etmesi olmuştur. Dinini değiştiren böylece de Roma İmparatorluğu'nun ilk Hristiyan Kralı olan Konstantin; yeni dinini İmparatorluğun resmi dini haline getirmiş, böylece din ve devlet arasındaki bağlantı giderek

kuvvetlenmiştir. Takip eden dönemde Avrupa'da kilise, Hristiyanlığın egemen olduğu yüzyıllar boyunca devlet için meşruiyet kaynağı olmuş, krallığın doğrudan Tanrı tarafından verilmiş bir hak olduğu miti Kiliseyi giderek daha da güçlendirmiştir. Kilisenin siyasete bu türden desteğine kayıtsız kalmayan devletler de kiliselerin mülklerini koruyarak ve onlara, kendi vergilerini toplamalarına imkân tanıyarak karşılık vermişlerdir. Bu birliktelik her iki tarafın da çıkarlarını koruyan bir ortaklık olarak uzun bir dönem hüküm sürmüştür (Mueller, 2013: 4).

Din adamları, ilerleyen dönemde Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ve devlet otoritesi karşısında dini otoritenin yani Kilisenin iktidar alanının genişlemesi neticesinde ruhun bedenden üstün olduğu ve bedene hükmettiğinden hareketle siyasal iktidara da talip olmaktan geri durmamışlardır. Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte krallara taç giydiren papalar onları Tanrı adına görevlendiren bir konuma yükselmişlerdir. Aynı dönemlerde her ne kadar Osmanlı'da Şeyhülislam da başa geçen padişahlar için kılıç kuşatma merasimleri düzenleseler de, bu merasimler sembolik olmaktan öteye geçememişler, birçok Şeyhülislam padişahlar karşısında kellesini dahi koruyamamıştır (Kışlalı, 2001: 158). Batı Hristiyan dünyada kralı, hükümetleri ve üst düzey devlet idarecilerini belirleyen ve göreve getirenin Kilise olması nedeniyle hâkimiyeti kilisenin iradesine bırakan bu yönetim biçimi açık bir teokrazi olarak ifade edilebilir (Bayındır, 1999: 65-67). Bir hukuk ve siyaset terimi olan teokrasinin, devletin karar ve yönetim birimlerinde Tanrı adına faaliyet gösteren ruhban sınıfının egemen olduğu ve devlet kurumlarının kilise dogmalarından hareketle tesis edildiği bir siyasi rejim olduğu (Fıçlalı, 1997: 17) hatırlandığından Bayındır'ın tespitinin yerinde olduğu görülmektedir.

Dini kendi hegemonyasına ve sefahatine tehdit olarak gören Roma İmparatorluğu yüzyıllar boyu Hristiyanlığa göz açtırmamıştır. Hristiyanlık ancak kısmen 4'üncü yüzyılın sonlarında, tamamen de 6'ncı yüzyılın başlarında Roma'nın baskısından kurtulabilmiştir. Bu tarihi tecrübenin verdiği hincin da tesiriyle kısa sürede Hristiyanlık tüm Avrupa'yı ele geçirmekle kalmamış, Allah'ın kudret ve azametinin yegâne temsilcisi rolüne bürünerek tek otoriteye dönüşmüştür. Öyle ki, kilise hükmü veren, onaylayan hatta icra eden bir pozisyona ulaşmış olup dünyanın dönüp dönmediğine karar verme mercii olarak bile kendisini görmüştür (Olguner, 2001: 30-

31). Ortaçağ boyunca Avrupa'yı egemenlik altına alan papalar; siyasal iktidarlara boyun eğdirmişler, manastırları Kiliseye bağlamışlar, eğitim ve öğretim kurumlarını ruhanîlerin eline vermişler, çok geniş toprakların sahipleri olmuşlar ve muazzam bir zenginlik ve sefahat sürmüşlerdir. Bu dönemde birçok dinî ceza ya da mükâfat ile kitleleri boyundurukları altına alan papaların sadece İspanya'da öldürdükleri başka dinlere mensup insan sayısı, Roma imparatorluğunun Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında öldürdükleri insan sayısının çok üzerindedir. Toplumsal ve siyasal nüfuz bakımından 13'üncü yüzyılda doruk noktasına ulaşan papalık, bundan sonra hızlı bir şekilde güç kaybetmeye başlamıştır (Canatan, 1997: 92).

Nihayet "kilise devletleri" ile "devlet kiliseleri"nin ortaya çıkmaya başladığı üçüncü aşamada Kilisenin siyasallaşması buna karşılık da devletin de dine bulaşması gibi bir durum gelişmiştir. Tam da bu nokta da birinciyle ikinciyi ayırma ya da ikisi arasında bölgeleri belirleyerek uzlaşma zeminleri arayışları belirlemiştir ki; böylece Avrupa'da laiklik ya da sekülerizm tartışmalarının başladığı yeni bir döneme girilmiştir. Berkes bu yeni dönemi *çağdaşlaşma* kavramıyla açıklamaktadır (2015: 20-22). Modern çağın başlangıcı olarak kabul edilen 15 ve 16'ncı yüzyılda ortaya çıkan Rönesans, Hümanizm ve Reform hareketleri, kilisenin hâkim olduğu bir dünya gerçekliğinden kopuşun ilk işaretleridir (Canatan, 1997: 92-93). 16'ncı yüzyıldan itibaren Batı'da eş zamanlı olarak gerçekleşen toplumsal, siyasal ve dinsel dönüşümler din, toplum ve devlet arasında yeni ilişki biçimlerine zemin hazırlamıştır (Barbier, 1999: 14). Aydınlanma dönemi olarak ifade edilen bu zaman diliminde Hristiyan Batı'daki din-devlet ya da daha doğru bir tabirle Kilise-devlet ilişkileri ciddi eleştirilerin hedefinde olmuştur. John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) ve diğer Aydınlanma düşünürleri hem monarşilerin mutlak hâkimiyetine hem de Kilisenin toplum içerisindeki imtiyazlı konumuna cephe açmışlardır. Netice itibariyle, Aydınlanma döneminden sonra Kilise ile devletin ayrılması ve Kilise'nin toplum içerisindeki konumunun zayıflaması ekseninde gelişmeler olmuştur (Mueller, 2013: 4). 1789 Fransız İhtilalini takip eden yıllarda Batı Hristiyan dünyasında şekillenen siyasi sistemler ve devlet yapılanmaları Kiliseyi devletin dışına itmek suretiyle din-siyaset ilişkilerinde laik sistemin öncüsü olmuşlardır (Dursun, 1992: 54).

Görüldüğü üzere din ve devlet kurumu arasında süregelen çatışma ve çekişmeler ile birbirlerine karşı tahakküm kurma isteklerinin sona erdirilmesi, din ve devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini ve uzlaşmacı orta yolun tutulmasını zorunlu kılmış ve buna da Batı’da *laiklik* adı verilmiştir. Batı’nın dinî, tarihî, sosyal ve siyasi koşulları ile toplum yapısına uygun bir anlam ve muhteva kazanan laiklik kavramı, üç asır devam eden ihtilaf ve kavgalardan çıkarak, uygulandığı topluma nispeten huzur ve barış getirmiştir (Uludağ, 2016: 170). Hristiyan Batı devletlerinin günümüzde genel olarak laik sistemlerden oluştuğu söylenebilir. Her ne kadar hepsinin örgütlenme biçimi aynı olmasa da bu ülkelerde din ve siyaset birbirinden bağımsız ve özerk kuruluşlar olarak hayatiyetini sürdürmektedir. Dinî teşkilatlar kamu bürokrasında yer almadığı gibi din adamları da kamu görevlisi ya da başka ifadeyle devlet memuru sayılmamaktadırlar. Din ve vicdan hürriyetinin teminatı rolünü üstlenmiş olan devletler, en azından söylem düzeyinde de olsa, dinler karşısındaki tarafsız tutumlarını muhafaza etmektedirler. Dursun, onların nispeten sancısız sayılabilecek bir sürecin neticesinde bu noktaya gelebilmiş olmalarını, yukarıda da ifade edilen, “*Sezar’ın hakkını Sezar’a Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya veriniz*” ilkesinden hareketle din ve siyaset ayrımını daha başta kabul etmelerine bağlamaktadır (1992: 55). Bugün Batı’da yaygın olarak uygulandığı şekliyle laiklik; birbirlerinin işlerine karışmayacak şekilde din ile devletin ayrılması, ülkede bulunan farklı din ve mezheplere karşı devletin taraf tutmaması ve bunlardan birini diğerine öncelikle imtiyazlandırmaması; buna karşılık, dinin de devlet karşısında, kısmen de olsa, bir özerklik içerisinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesi biçiminde anlaşılmakta ve uygulanmaktadır (Başgil, 2016: 171-172).

Her ne kadar yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen süreç konunun anlaşılır olması bakımından önemli olsa da Hristiyan Avrupa’da özellikle de Batı Avrupa’da Kilise-devlet ilişkilerine dair birbirinden oldukça farklı sistemlerden bahsetmek mümkündür. Ferrari, Batı Avrupa’da kilise-devlet ilişkileri bakımından geleneksel olarak üçlü bir sınıflandırmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ferrari’ye göre Batı Avrupa’da geçerli üç modelden birincisi; anlaşmalı (concordatarian) sistemler, ikincisi; ulusal Kilise (national church) sistemleri, üçüncüsü ise din-devlet ayrımına dayalı (separation) sistemlerdir. Anlaşmalı sistemler; İtalya, Almaya ve İspanya gibi ülkelerde görülen ve karşılıklı öne sürülen koşullar ve devletin herbiriyle yaptığı görüşmeler neticesinde Roma Katolik Kilisesi gibi bazı dini gruplarla anlaşma diğer bazı dini gruplarla da



uzlaşma esasına dayanan modellerdir. Norveç, Danimarka ve İngiltere gibi Kuzey Avrupa ülkelerinde görülen Devlet Kilisesi ya da Ulusal Kilise sisteminde ise Kilise; her ne kadar devletin sıkı kontrolü altında olsa da, okullardaki din eğitimi veya hapisane, hastahane ya da orduda verilen din hizmetleri gibi konularda imtiyazlı bir konuma sahiptir. Devletin başı aynı zamanda ulusal Kilisenin de başı olarak kabul edilmekte ve piskoposlar devlet tarafından tayin edilmektedir. Bir üçüncü sistem ise Fransa, İrlanda, Belçika ve Hollanda gibi ülkelerde görülen din-devlet ayırımına dayalı sistemdir ki; bu sistemi benimseyen ülkeler arasında da ciddi farklılıklar söz konusudur. Bu ülkelerden örneğin laiklik ilkesine Anayasasında yer veren Fransa ile Anayasasında Kutsal Teslis'e yemini içeren maddeler bulunan İrlanda aynı kategoride değerlendirilmektedir. Oysaki bu ülkelerin laiklik anlayış ve uygulamalarında büyük farklılıklar bulunmaktadır (2004: 304-305).

Demokrasi ve özgürlük kavramı gibi laiklik de Batı'da ülkelerin dinî, tarihî, ictimâî ve siyasi koşullarına göre az çok farklı biçimlerde uygulanmaktadır. İtalya'nın laik oluşu, Vatikan'a özel ve imtiyazlı bir statü tanınmasına mani olmadığı gibi İngiltere'de Kraliçe en yüksek düzeyde dini de temsil etmektedir. Yine birçok Batı ülkesinde Hristiyanlar, özellikle Müslümanlar başta olmak üzere diğer din mensuplarına göre devlet tarafından ayrıcalıklı bir konumda tutulmaktadır (Uludağ, 2016: 170-171). Batıdaki demokratik laik devletler dini kuruluş ve okullara izin vermek ve onları desteklemekle kalmamakta, bazen halka dini eğitim-öğretim verilmesini laik okullara zorlamakta ve dini alanı güçlendiren kanunları yürürlüğe koymaktadır (Mueller, 2013: 1-2). Bütün bu uygulamalar o ülkelerin laik olarak kabul edilmelerinin önünde herhangi bir engel teşkil etmemektedir.

Yukarıda kısmen ifade edildiği gibi Batı Hristiyan dünyada ortaya çıkan laikliğin birden çok uygulama biçimine rastlanmaktadır. Gişi bunları, bu konudaki farklı çalışmalardan hareketle üç başlık altında ele almıştır. Bunlar; 1) laisizm, 2) dışlayıcı laiklik ve 3) pasif laikliktir. Laisizm, din düşmalığına ve dini yok etme idealine dayalı bir anlayışa işaret etmektedir ki; Fransız Devrimi ve Bolşevik İhtilalini izleyen günlerde bu ülkelerde gözlemlenen model budur. İkinci model ise en tipik örneğine 1875-1905 yılları arasında Fransa'da rastlanan, din teşkilatı ve dini faaliyetler üzerinde sıkı bir devlet kontrolünü ön görerek dini özel alanla sınırlayan, bir başka ifadeyle dinin

kamusal alana yansımaları engellemeye çalışan dışlayıcı laiklik türüdür. Laiklik türlerinden bir üçüncüsü ise pasif laiklik olarak ifade edilebilmesi mümkün olan, daha çok İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi Anglosakson ülkelerde rastlanılan laiklik anlayış ve uygulamalarıdır. Bu model, devletin din ve vicdan hürriyetinin sınırlarını alabildiğine geniş tuttuğu, bu genel yaklaşımın bir sonucu olarak dinî simge ve uygulamaların kamusal alanda görünürlüğüne müsaade ettiği özgürlükçü (liberal) laiklik modelidir. Bu tavrın bir yansıması olarak örneğin ABD’de *Güvenimiz Tanrı’yadır* ifadesine doların üzerinde yer verilmiştir. Tüm dünyada “insan hakları”, “birey”, “özgürlük” ve “demokrasi” gibi kavramlara vurgunun artmasıyla beraber din ve devlet arasındaki ilişkilerin ne olması gerektiği konusu üzerinde daha fazla durulmaya ve bu kadim iki kurum arasında yeni bir denge noktası aranmaya çalışılmaktadır. Sonuç olarak, Batı’da laiklik teorisi ve uygulamalarında eğilim, devlet karşısında dine daha fazla yer verme yönünde bir seyir izlemektedir (2015: 5-10).

Hırsitiyanlığın din siyaset ilişkisi bakımından yaşadığı tarihsel sürecin kaynağına Hristiyanlık’ta mevcut olan devlet ve Kilise ayırımına dayanan düalizmi yerleştiren Canatan’a göre Hristiyanlık kaçınılmaz olarak sırasıyla çatışma (Çatışmacı Model), tabi olma-hükmetme (Bizantinist Model-Teokratik Model) ve ayrılma (Laiklik Modeli) süreçlerini yaşayarak bugüne gelmiştir. Her dönemde de bu süreçleri meşrulaştıran bir teolojik ve ideolojik anlayış geliştirebilmiştir. Dinsel, toplumsal ve siyasal bakımdan böyle bir düalizmi kabul etmeyen din ve kültürler Batı’nın bu tarihsel tecrübesinden ders çıkartarak laikliğin her topluma kolaylıkla aktarılabilir bir ilke olmadığını kabul etmelidir. Aksi halde düalizme yer olmayan din ve kültürlerde siyasal ve toplumsal çatışmaların durdurulabilmesi mümkün olmamaktadır (1997: 95-96).

Canatan’ın bu konuda dikkat çektiği önemli bir husus daha vardır ki o da şudur: Laikliğin gündeme girmesiyle birlikte Batı’da yasaklanan dinin siyasete karışması değil, Kilisenin siyasete/devlete karışmasıdır. Din, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin dünya görüşünü, davranışlarını ve yapıp ettiklerini derinden etkileyen bir anlam sistemidir. Hal böyle olunca insanın kendi anlam sistemi dışında siyaset yapması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu nedenle Batı’da her ne kadar Kilise siyaset ve devletten ayrılmış olsa bile din ve siyasetin içiçeliği devam etmektedir. Nitekim Batıda Hristiyanlıktan hareketle siyaset yapan ve üreten temel üç akım vardır ki bunlardan

birincisi; Avrupa kıtasına özgü olan ve 19'uncu yüzyıldan bu yana Batı siyasetinde önemli bir rol oynayan "Hristiyan demokratik" akımlar (partiler)'dir. Çağdaş Avrupa ülkelerinin hemen hemen tamamında Hristiyanlığın toplumsal ilkelerini sosyal hayata hâkim kılma amacını güden ve merkez sağı temsil eden bir Hristiyan-demokratik parti bulunmaktadır. Bu akımlardan ikincisi, üçüncü dünyanın koşullarında Latin Amerika'da ortaya çıkan bir dinî-siyasi düşünüş biçimi olan "özgürlükçü teoloji"dir. Latin Amerika'ya sömürgecilik çağında kan ve gözyaşıyla giren Hristiyanlık burada hiçbir zaman tam olarak özümsememiş ve bu bölgede özellikle 1960 ve 70'li yıllarda Hristiyanlıkla Marxizmin flörtünden doğan özgürlük teolojisi denen öğreti gelişmiştir. Üçüncüsü ise tipik bir Protestan ve Amerikan olgusu olan "fundamentalist akımlar"dır. Yirminci yüzyılın başında Amerika'da İncil'i lafzi ve zahiri olarak okumak gerektiğini söyleyen bir grup protestan ruhaninin teolojik tartışmalarla başladığı bu hareket kısa zamanda siyaset ve sosyal hayatı da etkilemiş, özellikle Amerikan siyasal yaşamında önemli bir güç haline gelmiş, ardından da İngiltere ve Avrupa ülkelerine sıçramıştır. Hem Avrupa'da hem de Amerika'da yasal ve toplumsal vicdanlarda meşruiyet sorunu yaşamayan bu üç siyaset tarzına da rastlamak mümkündür (1997: 109-120). Netice olarak şu söylene bilir ki; Batı Hristiyan dünyasında birbirinden ayrılan Kilise ve devlettir; yoksa din ile devletin ya da siyaset kurumunun ilişkisi farklı biçimlerde de olsa devam etmektedir.

### **1.2.2. İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Seyri**

Din-siyaset ilişkisinin seyri bakımından İslam dünyası ile Batı karşılaştırıldığında birbirinden oldukça farklı olduğu görülecektir. Zira İslam'da ruhanî ve dünyevî şeklinde paylaşılacak bir otorite söz konusu olmadığı için teşkilatlanmış ve hâkimiyet iddiasında olan bir Kilise ve ruhban sınıfı ya da buna benzer bir yapılanma da mevcut değildir. Dolayısıyla ulema ya da din görevlileri ile devleti temsil makamında olanlar arasında hiçbir zaman Batı'dakine benzer bir hâkimiyet ve egemenlik kavgasına gerek duyulmamıştır (Fığlalı, 1997: 16). İslam toplumları ve Batı toplumlarında din ve siyaset kurumları arasındaki ilişkilerin birbirinden farklılık göstermesi gayet normaldir. Bu farklılığın kökeninde bu iki evrensel dinin yapısal ve işlevsel farklılıkları

yatmaktadır. Teorik olarak din ve dünya ayrımı yaparak siyasi sistem (Sezar) ve dinî sistem (Tanrı) ikilemini savunan Hırsitiyanlıkla, temel ilke olarak kabul ettiği tevhid anlayışının bir neticesi olarak bu ayrıma karşı çıkan, din ve dünyayı birleştiren ve egemenliği tamamen Allah'a veren İslam Dini'nin din-siyaset ilişkisi bakımından bir birinden farklı bir görünüm arzemesi son derece anlaşılır bir durumdur (Dursun, 1992: 55). Tarihi seyirleri bakımından hilafetle papalık arasındaki farklılığa dikkat çeken Hamidullah'a göre başlangıçta hiçbir siyasi iktidarı bulunmayan Papalık, süreç içerisinde adım adım siyasi iktidarı elde etmeyi başarmıştır. Hatta Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulmasıyla birlikte Papa imparatorlardan bile üstün bir konuma gelmiştir. Ardından da yavaş yavaş siyasi otoritesini kaybetmiştir. Oysaki başlangıçta siyasi otoriteyi tek başlarına elinde bulunduran halifeler ilerleyen dönemde iktidarlarını sultanlarla paylaşmışlar ve zamanla sadece unvanları olan, bunun dışında hiçbir nüfuzu bulunmayan liderlere dönüşmüşlerdir (2016: 325-326). Dolayısıyla din-siyaset ilişkisinin tarihi serencamı İslam dünyasında Hristiyan Batıdan bambaşka bir seyir izlemiştir.

İslam'ın hayat anlayışının beden ve ruhun işbirliği esasına dayandığını ifade eden Hamüdullah'a göre bu temel yaklaşımının bir neticesi olarak İslam'da din ile siyaset arasında çok sıkı bir ilişkinin varlığı gayet doğaldır (2016:183). Ona göre parolası hem bu dünyada hem de öteki dünyada (ahirette) refah ve mutluluk olan İslam dini, aşırı ruhçuların dünyayı tümüyle reddeden ve acı çekmeyi dini bir vecibe gibi gören yaklaşımları ile aşırı maddecilerin başkalarının haklarına inanmayan tutum ve davranışlarından Müslümanları uzaklaştırmıştır. Dünya ve ahiret dengesine önem veren İslam, insanın her iki dünyaya karşılık gelen ihtiyaçları üzerinde durmakla yetinmemiş, diğeri lehine ötekini ihmal etmeyecek bir biçimde birbirlerini tamamlayan bir bütün halinde her iki alan için de mücadele etmelerini tavsiye etmiştir (2016: 79). Bu durumun bir neticesi olarak, Hristiyanlık'tan farklı olarak İslam, dinî olanı dünyevî olanla kaynaştırmayı başarmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hristiyanlığın karakteristik niteliklerinden olan dini ve siyasi alanlar arasındaki ayrım olarak tezahür eden ikilik, İslam'ın erken ve klasik dönemleri göz önünde bulundurulduğunda bütünleşme olarak görülmektedir. İslam tarihinin ilk yüzyıllarındaki siyasi kazanımlar bir dini inanç sistemi olan İslam için bir başarı olarak kabul edilmelidir (Özdalga, 2015: 33-34).

İslam dünyasında dinin siyasal yönü çok belirgindir. Bunun böyle olmasında yaşanan tarihi tecrübenin rolü büyüktür. İlk siyasal örgütlenmelerini hicretten (622) sonra Medine’de gerçekleştiren Müslümanlar için Hz. Muhammed sadece dini değil aynı zamanda siyasal ve idari konularda da söz sahibiydi. Daha dinin teşekkül aşamasından itibaren dini otorite ile siyasal otoritenin İslam peygamberi şahsında birleşmesi nedeniyle, Hristiyanlıkta olduğu gibi siyasal alanın dışında Kiliseye ya da Papalığa benzer özerk bir dini kurum söz konusu olmamıştır ya da olamamıştır. Klasik İslam düşüncesinde, yukarıda da izah edildiği gibi, ülkenin savunulması; adaletin dağıtılması, kamu güvenliğinin ve düzeninin sağlanması vb. nedenlerle devletin varlığı dini bir zorunluluk olarak kabul edilmiş; İslam’a uygun davrandığı sürece siyasal otoriteye, dini terminoloji ile ulü’l emre itaat dini bir vecibe olarak görülmüştür. (Karatepe, 2014: 207). Hristiyanlığın ilk dönemlerinden farklı olarak İslamiyet (Müslümanlar) devlete kayıtsız kalmamıştır. Aynı zamanda bir devlet başkanı da olan İslam Peygamberi İslam hukukunun kaynaklarında bulunmayan hallerde ümmetin sorunlarını icihad ile çözmeye çalışmış ve böylece devletin tıkanmasının önüne geçmiştir. Bu da takip eden dönemlerde ki Müslümanlara bir yol göstermiştir (Aydın, 1996: 90).

Hristiyanlık ile Müslümanlığın birbirinden çok farklı koşullarda ortaya çıkmış olmalarının din-siyaset ilişkisi bakımından farklı sonuçları olmuştur. Hz. Muhammed ve Ona ilk inananlar kabileciliğe dayalı ve güçlü bir devlet teşkilatı bulunmayan bir siyasal yapıyla muhatap olmalarına rağmen, Hz. İsa ve Onu takip edenler Roma İmparatorluğu gibi çok güçlü bir devlet otoritesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu nedenle Hristiyanlar ilk dönemlerde siyasal iktidar üzerinde herhangi bir hak iddia etmekten yoksun iken; Müslümanlar daha başlangıçta, var olan kamu otoritesi boşluğunu devletlerini kurmak suretiyle doldurmayı başarmışlardır (Kışlalı, 2001: 157-158). 610 yılında hem dinî ve hem de dünyevî hayatı tanzim eden İslam dinini tebliğ ile memur olan Hz. Muhammed (s.a.v.); Hamidullah’a göre sadece bir dini yaymakla değil, aynı zamanda tüm kurum, kuruluş ve kanunlarıyla bir devleti kurmakla da kendini görevli addetmiş (1992: 37) ve nübüvvetle vazifelendirilmesinin üzerinden yirmi üç yıl geçip 632’de vefat ettiğinde hiç yoktan bir devlet meydana getirmiştir. Medine’nin bir bölümünde mütevazı bir site-devleti görünümünde başlayan İslam’ın devlet tecrübesi kısa süre içerisinde Arap Yarımadası, Filistin ve Irak’ın güneyini de içine alacak biçimde genişlemiştir (2016:

317). Her zaman bir mürşit, bir rehber ve ıslahatçı olarak faaliyetlerde bulunan Hz. Peygamberin şüphesiz esas gayesi bir devlet kurmak ve devlet başkanı olmak değildir. Olayların doğal gelişimi ve şartlar gereği Mekke döneminde küçük bir cemaatin, Medine’de ise bir devletin başkanı olan Hz. Peygamber hiçbir zaman kendisinin bir devlet başkanı olduğunu da ifade etmemiştir. Medine dönemindeki konumunun devlet başkanı olarak görülmesinin nedeni, Uludağ’a göre İslam toplumunun Medine’de devletin temel unsurları arasında yer alan kendisine özgü bir ülkeye ve egemenliğe sahip olmasıdır (2016: 56-57). Hz. Peygamberin doğumuyla birlikte kendisini içinde bulunduğu Mekke site devletindeki yöneticiler ona inanmadıkları gibi Müslümanlara eziyet etmekten de geri durmamışlardır. Sayıca az olan Müslümanlar bu nedenle daha Mekke dönemindeyken bile devlet içinde devlet teşekkül ettirmek suretiyle Hz. Peygamberi başkanları olarak kabul etmişler ve dinî, hukukî, iktisadî her türlü dünyevi müşkillerin çözümünde ona müracaat etmişlerdir. Mekke döneminde mevcut devlet otoritesine itaatkâr olmayan Müslümanlar arasındaki ilişkilerde toprak hariç bir devletin tüm unsurları mevcuttur. Medine’ye hicretle birlikte bir devlet için olmazsa olmaz şartlardan birisi olan toprağa da kavuşan Müslümanlar burada yeni bir devlet kurmuşlardır (Hamidullah, 1994: 64-65). Yukarıda ifade edildiği gibi bir devletin mevcudiyeti için zaruri olan üç koşul; ülke (toprak), insan topluluğu ve egemenliğin varlığı Medine’de gerçekleşmiş ve Müslümanlar ilk devletlerini hicreti takip eden dönemde Medine’de kurmuşlardır.

Hz. Peygamber, nübüvvetle görevlendirilişinin ilk yıllarında Mekke’de kendisi bir devlet ya da devlet başkanlığı talebinde bulunmadığı halde kendisine ve ashabına yapılan baskı ve yasaklamalar karşısında önce sabır ve metanet yolunu tercih etmiş, ancak baskılar katlanılamayacak düzeye gelince de çevre devletlerden adil ve hoşgörülü bir devletin himayesine ihtiyaç duymuştur. Hz. Peygamberin talebiyle, insafı ve adil bir yönetici olarak bilinen Necasî idaresindeki Habeşistan’a giden bir grup sahabî, muhtemeldir ki; İslami davetin meşakkatli bu ilk yıllarında özgürlükçü, adaletli ve koruyucu bir devletin önemini bizzat yaşayarak görmüşlerdir (Geçit, 2016: 33). Bulduğu şehri terketmek istemeyen Hz. Muhammed’in müşrik hemşehrileri Onu öldürmeye yeltendiklerinde ise Allah yeni bir kapı açmış, Müslüman olan Medine halkı başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm Müslümanlar’ı Medine’ye davet etmiştir (Hamidullah, 1992: 39). Medine dönemiyle beraber, özellikle de Medine’de yaşayan

farklı inançlardan tüm toplulukların barış ve huzur içerisinde yaşama esasına dayalı, bir arada yaşama kültürünü savunan ve modern manada yazılı bir anayasa formunu hatırlatan Medine Vesikası<sup>61</sup> ile birlikte, Hz. Peygamber; dinî otoriteye ilaveten siyasi ve idarî otoriteyi de temsil eden, hatta daha sonraki savaşlar gözönünde bulundurulduğunda buna askerî otoriteyi dâhil edebileceğimiz bir statü kazanmıştır (Geçit, 2016: 34). Hamidullah'a göre Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'in öğrettiği bize dünyada da ahirette de iyilik ver duası<sup>62</sup>ndan ilham alarak, din ve dünya işlerinin idaresinin birbirinden ayrılamayacağını göstermek istemiş ve bir taraftan dini tebliğ ederken diğer taraftan da bir devlet kurmaya çalışmıştır (1994: 63). Böylece Hicret ile birlikte 622 tarihinde kurulan ilk İslam devleti'nin kurucusu ve yöneticisi bizzat Hz. Peygamber'in kendisi olmuştur (Hamidullah, 2016: 199). Her ne kadar Müslümanlar bu ilk devletleri için hiçbir zaman imparatorluk ifadesini kullanmamış olsalar da, Hamidullah'a göre, kısa süre içerisinde üç kıtaya yayılan ve makamı Medine'de bulunan tek bir başkan tarafından yönetilen bu devlet, büyüklük itibarıyla düşünüldüğünde bir imparatorluk olarak nitelendirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir (1992: 37).

Hz. Peygamberin, vefatından sonra yerinin nasıl doldurulacağına dair açık ve seçik bir talimat ya da vasiyette bulunmadığı, vefatından sonra bir birinden farklı düşüncelerin ifade edilmesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak asırlardan küçük bir kısmı devlet iktidarını Hz. Peygamber'in ailesinin mirası olarak görme eğilimindeyken; daha büyük bir çoğunluk, her ne kadar seçilecek aday konusunda bir mutabakatları bulunmasa da, kişisel bir seçimin daha doğru olacağını ifade etmişlerdir. Büyük bir çoğunluğun seçim konusunda fikir birliği etmesi üzerine bu usulle hareket edilmiştir. Bu türden bir yönetim şekli, babadan oğula geçen monarşiden de seçime dayanan cumhuriyetten de farklılık arz etmekte ve monarşi ile cumhuriyet arasında ara bir form olarak görülmektedir. Hamidullah'a göre halifenin seçimle işbaşına gelmesi bu rejimi cumhuriyete yaklaştırırken, ömür boyu seçilmesi ise monarşi çağrışımı yapmaktadır (2016: 189).

---

<sup>61</sup> Hamidullah'a göre içinde bir devletin ihtiyaç duyduğu savunma, adalet vb. gibi tüm hususları barındıran bu vesika tarihin yazılı ilk anayasası olarak kabul edilebilir (1994: 76-77).

<sup>62</sup> Onlardan, "Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru" diyenler de vardır (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/201).

Devlet başkanlığı döneminde maddî, manevî ve diğer tüm yetkileri elinde bulunduran Hz. Muhammed (s.a.v)'in vefatından sonra tüm bu yetkiler devletin başına gelen halifelerine miras olarak geçmiştir. Tıpkı Hz. Peygamber gibi onlar da mescidde imam, dünya işlerinde ise devlet başkanı olmuşlardır (Hamidullah, 2016: 187). Bununla birlikte tarihi seyir içerisinde İslam toplumlarında hilafetin teori ve pratiği her zaman aynı olmamıştır. Daha ilk halifeden itibaren muhalifler olmuş ve ilerleyen dönemlerde İslam toplumunu karşı karşıya getirerek kana bulayan rakip halife adayları ortaya çıkmış ve nihayet hanedanlık devreye girmiştir (Hamidullah, 2016: 188-189). Muaviye'nin 661'de hilafetini ilan etmesini takip eden yıllarda Emevîler ve Abbasîler risâlet esasına dayalı bir devlet başkanlığı yerine irsiyet ve aile asabiyetine dayalı bir saltanat rejimi kurmuşlardır. Sünni İslam âlimleri bu hilafet tarzını istila ve galebe olarak isimlendirmiş olmakla birlikte, birlik ve beraberliği sağlamak ve muhafaza etmek amacıyla meşru ve muteber kabul etmişlerdir (Geçit, 2016: 39). Emevîlerle birlikte başkent Hz. Peygamberin mübarek şehri olan Medine'den, eski bir Bizans şehri Şam'a taşınmış ve Hamidullah'a göre eski dinî yoğunluk din dışı düşünceler lehine zayıflamaya başlamış, lüks, israf ve adam kayırma almış yürümüştür. Bu durumun neticesinde bazı ayaklanmalar baş gösterse de fikrî ve sosyal alanlardaki gelişme ve fetihler devam etmiştir (2016: 322-323).

Şiflerle Sünnilerin devlet başkanını tayin konusundaki görüş ihtilafları nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıklar bu süreçte giderek artmış ve bu anlaşmazlıklar zamanla ayaklanmalar ve iç savaşlara sebebiyet vermiştir. Bu ayaklanmalar neticesinde Emevî hanedanına son verilmiş ve yerine 750 yılında Abbasîler geçmiştir. Abbasîler'in iktidara geçişi ile birlikte İslam ülkesinde siyasi birlik ilk defa bozulmuş ve devlet önce ikiye ardından da çok sayıda özerk eyaletlere bölünmüştür. Rakip bir hilafet Kurtuba'da (bugünkü İspanya) doğmuş ve 1492'de yıkılıncaya kadar doğu ile birlik oluşturamamıştır. Doğu'da ise halifelik Şam'dan Bağdat'a taşınmıştır (Hamidullah, 2016: 324-325). Çok erken tarihlerden itibaren dünyanın dört bir tarafına yayılan ve devletlerinin sınırlarını sürekli genişleten Müslümanlar, bu başarılarını iktidar birliğini uzun süre muhafaza etme konusunda gösterememişler ve her biri önemli birçok devletler kurmuşlardır (Hamidullah, 1992: 36).



Raşid halifeler dönemi ile Emevî ve Abbâsî dönemlerinin yönetim tarzı ve siyaset anlayışlarına bakıldığında şu temel farklılıklar kolayca görülmektedir. Öncelikle, ilk dört halifenin seçimi irsiyet, akrabalık gibi hususlara değil, Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü şûra ilkesine göre gerçekleştirilmişken; Emevî ve Abbasî sultanları şahsî ve ailevî menfaatler gözetilerek belirlenmiş, irsiyet adeta bir kanun gibi uygulanmıştır. Raşid halifeler kendilerine itaat için kendilerinin Kur'an ve sünnete bağlılıklarını şart koşmuşlar iken, Emevî ve Abbasî sultanları kendilerine kayıtsız şartsız itaat istemişler, hatta itaat etmeyenleri tehdit etmekten geri durmamışlardır (Geçit, 2016: 43). Hatta bu tehditler zaman zaman fiili müdahaleleri de berinde getirmiş ve İslam coğrafyası ölenlerin de öldürenlerin de Müslümanlar oduğu trajik olaylara şahitlik etmiştir.

Netice itibariyle, Uludağ'a göre İslam tarihinde hilafetin üç farklı şekli ya da başka bir ifadeyle dönemi ortaya çıkmıştır. Birincisi; şer'î (meşru) ve nebevî (dinî) hilafet de denilen; seçim, veliahtlık veya şûra olarak ifade edilen bir nevi seçimle işbaşına gelen, verasete dayanmayan ve mutlak iktidarı elinde tutan ilk dört halife dönemi başka bir ifadeyle raşid halifeler dönemidir (2016: 105). Zira ilk dört halife Hz. Peygamber'in devlet yönetimi anlayışını aynen benimsemiş ve uygulamışlardır (Karaman, 2005: 229). İzzetbegoviç'e göre de bu dönem, İslam tarihi gözönüne getirildiğinde İslam nizamının egemen olduğu ilk ve hatta günümüze kadarki yegâne dönemdir (İzzetbegoviç, 2016: 61). İlk dört halife kendilerini İslam'ın değil Müslümanların lideri olarak konumlandırmış ve bu tahayyülün neticesi olarak otoritelerini ifade etmek üzere "Halifetu Reasulillah" veya "Emir'ul Müminin" terimlerini kullanmışlardır. Otoriteyi halka bağlayan yatay siyasal bağa işaret eden emir'ul müminin terimindeki emir, inananların emiridir ve onlar tarafından seçilmiştir. Dolayısıyla müslümanların devlet başkanı bu aşamada her ne kadar sadece toplumu yönetmekle kalmayıp onun maslahatını da gözetmekle kendisini vazifeli görse de dini muhafaza etme adına kendisini toplumun tepesinde kadir-i mutlak bir mevkiye henüz yerleştirmemiştir (Evkuran, 2016: 124-125).

Uludağ'a göre hilafetin ikinci dönemi ise; İlk Emevi Sultanı Muaviye ile başlayıp, Büveyhilerin Abbasi halifelerini nüfuzları altına almalarına kadar süren, hilafetten ziyade hanedanlığa ve saltanata daha yakın olan, güçle işbaşına gelerek iktidarı elinde tutan ve verasete dayanan resmî ve siyasi hilafet dönemidir (2016: 105-

106). Bey'at ve danışma ilkelerinin askıya alındığı bu dönemde Karaman'a göre, yine de devletin dine bağlılığı ve dinî vazifeleri tamamen ortadan kalkmamış, ağır aksak da olsa devam etmiştir (2005: 229). Uludağ'a göre Büveyhilerin 946 yılında Bağdat'ı ele geçirmesiyle başlayan üçüncü dönemde Büveyhilerin nüfuzu altına giren el-Muti ve sonraki halifeler, ellerinde hiçbir siyasi iktidar ve yetki bulunmayan birer kuklaya dönüşmüşlerdir. Bu dönemde halifelikleri tamamen bir formaliteden ibaret olup, siyasi ve sosyal olaylara yön verememekle birlikte resmen ve şeklen mevcudiyetlerini devam ettirmişlerdir. Abbasi halifelerinin Arap olmayan Büveyhilerin vesayeti altına girmesinin pratikteki manası Arap iktidar ve hilafetinin resmen olmasa bile fiilen sona ermiş olmasıdır. Elleri fiilen siyasi bir güçleri bulunmayıp manevî nüfuzları olan Abbasî halifeleri 1038 yılından itibaren Büveyhilerden sonra Selçukluların iktidara gelmeleriyle birlikte bu kez de onların vesayeti altına girmişlerdir (2016: 106).

Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Tuğrul Bey Şii Büveyhoğulları Devleti'ne son verip, Bağdat ve hilafet makamına yönelik tehlikeleri savuşturduktan sonra 1057 yılında Bağdat'da Halife tarafından görkemli bir törenle karşılanmıştır. Halife; Tuğrul Bey'e Doğu'nun ve Batı'nın Sultanı olarak kılıç kuşatmış, *dinin direği* ve *halifenin ortağı* gibi unvanlarla hitap etmiş ve Allah'ın kendisine verdiği toprakların hepsini ve halkın menfaatlerinin korunmasını onun idaresine verdiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi bu dönemde halifelik makamının yanında sultanlık ayrı bir hukukî ve siyasi bir kurum olarak kabul edilmiş, böylece 11'inci yüzyılda Selçuklu hükümdarları idarî, siyasi ve askerî yetkilerle donatılmış olarak islam dünyasının lideri konumunda iken, Halife de Sünni İslam dünyasını tek çatı altında bir araya getiren dinî lider olarak kabul görmüştür. Bu ikili yapı, Türk-İslam tarihinde din ve devlet işlerinin ayrı makamlar tarafından temsili, yani günümüzdeki laiklik uygulamasının ilk numunesi olması bakımından son derece önemlidir (Yuvalı, 2007: 73-74). Yuvalı'nın ilk laiklik uygulaması olarak ifade ettiği tespiti katılmayanlar da vardır. Bunlardan birisi olan Karaman'a göre Selçukluların laikliği görüşü isabetli olmayıp, tarihi vakıya da uymamaktadır. Sultan fermanlarının ve takip eden dönemde kanunnamelerin fıkıh ve şeriatle birlikte yürürlükte bulunması, hatta sultanların bazı uygulamaları ile şeriatın sınırlarını zorlamaları genel olarak sistemin dinîlik ve İslamilik hüviyetini değiştirmez. Selçuklular da olduğu gibi ondan sonrasında da Kur'an ve şeriatın belirleyicilik vasfı ile birlikte şer'î mahkemeler ile fetva makamı fonksiyonları devam etmektedir. Böyle bir

sistemi modern bir kavram olan laiklikle tanımlamak doğru bir yaklaşım değildir (2005: 228-229).

İlerleyen dönemde, 1258'de Bağdat'ı zapteden Moğallar Halife Mutasım'ı öldürmüşler, katliamdan kurtulan iki Abbasi hanedanlık mensubu Mısır'a gelerek Memluk Sultanı Baybars'a sığınmış ve 1261 yılında Mısır'da Mustansır Abbasi halifesi olarak ilan edilmiştir. 1517'de Yavuz Selim'in Mısır'ı fethine kadar Abbasi hilafeti sembolik olsa da burada sürmüştür. Uludağ'a göre güçlü Osmanlı sultanları başlangıçta halife gibi etkisiz ve sembolik unvana gerek duymamışlar ancak devletlerinin eski gücünü kaybettiği gerileme döneminde bu unvana sığınma ihtiyacını hissetmişlerdir. Osmanlı hilafeti ise TBMM'nin 1924 yılında hilafeti kaldırılarak son halife Abdülmecid'i görevden almasıyla resmen sona ermiştir (2016: 105-107). Hz. Peygamber'den sonraki yüzüncü halife olan son Türk halifesi Abdülmecid ise Paris'te sürgünde iken vefat etmiştir (Hamidullah, 2016: 191). Böylece halifelik kurumu son bulmuştur.

Hz. Peygamber ve raşid halifeler döneminden sonra kurulan devletlerin İslami niteliği sürekli tartışılan mevzulardan birisidir. Hz. Peygamber ve onu izleyen dört halifenin idaresindeki Medine Hilafeti döneminden sonra gerçek bir İslam Devleti'nin hiçbir zaman var olmadığını savunan Muhammed Esed'e göre bunun nedeni, ilk dönem sonrasında İslam coğrafyasında ortaya çıkan devlet ve hükümet biçimlerinin tümünün İslam fıkhnının eski sadeliği ve sarıhlığından ideolojik sapmalarla ya da bizzat yöneticilerin kendi çıkar ve menfaatleri uğruna bu fikhî saptırma ve perdeleme girişimleriyle bir şekilde uzaklaşılmasında aranmalıdır. Medine Hilafetinin İslamiliğinde şüphe olmaması Kur'an ve Sünnet'in saf öğretilerini tam olarak yansıtması ve sonraki dönemlerde çıkan teolojik ve siyasi spekülasyonlardan uzak kalmış olması nedeniyledir. Bu nedenle İslam tarihinin son bin yılı aşan dönemi İslami devlet çabalarına rehberlik etme yeteneğinden uzak olduğu gibi son dönemlerde İslam Dünyasının maruz kaldığı etkilenmeler mevcut karmaşayı daha da artırmıştır. Esed'e göre bu nedenle gerçek bir "İslami Devlet" amaçlanıyorsa, yol bellidir. Kur'an ve Sünnet'in rehberliği dışında başka bir kaynağa hacet yoktur (2016: 11-12). Esed'in bu düşüncesi elbette yabana atılmamalıdır. Ancak bu konuda ondan farklı düşünenlerin de bulunduğu bilinmelidir. Bunlardan birisi olan Aydın'a göre; Medine İslam devletinden

sonraki dönemlerde egemenlik kuran devletlerin İslamiliği her ne kadar tartışmalı olsa da, bu devletlerin hepsi İslami endişelere temel ilkeleri arasında yer verme gereği hissetmişlerdir. Bu konuda öyle bir hassasiyet söz konusu olmuştur ki; bazı dönemlerde görülen zulümleri bile din adına yapmışlar ya da dini bir kaynakla temellendirmişlerdir. Emeviler, Abbasiler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları hatta Osmanlılar belki tam bir şariat devleti olma vasfı taşımamış olmakla birlikte İslam diniyle uyum içinde olmaya çalışmışlar, hatta gerek devletin ve gerekse tebanın en önemli hayat ve motivasyon kaynağı İslam dini olmuştur. Hz. Peygamber ve dört halifeyi takip eden devletlerin hiçbirisi belki genel olarak İslam dinin istediği manada bir yapıya sahip olamasalar da İslam'ın onların en büyük endişesi olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu nedenle bu devletlerin gayeleri her zaman İslam'a hizmet olmuştur (1996: 90-91). Konunun bu aşamasında Türkiye'de din siyaset ilişkisinin seyri meselesine gelmiş bulunmaktayız.

### **1.2.3. Türkiye'de Din-Siyaset İlişkisinin Seyri**

Türkiye'de siyaset, hukuk, sosyal ve kültürel alanlarda İslam dininin rolü meselesi her zaman hararetli tartışmaların merkezinde bulunmasına rağmen; Tanzimat'tan sonra, özellikle de Cumhuriyet'in ilanını takip eden dönemden günümüze gelinceye kadar gündemin baş sıralarında yer almıştır (Ocak, 2016: 7). Günümüzde de Türkiye'de din-siyaset ilişkileri konusu konuşulmaya ve tartışılmaya devam etmektedir.

Öncelikle, İlk Müslüman Türklerin çoğunlukla İslam'ın Ehl-i Sünnet yorumunu benimsemiş olmalarının onların din-devlet ilişkilerine dair yaklaşımlarında belirleyici bir unsur olduğunun altı çizilmelidir. İlk Türk İslam devleti olan Karahanlılar'dan Gazneliler, Büyük Selçuklular ve nihayet Osmanlılara kadar hemen hemen bütün Türk devletlerinin ve bu devletlerde yaşayan yerleşik halkın Sünni İslam'ı resmen kabul ettiği görülmektedir. Bu durumun tesadüfle açıklanabilmesi mümkün değildir. Ocak'a göre bunun temel üç nedeni vardır ki; bunlardan ilki, ilk Müslüman Türk devletlerinin, Sünni İslam'ın kendilerinden kısa bir süre önce güçlü bir şekilde yerleşmiş olduğu Mâverâünnehir bölgesinde kurulmuş olmalarıdır. Türk devletleri kuruldukları bölgede hâkim bir unsur olan bu yapının dışında kalamamışlardır. İkincisi, yaklaşık üç asırdır

gelişmiş ve kurumsallaşmış bir siyaset ve hukuk geleneğine ve güçlü bir yazılı teolojiye sahip olan Sünnî İslam'ın çağın bir Müslüman devletinin ihtiyaçlarına cevap verebilecek imkânları sunmuş olmasıdır. Üçüncüsü ise Müslümanlığı yeni kabul eden Türk devletlerinin, büyük bir kısmı Sünnî Müslümanlığı benimsemiş olan diğer İslam ülkeleri, özellikle de Abbasî hilafeti nazarında meşruiyet kazanma ve saygınlık görme istekleridir (2016: 41-42). Ocak; Türkler arasında Sünnî İslam mezhepleri içerisinde itikat mezhebi olarak Eş'arîlik ya da Şâfîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik gibi fikhî mezheplerin değil de, itikat mezhebi olarak Mâtürîdîlik ve fıkhîta (amelde) da daha çok Hanefîlik mezhebinin yaygın olmasını ise diğer mezheplerin çoğunlukla naklî, yani Kitap ve Sünnet kaynaklı nasları temel almalarına rağmen Hanefîlik ve Mâtürîdîlik'in inanç, siyaset ve hukuk alanında Sünnî İslam'ın daha rasyonel bir anlayışına dayanmasına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar neredeyse yerleşik tüm Türkler arasında Mâtürîdîlik ve Hanefîlik'in bu denli kabul görmüş olmasını, bu mezheplerin daha pratik ve pragmatik olmasına, dolayısıyla daha dünyevî bir niteliğe sahip olmasına bağlamak mümkün olabilir (2016: 43-44).

Merkezinde Türkiye Türklerinin bulunduğu Batı Türkleri arasında Sünnî İslam yorumunun gelişmesi ve yaygınlaşması açısından Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklularının önemi bilinmekle birlikte, Sünnî İslam özellikle Osmanlı Devleti'yle birlikte, belki ilmî ve fikrî yönlerden olmasa da, siyasi bakımdan en güçlü dönemini yaşamıştır (2016: 45-46). Zaten Türk devlet geleneğinin ve siyaset anlayışının en önemli belirleyicisi Osmanlı Devleti olmuştur (Tekin ve Okutan, 2015: 9). Tez başlığımız dikkate alındığında Osmanlı tecrübesinin önemi ortadadır. Bu nedenle, konumuzun bu kısmında daha ziyade Osmanlı Devleti'nin din ve siyaset ilişkisi tecrübesi üzerinde durulmuştur.

Osmanlıların liderliğinde İslam dünyası, geleneksel ihtişam ve birliğine yeniden kavuşmuş olmakla birlikte, ortaçağda hayatın ebedi / dini ve dünyevi / siyasi alanları arasında İslam'ın asr-ı saadet ve klasik dönemlerindeki kadar daha az yakınlıkta bir ilişkinin olduğu söylenebilir (Özdalga, 2015: 34). Durum böyle olmakla birlikte Osmanlı tecrübesinde din ve siyaset ilişkisinin temel özelliklerinin hep aynı kalmadığı, süreç içerisinde bazı değişikliklere uğradığı da bir vakıdır.

Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de din siyaset ilişkilerinin genel olarak üç ayrı dönem geçirdiği ve birbirinden farklı üç sistem arzettiği kabul edilmektedir. *Dine bağlı devlet* sistemi olarak ifade edilmesi mümkün olan birinci evre, Osmanlı'nın kurulduğu 1299'lardan 19'uncu yüzyılın ikinci yarısına kadar geçen en uzun dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde din devlete egemen olmakla birlikte sosyal, kültürel ve iktisadi hayatta da belirleyici rol oynamıştır. İkinci dönem, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'ndan 1924 Anayasası'na kadar geçen *yarı dini devlet* sisteminin kabul edildiği dönemdir. Geçiş dönemi olarak da adlandırabileceğimiz bu dönemde devlet dine tümüyle bağlı kalmamakla birlikte, dinden tamamen de kendisini soyutlamamıştır. Laik dönemin hazırlayıcısı olarak kabul edilen bu dönemde, geleneksel şer'î ve örfî hukukun yanında Avrupa'dan alınan kanunlar da uygulanır olmuştur. Nihayet 1924 Anayasası'ndan günümüze kadar gelen üçüncü dönem ise *devlete bağlı din* sistemi<sup>63</sup>'nin egemen olduğu Cumhuriyet dönemidir. Bu dönemde İslam'ın sosyal ve siyasi boyutu yok kabul edilmiş, bu alanla ilgili çalışma ve talepler laikliğe aykırı bulunarak bastırılmak istenmiştir (Tunç, 1996: 141). Günümüzde Türkiye'de uygulanan sistemin devlete bağlı din sistemi olduğunu iddia eden Başgil; her ne kadar 1937 yılından itibaren Anayasa'da laiklik ilkesine resmen yer verilmesine ve siyaset ve devlet adamlarımızın yeri geldikçe Türkiye'de laik bir rejimin varlığıyla övünüyor olmalarına rağmen, Türkiye henüz Batı standartlarında bir laiklikle tanışmış değildir. Ona göre Batı'da laiklik, Türkiye'de olduğu gibi devletin dine müdahalesini örtbas etmek için kullanılan bir paravan değil, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olma misyonunu icra etmektedir. Oysa Türkiye'de, laiklik ilkesine aykırı bir şekilde diyanet tüm teşkilat ve personeliyle devletin emri altına girmiş ve din işleri bütünüyle devlete bağlanmıştır (2016: 192). Yukarıda ifade edilen üç dönemden oluşan tasnifin analiz kolaylığı sağlaması bakımından önemi ortada olsa da Türkiye'de din siyasal ilişkisi sürecini bu denli bir sadelikte ifade edebilmek güçtür. Bu nedenle, Türkiye'de din-siyaset ilişkisinin seyri meselesini nispeten biraz daha detaylandırarak Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere iki dönem halinde ele alacağız.

---

<sup>63</sup> Devlete bağlı din sistemi için Ceylan, *yalnızca Türkiye'ye özgü özel laik sistem* yakıştırması yapmaktadır (1989: 9).

### 1.2.3.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Din-Siyaset İlişkisinin Seyri

Osmanlı devlet yönetimi sisteminin ya da rejiminin ne olduğu meselesi sıklıkla tartışılmaktadır. Bu tartışmalardan bir tanesi Osmanlı Devleti'nin sosyal, idari ve siyasi düzeninin laik olup olmadığı konusudur (Ortaylı, 2014:175). Osmanlı ülkesinde çağının Avrupası'na göre dinî toleransın yüksek oluşu<sup>64</sup> ve hukuk nizamı içerisinde dinden kaynaklanmayan hukuk normlarının mevcudiyeti, Osmanlı devlet ve toplum düzeni için laik sıfatının yakıştırılmasında yeterli değildir. Ortaylı'ya göre bir devletin laik olabilmesinin üçüncü bir koşulu olarak ülkenin tamamında ve bütün vatandaşlar için aynı hukuk normlarının uygulanması; başka bir ifadeyle, ülkede yaşayan halk arasında ayrımcılığa sebebiyet verebilecek dinden kaynaklanan farklı kural ve uygulamaların ve kadın erkek ayrımcılığının bulunmaması gerekmektedir. Oysaki Osmanlı Devleti'nde toplum resmen dini inançlara göre millet adı verilen gruplara ayrılmış<sup>65</sup> ve vergi, yargı düzeni ve eğitim vb. konularda bu ayrıma göre kural ve uygulamalar birtakım farklılıklar arzemiştir.<sup>66</sup> Bu nedenle Osmanlı devleti için laik devlet denilebilmesi mümkün değildir (2014: 179).

Kaldı ki, her ne kadar ruhani denilemezse bile belirli bir dönem itibariyle dini bir unvan olarak halife unvanına da sahip olan Osmanlı padişahları, böylece iktidarlarının meşruiyetini ilahi bir kaynağa dayandırmış olmaktadır. Bu durum da Osmanlı devlet ve toplum hayatına hâkim ideolojinin laiklik olmadığına delalet eden başka bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (Ortaylı, 2014: 180). Bütün bu anlatılanlar neticesinde;

---

<sup>64</sup> Ortaylı'ya göre, gayrimüslimlere gösterilen bu hoşgörü Sünni olmayan Müslümanlara hiçbir zaman gösterilmemiştir (2014: 180)

<sup>65</sup> Osmanlı Devleti'nde uygulanan *millet* ayrımında dil ve ırk değil din esas alınmıştır. Örneğin; Ermeniler, aynı dili konuşmalarına rağmen mensup oldukları kilise göz önünde bulundurularak Ermeni, Ermeni Katolik ve Ermeni Protestan milletleri olarak tasnif edilmişlerdir. Aynı kiliseye bağlı oldukları için Bulgarlar ile Rumları aynı millet kategorisinde tespit eden Osmanlı için farklı dil ve ırka mensup olmalarına rağmen Müslüman Türkler, Arnavutlar ve Araplar ise İslam milleti olarak kabul edilmiştir (Ortaylı, 2014: 179-180).

<sup>66</sup> Kural ve uygulamalardaki bu farklılaşma Osmanlı sisteminin önemli niteliklerinden bir tanesidir. 14 ve 16'ncı yüzyıllar arasında büyük oranda kurumsallaşmasını gerçekleştirerek önemli bir güç haline gelen Osmanlı Devletinin en önemli başarısı; çok farklı din, mezhep ve etnisitelerden vücuda gelen Osmanlı toplumunu birlik içerisinde tutabilmiş olmasıdır. Devlet, gayr-ı Müslim tebaa için sivil işlerinin çözümünde kendi dini liderlerine başvurma mekanizmasını geliştirerek onları kendisine bağlamayı düşünmüş ve bunda da büyük ölçüde muvaffak olmuştur (Mardin, 2011b: 37-38).

Osmanlı Devleti'nin meşruiyetini dinden alması<sup>67</sup>, resmi din olarak İslam'ı kabul etmesi, şer'i hukuk kurallarının mevcudiyeti ve Müslümanlara gayrimüslimler karşısında bazı ayrıcalıklar tanınmış olması vb. hususların Onu laiklikten uzaklaştırdığı söylenebilir (Demir, 2013: 273).

Osmanlı laik bir devlet değilse, o zaman teokratik bir devlet midir? Tartışılan mevzulardan birisi de budur. Demir'e göre genel olarak Osmanlı'da dinin devlete hâkim değil, tersine ona bağımlı ve devletin kontrolünde olduğu düşünüldüğünde Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olduğunu söylemek de mümkün değildir (2013: 273). Osmanlı Devleti'nin teokratik bir yapı ve işleyişe sahip olduğuna dair yaygın kanaat, en azından Batı'daki teokratik uygulamalar gözönünde bulundurularak karşılaştırıldığında gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Bir devletin teokratik oluşunun tek kanıtı olarak o devletin resmî bir dine sahip olması yeterli değildir. 1876 tarihli Kanun-i Esasî'de Osmanlı Devleti'nin ya da 1924 Anayasası'nda Türkiye Cumhuriyeti'nin dininin İslam olduğunun ifade edilmiş olması vb. hükümler tek başına, bu devletlerin teokratik bir sisteme sahip olduğuna delil teşkil etmez. Herşeyden önce Osmanlı Devleti'nde siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı büyük ölçüde dinsel olsa da hukuk düzeni bütünüyle dinî değildir ve siyasi sürecin işleyişinde din-dışı unsurlar da etkili olmuştur (Dağcı ve Dal, 2014: 42). Menşei İslam öncesi dönemlere kadar giden ve bu dönemlere ait yasa koyan lider anlayışının izlerini taşıyan örf hukuku Osmanlı hukuk düzeni içerisinde Şeriat ile birlikte her zaman mevcudiyetini korumuştur. Örfî hukuk, Osmanlı sultanlarının kendi kişisel menfaatlerini bir kenara bırakarak, önde gelen ulemanın da onayını almak suretiyle toplumun refah ve mutluluğu için fermanlar çıkarmalarında ve yalnızca şeriate dayanan bir hukuk düzeninden daha geniş yetkilere sahip olmaları hususunda onlara geniş imkanlar tanımıştır (Işık, 2016: 197). Osmanlı

---

<sup>67</sup> II. Bayezid devrinde yazılmış derleme tarih kitaplarında Osmanlı hanedanlığının meşruiyeti konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu ifade eden İnalçık'a göre bu iddialardan bir tanesi hanedanın Kayı boyu vasıtasıyla Oğuz Han'a bağlanması diğeri ise egemenliğin bizzat Tanrı tarafından kutsal bir şahsiyet vasıtasıyla Osman Gazi'ye verilmesidir. İkinci iddiaya göre Osman Gazi kendisine Tanrı'nın cihan hâkimiyetini bağışladığını rüyasında görmüştür. Gördüğü bu rüyanın ne manaya geldiğini Şeyh Edebâli açıklamış ve onun cihan hâkimiyetini müjdelemiştir. Aynı eserlerde eski hilafet teorisini hatırlatan yaklaşımları da görmek mümkündür. Buna göre Osman Gazi'ye beylik diğeri ifadeyle siyasi hâkimiyet; kılıç, bayrak ve davul gibi egemenlik sembolleriyle birlikte Selçuklu hükümdarı tarafından verilmiştir. İlerleyen dönemlerde devlet ve hükümdar telakkisi daha İslamî bir görünüme bürünmüş ve nihayet, Mekke ve Medine'nin Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle birlikte de kadim hilafet anlayışı bir bakıma Osmanlı sultanlarının şahsında yeniden hayat bulmuştur (2017: 80).



hukuk düzeni içerisinde Şeriat'ın yanı sıra örfi hukuka da yer verilmiş olması, Osmanlı devlet yönetiminin teokratik olmadığına önemli göstergelerinden bir tanesidir.

Yine diğer bir açıdan bakıldığında; teokrasinin en tipik örneğinin papalık olduğu, Osmanlı Devleti'nin ya da başka bir ifade ediş biçimiyle Osmanlı Halifeliğinin ise bir Kilise ve din hükümdarlığı olmadığı gözönünde bulundurulduğunda da onun asla bir teokratik yönetim olmadığı açıktır. Zaten teokrasi rejiminin aksine Osmanlı devletinde devlet maslahatı her zaman din maslahatından önce gelmiştir<sup>68</sup>. Batı'daki muadillerinden farklı olarak devlet kademelerindeki din adamları bile ruhanî bir görevi yerine getiren ruhbanlar olarak değil, devletin maslahatı ile hareket etmişlerdir. Hatta din adamları dinî meselelerde bile siyasi otoriteden bağımsız hareket edememişlerdir. Öyle ki, ulemanın her hangi bir konuda verdiği hükmün uygulanması ancak devletin yani siyasi otoritenin tensibiyle mümkün olabilmiştir (Saydam, 1995: 20-21). Görüldüğü gibi, devlet maslahatının din maslahatına tercih edilmesinde dinin muhafaza ve uygulanması bakımından bir devlete ihtiyaç duyulmasından hareket edilmiştir. Bu yaklaşım ulü'l emre itaati önceleyen kadim Ehl-i Sünnet devlet düşüncesiyle de örtüşen bir görünüm arz etmektedir. Din karşısında devletin öncelendiği bu yaklaşım biçiminin teokratik bir devlet yapısında hayat bulabilmesi mümkün değildir.

O halde, laik ya da teokratik bir devlet olmayan Osmanlı, acaba bir İslam devleti midir? İnalçık'a göre bu sorunun cevabı, "evet"tir. Esas itibarıyla Şeriat'ın üstünlüğü ilkesine bağlı olan Osmanlı Devleti bir İslam devletidir (2016: 4). Osmanlı medeniyet tarihi konularında çalışmaları bulunan Saydam'a göre ise Osmanlı Devleti'nin rejimi için "*Sünni-Hanefî geleneğine bağlı, merkeziyetçi, kendine has hukuk ilkeleriyle yönetilen, insan hak ve hürriyetlerine saygılı, farklı kültür ve dinlere karşı hoş görülü nitelikleri olan Türk-İslam devleti*" ifadelerinin kullanılabilmesi mümkündür (Saydam, 1995: 21). Birçoğu gibi Saydam'ın da, *İslam devleti* ibaresine *Türk* kavramını ilave ederek *Türk-İslam devleti* ifadesini kullanması, Osmanlı Devleti'nin kadim Türk devlet

---

<sup>68</sup> Osmanlı devleti için öncelik şeriat ve örften ziyade, bu ikisinin de mevcudiyetinin ve uygulanabilmesinin teminatı olarak görülen sultana, ya da İslâmî terminolojiyle ifade edilmek istenirse ulü'l emre verilmiştir. Bu tespit ne kadar yerinde ise sultanın varlığının ve meşruiyetinin teminatının İslam dini olduğu da o kadar aşikardır. Bu nedenle Osmanlı'da örf ve şeriat çatışmasından ziyade esasında ikisinin de, mevcudiyetlerinin muhafazası için kendisine muhtaç oldukları sultan ve devletin maslahatı amacıyla uzlaştırıldığı ve birbirlerini tamamladıkları söylenebilir (Işık, 2016:198-199).

geleneği ve düşüncesinden etkilendiğini göstermesi bakımından hiç de yabana atılmaması gereken bir kavramlaştırmadır.

Kendisinden önceki Türk-İslam devletleri olan Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular da olduğu gibi Osmanlılarda da devletin en önemli gayesi İslam dinini korumak ve yaymak olmuştur. Osmanlı sultanları, daha beylik döneminden *itibaren i'lâ-yı kelimetullah* olarak formüle edilen bu hedef doğrultusunda hareket etmişlerdir. Nitekim Osman Gazi'nin Orhan Gazi'ye hitaben "*bizim davamız kuru bir cihangirlik davası değil, Allah'ın dinini yaymak kavgasıdır*" nasihati yukarıdaki tespitlerin yerindeliğini gösteren açık bir delildir (Saydam, 1995: 13). Osmanlı devletinin İslami niteliğini teyit eden diğer bir hususu da onun adalet anlayışında aramak gerekmektedir. Osmanlı devlet yönetiminin İslami niteliği bakımından *adalet* konusu kritik öneme haizdir. Osmanlı Devleti gaye ve yapı itibarıyla güvenlik ve adalet ilkelerinin esas alındığı bir yönetim anlayışına sahip olmuştur. Bu anlayış Osmanlı kamu teşkilatlanma biçiminde de kendisini göstermiştir. Nitekim bu yaklaşımın bir tezahürü olarak Osmanlı Devleti'nde mülkiye, ordu, maliye ve adliye kamu tüzel kişiliği olarak teşkilatlanmış iken; eğitim ve sosyal yatırımlar gibi işler topluma bırakılmıştır (Saydam, 1995: 21). Ünlü tarihçi Mustafa Naima, *Daire-i Adliye* olarak adlandırdığı bu yapının temel esaslarını yedi maddede şu şekilde ifade etmiştir (Akt. Saydam, 1995: 21-22; Yediyıldız, 1994: 443-444):

- 1) Dünya barışı adaletle sağlanabilir.
- 2) Dünya, duvarı devlet olan bir bahçedir.
- 3) Devleti düzenleyen şeriattır.
- 4) Şeriatın koruyucusu mülktür (hükümlerlik).
- 5) Mülke, yani ülke ve halkı bütünleştirerek devlet kuracak iktidara sahip olmak, diğer bir ifadeyle hakimiyeti elde bulundurmak, sağlam bir orduyu gerektirir.
- 6) Ordunun beslenmesi için büyük bir servete ihtiyaç vardır. Bu serveti sağlayabilmek için bolluk ve huzur içinde yaşayan halka (raiyyet) sahip olunması icap eder.
- 7) Halkın bolluk ve huzur içinde yaşaması adaletle yönetilmesine bağlıdır.

İnalçık da, Hind-İran siyaset teorisinin Osmanlı devlet yapısını etkilemesi çerçevesinde yer verdiği bu daireyi "*Hükümdarın gücü askerî güce, askerî güç*

*hazineye, hazine reayanın ödediği vergilere, verginin artışı da adalete bağlıdır”* şeklinde formülize etmiştir (2016: 11-12). Osmanlı Devleti’nin *insanı yaşat ki devlet yaşasın* anlayışıyla hareket ettiğini gösteren, adaletle başlayıp adaletle biten ve bugünün terminolojisiyle *adalet döngüsü* olarak ifade edebileceğimiz bu yapı, yurtta ve cihanda barışın ön şartının devlet yönetiminin merkezine adaleti yerleştirmekten geçtiğini işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Nitekim bu yaklaşım, Hz. Ömer’e atfedilen *adalet mülkün (devletin) temelidir* sözünün de adeta bir izdüşümüdür.

Osmanlı devletinin İslamiliği mevzuunda dile getirilmesi gereken bir başka konu da İslam siyaset teorisinde önemli bir yer işgal eden *istişare* meselesidir. İlk Osmanlı padişahları hukukî normlar koyarken ya da önemli siyasi kararlar alırken mutlaka fakihlere danışmışlar; sonrasında da aynı gayeye hizmet etmek üzere Şeyhülislamlık makamını kurmuşlardır. (İnalçık, 2016: 4). Devlet işlerinin dini kurallara uygun bir şekilde yerine getirilmesine nezaret eden şeyhülislamı doğrudan padişah tarafından atanan ve görevden alınan hem önemli bir bürokrat hem de bir din adamıdır. Müfti-İl Enam veya Bab-ı Meşihat olarak da bilinen Şeyhülislamlık makamının Osmanlı siyasi ve idari yapısında ne denli önemli bir kurum ve kamu görevine işaret ettiği, Osmanlı’da İslam dininin konumu ve ağırlıyla birlikte ele alındığında daha iyi idrak edilecektir. Şeyhülislamlar bu konularını, sistem içerisinde önemli bir yere sahip olan ulema sınıfının başı olarak bu sınıfı kontrol altında tutmalarına ve elinde bulundurdukları fetva yetkisine bağlı olarak hem kamusal kararlar alınırken hem de hukukî normlar koyulurken kendilerine danışılmalarına ve bazı tartışmalı kararların kendilerinden alınan fetvaya dayanılarak halk nazarında meşrulaştırılmalarına borçludurlar. Özellikle Yavuz döneminde uzun bir süre Şeyhülislamlık yapan Zenbilli Ali Cemali Efendi ve Kanuni döneminin meşhur Şeyhülislamı Ebussuud Efendi zamanlarında kurum en güçlü dönemlerini yaşamıştır. 17’nci yüzyıldan itibaren önemli devlet meselelerinin konuşulduğu Divan-ı Hümayun oturumlarında yer alan şeyhülislamlar, 1830 tarihinden itibaren de Heyet-i Vükela’ya dahil olmuşlardır (Tekin ve Okutan, 2015: 13-14). Bütün bu anlatılanlar da açıkça göstermektedir ki; Osmanlı’da Şeyhülislamlık makamı her zaman son derece merkezi öneme haiz bir kurum ve kamu görevi olmuştur.

Osmanlı’nın Şeyhülislamlık makamını tesis etmesinde ulema sınıfının kontrol altına alınması gayesi, üzerinde ayrıca durulması gereken başka bir husustur. Şöyle ki;

Osmanlı farklı dini hareketleri kendi varlığı için tehdit olarak algılamaya başladığında hâkim bir dini anlayış tesis etmek maksadıyla bir kısım tedbirler almaya çalışmıştır. İlk akla gelen çözüm Sünni İslam'ı öncelemek olmuştur. Bunu yaparken muhalif ve ihanet içerisinde görülen Şiilik sürekli denetim altında tutulmaya çalışılmıştır. İkinci olarak, devlet için tehlikeli olduğu düşünülen heterodoks dini gruplar imparatorluğun uzak köşelerine sürülmüştür. Üçüncü ve belki de en önemlisi devletin eliyle, devletin kontrolünde yeni bir dini elit ortaya çıkarılarak, bu yeni dini zümre tarafından organize edilen bir eğitim sistemi kurulmaya çalışılmıştır. Bu, ulemanın devletin memurlarına dönüşmesi anlamına gelmektedir. Atamalarından, maaş ve terfilerine kadar ulemanın üzerinde devlet kontrolü tam ve etkili olmuştur. Bu gelişme netice olarak devlet politikaları doğrultusunda görüş beyan eden bir ulema kitlesini vücuda getirmiştir (Mardin, 2011b: 39-40). Hem Şeyhülislamlık kurumu ve hem de ulemanın sistem içerisindeki konumu birlikte düşünüldüğünde bu durumun bir yandan sultanın halk nazarında meşrulaştırılmasında diğer taraftan da din ve taassup merkezli olası muhalif unsurlardan sultanı ve yönetimini korumada önemli bir işlev gördüğü açıkça ifade edilebilir (Işık, 2016: 192).

Zaten, Osmanlı'da 16'ncı yüzyıla kadar kadıaskerlik, bu tarihten sonra da Şeyhülislamlık kurumu olarak örgütlenmiş olan din, hiçbir zaman siyasi ve idârî sistemin dışında özerk bir kurum olarak düşünülmemiştir. Osmanlı'da dinin örgütlenmesi kamu bürokrasisi içerisinde gerçekleştirilmiş ve klasik dinî işlevlere ilave bazı kamu işlevlerini de yerine getirecek biçimde şekillendirilmiştir. Bu tarz bir örgütlenme ise dinin siyasi ve idârî sisteme bağımlılığı ve özerk olmaması anlamına gelmektedir. Osmanlı yönetiminde dinin siyasi/idârî sisteme bağımlı olarak örgütlenmiş olmasını Dursun, *Yarı Dinî Sistem (Nim Teokrasi)* kavramıyla ifade etmektedir (1992: 315). Dinî örgütlenmenin siyasi/idârî sisteme bağımlı olması demek şüphesiz dinin sosyal ve siyasi sistem üzerinde hiç tesirinin bulunmadığı manasına gelmemekte, aksine kültürel sistemin temel bir unsuru olan dinin siyasi ve idârî kararların alınması ve uygulanmasında, sistemin işleminde ve bir takım kamu hizmetlerinin görülmesinde önemli fonksiyonlar icra etmekle birlikte sosyal ve siyasi sisteme tamamen egemen olmaması ve dinin dışında da bazı belirleyici güçlerin bulunması manasını taşımaktadır. Osmanlı'ya yarı dinî sistem tanımlaması yapılırken dinî bürokrasinin dışında devşirme/kul bürokrasisinin ve padişahın varlığı ve işlevleri gözönünde

bulundurulmuştur. Osmanlı yönetiminde yargı (kaza), eğitim (tedris) ve dinî hizmetlerin yönetimi dışında dinin tesirinin daha az olduğu aşikârdır (Dursun, 1992:315).

Farklı bir bağlamda yukarıda da ifade edildiği üzere, Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık kurumunun merkezi konumu bir tarafa geçmişten günümüze Türk siyasi hayatının en önemli vasfı devletin önceliği yani merkeziliği ve mutlak otorite prensibinin varlığı olmuştur (Aydın, 2011: 178). Daha önceki İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da bağımsız kanun koyma yetkisi; kamu hayatı ile alakalı olarak yeni ortaya çıkan durumlarda ve bir zarurete binaen *istislâh*, *istihsân* veya *maslaha* kuralının yani Müslüman toplumun faydası ilkesinin bir gereği olarak meşrulaştırılmıştır. Ulemâ, Şeriat'ın uygulanması bir ulül'emrin, yani bir siyasi otoritenin varlığını zorunlu kıldığı için, siyasi iktidarın güçlendirilmesi amacıyla çıkarılan bu kanunları İslam devletinin zaruri bir kurumu olarak görmüş ve kabul etmiştir (İnalçık, 2016: 11-12).

İnalçık'a göre İslam devlet yönetimine bu yeni geleneği, İslam dünyasına nüfuz ederek bu dünyanın idaresinde etkin olmaya başladıkları 11'nci yüzyıldan itibaren Türkler getirmişlerdir. Esasında Avrasya imparatorluklarının bir özelliği olan bu gelenek, devlet başkanının mutlak bağımsızlığı ve kamuya ait konularda yasama yetkisinin yani kanun koyma hakkının yalnız devlete ya da devlet başkanına ait olmasıdır. Osmanlı ulemâsı, devletin bağımsız işleyişi ve yasama faaliyetini, İslam toplumu için daha iyi olan neyse onun tercih edilmesi manasını taşıyan, Şeriat'ın *istihsan* veya *maslaha* ilkesine dayandırmışlardır<sup>69</sup> (2016: 138). Klasik İslam düşüncesinde Şeriatın dışında hiçbir kanun kaynağı bulunmamasına rağmen Osmanlılarla birlikte, Özellikle de Fatih döneminden itibaren, sultanın yüksek iradesinden kaynaklanan ve *sultanî kanunlar* olarak adlandırılan bir kanun kategorisi her zaman olmuştur. Bu kanunlar, şeriatın düzenlemediği konularla alakalı çıkartılmış

---

<sup>69</sup> İnalçık, Türk toplumunda bugün de devam eden *ilerici* ve *gerici* tartışmalarının başlangıcını daha bu ilkenin ilk olarak uygulanmaya başlandığı dönemlere kadar götürmektedir. Maslaha gereği devlet kanunlarına cevaz veren ulema için *liberal* yakıştırmasında bulunan İnalçık'a göre Şeriat'ı daha katı yorumlayanlar ise liberal ulemanın onayladığı devlet kanunlarını Şeriat'e aykırı yenilikler olarak görmüş ve onların bid'at olduklarını iddia etmişlerdir. Özellikle 16'nci yüzyılın ortalarından itibaren bu iddia, devletin yasama gücünü destekleyen *resmî* ya da başka bir ifadeyle *bürokratik* ulema ile bu imtiyazlı ulemanın karşısında toplumda halkın sözcülüğüne soyunan *popüler* ulema arasında sürekli siyasi, kültürel ve sosyal çekişme ve tartışmalara sebebiyet vermiştir. Ve nihayet bu çekişme ve tartışmalar da 19 ve 20'nci yüzyılda ilerici akımın ivme kazandığı dönemde ilericiler ve gericiiler arasında cereyan eden ateşli mücadelelerin başlangıç aşamasını oluşturmuştur (2016: 137-138).

olsa da, kanunların yapılış gerekçesi maslahata yani toplum yararına dayandırılmıştır. Osmanlı sultanları bu gayeyle kamu hukuku, devlet gelirleri, vergilendirme ve ceza hukuku alanlarında birçok kanunlar çıkarmışlardır. İleri de bahsedileceği üzere, Tanzimat Fermanı da devletin içinde bulunduğu kötü gidişata son vermenin İslam toplumu için faydalı olduğundan hareketle kanun koymanın gerekliliğine dayanılarak yani bu ilkedен hareketle ilan edilmiştir (İnalçık, 2013: 63-64).

Çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokratı, verdikleri hükümlerde ve ıslâhat karar ve uygulamalarında devletin ihtiyaçlarını karşılama gayesiyle İslam hukukunun gelişmesine imkân tanıyan ve Müslüman toplumun pratik ihtiyaçlarına yanıt veren Müslüman toplumun genel menfaati ilkesine başvurmuşlardır. Bu ilkeyle (icmâ, istihsân ve istislâh) hareket eden İslam alimleri çoğunlukla Osmanlıların resmî mezhebi olan Hanefî mezhebi içerisinden çıkmışlardır. Örneğin, 16'ncı yüzyılda meşhur Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuûd Efendi; kaldırılmaları durumunda binlerce fakir fukaranın, ulemânın, talebenin ve imaretlerin büyük bir zarar göreceği gerekçesine dayanarak Osmanlı toplumunda yaygın olarak kullanılan para vakıflarına cevaz vermiştir. Görüldüğü gibi Müslüman toplumun genel menfaati ilkesi para vakıflarının Şeriât'ce onaylanmasında kullanılmıştır. Buna karşın, dönemin Hanbelî mezhebi Âlimlerinden olan Mehmed Birgivî ise para vakıflarının faize bulaştığını ve bu nedenle de Şeriât'a aykırı olduğunu ileri sürerek Şeyhülislama şiddetle karşı çıkmıştır (İnalçık, 2016: 4-5).

Osmanlı'nın İslam devlet geleneğine getirdiği yenilikler sadece sultanî kanunlarla da sınırlı kalmamıştır. Özellikle Fatih dönemiyle birlikte siyasi güç ve nüfuzun kaynağı olarak kutsal savaş anlamına gelen *gaza* ön plana çıkmaya başlanmıştır. Fatih dönemine kadar İslam dünyasının en saygın ve nüfuzlu sultanları şüphesiz Mısır Memlûk sultanları olmuştur. Çünkü İslam'ın en kutsal iki mekânı olan Mekke ve Medine onların hâkimiyeti altındadır ve hac yollarının güvenliğini sağlayarak bu yolları tüm Müslümanlar için açık tutan yine onlardır. Bütün bunlara bir de Abbasî halifeleri soyundan gelen birisini yanlarında buldurmaları ilave edildiğinde İslam âleminin en muteber ve nüfuzlu sultanlarının Memlûk sultanları olması anlaşılır bir durumdur. Zaten Fatih Sultan Mehmet'e kadar Osmanlılar da onlara bu gözle bakmışlardır. Ancak kutsal savaş olarak görülen *gazâ*, Osmanlılarla birlikte siyasi güç ve nüfuzun kaynağı kabul edilmeye başlanmış; sadece Osmanlı sultanları değil, bu

unvandan faydalanmak isteyen İran şahları da *gazi* ve *mücahit* unvanlarını kullanmak istemişlerdir (İnalçık, 2017: 80). Bursa, Edirne, İstanbul başta olmak üzere diğer serhat şehirlerinde daha yoğunluklu bir şekilde hissedilen gazâ ruhunun sürekliliği ve diri tutulmasında şeyhlerin, evliyanın ve Türkmen babalarının katkısı büyük olmuştur. Fethedilen yerlerin camiler, medreseler, zaviyeler, tekke ve türbeler ile bir İslam yurduna dönüştürülmesi sürecinde toplumun dinî önderlerinin Allah yolunda cihad etme arzusunu gönüllerde canlı tutma çabalarının ehemmiyetinin teslim edilmesi gerekmektedir (Saydam, 1995: 14-15). İsmet Özel'e göre de bize bu toprakları yurt kılan gazâ anlayışı ve bizzat gazâ yapmışlığımızdır (1989: 98).

Portekizlilerin 1509'da Hint Okyanusu'nda Memlûk donanmasını imha edip Mekke ve Medine'yi tehdit etmeleri üzerine, Memlûk sultanının yardım çağrısıyla Türk gemicilerinin Kızıl Deniz'e gelerek Memlûk donanmasını yenilemesi, gazi sıfatıyla hareket eden Osmanlıların İslam ve Müslümanların müdafisi olduğunu Memlûklülerin de kabul ettiği anlamına gelmiştir. Nitekim aradan sekiz yıl geçip Osmanlılar'ın Mısır ve Arabistan'ı kendi egemenlikleri altına almalarıyla birlikte Yavuz Sultan Selim, Hâdimü'l-haremeyni'ş-şerifeyn (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı) unvanını kullanmaya başlamış (İnalçık, 2017: 80-81) ve İslam âleminin en muteber ve nüfuzlu sultanlarının Osmanlı sultanları oldukları bu unvanın kullanılmasıyla birlikte adeta tescillenmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in doğrudan İslam halifesi unvanını kullanmamış olması üzerinde durulması gereken bir konudur. Esasında bazı vakanüvisler *İslam halifesi* unvanını Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid'e yakıştırarak onlar için kullanmış olsalar da, Ortaylı'ya göre bunu resmi tarihçilerin politik kaygılarıyla izah etmek doğru bir yaklaşım olacaktır (2014: 180). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle başlayan süreçten itibaren Osmanlı Padişahları İslam halifesi kavramı yerine, iki harem (Mekke ve Medine'nin) hizmetkârı anlamına gelecek şekilde *Hâdimü'l Haremeyn* ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Halife ünvanının kullanılmasına ilk defa 1779 tarihli Aynalıkavak Tenkihnamesi ile Rusya'daki Müslümanların hak ve hukuklarını korumak gayesi ile müracaat edilmiş olmakla birlikte bu tarihten sonra da Osmanlı padişahlarının halife unvanını sıklıkla kullanmadıkları da bir vakıadır (Tekin ve Okutan, 2015: 11).

III. Selim'den itibaren resmî unvanlar arasında yerini almış olan halife unvanının, özellikle 19'uncu yüzyılda padişah, halk ve tüm dünya Müslümanları tarafından iyice benimsendiği görülmektedir. Özellikle Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid döneminde kendisine sıklıkla başvuru olan *Halife-i müslimin, zill'ullahi fi'larz* (Müslümanların halifesi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanı bir yandan panislamist diğer taraftan da mutlak monarşi görüşünü fomülize eden bir terkiplerle kullanılır olmuştur. İlerleyen dönemlerde de İngiltere ve Rusya İmparatorluğu topraklarında yaşayan Müslümanlar üzerindeki Osmanlı nüfuzunu sürdürmek ve Mısır'da, Cava'da, Hindistan'da ruhani otoritesinden faydalanarak bazı girişimlerde bulunmak kaygısıyla önemsenen ve kullanılan bu unvan, II. Abdülhamid'e Hicaz demiryolu inşası için tüm dünya Müslümanlarından maddi destek sağlaması için de imkân tanımıştır (Ortaylı, 2014: 181). Ortaylı'ya göre Osmanlı padişahı; hilafet sayesinde kendi sınırları içerisindeki Türk olmayan Müslümanlardan ziyade; Rusya, Britanya, Fransa ve Hollanda kolonilerinde yaşayan Müslümanlar üzerinde etkisini daha da artırmış ve halife unvanı padişaha onlar nazarında daha sempatik bir görünüm kazandırmıştır (2014a: 18).

Osmanlı'da imparatorluk devrinin sistemi olarak *dine bağlı devlet* anlayışına işaret eden Başgil'e göre, kuruluşundan 19'uncu asrın yarısına kadar İslami devlet vasıflarını üzerinde taşıyan Osmanlı Devleti, her ne kadar sistem içerisindeki eski mevkiini giderek kaybetse de, son dönemlerine kadar dine bağlı kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî niteliği, özellikle Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethini müteakip, orada ikamet eden son Abbasi halifesi Al-Mütevekkil Al Allah'tan mukaddes emanetleri ve hilafet alametlerini devralmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Bu tarihten itibaren Osmanlı Sultanları sadece devlet başkanı sıfatına haiz siyasi bir şahsiyet olmalarının ötesinde, aynı zamanda Hz. Peygamberin halefi ve vekili sıfatıyla en yüksek dini ve ruhani bir şahsiyet olma vasfını da elde etmişler; kendilerine "*Halife-i Müslimin*", "*Hadimü'l Haremeyn*", "*Emirü'l Müminin*" ve "*Halife-i Rûy-i Zemin*" gibi unvanlar verilerek<sup>70</sup> bu sıfatla bütün dünya Müslümanlarının hâmisî payesine

---

<sup>70</sup> Yavuz Sultan Selim'in Abbasi halifeleri soyundan Al-Mütevekkil'i yanına alarak Mısır'dan İstanbul'a göndermesi, Mekke Şerifi'nin Haremeyn'in anahtarlarını İstanbul'a göndererek itaatini bildirmesi ve yine hilafetin başlıca işareti kabul edilen Hz. Peygamberin hırkası, sancağı ve diğer kutsal emanetleri Sultan'ın İstanbul'a gönderdiğine dair rivayetlerin bulunmasına rağmen Sultan'ın halife unvanını alıp almadığı tartışılan bir meseledir. Ancak İnalçık'a göre bu tartışma yersizdir. Çünkü 13 ve 14'üncü yüzyıllara



ulaşmışlardır. Bu dönemde devletin sadece özel hukuku değil, aynı zamanda kamu hukuku ve idare esasları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde İslam hukukuna dayandırılmıştır. Her ne kadar padişahlara kanunname yapma yetkisi verilmiş olsa da bu kanunname ve nizamların Şer'i Şerif'e uygun olması şartı getirildiğinden bu durum devletin İslami karakterine yani Osmanlı'nın bir İslam devleti olması vasfına zarar vermemiştir (2016: 193-194).

Mardin'e göre de 16'ncı yüzyılda kutsal Hicaz bölgesinin Osmanlı egemenliğine geçmesi ile imparatorlukta din-siyaset ilişkisi bağlamında yeni bir döneme girilmiştir (2011b: 38). Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine kadar İslam dünyasında sadece isim olarak devam etmiş olan hilâfet, Osmanlı'ya geçmesiyle birlikte saltanatla barışık bir sisteme dönüştürülmüştür. Halifenin seçimi hala şura prensibine bağlanmayıp, kan bağına göre gerçekleştirilmesine rağmen Şeyhülislamlik müessesesiyle sultanın icraatları şeriatla yani İslam hukukuyla sınırlandırılmıştır (Geçit, 2016: 44). Sultan unvanına bir de halife sıfatının ilave edilerek dünyevi olanla dini olanın padişahın şahsında birleşmesi, böylece onun Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi sıfatına nail olması onu toplumunun başına konmuş bir çobana ve dünyada Allah'tan başka her şeyin üstünde bir güce dönüştürmüştür. Bu sistemde dünyasal ve dinsel alanlar ayrı birer kurum olmaktan ve din ya da din dışı şeklinde ayrılmış olmaktan çıkmıştır. Artık her örgüt, her kurum hatta her kişi kutsallık adına hareket eden devletin korunmasından sorumludur (Berkes, 2016: 18). Bu sorumluluğun bir tezahürü olarak Sultanın ve mevcut sistemin müdafası aynı zamanda halifenin ve dolayısıyla dinin müdafası anlamına gelmiştir.

Esasında devletin bekasının dinin bekası anlamına geldiğine dair hakim kanaatin başlangıcı Osmanlı'ya hilefetin gelmesiyle de olmamıştır. Örneğin, Fatih Sultan Mehmed kendi adını taşıyan kanunnamesine “*Her kimseye evlâdımdan saltanant müyesser ola, karındaşların Nizam-ı âlem için katletmek münasibdir. Ekser ulemâ dahi*

---

gelindiğinde zaten İslam âleminde imâm ve emîrül-mü'minîn olarak tek bir halifenin bulunması gerektiğine dair görüş çoktan terk edilmiştir. Bu yüzyıllardan itibaren her İslâm ülkesi hükümdarı şeriatın koyucusu olarak halîfettullâh unvanını zaten kullanmıştır. Nitekim Fatih Sultan Mehmed ve I. Murad'ın da halife unvanını kullandığına dair bazı vesikalar mevcuttur. Burada yeni olan şey halife unvanını kullanmaktan ziyade eski hilafet sembollerinin Yavuz Selim'in uhdesine girmesine ilave olarak İslâm dünyasının koruyucusu ve en saygın hükümdarı iddiasında olan Selim'in bunu tasdik için Mısır sultanlarının kullanageldikleri hâdimü'l-haremeyni'ş-şerifeyn unvanını kullanmış olmasıdır (2017: 81). Burada sultanı İslam dünyasının en muteber devlet başkanı yapan esas unsur, onun gaza başarısı ve dünya Müslümanlarının müdafisi konumu olmuştur. Bu nitelik devam ettiği sürece de Osmanlı sultanları meşruiyet sorunu yaşamamışlardır.

*tecviz etmiştir; anınla âmil olalar*” maddesini koyarken âlemin nizamı ve devletin kudsiyeti amacıyla hareket etmiştir. Dünya hakimiyeti mefkuresine gönülden bağlı bir padişah olarak onun kanunnamesinin başında “*Bu kanun atam ve dedem kanunudur; benim de kanunumdur*” ifadesine yermiş olması ise esasında kendisinin yeni bir şey ortaya çıkarmadığını, devleti önceleyen bu yaklaşım biçiminin Türk devlet geleneğinde eskiden beri var olduğunu teyit mahiyetinde olması nedeniyle öneme haizdir (Turan, 2003: 241). Nizam-ı Alem düşüncesi ve din ve devletin bekası için kardeş katlini bile cevaz görüp, devletin yıkılmasıyla dinin de kendisini muhafaza edemeyeceği kanaatini taşıyanlar sadece padişahlar ve ulema ile sınırlı kalmamış, halk da aynı kanaati paylaşmıştır. Nitekim, Kanunî döneminde İmparator Ferdinand’ın elçisi olarak Osmanlı’da görev yapmış olan Busbecq’in Osmanlı Devleti ile İslam dini arasında kurduğu ilişki bu durumu daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Busbecq Osmanlı toplumu içerisinde “*Müslümanlar Osmanlı hânedânı sayesinde ayakta duruyorlar. Hânedân yıkılırsa din de mahvolur. Bu sebeple din ve devletin selâmeti ve bekası evlâddan da mühimdir*” anlayışının hakim bir düşünce olduğunu ifade etmiştir (Turan, 2003 : 243-244). Bu yaygın kanaatin bir neticesi olarak Osmanlı’da dinin tatbiki ve muhafazası için devlet zaruri görülmüş ve devleti korumak adeta dini korumakla özdeşleştirilmiştir. Özellikle hilafetle birlikte, kadim Türk İslam siyaset geleneğine de uygun bir biçimde, devletin başı olan sultan herhangi birisi değil, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve halifesi olarak kabul edilmiştir.

Esasen bir İslam devleti olarak ifade ettiğimiz *Osmanlı’nın cihan hakimiyeti mefkuresi* de bu başlık altında üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Türklerin kadim devlet geleneklerinde devletin başı, cihanşümul devlet anlayışının bir gereği olarak güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar tüm yeryüzünün hükümdarı biçiminde tasavvur edilegelmiştir (Tekin ve Okutan, 2015: 5). Türk devlet geleneğinin bu kadim anlayışı Osmanlı’da da varlığını muhafaza etmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti üç kıtanın ortasında ve Akdeniz Havzası’nda siyasi istikrar ve sosyal adaleti sayesinde insanlık tarihinin nizâm-ı âlem davasının en güçlü temsilcisi olmayı başarmıştır. Turan’a göre, İslam dininin tüm insanlığa saadet ve adalet vaad eden yüce ilkeleri ve bunu temin edecek dünya nizamı mefkûresi en ileri düzeyde Osmanlı döneminde gerçekleştirilmiştir (2003: 231). Örneğin Fatih Sultan Mehmed’in “*Müslümanların rehberi, Gazi ve mücâhidlerin efendisi, Rabbül-âlemîn’in teyidile müeyyed, Saltanat ve*

*Hilâfet semâsının, dünya ve dinin güneşi Ebûl-feth Sultan Muhammed Han*” lakap ve unvanlarını kullanmış olması Osmanlı’nın cihan hakimiyeti idealini yansıtmaması bakımından son derece önemlidir. Yine Yavuz Sultan Selim’in “*Biz Allah tarafından memur olmadıkça bir sefere çıkmayız*” ya da Kanunî Sultan Süleyman’ın 19 Eylül 1547’de yazıp Alman İmparatoruna verdiği ahid-nâmenin başına koyduğu “*Hak Taâlâ’nın inayeti ve Ulu Peygamberimizin mu’cizâtı berekâtı ile Ben, ki dünya hâkanlarına taç giydiren Sultanların sultanı, yeryüzünde Allah’ın gölgesi, mukaddes Mekke, Medine, Kuds-i Şerîf ve İstanbul şehirlerinin... sahibi*” ifadeleri Osmanlı’daki cihan hakimiyeti mefkûresinin İslami karakterini açıkça ortaya koymaktadır (Turan, 2003 : 285 vd.). Eski Türklerde de mevcut olan bu anlayışın Osmanlı Devleti ile birlikte İslami bir karakter kazandığı söylenebilir.

Hilafetin Osmanlı’ya geçmesiyle birlikte Osmanlı’nın cihan hakimiyeti mefkûresinin İslami niteliği daha da belirginleşmiş ve bu ideal tüm Müslümanların nazarında meşruiyet kazanmıştır. Bu durum öyle bir hal almıştır ki; özellikle Batı dünyası uzun yıllar Müslüman olmayı *Türk olmak* ile özdeşleştirmiş ve Türklükle hiçbir alakası olmayan yerlerde bile birisi Müslüman olduğunda onun için “Türk oldu” ifadesini kullanmakta bir sakınca görmemiştir (Saydam, 1995: 15). Osmanlı’nın cihan hakimiyeti idealinin hiçbir zaman şahsi ve millî bir gururla izah edilemeyeceğini iddia eden Turan’a göre bu mefkûre, ilahî bir emir ve inancın bir gereği olarak ortaya çıkmış ve tüm insanlığı hak, adalet ve mutluluk içinde yönetme gayesiyle nizam-ı alem davasına ve insanlık idealine dayandırılmıştır. Nitekim Türk-İslam camiası, özellikle de Osmanlı asırlar boyu maddî ve manevî tüm gücünü bu uğurda harcamaktan geri durmamıştır (2003: 263). Osmanlı devletinin cihan hakimiyeti mefkuresi; gerek yukarıda ifade edilen Osmanlı Devleti’nin yönetim anlayışının bir gereği olarak yeryüzünde huzur ve barışın sağlanabilmesi için öngördüğü adalet döngüsü anlayışıyla ve gerekse i’lâ-i kelimetullah uğruna kutsal savaş anlamında gaza ve cihad ruhunu önceleyen yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.

Konunun bu aşamasında Osmanlı devlet idaresinin bürokratik niteleği konusuna da kısaca değinmekte fayda vardır. Mardin’e göre Osmanlı idaresi, devletin dininin İslam olması ve Hanedanın tüm Müslümanların doğal lideri ve hamisi olarak görülmesi dolayısıyla ne kadar “İslami” ise memurlarının devleti koruma güdüsüyle

gerçekleştirdikleri çeşitli uygulamalar ile de o kadar “bürokratik” bir nitelik arz etmiştir. 18’nci yüzyıla kadar İslami ve bürokratik olma dengesi daha çok İslami olma yönünde iken, 18’inci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren bürokratik olma vasfı ön plana çıkmaya başlamıştır (Mardin, 2011b: 40). Osmanlı’nın gerileme dönemine girmesinin sebeplerini arayan ulema ve bürokrasinin bulunduğu gerekçeler birbirinden taban tabana zıt olmuştur. Ulemaya göre, toplum giderek dinden uzaklaştığı için devlet gerileme dönemine girmiştir, yani gerekçe tamamen “dini”dir. Oysa askeri ve sivil bürokrasiye göre ise gerilemenin sebebi bozulan devlet mekanizmasıdır. Bir de devlet kontrolünde olan üst düzey “ulema” vardır ki bunlar laik bürokrasinin tezlerine ihtiyatlı bir şekilde destek vermeye yönelmişlerdir (Mardin, 2011b: 41).

Osmanlı’da dinin etkisini ziyadesiyle hissettirdiği dönem modernleşme/yenileşme hareketlerinin başladığı 18’inci yüzyılın sonlarına kadar devam etmektedir. Yenileşme hareketleriyle birlikte oluşan yeni toplumsal gruplar ve hareket alanı genişleyen askerî ve sivil bürokrasi karşısında din, daha doğru bir ifadeyle dinî bürokrasi gerilemiş ve devlet idaresindeki bazı görev ve yetkilerini sivil kurumlara terketmek zorunda kalmıştır. Dinin alan kaybı sadece bürokraside değil toplumda da karşılık görmüş, toplumun zihniyet dünyasında İslami kural ve değerlerin yanında Batı norm ve değerleri de kendilerine yer bulmuş ve böylece toplumun tasavvur dünyasında dinin yegâne belirleyiciliği kırılmıştır (Dursun, 1992: 315-316). Başka bir ifadeyle Osmanlı modernleşmesi, Osmanlı toplumunda üstün bir mevki zapteden din ve dinden kaynaklanan kurum ve kuralların tartışmaya açılmasını ve değişikliğe uğramasını birlikte getirmiştir (Ortaylı, 1995: 9). Ortaylı’ya göre Osmanlı modernleşmesininin gerekliliğini ve koşullarını İkinci Viyana bozgunundan Tanzimat’ın ilanına kadar geçen süre içerisinde tarih hazırlamıştır. Tanzimatla birlikte Osmanlı yöneticileri modernleşmeyi sırtlanmışlar ve topluma dikte etmişlerdir. Böylece ivme kazanmış olan modernleşme kısa süre içerisinde onların da hayal edemeyecekleri boyutlara ulaşmıştır. 19’uncu yüzyıl Osmanlı reformcuları önceki yüzyıl seleflerine oranla daha bilinçli, programlı ve telaşlı olmuşlardır (Ortaylı, 1995: 23).

Osmanlı’da sistemin temel yapısında çatlamların başladığı 18’inci yüzyılın başlarında bunu görenler genelde çözüm için geleneksel kurallara daha sıkı sarılmayı önermişlerdir. Ancak geleneksel düzenle uzlaşarak çözülmesi mümkün olmayan yeni

durumların zuhur etmesiyle Berkes'e göre laikleşme doğrultusunda yeni bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Bu durum, bir yandan kendi geleneksel sisteminde kusurlu yanların varlığını kabul anlamını taşıırken, diğer taraftan da dışarıdan alınabilecek yeni ve yararlı şeylerin olabileceği düşüncesinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. 1720'lere gelindiğinde Osmanlı'da Batı'yı aşağıda gören hâkim düşüncede bazı kırılmalar olmuştur ki bu ilk olarak kendisini askeri alanlarda hissettirmiştir. Nitekim Yirmisekiz Çelebi Mehmet diplomatik vazifeleri dışında Fransa'daki yenilikleri ve gelişmeleri yerinde inceleyerek Osmanlı'ya yararlı olabilecek yanlarını raporlamak üzere Fransa Kralı XV'inci Louis'in sarayına elçi olarak gönderilmiştir. Nitekim bu vazifenin bir meyvesi olarak İslam dünyasının ilk matbaası özelliğine haiz basımevi Osmanlı Devleti'nde 1727 yılında, daha sonra Müslüman olan Macar asıllı İbrahim Müteferrika tarafından kurulmuştur. Müteferrika'ya Basımevi kurma iznini zamanın padişahının emriyle veren döneminin Şeyhülislamının fetvasında yalnızca din dışı yazıları basması koşuluyla bu iznin verilmiş olması Şeyhülislamın bilim ve düşünce hayatını zımnen de olsa din dışı olarak kabul ettiği anlamına gelmekte ve Türk laiklik görüşüne giden yolu istemeyerek de olsa onun, yani bir Şeyhülislamın açtığı kabul edilmektedir (2016: 33-35).

Osmanlı devletindeki mevcut geleneksel kurumlarının ihyası yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğilimleri 18'inci yüzyılın başlarında zuhur etmeye başlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan iki yeni fikirden birisi devletin güçlendirilmesi zarureti iken diğeri bunun gerçekleştirilebilmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olarak görülmesidir. Ancak 1718'den 1763'e kadar geçen 45 yıl içerisinde fikri olarak önemsenen bu hususlardaki fiili çalışmalar son derece yetersiz kalmıştır (Berkes, 2015:73). 18'inci yüzyılın sonlarına doğru bir taraftan teknik alanda ilerleme, diğer yandan da toplumsal kurumların değişmesine yönelik olmak üzere iki yönlü bir reformun zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Zira yeni yöntem ve tekniklerin geleneksel kurumlar çerçevesinde yürütülemeyeceği yaşanarak görülmüştür. Osmanlı'da devlet kurumlarını ilk kez kapsamlı bir şekilde düzeltme çabasına III. Selim (1788-1807) döneminde girişilmiştir. Bu dönemde reformlar sadece askeri alandaki yeni düzenlemeler olarak değil, nispeten din kurumunu bile kapsayacak biçimde bir sivil reform sorunu olarak ele alınmıştır. Yine bu dönemde müzakereler sonucunda bulunacak geniş bir reform planına ihtiyaç duyulmuştur. Bu denli kapsamlı reformları

gerçekleştirecek devletin yenilenmesi hususunun es geçilmiş olması Berkes'e göre bu dönemin temel paradokslarından birisidir (2016: 39-40).

Türk modernleşmesinin öncü padişahlarından birisi de ıslahatçı yönü ön plana çıkan II. Mahmut'tur. Onun yaptığı ıslahatları merkezi idareyi güçlendirme ve yeni bir bürokrasi kurmak gibi temel iki kategoride toplamak mümkündür (Karpas, 2012: 42). II. Mahmut'un medreseyi olduğu gibi bırakırken modern bir devletin ihtiyaç duyduğu subay, memur, hukukçu, doktor, mühendis vb. meslek mensuplarını yetiştirecek okulların temellerini atmasını izleyen yıllarda medrese ulemasının kamu kurumları içerisindeki önemi giderek azalmış hatta zamanla yok olmuştur. Batı tarzı okulların açılmasına ilaveten Avrupa'ya eğitim için öğrenci gönderilmeye başlanması da yine bu döneme rastlamaktadır. Reformların yavaş işlediği eleştirisini yapan bir diplomata II. Mahmut'un *“Bir günde her şey değiştirilemez. Çok köklü inançlar ve geleneklerle uğraştığımızı anlamalısınız. Bütün millete yeni bir dil öğretmeye benzer bir işle karşılaşılıyorz”* (Berkes, 2016: 46-47) cevabını vermesi dönemin zorluklarını izah için oldukça manidardır.

Osmanlı Devleti'nde 18'inci yüzyıl ve öncesi reform çabaları ile 18'inci yüzyıl sonrasındakiler arasında ciddi farklılar sözkonusu olmuştur. 18'inci yüzyıl ve öncesi reform çabalarında şanlı maziye dönüşe, başka bir ifadeyle Kanunî devrini yeniden getirmeye yönelik talepler söz konusu iken, 19'uncu yüzyıla bu anlayış değişmiş ve bu dönemin reform çabaları çok daha köklü değişim ve dönüşümleri hedeflemiştir. Batı'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalan Osmanlı Devleti'nde bundan böyle ortaya çıkan reform çabaları eskiyi ıslah değil, modern olan Batı'ya benzeme anlamında modernleşme ve Batılılaşma olarak kendisini göstermiştir (Tekin ve Okutan, 2015: 22). Modernleşme sürecinin hukukî yapıya yansımaları Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) Fermanları ile siyasal yapıya sirayeti ise meşrutiyetin ilanı (1876) ile olmuştur (Tekin ve Okutan, 2015: 25-34). “La dinî” olarak tercümesi yapılan laiklik kelimesi ile Osmanlı'nın ilk defa tanıştığı dönem de yine Meşrutiyet dönemidir. (Başgil, 2016: 162). Reşit Paşa tarafından hazırlanarak 3 Kasım 1839'da Gülhane Meydanı'nda ilan edilen Tanzimat Fermanı ya da orijinal adıyla Gülhane Hatt-ı Hümayun'u tüm tebaanın can, mal, ırz ve namusunu korumayı; hiç kimsenin yargısız idam edilmeyeceğini, herkesin mülkiyet hakkına sahip olduğunu ve bu hakkın devletin güvencesinde bulunduğunu,

vergilerin belli oranlarda ve herkesten eşit alınacağını, askerliğin belli süreler içinde yapılacağını ve özellikle de farklı din mensuplarına eşit muamelede bulunacağını teyit ve taahhüt etmiştir (Karpaz, 2012: 46).

Tanzimat Fermanı ile başlayan sürecin en önemli vasfı yasal düzenlemeler bakımından laikleşme sürecinin gündeme gelmiş olmasıdır. Bunun ilk numunesi Fransız Ceza Kanunu'ndan esinlenerek yapılan 1840 tarihli Ceza Kanunnamesi'dir. 1851 ve 1858 yıllarında yeniden düzenlenen ve tüm Osmanlı vatandaşlarını Müslim, gayrimüslim ya da mezhep ayrımı gözetmeksizin kanun önünde eşit kabul eden bu Kararname ile kamu hukuku alanında ilk defa şer'î ve örfî hukukun dışına çıkmıştır. Aynı dönemde önemli bir yasal düzenleme de ticaret hayatına dair olmuş ve yine Fransa'dan uyarlanan 1850 tarihli Ticaret Kanunnamesi ile faiz kabul edilmiş ve ticarî davalarda din ve mezhep ayrımlarına son verilmiştir. Yasal mevzuattaki laikleşme süreci 1858 tarihli Arazî Kanunnamesi ile devam etmiş ve bu düzenleme de özel mülkiyet ve özellikle kadın ve erkek arasındaki miras bölüşümü meselelerinde köklü değişiklikler getirmiştir. Bu dönemdeki önemli yeniliklerden bir diğeri ise Osmanlı taşra idaresinde gerçekleştirilmiş ve 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi ve 1871 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ile dönemin genel anlayışının bir uzantısı olarak vatandaşlar arasındaki eşitsizliklere son verilmesi amaçlanmıştır. Taşra yönetimindeki kurulların teşekkülünde müslim ve gayrimüslimler arasındaki eşitsizlikler ortadan kaldırılmıştır (Tekin ve Okutan, 2015: 26-27). Osmanlı devlet teşkilatı içerisinde taşra örgütünde eşit temsil ve ilk defa gayrimüslim ahalinin de idareye katılması; Ortaylı'ya göre, İslam'ın meşveret kuralını temelinden sarsmıştır. Tüm şer'î karakterine rağmen Tanzimat Fermanı ile Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defa Osmanlı toplumunun içine girmiş ve ortaya düalist bir yapı çıkmaya başlamıştır (2014: 184-185).

Berkes'e göre eğer laiklik dar manada, devletin din kurum ve kuruluşlarından soyutlanması olarak tanımlanırsa, buna doğru ilk adım Tanzimat fermanıyla atılmıştır. Ona göre Tanzimat din kurumunu devlete bağımlı hale getirmede yeni bir adım olmakla birlikte, dünyayla din arasındaki ilk bölünmenin de başlangıcıdır. Din kurumunun başı kabul edilen Şeyhülislama hükümet kabinesinde önemli bir yer verilmekle birlikte, adliyenin nerdeyse yarısı yeni ihdas edilen Adliye Nezareti'ne, vakıf işleri Evkaf Nazırlığı'na ve yeni kurulan okulların tamamı Maarif Nazırlığı'na bağlanmıştır.

Geleneksel yapıda Şeyhülislamlığın tasarrufunda bulunan bu ve benzeri kurumların bu şekilde laikleştirilme çabalarına rağmen ulema ve medreseler dünya işlerindeki hatırı sayılır öneme haiz rollerini sürdürmüşlerdir. Bununla beraber kendi içlerindeki birlikteliklerini muhafaza edemeyen ulemanın sistem içindeki güçlü konumu yaramıştır (Berkes, 2016: 77). Yeterince güçlendiğini düşünen Osmanlı laik bürokrasisinin yüksek rütbeli ulemanın desteğine ihtiyaç duymaksızın bir dizi reform hareketlerine girişmesi ulemanın toplum nazarındaki itibarını daha da düşürmüş ve netice olarak ulemanın devlet idaresindeki rolü giderek zayıflamıştır (Mardin, 2011b: 42).

Yine Sultan Abdülmecid döneminde ağır savaş giderlerini karşılamak üzere 1854 yılında ilk defa (İngiltere'den) dış borçlanmaya giden Osmanlı Devleti; İngiltere ve Fransa ile birlikte savaşa girmesinin mükafaatı olarak 1856 yılında Paris Kongresi'ne davet edilmiş ve bu Kongre'de Rus yayılmacılığına karşı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğü Avrupa devletleri tarafından teminat altına alınmıştır. İlk defa sosyal, siyasal ve hukuki alanda bütün Osmanlı vatandaşlarını eşit kabul eden 28 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı ya da orijinal adıyla Müsavat Fermanı; Paris Antlaşmasının hemen öncesinde bakanlar, Şeyhülislam ve gayrimüslim inanç önderlerinin huzurunda okunarak Paris Antlaşması'nı hazırlayan devletlere gönderilmiştir. Bu Ferman iç siyasette Paris Kongresi öncesi Batılı devletleri memnun etmek için hazırlandığı iddiasıyla o dönemde ve sonrasında epeyce tartışılmıştır. Osmanlı tebasınının ayırım yapmaksızın can, mal ve namus güvenliklerini garanti eden Tanzimat Fermanı'na ilave olarak Islahat Fermanı; bütün Osmanlı vatandaşlarını sosyal, siyasi, ekonomik, hukuki, idari ve askeri tüm alanlarda tam anlamıyla eşit kabul etmiştir. Bu ferman ile birlikte gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarına devlet memuru olma ve askere alınma ile devlet memuru yetiştiren okullarda ve askerî okullarda eğitim alma gibi önemli haklar verilmiştir. Bunlarla da yetinilmemiş, dini alandaki tüm eşitsizlikler ve gayrimüslim vatandaşların ibadethanelerinin yapım ve onarımına dair yaşanagelen sorunlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Daha da önemlisi mürtedliğe (İslam dininden çıkma) uygulanan ölüm cezasına son verilmek suretiyle vatandaşların diledikleri dini seçme haklarının önündeki engeller kaldırılmıştır (Tekin ve Okutan, 2015: 27-28).

Ortaylı'ya göre İslam ülkesinde ilk defa laik devlet düzeninin temellerini hazırlayan belge 1876 Anayasası olmuştur. Her ne kadar dönemin bazı düşünürleri



Birinci Meşrutiyetin ilanını İslam'daki meşveret kurumuyla izaha çalışmış olsalar da Ona göre anayasal kurumların, özellikle de parlamentonun, meşveret sistemiyle bir alakası yoktur. Devletin dininin İslam olduğuna ve padişahın halife unvanına özel bir vurgu hala devam etse de anayasa, seçme ve seçilme hakkını Müslim ya da gayrimüslim bütün tebaya tanımış ve sınırlı da olsa yürütme kuvveti üzerinde parlamentonun denetimine izin vermiştir. Geçmişten farklı olarak artık gayrimüslimlerin de bu vazifelere gelebilmelerinin önü böylece açılmıştır (2014: 184). Esasen daha 1839 Tanzimat Fermanıyla başlayan laikleşme sürecinin 1876 Anayasası birlikte önemli bir ivme kazanmış olduğu söylenebilir.

İkinci Meşrutiyet dönemi yapılan anayasa değişiklikleri gözönünde bulundurulduğunda belli çevrelerce laiklik bakımından bir ölçüde gerileme olarak görülse de bu dönemin laikleşme süreci bakımından bir geçiş dönemi olduğu ifade edilebilir. Bu dönemde çıkarılan Kiliseler Kanunu (1913) ve önce çıkarılıp kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılan Hukuk-i Aile Kararnamesi (1915) gibi bazı kanun ve kararnameler dualist yapıyı güçlendirmesi ve Medeni Kanuna giden yolu açması bakımından önemli gelişmelerdir. Bunlara ilave olarak savaş koşulları gerekçesiyle medrese öğrencilerinin askerlik muafiyetlerine son verilmesi ve gayrimüslim erkeklerden alınan şer'î bir vergi olan cizyenin kaldırılarak gayrimüslimlerin de askere alınması vb. uygulamalar laikliğe giden yolu daha da genişletmiştir. Nihayet tüm bu gelişmeler, Ostaylı'ya göre sosyal ve idari hayatta şer'î ve laik unsurların birlikte yer almasından kaynaklanan hoşnutsuzluk ve sancıları artırmıştır (2014: 185). Batılılaşma ya da belli kesimlerin ifade ediş biçimiyle çağdaşlaşma hareketleriyle birlikte Devlet ve yönetici elit kesiminde İslam'ın bir sorun olarak görülmeye başladığı bilindik bir durumdur. Ocak'a göre her ne kadar açıkça ifade etmekten çoğunlukla kaçınmış olsalar da Batılılaşma taraftarları Tanzimat'tan itibaren, İslam dinini geri kalmışlığın ve ilkeliliğin baş nedeni olarak görme eğiliminde olmuşlar ve Türkiye'yi çağdaştırmanın yolunu dinin siyasi, hukuki, toplumsal ve hatta kültürel alandan uzaklaştırılmasında aramışlardır (2016: 7).

İnalcık'a göre Gayrimüslim tebanın eşitlik, hürriyet, özerklik, vergilendirme reformları ve toprak mülkiyeti konusundaki taleplerinin Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmasında önemli katkılarının olduğunu altı çizilmelidir. Batılı devletlerin

gayrimüslim tebanın içinde bulunduğu durumu gerekçe göstermek suretiyle Osmanlı'ya müdahale etmek isteyebileceklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte kamu müesseselerinin giderek artan bir şekilde "laikleştirilmesi" mevzubahis olmuştur. Gayrimüslimlere verilen bir takım hak ve tavizleri halifelğe karşı bir taarruz olarak algılayan ve bu nedenle de tümüyle Batılılaşmanın karşısında kendini konumlandıran İslami kesim ise tüm bu gelişmeleri endişeyle karşılamış, daha uçta düşünenler ise bütün bunları dinden sapma olarak görmüşlerdir. İnalçık'a göre böylece, laik görüşleriyle ön plana çıkan "Batıcılar" ile şeriat yönetimini savunan muhafazakârlar arasında cereyan eden fikir ayrılığı Türk siyasal hayatında hala mevcudiyetini devam ettiren bir gruplaşma ve hizipleşmeye dönüşmüştür (2013: 63).

İnalçık; Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal'in Osmanlı'nın son dönemindeki kendisinin "Garpcılar" olarak ifade ettiği Batıcıların fikirlerinden çok etkilendiğini ve Mustafa Kemal ve onunla birlikte hareket eden aydın subayların bu dönemde tartışılan Batıcı fikirleri hayata geçirme düşüncesiyle devrimin ön saflarında yer aldıklarını ifade etmektedir. Batıcılık fikrinin önde gelen ismi Dr. Abdullah Cevdet olmakla birlikte Garpcılar olarak ifade edilen bu grupta Kılıçzâde Hakkı gibi daha radikaller bulunduğu gibi Celâl Nûri gibi nispeten ılımlılar da vardır. İnalçık'a göre Osmanlı'nın son dönemindeki Garpcılık düşüncesini anlamak Türk devrimini anlamak bakımından son derece önemlidir (2016: 148). Batıcıların temel düşünceleri arasında şu hususların altı çizilmelidir: Onlara göre Osmanlı toplumunun anlayıp benimsediği din bir takım hurafelerle ve İsrâiliyyât denilen birçok hikâyelerle doludur ve İslamiyet'in bu şekilde yorumlanması Türk toplumunun çağdaş medeniyeti benimsemesinin önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle, hurafelerden arındırılmış ilmî bir İslamiyet hedef olmalıdır. İslam dini 7'nci yüzyılda Araplara inmiş ve onların o günkü sorunlarının çözümleri için bazı kurallar getirmiştir. Ancak bu kuralların bu çağın toplumuna ve bu toplumun sorunlarına yanıt verebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla geleneksel İslam anlayışının modern çağa ayak uydurması mümkün değildir. Din herşeyden önce bireyin bir vicdan işidir. Bu nedenle tıpkı Batı'daki Protestanlık'a benzer biçimde İslamiyet'in de kapsamlı bir reformdan geçirilmesi gerekmektedir (İnalçık, 2016: 148-149).

Aslında Osmanlı Devletindeki değişim yeni bir olgu değildir. Osmanlı devletinin klasik dönemi diye adlandırılan ilk dört yüzyılında bile dil, kültür, dinsel inanç ve

örgütlenmesi ile mali, idari, askeri yapısında büyük değişimler yaşanmıştır. Kendi doğal seyri içinde devam eden bu değişimlerde Osmanlı'nın küçük bir beylikten çok milletli bir imparatorluğa geçmesi kadar Yeniçağ dünyasının koşullarına uyma zarureti de etkili olmuştur. Ancak Osmanlı modernleşmesi olarak ifade edilen olgunun kapsamı geçmişte yaşanan değişimlerden oldukça farklıdır. Osmanlı modernleşmesi, Osmanlı toplumundaki kurumların ve bireylerin değişimine ilave olarak, toplumsal ve siyasi örgütlenmenin merkezinde yer alan devletin yapısını da derinden etkilemiştir. Zaten Tanzimat'ın halen tartışılmaya devam eden önemli konulardan biri olması onun bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Ortaylı'ya göre Osmanlı modernleşmesini klasik modernleşme kalıplarıyla, gelişmiş toplumun özelliklerinin az gelişmiş bir toplum tarafından alınması olarak gören yaklaşımlar eksiktir. Kaba bir ifadeyle bu dönemde Osmanlı'da görülen değişim olgusu toplumda varolan değişimin de değişmesidir (1995: 10).

Modernleşme sürecinde, din ve devlet ilişkisi bağlamında İslam ülkeleri ile Türkiye'nin birbirlerinden farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Başlangıcı 17'nci yüzyıla kadar giden bu farklılaşma 19'uncu yüzyılda hızlanmış ve 20'nci yüzyıl başlarından itibaren ise radikal bir nitelik kazanmıştır. Türkiye'de değişim laikleşme istikametinde bir seyir izlemiş ve nihayet laiklik ilkesinin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Giderek siyasi, sosyal ve kültürel kuruluşlarına İslami ilkelere göre şekil vermeyi terkederek Türkiye; Batı'nın modern sosyal ve siyasi sistemini örnek almaya çalışmıştır (Berkes, 2016: 26). Osmanlı son dönemi modernleşme çabaları gözönünde bulundurulduğunda tüm bu gelişmelerin neticesi olarak, Türkiye'nin daha 18'nci yüzyıl ortalarından itibaren rotasını Doğu'dan ve onun temsil ettiği değerlerden Batı'ya ve onun temsil ettiği değerlere çevirdiğini ve kadim Türk-İslam devlet geleneğinden giderek uzaklaşarak laik bir devlet yapısına doğru yol aldığını ve İslam ülkeleriyle arasına giderek mesafe koymaya başladığını ifade etmek mümkündür.

### **1.2.3.2. Cumhuriyet Döneminde Din-Siyaset İlişkisinin Seyri**

Türkiye'de Cumhuriyet öncesi dönemden kalan modernleşme ve sekülerleşme mirası Cumhuriyetle birlikte daha da güçlü ve kararlı bir şekilde devam etmiştir.

Mardin'e göre Mustafa Kemal'in laik reformlarında 19'uncu yüzyıl Osmanlı modernleşme yanlısı devlet adamlarının etkisi hem içerik hem de yöntem olarak rahatlıkla görülmektedir (2011b: 36). Berkes de Kemalist devrimin laikleşme ve batılılaşma çabalarının, bazılarının iddia ettikleri gibi bir diktatörün keyfine göre kararlaştırdığı ansızın ortaya çıkıp zorla uygulanmış bir iş değil, iki yüzyıldır gerçekleştirilen değişimler birikiminin mantık gereği olduğunu ifade etmektedir (2016: 26). Ortaylı da benzer bir kanaat taşımaktadır. Ona göre Türkiye Cumhuriyeti parlamentarizm, siyasal parti kadroları ve basın gibi daha birçok siyasal kuruma ilave olarak eğitim ve mali sistemi ile yönetim örgütünü Osmanlı'dan miras olarak almıştır. Nitekim Cumhuriyetin doktorları, bilim adamları, hukukçuları, tarihçileri ve dilbilimcileri son dönem Osmanlı aydın kadrolarından çıkmıştır. Bu nedenle günümüz Türkiye'sinin sosyal ve siyasal kurumlarının iyi analiz edilebilmesi için Osmanlı modernleşmesinin doğru tahlil edilmesinde gerekmektedir (1995: 26). Zira Cumhuriyet sonrası Türk modernleşmesi Osmanlı modernleşmesinin bir devamı mahiyetindedir.

Türkiye'de dine bağlı devlet döneminden sonra geçiş dönemi ya da ara dönem olarak da ifade edilen, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'ndan 1924 Anayasasına kadar devam eden ikinci bir dönem daha vardır ki, yukarıda da ifade edildiği gibi, Başgil bu dönemi *yarı dini devlet sistemi* olarak tanımlamaktadır. Her ne kadar yenilik hareketlerini III'ncü Selim ve hatta daha öncesine kadar götürebilmek mümkün ise de din ve mezhep hürriyeti ve güvenliğine dair teminatlar ilk defa Gülhane Hattı Hümayûnu olarak anılan Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanında yer almıştır. Tanzimat döneminde devlet içindeki din teşkilatı halen varlığını sürdürmekte ve devletin İslam dinine bağlılığı devam etmekle birlikte bu devirde: ilk olarak; İslam prensip itibariyle devlet dini olmaya devam etmekle birlikte fiiliyatta hükümlerinden devlet müeyyidesi yavaş yavaş kaldırılmıştır. İkinci olarak; yeni yapılan hukuki düzenlemelerde dini esaslardan ziyade toplumsal hayatın gerekleri göz önünde bulundurulmuş ve dinin esasları bu gereklerle uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Üçüncü olarak; halk arasındaki Müslüman gayri-Müslim ayrıştırmasından doğan istisnalar ve devletin resmî dini olan Müslümanlığa tanınmış ayrıcalıklar kaldırılmıştır. Dördüncü olarak; Farklı dönemlerde çıkan fermanlarla Hristiyan tebaaya tanınan imtiyazlar yeniden gözden geçirilerek, bunların geçerliliği kabul ve teyit edilmiştir (2016: 195-197).

Tanzimat döneminin yarı dinîlik ve laikliğe yol açan teşebbüsleri ilk defa 1876 tarihli Kanunu Esâsi ile anayasal güvence altına alınmıştır. Kanunu Esâsi ile birlikte devlet işleri eskiden olduğu gibi dinî hükümler yerine beşerî prensiplere bağlandığı için, devlet sistemi dinî niteliğini kaybetmiş olmakla birlikte; Kanûnu Esasi'nin ikinci maddesinde “*Devlet-i Osmâniyenin dinî, Din-i İslamdır*” ifadesi yer aldığından tam olarak laikliğe de geçilmiş değildir. Kanunu Esasi 11'inci maddesiyle Türkiye'de din özgürlüğünü ve dinlerin serbestçe icrasını devlet güvencesi altına almakla birlikte, 4'üncü maddesiyle devlet reisine halife sıfatı vermiş ve onu İslam dininin hamisi ve en yüksek rûhânî reisi kabul etmiş; 7'inci maddesi ile padişahın görevlerinden birisinin de şeriat hükümlerinin icrası olduğunu açıkça ifade etmiş ve 64'üncü maddesiyle de Ayan Meclisinin önüne dini emirlere uygun olmayan bir şey gelmesi durumunda bunları onaylamaması gerektiğini meclisin görevleri arasında saymıştır. Görüldüğü gibi Kanunu Esâsinin öngördüğü devlet sisteminde her ne kadar din ve şeriate, kanunun üstünde bir değer atfedilmiş ve hala din devlet faaliyetlerinin meşruiyetinde bir ölçü olarak kabul edilmiş olsa da Başgil'e göre, bu faaliyetlere doğrudan doğruya tesir etme vasfını büyük oranda kaybetmiştir (2016:197-198). Yarı dini devlet sistemi ve laiklik yolundaki ilerleyiş İkinci Meşrutiyet, hatta Büyük Meclis Hükümeti döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında da devam etmiştir. 1876 tarihli Kanunu Esasî'de 1909'da geniş değişikliklere gidilmiş olmakla birlikte din-devlet ilişkilerine dair hükümlere dokunulmayarak yarı dinî ve laik sistem korunmuştur. Bu yaklaşım 1921 tarihli Teşkilâtı Esâsiye Kanunu'nda da muhafaza edilerek, Kanun'un 20'nci maddesinde Büyük Millet Meclisinin görevleri arasında şer'î hükümlerin yerine getirilmesi de sayılmıştır. Nihayet, 20 Nisan 1924 tarihli Anayasa'nın 2'nci maddesinde “*Türkiye Devletinin dinî, din-i İslamdır*” hükmüne tekrar yer verilmiş ve 26'ncı maddesinde şer'î hükümlerin yerine getirilmesi görevi yine Büyük Millet Meclisinin genel görevleri arasında sayılarak din ve devlet bağılılığı anlayışı sürdürülmüştür (Başgil, 2016: 199-200).

Osmanlı yönetiminde, cumhuriyete gelene kadar dinsel otorite ile askerî ve sivil otorite birlikte bulunmuşlardır. Medreseler ile mektepler, şeriat mahkemeleri ile nizamiye mahkemeleri, Meclis-i Mebusan ile Kanun-i Esasi birlikte devam etmiş; iki farklı tarz yapılanma eş zamanlı olarak aynı idarî organizasyon içinde fonksiyon icra etmeyi sürdürmüştür (Geçit, 2016: 45). Bir önceki başlıkta da Osmanlı'da 18'inci

yüzyılın sonlarına rastlayan yenileşme hareketlerini takip eden dönemde bir yanda geleneksel ve diğer tarafta da Batı'dan alınan modern kurumların bir arada olduğu ikili bir yapının ortaya çıkmış olduğunu ifade etmiştik. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar devam eden bu ikili yapı içerisinde Batı'dan aktarılan kurumların önemi giderek artarken, geleneksel kurumların işlevleri zamanla gerilemiştir. Osmanlı mirası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti ise Dursun'a göre Batı'dan muktebes kurumları benimseyip geleneksel kurumların varlığına son vererek bu ikili yapıya son vermiştir. Türkiye Cumhuriyeti de Osmanlı'ya benzer şekilde dini, siyasi sisteme bağımlı şekilde örgütlemiş olmakla birlikte işlevlerini en aza indirmiş ve dinî sadece ibadetlerin idaresi ile sınırlamıştır (1992: 316-317).

Canatan'a göre Türkiye Cumhuriyeti'nin laik niteliği birden olmamış, devletin kuruluş döneminde iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk olarak 1924 Anayasası'nın ikinci maddesindeki “*Türkiye Devletinin dinî, din-i İslamdır*” hükmü, 9 Nisan 1928 tarihinde gerçekleştirilen bir Anayasa değişikliği neticesinde kaldırılmıştır<sup>71</sup> (Canatan, 1997: 19). Bu anayasa değişikliği ile Türkiye Cumhuriyeti'nin hukuksal düzenlemelerindeki dinî temaların kaldırılması bununla da sınırlı kalmamış, aynı anayasa değişikliği ile Anayasa'nın 16'ncı maddesinde düzenlenmiş olan milletvekili yemini ve 38'inci maddesin de düzenlenmiş olan cumhurbaşkanı yemini içerisinde geçen “vallahî” kelimesi Anayasa metninden çıkartılmıştır. Yine aynı değişiklikle Anayasa'nın 26'ncı maddesinde TBMM'nin görevleri arasında yer verilen ahkâm-ı

---

<sup>71</sup> Esasen daha Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre önce 16-17 Ocak 1923'de Mustafa Kemal'in bir grup gazeteci ile İzmit Kasrı'nda gerçekleştirdiği söyleşide bu gelişmeyle alakalı ipuçlarına rastlanmaktadır. Bu mülakatta Kılıçzade Hakkı Bey, Gazi Paşa'ya yeni hükümetin dininin olup olmayacağı meselesini sormuş; O da olacağını, bunun İslam dini olduğunu ve zaten İslam'ın da düşünce hürriyetine sahip olduğunu beyan etmiştir. Bu cevaptan yeterince tatmin olmamış olmalı ki Hakkı Bey soruyu hükümetin bir dine sıkı sıkıya bağlı olup olmayacağı şeklinde yenilemek ihtiyacı hissetmiştir. Bu soruya Gazi Paşa'nın cevabı ise bunu bilemeyeceği, lakin mevcut yasalar bakımından aksine bir durumun bulunmadığı, milletin dinsiz olmadığı ve milletin dininin İslâm dini olduğu şeklinde (Aytaç, 1986: 74) aslında kaçamak bir durum arzetmiştir. Zaten Mustafa Kemal de 1927 tarihinde irat ettiği Nutuk adlı eserinde bu soru karşısında hükümetin dininin olamayacağını söyleyemediğini ve kaçamak cevap verdiğini kendisi de açıkça beyan etmiştir (Atatürk, 1969: 716). İzmit Kasrı'nda gazetecilerle yapılan mülakatın üzerinden henüz bir yıl geçtiğinde (3 Mart 1924) hilafet kaldırılmıştır. 20 Nisan 1924 tarihli yeni Anayasa'ya devletin dininin İslâm Dini olduğunun konulmuş olmasına rağmen, bu ifadeler de 10 Nisan 1928 tarihi itibarıyla Anayasa'dan çıkartılmıştır. Cumhuriyetin kurucu kadrosu böylece kısa sayılabilecek bir süre içerisinde din ve devleti birbirinden ayırma amacına ulaşmıştır. Ancak Cundioğlu'na göre bu durum devletin dini kendi haline bıraktığı manasına gelmemektedir. Hem tarihten kesbettiği siyasi alışkanlıkları hem de yeni devletin varoluşunu mümkün kılan sebepler genç Cumhuriyeti dini kendi haline bırakmaktan alı koymuştur. Cumhuriyetin kurucu kadrosu, dini olabildiğince kontrol altında tutmaya ve dine devletin resmî ideolojisine uygun bir şekil vermeye çalışmaktan geri durmamışlardır (2014: 3-4).

şer'iyenin tenfizi (şer'î hükümlerin uygulanması) ifadesi de söz konusu maddeden kaldırılmıştır (Tekin ve Okutan, 2015: 86-87) İkinci aşama olarak 5 Şubat 1937 tarihli Anayasa değişikliği ile de laiklik ilkesi resmen Anayasa'ya konulmuştur (Canatan, 1997: 19). 1937 tarihli bu değişiklik esasında malumun ilanından ve tescilinden başka bir şey de değildir.

Peki 1937 yılında laiklik ilkesinin Anayasal bir statü kazanmasına kadar din siyaset ilişkisinin seyri nasıl olmuştur? İnalçık'a göre dini, bireyin bir vicdan işi olarak gören Batıcıların düşünceleri Atatürk'ün din ve toplum konularında uygulamaya çalıştığı Cumhuriyet dönemi siyasetine önemli ölçüde yön vermiştir. Nitekim, Batıcıların aşırı kanadını temsil ettiği daha önce de ifade edilen Kılıçzâde Hakkı'nın "Garplılaşma Planı" Atatürk tarafından TBMM'de çıkartılan kanunlar marifetiyle Cumhuriyete mâl edilmiştir. Atatürk'ten çok önce Latin alfabesine geçilmesini, kılık-kıyafette Batı insanının örnek alınmasını, fesin bırakılarak yerine şapkanın konulmasını, tesettürün terk edilmesini ve medreselere kilit vurulmasını öneren Kılıçzâde olmuştur (2016: 149-150). Bu önerilerin daha sonrasında bir bir hayata geçirildiği göz önünde bulundurulduğunda Atatürk ve devrimleri üzerindeki Osmanlı'nın son dönemindeki Batıcıların düşüncelerinin tesiri daha iyi anlaşılmış olmaktadır.

Yeni rejim 1919-1922 yılları arasında cereyan eden Kurtuluş Savaşı mücadelesinin kimi milliyetçi, kimi İslamcı, kimi de saltanatçı olan taşra eşrafi ile ordu subayları, aydınlar ve halk tarafından birlikte kazanıldığı gerçeğini kısa süre içerisinde yok sayarak zaferi bir avuç lider kadroya mal etmiş (Karpas, 2001: 778) ve bu elit kadroyla birlikte devrim mahiyetinde bir dizi düzenlemelere imza atmıştır. Kemalizm'in din alanındaki en devrimci eylemleri Berkes'e göre saltanat, hilafet ve şeriat hukukunu kaldırmış olmasıdır (2016: 80). Millî sınırlar ötesinde bir bağlılığı vurgulaması nedeniyle Müslümanların uluslaşmasının önünde bir engel olarak görülen Hilafetin Mart 1924'te kaldırılması milliyetçi ve laik politikaların sembolik düzeyde en önemli faaliyeti olmuştur. İslami eğitim kurumları olan mektep ve medreselerin faaliyetine son vererek tüm eğitim kurumlarını devletin kontrolü altına alan Tevhid-i Tedrisat Kanununun Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından Hilafetin kaldırılmasıyla aynı gün kabul edilmesi de tesadüf değildir. Nisan 1924'te şer'î mahkemeler kaldırılmış, 1925'te medeni olmadığı düşünülen fes ve peçe gibi başlıkların giyilmesini

yasaklayan Şapka Kanunu çıkarılmış, 1926’da İsviçre Medeni Hukuku ve 1928’de Latin alfabesi kabul edilmiş ve aynı yıl İslam’ın devletin resmi dini olduğu ifadesi Anayasa’dan çıkartılarak İslam’ın tüm kurumsallığına son verilmiştir. Ete’ye göre tüm bu milliyetçi ve laik reformalar adım adım Türkiye Cumhuriyetini İslam’dan ve İslam dünyasından uzaklaştırmıştır (Ete, 2003: 48-49).

Halide Edib Adıvar, Yale Review’nun Güz 1929 sayısında yayınlanan “*Türkiye’de Diktatörlük ve Reformlar*” başlıklı makalesinde tüm bu gelişmeleri müslüman halkın büyük bir hoşnutsuzlukla karşıladığını açıkça ifade etmiştir. Adı geçen makalesinde Adıvar, laikliğin tanımlarında Hz. İsa’ya atfedilerek sıkça başvurulan “*Kayser’in hakkını Kayser’e, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin*” ifadesini hatırlattıktan sonra Türk reformcuların gerçekleştirdikleri inkılaplarla Kayser’in hakkını Kayser’e yani devletin hakkını devlete vermelerine rağmen; Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya, yani Müslümanların hakkı olan şeyleri Müslümanlara teslim etmediklerini ve esasında Tanrı’nın elinde olması gereken şeylerin halen devletin elinde bulunduğunu iddia ederek eleştirmiş ve devletin din üzerindeki baskı ve otoritesine böylece dikkat çekmiştir (Akt. Ceylan, 1989: 14-15; 1929: 38 vd.).

Modern Türkiye’nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün önderliğindeki Kemalist hareket, Fransız devriminin eşitlik, ulusların kendi kaderlerini belirleme hakkı, laiklik, ilerleme ve belirli koşullarla özgürlük ve bireycilik gibi birçok idealini seçkin bir yaklaşımla teşvik etmiştir (Özdalga, 2015: 154). Modern Türk siyasetinin ittihat ve Terakki Partisi’nden tevarüs eden bir anlayışla hakim askeri ve sivil bürokrasi ve aydın kesimin mutlak iktidarı üzerine inşa edildiğini ileri süren Tekin’e göre Türk modernleşmesinin dayandığı bu aktörler; seküler bir alan inşa ederek inanç ve ahlaki tercihlerin siyasi bir dinamik olmasına izin vermemişlerdir. Hatta bir adım daha ileri gidilerek, inanç ve ahlakî belirleyicilerin terbiye edilmesi görevi de bu bürokratik unsurlar üzerinden yapılmaya çalışılmıştır (2017: 211). Zürcher’e göre Kemalist reformların kentlerdeki tesiri köylere oranla çok daha fazla olmuştur. Reformlar; Türk halkının büyük çoğunluğunu oluşturan köylülerin yaşamını “Halkodaları” ve “Köy Enstitüleri” gibi girişimlere rağmen nerdeyse hiç etkilememiştir. Kemalist devrimin kentlerdeki taraftarlarının çoğunluğu bürokrat, subay, öğretmen, doktor, avukat ve büyük ticaret erbabından oluşmakta iken sanatkâr ve küçük esnaf ise bastırılmış olan



geleneksel kültürün ona omurgasını meydana getirmiştir (2000: 281-283). Bu durumu Şerif Mardin'in meşhur çözümlemesinde kullandığı merkez-çevre kavramları üzerinden izah edecek olursak, merkez Kemalist etkiye daha açıkken çevre geleneksel kültürün taşıyıcısı ve savunucusu rolünü üstlenmiştir.

Kemalist reformların ilk dalgası devlet, eğitim ve hukukun laikleştirilmesi iken ikinci dalgası; 1925'te fesin yerine şapkanın getirilmesi, 1935'te bir yasayla tatil gününün Pazar yerine cumaya alınması gibi dinsel semboller alanında olmuştur. Özellikle dini hedeflememekle birlikte 1926'da Batı takvim ve saatinin, 1928'de Batı rakamlarının ve 1931'de Batı ağırlık ve uzunluk ölçülerinin kabulü gibi üçüncü bir halka daha vardır ki bunlar; Türkiye'ye sadece Batılı bir görüntü vermiş olmalarının ötesinde Batı dünyasıyla ilişkileri daha da kolaylaştırmışlardır. Aynı zamanda bütün bunlar Zürcher'e göre İslam dünyasıyla bağlantıları kesmek için düşünülmüş tedbirlerdir (2000: 272-273). Ona göre 1928 yılında Arap alfabesinin terk edilerek yerine Latin alfabesinin getirilmesi de Türk toplumunu Osmanlı ve Ortadoğu'nun İslami geleneklerden kopartarak onu Batı'ya yönlendirmenin bir aracı olarak görülmüştür (2000: 274-275). Aynı zamanda Türk halkını Kur'an'ın dilinden koparma amacına da hizmet eden bu gelişme, yeni eğitim anlayışının temel taşlarından birisinin laiklik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kültür alanındaki reformlar, sıklıkla dini devletin kontrolüne sokmayı hedefleyen reformlarla desteklenmiştir (Özdalga, 2015: 175). Ortadoğu'da laikliğin devletin resmi ideolojisi olduğu tek ülke olan Türkiye'de, din ve siyaseti birbirinden ayırmak ya da daha doğru bir ifadeyle dini devlete bağlı kılmak amacıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren birçok radikal reform gerçekleştirilmiştir (Özdalga, 2015: 207). Berkes'e göre ise Kemalist devrimlerle Türkiye'deki Müslümanlık tamamıyla yok edilmemiş, yok edilen İslam'ın Osmanlı rejimindeki devlet-din bileşimi içerisindeki konumu olmuştur (Berkes, 2016: 80). Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuna kadar İslam tarihinin hiçbir evresinde İslam hukukunun bütünüyle devre dışı bırakma girişiminde bulunulmamıştır (Akt. Geçit, 2016: 46; Yaman, 1999: 212).

Osmanlı'da modernleşme, devletin gücünü geliştirme bağlamında bir teknik, bir araç olarak görülürken Türkiye Cumhuriyetiyle birlikte araç olmaktan çıkıp amaç haline dönüşmüştür. Kurtuluş mücadelesinin kazanılmasıyla birlikte Kemalist elitler, İslami

söylem ve Müslüman liderlerle kurduğu birlikteliğe son vererek Osmanlı'da başlamasına rağmen savaşla birlikte kesintiye uğrayan modernleşme politikalarına daha güçlü ve kararlı bir şekilde geri dönmüşlerdir. Ete'ye göre her ne kadar fiilen sömürgeleşilmemiş olsa bile Kemalist elitler yeni döneme ruhunu veren milliyetçilik ve laiklik politikaları ile kendi kültürünü Batı kültürü haline getirme çabalarının bir sonucu olarak “self-kolonizatör” rolüne soyunmuşlardır. Bu dönemde uygulanan laiklik politikalarının temel amacı; İslam dini ve liderlerinin siyasal, toplumsal ve kültürel alanlardaki etkinliklerine ve görünürlüklerine, dini tasavvur karşısında şovenist ve faşist bir yaklaşımla milliyetçi ideolojiyi hâkim kılmak suretiyle, son vermek olmuştur (2003: 47-48).

1923'te çağdaş Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasıyla milliyetçiliğin dine karşı konumlandırılmaya çalışıldığı yeni dönemde bir tür sivil din olarak görülen milliyetçiliğe yeni toplumu bir arada tutacak olan çimento görevi yüklenmeye ve birçok farklı etnisiteden oluşan ülkede kültürel homojenlik bu şekilde tesis edilmeye çalışılmıştır<sup>72</sup> (Özdalga, 2015: 53-). Sayarı'ya göre, burada dikkat çekilmesi gereken husus milliyetçilik kavramının da Batılı bir konsept içinde ele alınmış olmasıdır. Türk milleti, ortak bir geçmişe sahip insanlar topluluğu değil, Batı'nın medenî milletleriyle ortak bir geleceği paylaşacak insanlar topluluğu olarak ele alınmıştır. Bu amaçla Kemalist elit öncelikle Türklerin yakın tarihini reddederek, onun yerine İslamiyet öncesi tarihlerini yerleştirmek istemiş ve bu amaca matuf olmak üzere 1931 yılında Türk Tarih Kurumu ve 1932 yılında da Türk Dil Kurumu'nu kurmuştur. Bu dönemin ürünü olan Güneş-Dil Teorisiyle yapılmak istenen de “Batılılaşma” ve “milliyetçilik” kavramlarının özdeşleştirilerek aradaki tenakuzun giderilmek istenmesidir. Bu teoriyle, Batı medeniyetinin kökleri Eski Orta Asya Türklerine kadar götürülerek; Batılılaşmanın bir taklit değil, tam dersi Türklerin kendi medeniyetlerinin köklerine inmeleri şeklinde sunulabilmesi hedeflenmiştir (1978: 176-178). Türkçe üzerindeki özel hassasiyet dil çalışmalarıyla da sınırlı kalmamış; 1930'larda ibadet dilinin bile Türkçeleştirilmesi girişimleri olmuştur. Bu bağlamda 23 Ocak 1932'de ilk Türkçe Kur'an Yerebatan

---

<sup>72</sup> İslam dininin namaz, oruç, hac gibi dini merasimlerine baktığımızda bunların insanlar arasındaki sınıf, ırk ve millet farklılıklarını kapatan törenler olduğunu görürüz. Bu bizi ümmetin farklılıkları olmayan bir kitle olduğu ideolojisine götürür. Mardin Cumhuriyetin Türklerden imtiyazsız, sınıfsız ve kaynaşmış tek bir toplum (millet) yaratma çabasını İslam'ın bu ideolojik niteliklerine bağlamaktadır (2011c: 98-99).

Camiinde, ilk Türkçe ezan ise 30 Ocak 1932’de Fatih Camiinde okunmuştur. Bu girişimlerden amaç geleneksel İslam pratiğinin Batılılaşma önünde bir engel olarak görülmüş olmasıdır (Tekin ve Okutan, 2015: 100). 1913’ten beri Jön Türk ideolojisinin en belirgin özellikleri arasında bulunan laiklik ve milliyetçilik Türkiye’de tek parti döneminde 1930’lardan itibaren daha da güçlenmiştir. Laiklik; sadece din ile devletin birbirinden ayrılmasıyla sınırlı tutulmayarak, dinin kamusal alandan dışlanması ve mevcut din kurumları üzerinde devletin tam denetiminin sağlanması şeklinde yorumlanmış ve uygulanmıştır. Milliyetçilik ise yukarıda da ifade edildiği gibi dinin yerine konumlandırılarak yeni bir ulusal kimliğin oluşturulmasında araç olarak görülmüştür (Zürcher, 2000: 264).

Milliyetçiliği dine karşı konumlandırma düşüncesi, pratiğe dönüşmeye çalışıldığında güçlü bir direnişle karşılaşmıştır ki bu direnişlerin önemlilerinden birisi Nakşibendi gelenekten gelen Şeyh Said’in 1925 yılında ülkenin güneydoğu bölgelerinde başlattığı isyandır. Bu isyan çok sert bir şekilde bastırılmış ve bu tarihten itibaren modernleşme reformlarına en büyük engeli oluşturduğu düşüncesiyle geleneksel dinsel muhafazakârlığa adeta savaş ilan edilmiştir (Özdalga, 2015: 53-54). Sayarı’ya göre, Tekkelerin kapatılmasının, şapka kanununun çıkarılmasının, dini kıyafet giymenin sadece din görevlileriyle sınırlandırılmasının ve Batı takviminin kabul edilmesinin Şeyh Said İsyanının bastırılmasından hemen sonrasına gelmesini sadece bir tesadüften ibaret görmek yanlıştır (1978: 177-178). Şeyh Said İsyanı bahane gösterilerek Mart 1925’te ilan edilmiş olan ve hükümetin kaldırılmasında artık bir sakınca görmediği 1929 yılına kadar yürürlükte kalan Takrir-i Sükûn Kanunu’nun ilanından itibaren Türkiye’nin yönetim şekli, bir otoriter tek parti idaresi, ya da daha doğru bir ifadeyle “diktatörlük” olmuştur. Bu Kanun mucibince kurulan mahkemeler 1925-1926 yıllarında bütün muhalefeti susturmanın ve Cumhuriyet Halk Fırkasının bir iktidar tekeli kurmasının en etkili aracı olarak kullanılmıştır. Nihayet 1931 yılındaki parti kongresinde Türkiye’nin siyasal sisteminin tek parti sistemi olduğu resmen ilan edilmiştir. 1930’daki son derece muti bir muhalefet partisi denemesi dışında İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar Türkiye’de hiçbir yasal muhalefete müsaade edilmemiştir. Yasadışı kabul edilen muhalefet de etkisiz bir komünizm hareketi ve Kürt milliyetçilerin nispeten daha etkili eylemleriyle sınırlı kalmıştır. Bunların dışındaki küçük muhalefet grupları olan saltanatçılar, liberaller, İslamcılar ve sosyalistler ise bazı risale ve dergilerle rejim

aleyhtarlığı yapmış olsalar bile bu son derece sınırlı kalmıştır (Zürcher, 2000: 257-258).

Tek Parti dönemindeki anti-demokratik uygulamaları; birinci ve ikinci meşrutiyetin kalıntısı olan, öncelikle vekilleri seçecek olanların seçildiği ardından onlarında da milletvekillerini seçtiği iki dereceli seçim sistemi de kolaylaştırmıştır. 1946 yılına kadar yürürlükte kalan bu sistem, yerel mütegalibenin tek parti dönemi boyunca kendi güç ve nüfuzunu mecliste muhafaza etmesini sağlamıştır. Mütegalibe vekiller, müesses ekonomik ve toplumsal yapıyı tehdit etmediği, daha doğru bir ifadeyle kendi çıkarlarını zedelediği sürece devlet kurumlarının her türlü reformunu desteklemişlerdir (Ahmad, 2015: 20-21).

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki devrimlerin büyük bir çoğunluğu yapısal değişikliklerden öte Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeyi hedeflemektedir (Sayarı, 1978: 176). Osmanlı moderleşmesi ile Cumhuriyet moderleşmesi arasındaki en temel farklılıklardan birisi, onların kapsamı ile alakalıdır. Osmanlı dönemi modernleşmesinin üst yapı kurumlarına odaklanmış olmasından da anlaşılmaktadır ki; Osmanlı dönemi modernleşme çabalarının temel amacı *devletin bekası* olmuştur. Cumhuriyetin kurucu seçkinleri tarafından hayata geçirilen modernleşme girişimleri ise sadece devlet ve siyasi kurumlarla sınırlı kalmamış, tüm toplumun çağdaşlaşması amacına matuf olmuştur. Bu nedenle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki modernleşme/Batılılaşma çabalarının arasındaki temel farklılık amaç farklılığı ve öngörülen değişimin ölçeğidir. Diğer bir farklılık ise Cumhuriyetin kurucu seçkinleri laikliği temel bir ilke olarak kabul etmişlerdir (Gözaydın ve Öztürk, 2015: 8).

Kendilerinden önceki İttihatçılar gibi pozitivist dünya görüşüne dayalı bir modernleşme stratejisinin uygulayıcısı olan Kemalistler dini, devletin ve toplumun modernleşmesinin önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir (Zürcher, 2000: 338). Sayarı'ya göre de Kemalist elitlerin Cumhuriyetin ilanından hemen sonra laik bir programı uygulamaya koymalarının arkasında dini, Kemalist devrimlerin önünde bir engel olarak görmeleri yatmaktadır. Zira ona göre birçok dine nazaran İslamiyet ideolojik bir dindir, bu nedenle de sosyal ve siyasal yapıyı önemsemektedir. İslamiyetin bu ideolojik yönü Kemalist ideoloji tarafından dinin tehdit olarak algılanmasının en önemli nedenidir. Daha somut bir ifadeyle Kemalist elitin din konusundaki duyarlılığı ve laikliği çok katı biçimde uygulama arzusunun nedeni İslamiyeti karşı bir ideoloji

olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır (1978: 175-176). Onlara göre, madem Kemalizm bir ideolojidir, o halde karşı ideolojiye yaşam hakkı tanınmamalıdır.

Tek Partili<sup>73</sup> dönemde dinsel güçlerin siyasal mekanizmayı denetlemesi söz konusu olmadığı gibi tam tersine bu dönemde devlet dinsel güçleri ve kurumları denetim altına almıştır (Sayarı, 1978: 180). Başgil'e göre Batı'daki ülkelerdeki seyrine benzer bir şekilde ülkemizde de, önce tam dinî, sonra yarı dinî, nihayet lâdinî yani laik devlet süreçleri yaşanması normal seyir olarak beklenirken böyle olmamış; son devrenin tam ve saf laiklik olması umulurken süreç dine bağlı devlet anlayışının tam zıddı olarak devlete bağlı din sistemine evrilmiştir. Dine bağlı devlet sisteminde devlet işleri dinî düşüncelerden hareketle görülüp, din adamlarının devlet üzerinde sıkı bir vesayeti bulunduğu gibi, devlete bağlı din sisteminde ise tam tersi, din kendi alanındaki işlerde bile siyaset tarafından dizayn edilmekte ve devlet adamları din üzerinde en üstün söz ve yetki sahibi olarak kendilerini görmekte-dirler. Başgil'e göre dine bağlı devlet sisteminde olduğu gibi devlete bağlı din sistemine de birden değil, adım adım geçilmiştir (2016: 201). Sayarı'ya göre de, Türkiye'deki laiklik anlayış ve uygulamaları ile Batı'daki laiklik anlayışının genel olarak birbirinden farklı olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Ona göre; siyasal bir doktrine sahip olan İslamiyet'te devlet ve toplum arasında bir ayırım söz konusu olmadığı gibi dinsel alan ve laik alan ayırımına da yer yoktur. Yani İslamiyet'te Sezar'ın dünyası ile Allah'ın dünyasının birbirinden ayrı olması mümkün değildir. Sayarı'ya göre Cumhuriyet döneminin laikleşme politikaları İslamiyet'in bu siyasal hüviyeti tarafından belirlenmiştir. Madem İslamiyet'te dinin devletten ayrılması mümkün değildir, o halde devletin dinden bağımsızlığını sağlayabilmesinin şartı olarak dinin devletin kontrolüne girmesi ön görülmüştür. Bu nedenle de dinsel kurumların özerk bir yapıda örgütlenmelerine izin verilmemiş, onların devlet bürokrasisine bağlanmaları tercih edilmiştir (1978: 180).

Batı'da ve Türkiye'de laiklik anlayışının farklılığına dikkat çekenlerden birisi de Şerif Mardin'dir. Ona göre, 19'uncu yy. Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan laiklik ilkesinin gereği olarak Batı'da devlet ve Kilisenin mutlak olarak birbirinden

---

<sup>73</sup> Tek partili sistem sadece tek partiye izin verilmiş olmasının ötesinde parti ile hükümet arasında bir ayırımın olmadığı anlamını taşımaktadır. Bir parti hükümeti söz konusudur. Bu nedenle de partinin il yöneticileri aynı zamanda illerin valileri olduğu gibi neredeyse bütün devlet memurları da CHP üyeleri arasından seçilmiştir. Dolayısıyla tek partili sistem CHP'nin muhalefetsiz iktidarı anlamına gelmiştir (Ahmad, 2015: 19).

ayrılmasının başlangıcı genel olarak 1905 yılı olarak kabul edilmektedir. Kısaca devletin herhangi bir dini mezhep ve sınıfa dayandırılmaması olarak ifade edebileceğimiz laiklik ilkesinin Türkiye’de işlerlik kazanmasına yüklenen mananın önemi şuradan gelmektedir. Tarihi seyri içerisinde devlete karşı dini görevlerin yerine getirilmesinde belli ölçüde özerklik elde etmiş olan Katolik Kilisesinin devlet işlerinden el çektilmesi nispeten daha kolay olmuştur. Çünkü ortada zaten iki farklı kurumsal idare vardır ve bunlar laiklik ilkesiyle birbirinden ayrılmıştır. Ancak İslam dünyasında din işlerini gören böyle otonom bir yapı söz konusu olmadığından, laiklik neticesinde din ve devlet işlerinin ayrılması sanki devletten bir parçasını söküp atmak gibi anlaşılmıştır (Mardin, 2011b: 35-36). Türkiye’de Batılılaşma ve laikleşme sürecinin son derece sancılı olmasının böyle bir yapısal nedenden kaynaklandığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Berkes’e göre Müslümanlıkta din ve devlet ilişkisi biçiminin Hristiyanlıktan farklı olduğundan bahisle Batı anlamında geleneksel bir laiklikten söz edilemeyeceği her ne kadar doğru ise de Hristiyan Batı’da laiklik sorunun sadece Kilise örgütlenmesi ile Devlet örgütlenmesinin birbirinden ayrılması ile sınırlı olmadığı da aşikârdır. Devletin Kilise’den ayrılması laikleşmenin yalnızca bir yönüdür ve bu yön ne kadar önemliyse; bir toplumdaki sosyo-ekonomik ve kültürel örgütlerin hatta bilim, felsefe, sanat ve edebiyat gibi alanların da din ölçülerinden ayrılması o denli ehemmiyet arz etmektedir. Sosyolojik perspektiften laiklik yalnızca devletle din arasındaki ilişki sorunu değil, aynı zamanda toplumsal değerler açısından kutsal ile kutsal dışı değerler arası ilişkiler sorunudur. O halde Berkes’e göre sosyolojik olarak *“laiklik, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının en üstün kural ve değer ölçüleri sayılan din kavramlarından kurtarılmasından başka bir şey değildir”* (2016: 28). Görüldüğü gibi bu anlayışa göre laiklik, dinle devletin bir birinden ayrılmasının ötesinde bir manaya kavuşarak adeta dinle toplumu birbirinden ayırma hedefine yönelmiştir. Dini, toplumsal hayattan dışlayan bu laiklik tanımı, Türk toplumunda sürekli gerilim ve çatışma faylarını doğurmuş ve beslemiştir. Bu çatışmalar bir türlü durulmadığı gibi halen de sürmektedir.

Modern laik devletin benimsediği görüş temelde dini kişisel vicdan sorunu olarak gören görüşe dayanmaktadır (Berkes, 2016: 23). CHP’nin 1935 yılındaki Dördüncü Büyük Kongresi’nde sunulan Parti Programında Kemalizm’in altı temel

ilkesinden birisi olan laiklik başlığı altında yer alan şu ifadeler Tek Parti döneminin dine bakışını anlamada önemli ipuçları vermektedir. Buna göre “*Din, bir vicdan işi olduğundan, parti, dini, dünya ve devlet işleri ile siyasadan ayrı tutmağa ulusumuzun çağdaş medeniyet yolunda ilerlemesi için başlıca şartlardan sayar*” (Ahmad, 2015: 21-23). Bu yaklaşımdan da görüldüğü gibi, burada yeniden tanımlanan din değil, kamusal alandan tamamen dışlanan ve onu vicdanlara hapseden bir din anlayışının varlığı mevzubahistir.

Kemalizm<sup>74</sup>; dini tamamen yasaklamanın var olan duyguların kontrolsüz mecralara kayması, İslam’ı bir kültür olarak bırakmanın ise ona cemaat olma yolunu açık bırakacağı “tehlikelerini” öngörmüş ve kendine özgü bir strateji geliştirerek geleneksel kurum ve kavramları ortadan kaldırmakla kalmamış, onların yerine yeni bir İslam arayışı olarak “devlet İslam’ı” anlayışını yerleştirmek istemiştir. Temel hedefi İslam’ı dışlamak değil, bir din olarak yeniden tanımlamak olan devlet İslam’ı; İslam’ın siyasi, toplumsal ve kültürel alanda Müslüman bir cemaat ve önderlik olarak algılanmasının önüne geçmek suretiyle onu kamusal alandan soyutlayarak bireylerin özel alanlarına ve vicdanlarına hapsedmeyi amaçlamıştır. Elmalılı Hamdi Yazır’a tefsir yazdırılması ve Kur’an-ı Kerim ve hadislerin Türkçeye tercüme edilmesinin altında bireysel İslam’ı cesaretlendirme düşüncesi yatmaktadır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması ve Arapça ezanın yasaklanmasıyla da halk İslam’ı baskı altına alınmak istenmiştir. Yeni dini anlayışı yerleştirmek ve işletmek için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması Kemalist elitlerin, İslam’ı yok etmekle karşı karşıya kalınacak tehlikelerden yeni bir İslam tanımı yapılmak suretiyle kurtulunabileceğine dair inanç ve düşüncelerine dayanmaktadır. Ancak gerek yeni İslam anlayış ve uygulamaları ve gerekse İslam’ın yerine ikame edilmeye çalışılan milliyetçilik, o güne kadar halkın anlam dünyasına yerleşmiş bulunan İslam’ın yerini tutamamış, halkı yeni arayışların peşine düşmekten alıkoyamamıştır (Ete, 2003: 49-50). Kemalist elitlerin dini dışlama

---

<sup>74</sup> Türk modernleştirmecilerinin iki dünya savaşı arasındaki dönemde yürüttüğü politikaların ideolojik tanımlaması olarak kullanılan Kemalizm, özünde tavizsiz laik reformlara işaret etmek için kullanılmaktadır (Özdalga, 2015: 53). Zürcher’e göre Türkiye’de Cumhuriyetin ilanını takip eden yıllarda ortaya çıkan ve süreç içerisinde gelişen Atatürkçülük ya da kimi zaman “Türk dini” diye tanımlanan Kemalizm, hiçbir zaman tutarlı ve kapsayıcı bir ideoloji halini almamış; ayrıntılı bir tanımı hiçbir zaman yapılmayan bir tutum ve kanılar bütünü olarak fonksiyon icra etmiştir. Bunun bir neticesi olarak Kemalizm, dünya görüşleri birbirinden çok farklı insanların kendilerini tanımlamalarında kullandıkları bir kavram olarak bugüne kadar gelmiştir (2000: 264-265).

yerine dini yeniden tanımlama olarak ifade edebileceğimiz politikalarında radikal bir değişikliğe sebebiyet veren olay 1930'da Menemen'de Hasan Fehmi Kubilay'ın öldürülmesiyle sonuçlanan ve tarihe Menemen Vakası olarak giren hadise olmuştur. Derviş Mehmet isimli bir Nakşibendi'nin yol açtığı ve Kemalist elitler üzerinde travmatik sonuçlar yaratan bu olaydan sonra İslam, 1945 yılında çok partili sisteme geçinceye kadar, siyasi söylem ve kamusal alandan tamamen dışlanarak yerini seküler milliyetçilik anlayışına bırakmıştır (Ete, 2003: 50).

Cumhuriyet yönetimi geleneksel dinî kurumları laiklik adına devletten köklü düzenlemelerle tasfiyeye yönelmiştir (Geçit, 2016: 45). Canatan'ın modern zamanların en büyük mitosu nitelenmesi yaptığı laiklik, ona göre Batılı toplumların kendilerine özgü tarihsel ve kültürel koşullarından doğmuş ve bize modernleşme politikaları ile aktarılmıştır. Bu aktarılma sırasında hem etimolojik anlam düzeyinde hem de uygulamalar bakımından Batılı toplumlardaki anlamından giderek uzaklaşmış ve bize has bir içerik ve muhteviyat kazanmıştır (1997: 9). Batı'da uzun bir zaman diliminde ve tamamen iç dinamiklerin zorlamasıyla ortaya çıkan laikleşme; Canatan'a göre, bizde Cumhuriyeti kuran sivil ve askerî bürokrasi tarafından yukarıdan aşağıya dayatılmıştır. Bu nedenle Batı'da bir özgürlük sorunu olarak devreye giren laiklik, bizde Batı'nın tersine özgürlükleri kısıtlama aracı işlevi görmüştür (1997: 16). Türkiye'deki uygulama ona göre laiklik değil, laikçilik olarak tezahür etmiştir. Türkiye'de son dönemlerde sıkça kullanıldığını iddia ettiği laikçilik (laisizm) kavramı, Canatan'a göre militan bir anlayışla devlet marifetiyle din ve dinî akımlarla mücadele etmeyi işaret etmek için kullanılan bir kavramsallaştırmadır. Çünkü laikçi çevrelere göre sadece devlet değil bireyler ve toplumda laikleşmek yani dünyevileşmek ve dininin tesirinden kurtulmak zorundadır. Kısaca bu anlayışla laiklik ideolojisi ona göre topluma sanki din dayatmışçasına dayatılmıştır (1997: 12). Devletin "laik niteliğinin korunması" adına Türkiye'de uzun yıllar dinî özgürlükler sınırlanmıştır. Canatan bunlardan başlıcalarını şu şekilde sıralamaktadır: 1) Dinin bir rüknü olan başörtüsü uzun yıllar başta eğitim kurumları olmak üzere "kamusal alan"larda yasaklanmıştır. 2) Başta Türk Silahlı Kuvvetleri mensupları olmak üzere bazı kamu kurum ve kuruluşlarında dinî kanaatleri açıklamak ve dinî vecibeleri yerine getirmek işten atılma gerekçesi olarak görülmüştür. 3) Devletin onayından geçmemiş olan fikrî ve bilimsel değere haiz dinî eserler yasaklanmış, hatta toplatılmıştır. 4) Kurban derilerini toplama yetkisi sadece belli



kurum ve kuruluşlarla sınırlanmış, kurbanını kesenlerin kurbanın derisi üzerindeki tasarruf yetkisi kısıtlanmıştır. 5) DİB dışındaki tüm Kur'an kursları yasa dışı ilan edilerek, kovuşturma ve soruşturmalara tabi tutulmuştur. 6) Dinî gayelerle kurulan ve faaliyette bulunan sivil toplum örgütleri ve partilere sıcak bakılmamış ve çeşitli gerekçelerle bu STK ve partiler ya da bunların faaliyetleri yasaklanmıştır. 7) Dinî bir vacibe olan Hac ibadetinin organizasyonu bazı kurumların tekeline bırakılmıştır. 8) Din eğitim ve öğretimi Resmî Din anlayışının öğretilmesi biçiminde devlet tekeli içerisinde sürdürülmüştür (1997: 25-26).

Laiklik adına yanlış uygulamalara işaret ederek eleştirenlerden birisi de Karpat'tır. Ona göre; 1931'de CHP'nin parti programında yer alan laiklik, 1937 yılında Anayasa'ya girmiştir. O tarihten itibaren devletin bir niteliği olmaktan öte en temel ideolojisi olma işlevini gören laiklik kendilerinden menkul laiklerin üstünlüğünü sağlamıştır. Karpat'a göre zaman zaman gözlemlenen dini uyanışlar, tarikatların yaygınlaşması, kamusal alanda başörtüsü tartışmaları vb. birçok çatışma ve eylemler sekülerizasyon karşıtlığı değil politik motivasyonlu laikliğe tepkiler olarak anlaşılmalıdır. Karpat'a göre laiklik ilkesi 1950'ye kadar devam eden CHP'nin tek parti iktidarına meşruiyet sağlamakla kalmamış aynı zamanda Türkiye'de yapılan hemen hemen tüm darbelerin gerekçesine yasal zemin oluşturmak için kullanılmıştır. Bu yönüyle demokrasinin gelişiminde ve geniş halk kitlelerine mal olmasının önünde engel teşkil eden laiklik küçük bir azınlığın çoğunluğa tahakkümünde bir araç işlevi görmüştür (2001: 778).

Başgil; ülkemizde Tanzimat'la birlikte din ve devlet ilişkileri, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması istikametinde saf laikliğe doğru giden bir seyir izlerken, 1924'den itibaren bu istikametten dönülüp dinin devlete bağlanması sistemine kayılmasını; 1924-1934 yılları arasında gerçekleştirilen büyük inkılap hareketlerinin yerleşmesi ihtiyacından kaynaklanan siyasi zaruretlere bağlamakta ve anlayışla karşılamaktadır. Ona göre, belli bir hayat tarzında ve anlayışında köklü ve devrim niteliğinde değişikliklere giderken tarihî gidişin normal istikametinden kaymaları ve bambaşka bir hayata geçişteki zorlamaları mazur görmek gerekir ki; bunlardan birisi, belki de en önemlisi, 13 Mart 1926 tarih ve 765 Sayılı Ceza Kanunu'nun 163'üncü

maddesi<sup>75</sup>dir. Bir an için ağır cezalar öngören bu maddeyi yeni Cumhuriyetin gerçekleştirdiği devrim mahiyetindeki inkılaplara karşı taassup kanalından gelebilecek muhtemel hareketleri önleyici zorunlu bir tedbir olarak görerek anlayış göstersek bile bu zorunlu tedbirlerin geçici ve kısa süreli olmaları ve zaruret hali bitince hemen normale dönülmesi gerekmektedir. Yani, Başgil'e göre karşı çıkılması ve eleştirilmesi gereken inkılapların gerçekleşebilmesi için alınmak zorunda kalınan tedbirleri içeren düzenlemeler değil, onların gereksiz yere gereğinden fazla abartılması ve uzatılmasıdır. İnkılap hareketlerinden kaynaklanan zaruret durumu ortada kalmadığı için zorunluluklardan doğan tedbirlere son verilmesi gerekirken tam tersi diyanet alanında gittikçe dozajı artan bir yıldırma politikası takip edilmiştir. Oysa bu alanda giderek şiddetini artıran bir yıldırma ve sindirme politikası yerine yapılması gereken din ve maneviyat ihtiyacının normal mecrasında en güzel şekilde karşılanarak tatmin edilmesi yolu tercih edilmeliydi. Bu yol tercih edilmediğinden uzun yıllar din ve devlet arasındaki gerilim bir türlü giderilememiştir (2016: 211-2016).

Konunun gelinen bu noktasında tartışılmasının yerinde olacağı bir konuda laik bir ülkede devlete bağlı olarak fonksiyon icra eden Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)'nin konumudur. İkinci Büyük Millet Meclisi 3 Mart 1924 tarihinde; biri Şer'iyeye ve Evkaf Vekâletini kaldırarak yerine Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı) ve Evkaf Umum Müdürlüğü'nü kuran 429 sayılı Kanun, diğeri de Türkiye'de farklı idareler altında faaliyet gösteren öğretim kurumlarını birleştirerek bunların Maarif Vekâleti tarafından

---

<sup>75</sup> Madde 163 - (21/1/1983 tarih ve 2787 sayılı Kanunun hükmüdür.)

Laikliğe aykırı olarak, Devletin sosyal veya ekonomik veya siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse sekiz yıldan onbeş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır.

Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenlere beş yıldan oniki yıla kadar ağır hapis cezası verilir.

Laikliğe aykırı olarak, Devletin sosyal veya ekonomik veya siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasi amaçla veya siyasi menfaat temin ve tesis eylemek maksadıyla dini veya dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse beş yıldan on yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır.

Şahsi nüfuz veya menfaat temin etmek maksadıyla dini veya dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri veya dini kitapları alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse iki yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır.

Yukarıdaki fıkralarda yazılı fiilleri Devlet daireleri, belediyeler veya sermayesi kısmen veya tamamen Devlete ait olan iktisadi teşekküller, sendikalar, işçi teşekkülleri, okullar, yükseköğrenim müesseseleri içinde veya bunların memur, müstahdem veya mensupları arasında işleyenler hakkında verilecek ağır hapis cezası üçte bir nispetinde artırılır.

Üçüncü ve dördüncü fıkralarda yazılı fiiller, yayın vasıtaları ile işlendiği takdirde verilecek ceza yarı nispetinde artırılır.

tek elden idaresini öngören 430 sayılı Tevhîd-i Tedrisat Kanunu olmak üzere önemli iki düzenlemeye imza atmıştır (Başgil, 2016: 203). Şeyhülislamlık makamının ve Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvedilerek yerine Diyanet İşleri Başkanlığı ile Evkaf Umum Müdürlüğü (Vakıflar Genel Müdürlüğü)'nün kurulmuş olması Kemalizmin laiklik anlayışının aslında devlet ile dinin ayrılmasından ziyade devletin din üzerindeki denetimi anlamına geldiğini göstermektedir (Zürcher, 2000: 272). Türkiye Cumhuriyeti 429 Sayılı Kanunla her ne kadar Şeyhülislamlığı resmen kaldırmış olsa da işlevlerinden önemli bir kısmını Diyanet İşleri Başkanlığı'na devrederek fonksiyonel olarak eski kurumu muhafaza etmiş görünmektedir (Karpaz, 2001: 757). Er'e göre de, dinin devlet içinde ve kamu yönetimi örgütü içerisinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmesi her ne kadar tenkit edilse de bu uygulama Osmanlı'da da geçerli olan bize özgü bir durumdur. Bu model din ve vicdan özgürlüğünü geniş bir hoşgörü ile sağlayan, hiçbir zaman dinin devletten bağımsız olmadığı, din görevlilerinin ücretlerinin Şeyhülislamlık dışında özerk bir yapıya sahip vakıflar tarafından karşılandığı Osmanlı'dan alınmıştır ve din ve devlet kurumlarının toplum içerisinde birlikte var olabildiklerini gösteren güzel bir örnektir (2009: 21).

DİB'in kökenini Osmanlı sisteminde aramak her ne kadar mümkünse de, Osmanlı'da dinin idaresi ile DİB'in statü ve kapsamı birbirinden oldukça farklı durumlar arz etmektedir. Şöyle ki; Şeyhülislam dinî vazifelerine ilave olarak yargısal, bilimsel, idarî ve siyasi görevleri de uhdesinde bulundurmasına rağmen, 1924'te kaldırılan Şer'îye ve Evkaf Vekâleti sadece din işleri ve vakıflardan sorumluydu. İcra etmiş olduğu fonksiyonları bakımından Osmanlı yönetim sisteminde oldukça etkin bir kurum olması nedeniyle Şer'îye ve Evkaf, devlet hiyerarşisi içerisinde bakanlık (nezaret) düzeyinde temsil edilmiş olmasına rağmen Cumhuriyet döneminin kurucu siyasi otoritesi; Diyanet İşleri Başkanlığını bakanlık düzeyinde değil, Başbakanlığa bağlı idari bir birim olarak tasarlamıştır. (Gözaydın ve Öztürk, 2015: 8). Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin bakanlık düzeyinde din işleriyle alakalı bir birimin olmasını istemeyerek din işlerini idari bir birime havale etmeleri, bir taraftan dinin kendi kontrollerinde kalmasına imkân tanımışken, diğer taraftan da Diyanet'in kutsallığı olan bir kuruma dönüşmesine de mani olmuştur. İslam'da ruhban sınıfının bulunmaması devletin din işlerine müdahale etmesinin meşrulaştırılmasını ve din işlerinin bir kamu hizmeti olarak tanımlanmasını kolaylaştırmıştır (Gözaydın ve Öztürk, 2015: 11).

Gözaydın ve Öztürk'e göre; kamu hizmeti kavramını, devlet kurumları ya da devletin kontrolündeki özel kurumlar tarafından yerine getirilen ve toplumun çoğunluğu tarafından ihtiyaç olarak görülen ve önem verilen bir talebi karşılayan hizmetler olarak tanımladığımızda, devletin Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinden din işlerine müdahil olmasını laiklik açısından yadırgamamak gerekmektedir (2015: 12).

Günümüzde din ve devlet ilişkilerini somut olarak tanımlayan anayasal hüküm Diyanet İşleri Başkanlığı'nın statüsünü belirleyen Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 136'ncı maddesi<sup>76</sup>dir. Bilindiği üzere DİB, 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin Kaldırılmasına Dair Kanun ile kurulmuştur. Oldukça geniş yetki alanına sahip Şer'îye ve Vakıflar Vekaletine (Bakanlığına) son veren bu yasa onun yerine devlet güdümünde bir kurum olarak DİB'i getirmiştir (Canatan, 1997: 20). Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin İlgasına Dair Kanun metninden açıkça anlaşılmaktadır ki; Canatan'a göre; Türkiye Cumhuriyetinin kurucu kadrosu, DİB'i devlete bağlamak suretiyle sadece dini devletin vesayeti altına almakla kalmamış aynı zamanda devlet eliyle bizzat dinin kendisini de "laikleştirmiş"tir. İslam'da reform manası taşıyan Kanun'un ilk maddesi<sup>77</sup> insan ilişkilerini düzenleyen hükümlerin yasalaştırılması ve uygulanmasını, yani dinin ahkâm boyutunu TBMM'ne; İslam'ın inanç ve ibadete ait yönlerine dair düzenlemeleri ise DİB'e vermiştir. Canatan'a göre bu nokta Batı'da gerçekleşen reform ve laikleşme gayretlerinin bizdeki karşılığı manasına gelmektedir. Böylece bir Müslümanın tüm hayatını tanzime memur olan İslam Dini parçalanmış ve görev alanları itibariyle Devlet ile Diyanet arasında bölüşülmüştür (1997: 21). Öte yandan konunun dikakte şayan bir diğer yönü de, İslam dininde bulunmayan örgütlü bir din adamları sınıfının oluşturulmasıdır. Canatan'a göre Hristiyanlık'tan farklı olarak İslam'da din işlerinin kendilerine tevdi edileceği hususi bir sınıfının olmayışından kaynaklanan boşluk böylece doldurulmuş ve adeta devlet eliyle bir "ruhban sınıfı" yaratılmıştır. Şer'îye ve Evkaf Nezaretini kaldıran Kanun'un 5'inci maddesine göre

---

<sup>76</sup> "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" (1982 Anayasası md. 136).

<sup>77</sup> "Türkiye Cumhuriyetinde muamelâtı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ileonun teşkil ettiği Hükümete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadate dair bütün ahkâm ve mesâilinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrındada (Bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir" (Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun md. 1).

Türkiye Cumhuriyeti Devleti içerisinde tüm cami, mescid, tekke ve zaviyelere imam-hatip, vaiz, şeyh, müezzin, kayyım vb. görevlilerin atanması ve görevden el çektilerinde DİB'in görevli olması; din işlerinin devlet güdümündeki bir kurumun tekeline verilmesi anlamına gelmektedir. Durum böyle olunca DİB dışındaki tüm dinî faaliyetler ve anlayışlar “resmî İslam”ın dışında kabul edilebilecek ve kovuşturulmaya muhatap olabilecektir. Nitekim Canatan'a göre Cumhuriyet tarihi boyunca Resmî İslam tanımlaması dışında yer alan İslamcılar, geleneksel dinî cemaat ve tarikatlar ile Aleviler devlet tarafından uzun yıllar tehlikeli ve sakıncalı gruplar olarak tanımlanmış yasaklamalara ve kovuşturmalara tabi tutulmuştur (1997: 21-22). Tek parti döneminin katı laik uygulamaları karşısında dinin denetimsel bir işlevi olmamıştır zira bu dönemdeki uygulamalar tepeden inme bir şekilde gerçekleşmiş bu nedenle de dinsel güçlerin yönetim üzerinde meşru bir denetimi ya da baskısı söz konusu olmamıştır/olamamıştır. Dinsel güçler denetim mekanizmasının dışında tutuldukları için sistem dışı hareketler şekline dönüşmüştür. Böyle bir baskı söz konusu olduğunda da yönetimin tepkisi çok sert olmuştur. (Sayarı, 1978: 177).

Yukarıda da ifade edildiği üzere Şer'îye Vekâletini (Din İşleri Bakanlığı) kaldıran 429 sayılı Kanun; Türkiye'de din ve devlet işlerini kesin bir şekilde birbirinden ayırarak, dünya işlerini kanunlaştırma yetkisini Büyük Millet Meclisine, kanunların icra ve infazı görevini ise hükümete bırakmıştır. Din işlerini cami, mescit ve medrese gibi dini kurumların idaresinden ibaret sayarak dinî alanı itikad ve ibadetle sınırlandırmış ve bu sınırlı alanda faaliyette bulunmak üzere Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığını ihdas etmiştir. Kanun bu kurumun başkanını seçmekle Başbakan'ı, seçilen başkanı atamakla da Cumhurbaşkanı yetkili kılmıştır. Evkaf işlerinin ise Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük ile icra edilmesini öngörmüştür. Başgil, devleti dünya işlerinde, dinî de inanç ve ibadet hükümleri ile dini kurum ve kuruluşların idaresinde yetkili kılan bu düzenlemeyi, din ve devlet işleri tarihimizin izlediği seyrin normal ve mantıkî bir sonucu olarak din ile devlet işlerini kesin ve açık bir şekilde birbirinden ayırdığından dolayı övmektedir. Buna karşın devlete; diyanete karşı karar vermede özerk bir alan bıraktığı halde, diyaneti bütün teşkilat ve personeliyle birlikte, laiklik ilkesine de aykırı bir şekilde hükümetin emri altına vererek netice itibarıyla devlete bağlı din sisteminin yolunu açtığı için ise eleştirmektedir (2016: 203-204). Benzer, ancak daha sert ifadelerle eleştiri de bulunanlardan birisi de Canatan'dır. Ona göre bir

devletin laik olabilmesi için esasında “Resmî Dini” ve “Resmî İdeolojisi”nin olmaması gerekmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devletini kuran elitler, her ne kadar “Türkiye Devletinin dini, İslam dinidir” ilkesini kaldırmış olsalar da, bu sefer de devlete resmî ideoloji ile birlikte bir de din ihdas etmişlerdir. Resmî ideolojiye hizmet amaçlı kurgulananan resmi din ise din ve inanç özgürlüğünün özüne ve ruhuna aykırı bir uygulama olmuştur (1997: 22-23). Türkiye’de din ve devlet işlerini birbirinden ayıran laiklik ilkesiyle tenakuz oluşmaması için Başgil’in önerisi; diyanet işleri teşkilatını yeniden ele alarak, hiç değilse üniversitelerde olduğu gibi, bu teşkilatın ilmi, idari ve hatta mali alanlarda özerk bir yapıya kavuşturulmasıdır. Ona göre Diyanetin mali açıdan özerk olması için daha önce devlet tarafından mallarına el konulan vakıfların Diyanet İşleri teşkilatına devredilmesi yeterli olacaktır. Böylece hem Diyanet teşkilatı yaşama imkanı elde edecek, hem de İslami vakıflar kuruluş gayelerine uygun bir şekilde faaliyet göstermiş olacaklardır. Nasıl ki ilim ve ilmi zihniyet siyaset ile bağdaşmadığı için üniversiteler özerkse, aynı yaklaşımla din ve dini hissiyat da siyasetle bağdaşmadığından dini teşkilatta özerk olmalıdır. Türkiye’de 1933 yılında kurulan üniversiteye 1946’da özerklik tanınmasına benzer bir işleyişle dini teşkilatın özerkliğinde de adım adım ilerlemek mümkündür. Diyanet işlerinin özerk yapıya kavuşturulmasının hem diyanet hem de devlet açısından büyük faydaları vardır. Özerklik tesis edilmesi durumunda bir yandan diyanet işleri ve dini müessese ve teşkilat her an bir takım değişimlere gebe olan siyasetin baskısından güvende olarak kendi geleceğini belirleyebilme salahiyetine sahip olurken, diğer taraftan da devlet gerçek bir laik devlet olma vasfına kavuşacaktır. Hülasa, Başgil’e göre Türkiye Cumhuriyetinin temel vasıflarından birisi olan laiklik ilkesinin zorunlu bir sonucu olarak din ve devlet işleri birbirinden ayrılmalı, biri siyaset diğeri ise diyanet alanında kalmalıdır. Bu gerçekleştirilmediği sürece mevcut durum sadece laikliğe aykırı değil, diyanetin siyasete esareti manasına gelmektedir (2016: 218-222).

Yukarıda’ da ifade edildiği üzere 1924’te DİB’in kuruluşu dışında, imza atılan ikinci önemli düzenleme 2 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu’dur. Özdalga’ya göre Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun amacı laik ve dini eğitim ayrımını ortadan kaldırarak tek tip “eğitilmiş insan” yetiştirilmesini temin etmektir (Özdalga, 2015: 187). Bu Kanun; teşkilatı ve personel kadroları ile denetim ve bütçeleri bakımından çeşitli vekâletlere (bakanlıklara) bağlı olarak faaliyetlerini sürdüren eğitim

öğretim kuruluşlarını bağlı oldukları bakanlıklardan ayırarak tek elden idare edilmek üzere Maarif Vekâletine (Eğitim Bakanlığı) bağlamıştır. Daha önce bu kuruluşlardan bir kısmı Şer'îye ve Evkaf Vekaleti (Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı)'ne bağlı ve dinî vakıflar tarafından yönetilen mektep ve medreseler, Millî Müdâfaa Vekalati (Millî Savunma Bakanlığı)'ne bağlı askerî Okullar ve Sıhhiye Vekaleti (Sağlık Bakanlığı)'ne bağlı Dar'ül-eytam denilen yetim mekteplerinden oluşan bu kuruluşlardan askerî okullar ve Dâru'l-eytamlar bütçe ve kadrolarıyla birlikte Maarif Vekâletine devredilmiştir. Dinî eğitim ve öğretim yapan mektep ve okullar ise dinî vakıflarca kendilerine tahsis edilen gelir ve kazançlar Maarif Vekaleti bütçesine aktarılarak bu kuruluşlar kapatılmıştır. Oysa bu okulların da aynen diğerleri gibi Maarif Vekaletine bağlı olarak faaliyetlerini devam ettirmesi mümkündür ancak bu yol tercih edilmemiştir. Tevhîd-i Tadrîsat Kanunu yüksek diyanet mütehasısı yetiştirmek üzere Maarif Vekaletince Dârulfünunda bir İlahiyat Fakültesi ve imam ve hatip yetiştirmek üzere yeni okullar açmayı emrettiğinden mevcut dinî eğitim öğretim kurumlarının kapılarına kilit vurmak için yasal zemin oluşmuş ancak yenileri uzun yıllar açılmamıştır<sup>78</sup> (Başgil, 2016: 208-209). Medreseler kapatıldıktan sonra yerlerine uzun yıllar din eğitimi yapan müesseselerin kurulmayışının bir neticesi olarak otuz küsur sene ihmal edilen ve yüksek ilim ve esasları öğretilmeyen din, Başgil'e göre için cehalet ve anarşiye saplanmaktan başka bir seçenek kalmamıştır (2016: 298). Başgil'e göre Cumhuriyetin kuruluşunu takip eden yıllarda büyük çoğunluğu okuma yazma bile bilmeyen köylü ve işçilerden oluşan Türk toplumunda dinin toplumsal hayattan soyutlanması girişimlerinden ve dinî eğitim yoksunluğundan kaynaklanan muhtemel tehlike komünizmdir. Çünkü komünizmin kaynağı maddi ve manevi sefalettir. Hatta ona göre komünizm kaynağı, kendisinin maddi yoksunluktan da ziyade inançsızlık ve idealsizlikten doğan ruh perişanlığı olarak tanımladığı, manevi sefalettir. Komünizmin bir ilacı vardır o da insanlara helalinden çalışmayı ve kadere imanı telkin eden din ve onun eğitimidir (2016: 216-217).

---

<sup>78</sup> Cumhuriyet döneminde din-devlet ilişkilerinin seyrini anlayabilmek açısından devletin din derslerine karşı tutumu önemli bir göstergedir. Türkiye'de 1930-31 eğitim-öğretim döneminden 1949-50 eğitim-öğretim dönemine kadar hiçbir okulda resmi olarak din dersi okutulmamıştır. Halkın baskısıyla ancak 1949 yılında ilkokullara o da seçmeli olarak din dersleri konulmuştur. Aynı dönemde devlet İmam Hatip Okullarını on aylık bir kurs olarak başlatmıştır. Nihayet 1956'da ortaokullara, 1967'de de liselere seçmeli olarak din dersleri konulmuştur. 1980 askeri darbesinden sonra yapılan 1982 Anayasası ise ilk ve ortaöğretimde din derslerini zorunlu hale getirmiştir (Yavuz, 1993: 148-149).

Tek partili dönemde din-siyaset ilişkisini tartışırken, DİB ve Din eğitimi ile alakalı açtığımız parantezi kapatarak çok partili dönemde bu konudaki gelişmelere de kısaca değinmek gerekmektedir. Din-devlet ilişkileri, 1923'ten 1950 yılına kadar 27 yıl gibi uzun bir dönemi kapsayan tek parti iktidarında özellikle de bu iktidarın Türk siyasal hayatında *Millî Şeflik Dönemi* olarak ifade edilen 1938-1950 yılları arasında oldukça sancılı günler yaşamıştır (Ceylan, 1989: 8). Toplumunu modernleştirmeyi ve laikleştirmeyi amaçlayan devrim niteliğindeki reformlara karşı halkta başlayan direnişi bastırmak için İstiklal Mahkemeleri kendilerine verilen rolün gereğini yerine getirmişlerdir. Takrir-i Sükûn Kanunu gereği yaklaşık 7500 kişi tutuklanmış ve bunlardan 660'ı ise idam edilmiştir (Zürcher, 2000: 252). Özellikle 1930 ve 1940'larda tek parti döneminin dine olan tutumu son derece baskıcı iken, 1946 yılında çok partili hayata geçilmesiyle birlikte sadece DP değil, dindarların oyunun peşine düşen CHP de dine saygılı ve hoş görülmesi bir tavır takınmaya başlamıştır (Zürcher, 2000: 338-339). İslami çevrelere yapılan baskılara karşı tepkilerin dozajı İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte giderek artan bir seyir izlemiştir. 1945 sonrasında İslami kesimlerden gelen taleplere kayıtsız kalamayacağını anlayan CHP'de bir tavır değişikliği görülmüş ve Kemalizm din-siyaset ilişkisi 1950'de siyasal iktidarın devri öncesinde CHP'nin birçok düzenlemesinde yeniden yorumlanmıştır. Bu tavır değişikliğinin başlangıcı olarak CHP'nin 1947 tarihli 7'nci Kurultayını gösteren Sayarı'ya göre tek parti döneminin laiklik anlayışının yumuşatılması gerektiği bu Kongrede karara bağlanmıştır. Bu kararın bir neticesi olarak 1948'de MEB tarafından imam hatip kurslarının açılmasına, hacca gidecek olanlara döviz tahsisinin yapılmasına ve ilkokullarda velilerin isteğine bağlı olarak din derslerinin verilmesine karar verilmiştir (1978 182). CHP'deki bu tavır değişikliği ilerleyen dönemde de devam etmiş; nitekim, 1949'da ilahiyat fakültesi kurulmuş, 1950'de ise o güne kadar kapalı tutulan 19 Türbe tekrar ziyarete açılmıştır. Hatta CHP laiklik konusundaki tavır değişikliğini ispat etmek istercesine İttihat ve Terakki'nin İslamcı kanadında yer almış olan Şemsettin Günaltay'ı 1949'da başbakan bile yapmışsa da tüm bu çabalar CHP'nin iktidarda kalmasına yetmemiş ve DP, büyük bir çoğunlukla 1950'de tek başına iktidara gelmiştir (Tekin ve Okutan, 2015: 133). 1946 yılında demokratik rejime geçilerek çok partili seçimler dönemine girilmesi ve özellikle de DP'nin iktidara gelmesiyle birlikte dinin toplumsal etkinliği giderek artmıştır. Sayarı dinin etkinliğinin artmasını dinin



denetim gücünün artması olarak ifade etmekte ve dinî denetimin yaptırım gücü olarak da serbest seçimleri göstermektedir (1978: 174). Sayarı'ya göre 1950-1960 DP'li dönemde İslami kesimlerin siyasal iktidarı belirlemesinden değil 1946 sonrasında dinsel güçlerin siyasal iktidarı denetlemesinden söz edilebilir ki; ona göre siyasal iktidarın denetlenmesinden anlaşılması gereken demokratik ortamda siyasal iktidarın oy kaygısıyla bir takım dinsel talepleri karşılama ihtiyacı hissetmesidir (1978: 182). Bu tespitleri şöyle anlamak gerekmektedir: İktidara ulaşmak için çok partinin yarıştığı bir siyasal atmosferde oy kaygısı nedeniyle artık din gözardı edilebilecek bir unsur olmaktan çıkmıştır.

DP'nin 1950 seçimlerini kazanmasıyla beraber Türkiye'de, tek parti döneminin katı laikçi uygulamalarından hızla uzaklaşmaya başlanmıştır (Sayarı, 1978: 182). Mecliste yeni hükümetin programını açıklayan Menderes bu konuşmasında Atatürk devrimlerini halkın kabullendiği ve kabullenmediği devrimler olarak ikiye ayırmış ve yeni DP hükümetinin sadece milletin kabullendiği devrimleri koruyacağını ima etmiştir. Sayarı'ya göre Menderes'in halkın kabullenmediği devrimlerinden kastettiği ise laikliktir (1978: 182-183). Bu söylemin devamı mahiyetinde 1955'teki bir konuşmasında TBMM'nin gücünden bahseden Menderes, "*Şu anda isterseniz hilafeti bile geri getirebilirsiniz*" demiştir (Akt. Tekin ve Okutan: 2015, 137; Işık, 1997: 161).

DP iktidarının ilk ayında ezanın Arapça okunma yasağı CHP'li bazı milletvekillerinin de desteğiyle kaldırılmıştır. CHP'li milletvekillerinin desteğinin nedeni olarak 1954 seçimlerini de kaybetmeme arzularının yattığını bizzat kendilerinin itiraf etmesi dinin siyasi etkinliğinin en önemli işaretlerinden birisidir (Sayarı, 1978: 183). DP iktidarının dini alanda gerçekleştirdiği yenilikler yukarıdaki söylem değişikliği ve ezanın tekrar Arapça'ya döndürülmesi ile de sınırlı değildir. 1950 seçimlerinin hemen sonrasında devlet radyolarında Kur'an okunmasına izin verilmiş, CHP'nin seçimlik olarak ilkokullara koyduğu din dersleri zorunlu hale getirilmiş, 1951 yılında MEB tarafından yedi ilde imam hatip okulları açılmış ve bunların sayısı 1954'e gelindiğinde 16'ya çıkartılmış, 1950'den itibaren DİB'in bütçesi sürekli artırılmış, 1951-1954 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğüne sağlanan fonlarda ciddi artışa gidilmek suretiyle 600'ü aşkın cami ve türbenin onarılması sağlanmıştır (Sayarı, 1978: 183). Din konusundaki burada sayılan ya da sayılmayan, birçok konuda düzenlemelere

imza atmış olan DP'nin Kemalist ilkelerin korunup kollanmasına yönelik de girişimleri olmuştur. 1951'de "Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun"u kabul eden DP, 1952'de Atatürk devrimlerinin korunması amacıyla Türk Devrim Ocakları'nı kurdu muştur. Yine 1953 yılında İstanbul Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği bir söyleşide gençleri inkılapların korunması görevine çağıran Menderes, 1953 Gaziantep konuşmasında da demokratik rejimi tehdit eden unsurlardan birisi olarak irticayı da saymıştır. 1954'te ise dini esaslara dayanan ve gizli amaçları bulunan bir cemiyet olduğu gerekçesiyle Millet Partisi kapatılmıştır. Dolayısıyla dinî alanda birçok rahatlatıcı düzenlemeye imza atan DP'nin Kemalizm'in genel çizgisine zarar verecek örgütlenmelere müsaade etmediği söylenebilir (Tekin ve Okutan: 2015, 138). Tüm bu girişimleri, tek parti döneminden yeni çıkmış olmasına ve dönemin kendi koşullarına bağlamak gerekmektedir.

DP'nin dine karşı ılımlı tavrının altında Tekin ve Okutan'a göre iki temel etken yatmaktadır. Bunlardan ilki, DP'nin özgürlükleri önceleyen bir siyasi hareket olarak dinî özgürlükleri yok saymamasıdır. İkincisi ise Tek Parti döneminin tüm negatif uygulamalarına rağmen Türk toplumunda dinin hala merkezi konumunu sürdürüyor olması nedeniyle yalnızca DP'değil bütün siyasal partiler bu durumu dikkate almak zorunda kalmış olmalarıdır. Zira, DP için dindar kitle her zaman önemli bir siyasal taban ve oy potansiyeli olarak görülmüştür (Tekin ve Okutan: 2015, 138). Bundan sonra Türk siyasi hayatında olduğu kadar toplumsal yaşamında da din gitgide önem kazanmıştır. Bu süreç 1969'da İslami düşünceye sahip MNP'nin kurulması ve Onu izleyen partilerle daha da güçlenerek devam etmiştir. Kemalist modernleşmecilerin öngörüsünün aksine çağdaş rasyonellik ve aydınlanma düşüncesinin etkisi altında din / İslam yok olup gitmemiştir (Özdalga, 2015: 55-56). Bu çalışmanın ikinci bölümünde din-siyaset ilişkisi bağlamında detaylı bir şekilde değerlendirilecek olan MGH ile birlikte dinin denetim işlevi etkisini daha da artırmış ve dinsel güçlerin bir siyasal parti etrafında örgütlenerek iktidara aday ve ortak olmaları meşrulaşmıştır. Sayarı'ya göre MGH'nin en önemli başarısı laik bir devlet yapısı içerisinde dinsel güçlerin/İslami kesimin siyasal sisteme nüfuz etmesini meşru olarak kabul ettirmiş olmasıdır. Bu da Ona göre dinin denetim işlevi açısından oldukça önemli bir başarıdır (1978: 185).

Cumhuriyet döneminde Türkiye’de din-siyaset ilişkileri hakkında buraya kadar anlatılanların konu hakkında bir fikir vermek için yeterli olduğu kanaati ve benzer meselelerin İslamcılık bahsinde ve ikinci bölümde “Millî Görüş Hareketini Doğuran Siyasi ve Toplumsal Arka Plan” başlığında da tartışılacak olması nedeniyle halen yürürlükte olan 1982 Anayasası’ndaki bazı hükümleri tartışarak bu başlığı sonlandırmanın doğru olacağını düşünüyorum. Anayasanın Cumhuriyetin niteliklerini sayan 2’nci maddesine göre Türkiye Cumhuriyeti laik bir devlettir. Anayasa’nın 4’üncü maddesinin bir gereği olarak devletin laik niteliği değiştirilemez hatta değiştirilmesi teklif dahi edilemez. Anayasanın başlangıç kısmında ise Anayasa’nın Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda anlaşılacağı ve “*laiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının, Devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı*” açıkça ifade edilmiştir. Canatan’a göre tüm bu ifadeler daha çok devletin ideolojik niteliğini tespiti yönelik soyut ifadelerdir (1997: 19). 1982 Anayasası’nın 10’uncu maddesine göre herkes siyasi düşünce, felsefi inanç, din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın kanun önünde eşittir ve kimseye imtiyaz tanınmaz. Anayasa’nın din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 24’üncü maddesine göre herkes, dinî inanç, vicdan ve kanaat özgürlüğüne sahiptir. Maddenin devamında da “*Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz*” ifadelerine yer verilmiştir. Anayasa’nın 26’ncı maddesi düşünceyi açıklama ve yayma özgürlüğünü güvence altına almıştır. Bununla birlikte Anayasa’da bu hak ve özgürlüklerin kullanımını olabildiğince sınırlayan birçok madde de vardır ki bu maddeler içerisinde “*Temel Hak ve Hürriyetlerin Kötüye Kullanılmaması*” başlığını taşıyan 14’üncü maddenin özel bir yeri vardır. Bu maddeye göre “*Anayasada yer alan hak ve hürriyetlerden hiçbiri, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı ve insan haklarına dayanan demokratik ve laik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılamaz.*” Yine Din ve vicdan hürriyeti başlıklı 24’üncü madde de “*Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz*” denilmek suretiyle din ve vicdan özgürlüğüne karşı, kaldırılan 163’ncü maddeyi çağrıştıran bir hüküm getirmiştir. Yine Anayasa göre bilim sanat özgürlüğü,

eğitim ve öğretim hakkı, basın özgürlüğü, dernek kurma hakkı, siyasal parti kurma ve partiye üye olmak gibi bir takım hak ve hürriyetlerin laikliğe aykırı olarak kullanılmasını sınırlamaktadır. Canatan'a göre yukarıda sayılan vb. tüm Anayasal sınırlamalar dini bu alanların kendisinden korunması gerekli olan zararlı ve tehlikeli bir olgu olarak görme eğilimindedir. Tam da bu noktada laiklikle din özgürlüğü birbiriyle çatışmaktadır. Başka bir ifadeyle, Anayasa'nın devleti ve toplumu dinden arındırma biçiminde tanımladığı bu laiklik anlayışı, başka bir ifadeyle laikçilik (laisizm) anlayışı, din özgürlüğünü büyük oranda sınırlandırmaktadır. Böylece esasında özgürlüklerin teminatı olması gereken laiklik, uygulamada özgürlükleri rafa kaldıran bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır (1997: 24-25). Oysa laiklik özgürlükleri rafa kaldıran değil, başta din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere özgürlüklerin teminatı bir kurum olmalıdır.

### **1.3. Modern Bir İdeoloji Olarak İslamcılık**

Her ne kadar İslamcılık, İslamcı, siyasal İslam, radikal İslam, cihadist (cihatçı) İslam vb. Batı menşeli ve Müslümanları töhmet altında bırakmayı hedef alan kavramlara karşı soğuk tavırları bilinse de genel bir perspektifle "İslamcılar"a göre "İslamcılık" nedir ve "İslamcı" kime denir sorularının yanıtı Kılıçarslan'a göre aşağı yukarı şöyledir: İslamcılara göre "İslamcılık"; Batının emperyalist arzu ve isteklerine ve dünyayı getirmeye çalıştığı hale karşı bir direniş hattı oluşturma düşüncesiyle yola çıkmış ve daha çok entelektüel bir çaba olarak temayüz etmiş yaklaşık 150 yaşında bir ideolojik yönelimdir. Aşağıda izah edilen üç düşünceye sahip olan kimseye de "İslamcı" denilmektedir. Öncelikle İslamcı; Müslümanların kendi durumları ve gelecekleri hakkında söz söyleme, bağımsız bir şekilde karar alma hakkına sahip onurlu, haysiyetli ve diğer halklarla eşit bir topluluk olduğu fikrini düşüncesinin merkezine yerleştirmiş olan kimsedir. İkinci olarak İslamcı, Müslümanların kendi siyasal, ekonomik ve kültürel organizasyonlara ve askerî güçlere sahip olmasını savunan kimsedir. Üçüncü ve son olarak da İslamcı; mağdur ve mustazaf halkların bugününü mahveden ve geleceğini ipotek altına alan emperyalizmin her türlüşünün karşısında duran ve bunun için mücadele veren kimsedir. Bu üç düşünceyi savunan ve bu uğurda

mücadele eden kişilere Kılıçarslan'a göre İslamcı denilmektedir (Kılıçarslan, 2017) ya da denilmelidir.

Konuya bir giriş mahiyetinde İslamcılık ve İslamcı kavramları içeriden kısa bir tarifini böylece ifade ettikten sonra İslamcılık ideolojisinin<sup>79</sup> kavramsal çerçevesini tartışmaya geçilebilir.

### 1.3.1. İslamcılık İdeolojisinin Kavramsal Çerçevesi

Bazı kavramlar vardır ki; yaygın bir şekilde kullanılmakla birlikte üzerinde uzlaşmış bir tanımına hala ulaşılabilmemiş değildir. Birçok sosyal ve siyasal kavram da olduğu gibi *İslamcılık* da tarihsel süreç içerisinde birçok değişim ve dönüşüm aşamalarından geçtiği ve ideolojik değerlendirmelere maruz kaldığı için ortak bir tanımı bulunmayan kavramlardan bir tanesidir (Şentürk, 2011: 17). Kara'ya göre İslamcılık kavramını ilk kez Ziya Gökalp, 1913 yılında yazdığı ve daha sonra Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak olarak kitaplaştırılan “Üç Cereyan” başlığını taşıyan makalelerinde kullanmıştır (Kara, 2011: 33). Modern Arapça'da “İslamcılık” kelimesinin tam bir karşılığının olmadığını söyleyen Doğan'a göre 19'uncu yüzyılın sonlarında İslam coğrafyasında yaygın olarak kullanılmaya başlanan “İttihad-ı İslam” kavramı etrafında dile getirilen düşünceler Batı'da “Panislamizm” veya “İslamizm” olarak ifade edilmiştir. İslamcılık da bu Fransızca terimin tercümesi olarak Türkçe literatüre girmiştir (2013: 126). Mardin'e göre, 19. yy'da bazı Müslüman düşünürler, İslami düşüncenin; tarihi süreçte ayrı düşmüş Müslümanların uzun vadede üzerinde uzlaşabilecekleri bir felsefi, sosyal ve siyasal eksen yaratabileceği, bunun İslam ülkelerinde yaşayan Müslüman aydınların bir sorumluluğu olarak görülmesi gerektiği fikrini yaymaya çalışmıştır. Bu zihinsel çabalar neticesinde bir ideoloji<sup>80</sup> olarak İslamcılık akımı ortaya çıkmıştır. Ona göre “*İslamcılık, İslam topluluklarında, önceleri belli belirsiz bir takım eğilim, özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kıpırdanmaların*

---

<sup>79</sup> TDK'nin Büyük Türkçe Sözlük'üne göre ideoloji; “*Siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü*”(t.y.c) olarak tanımlanmıştır.

<sup>80</sup> Tunaya'ya göre de İslamcılık ideolojik bir karaktere sahiptir; Çünkü, temel olarak müesseseler ortaya çıkaracak bir düşünce ve inanç sistemi olduğunu iddia etmekte ve bu iddiasını gerçekleştirmek için toplumu harekete geçmeye davet etmektedir (1998: 13).

*19. yüzyılın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır”*  
(Mardin, 2011b: 23).

İslamcılık kavramının menşei hakkında çok fazla tartışma bulunmamakla birlikte, onun hangi anlamı ihtiva ettiğine dair birçok yorum farklılıkları vardır. İslamcılık konusundaki yorum farklılıklarının büyük oranda tanım farklılıklarından kaynaklandığına dikkat çeken Erkilet'e göre tanımsal düzeyde yapılan üç temel hatanın varlığından söz etmek mümkündür. Birincisi, tanım yapılırken İslamcılık ile İslam arasında ayırım yapma çabasına girmek suretiyle İslamı olumlarken, İslamcılığı salt bir ideolojiye indirgeyerek mahkûm etme eğilimidir. İkincisi, İslamcılığı moderniteye tepki olarak ortaya çıkmış temel değil türev bir kategori olarak ele alarak modern/modernist olarak tanımlama ve bu bakış açısının bir sonucu olarak da modernleştiğçe zamanla ortadan kalkacağını iddia etme eğilimidir. Üçüncüsü ise İslamcılıkla İslami hareketler arasındaki ilişkiden hareketle İslamcılığı siyasal İslam tezine bağlama ve giderek terörizm ile özdeşleştirme eğilimidir (2013: 505-506). Yapılan tanımlamalarda bu hatalı eğilimlere dikkat edilirse bu kavramın daha doğru bir mutevasına ulaşmak mümkün olabilir. Örneğin, Erkilet'e göre, bu bağlamda İslamcılıkla İslam arasında ayırım koyma eğilimini ele alacak olursak; İslamcılık, İslamın siyaset, ekonomi ve toplumsal ilişkilerle alakalı hükümlerinin toplumsal hayattan dışlanmasıyla yola çıktığı meşruiyet krizine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan İslamcılık, İslam'ın toplumsal hayatta dışlanmasını engellemeye yönelik geliştirilen düşünceler bütünüdür (2013: 505-506). Bu tanım dışında daha birçok farklı İslamcılık tanımı yapmak mümkündür.

İslam ve İslamcılık arasında ayırım yapma çabasına girmeyerek İslamı bir ideoloji olarak tarif etme girişiminde bulunanlardan birisi de Esed'tir. Ona göre sadece siyasi düzenden öte çok daha büyük manalar ihtiva eden İslam:

...inanç ve ahlaki değerler için mükemmel bir yoldur; geniş kapsamlı toplumsal bir teoridir; birey ve toplumun her türlü işlerinde denge ve dosdoğru olmaları için bir çağrıdır. O, ahlaki, maddi, manevi, akli, bireysel, toplumsal... hayatın bütün görünüşlerini parçalanma kabul etmez bir bütün olarak değerlendiren eksiksiz bir ideolojidir (2016: 113).

İslam'ı kendisi dışında kalanlardan farklı bağımsız ve eksiksiz bir ideoloji olarak tanımlayan Esed'e göre, Müslümanların sadece inanç esaslarını kabul etmek suretiyle Müslümanca bir hayat yaşamaları mümkün değildir. Eğer Müslümanlar İslam'ın kuru

bir sözden ibaret kalmayıp hayata dokunmasını istiyorlarsa inançlarının gereğine göre yaşayışlarını düzenlemelidirler ki bu da ancak İslam'ın vazettiği ekonomik ve toplumsal hükümlere boyun eğmekle mümkün olabilir. Dolayısıyla, İslam'ın hedef ve amaçlarının gerçekleşmesi ancak ve ancak İslam esasları üzerinde yükselen ideolojik bir devletin himayesi ile mümkündür (2016: 113-114). Görüldüğü gibi, Esed'in yapmaya çalıştığı şey İslamcılık kavramını kullanmamakla birlikte İslamı ideolojiyle izah etme çabasıdır.

Başdemir de İslamcılığı bir siyasi ideoloji olarak tanımlamaktadır. Ona göre İslamcılık, Müslümanların Batı karşısında güçsüz hale gelmesine ve sömürgeleşmesine karşı bir tepki olarak Müslüman coğrafyada ortaya çıkan entelektüel bir hareket ve siyasi bir ideolojidir (2017:252). Moderniteyle birlikte insanlığın tüm dünyayı saran tek bir 'zeitgeist'a (zamanın ruhuna) mahkûm olmasını insanlığın başına gelen en büyük felaket olarak gören Kaplan'a göre ise İslamcılık; tek bir zeitgeist'ın (Batı-Merkezciliğin) dünyayı çekip çevirmesine itiraz olarak başlatılmış bir direniş, diriliş ve varoluş hareketidir (2013: 785-786). Birgül'e göre ise en genel anlamıyla İslamcılık, İslam'a dayanarak kanaat oluşturma, çözüm üretme ve yaşama iddiasıdır (Birgül, 2013: 281). İslamcılık konularında eserleri olan John Esposito ise kısaca İslamcılığı, "*Siyasi ve sosyal eylemlere bir zemin sağlamak için İslam'ın bir ideoloji olarak yorumlanması*" (Çağlayan, 2011: 60) olarak tanımlamaktadır.

Batı'da yetişen önemli Müslüman mütefekirlerden birisi ve Bosna Hersek'in kurtuluş mücadelesinin de mimarı olan *Bilge Kral* ünvanlı Aliya İzzebegoviç ise "İslami taraftarlık" olarak kavramlaştırdığı İslamcılığı şu ifadelerle tanımlamaktadır:

Bu zamanda ve bu mekânda pratik olarak İslami taraftarlık ne demektir?

Allah'a güçlü imanla şu demektir:

-Yabancı manevi, fikri ve siyasi saldırganlığına karşı ve Müslüman ülkelerin şekli ve gerçek bağımsızlıkları için mücadele etmek;

-Bireysel teşebbüsü boğmaksızın, her yerde, eğitim, sanayileşme, toprak reformu ve büyük doğal kaynaklarının millileştirme programlarını desteklemek;

-Kadının yeni, İslami durumu için (harem ve kadının haksızlığa uğramasına karşı), ailenin sağlamlştırılması ve onu tahrip eden bütün faktörlere karşı mücadele etmek;

-Okulların ve iletişim araçlarının İslamlaşmasını hayata geçirmek;

-“Sefaletsiz ve israfsız bir toplum için” parolası ile her yerde sosyal adalet programlarını desteklemek;

-Alkol, pornografi, fuhuş ve yanlış anlaşılan özgürlüğe karşı mücadele etmek;

-Şövenizm, ayrımcılık ve farklılıkların öne çıkarılmasına karşı fakat Müslüman halkların birlikteliğine katkıda bulunacak her şey için mücadele etmek (2010: 139).

İzzetbegoviç’e göre İslamlaşma ya da kendi tabiriyle İslamlaştırma için başlangıç noktası, Allah’a kuvvetli bir imanla birlikte Müslüman kimsenin İslam’ın dinî ve ahlakî düsturlarının gereğini doğru ve samimi bir biçimde yerine getirmesidir. Zira Kur’anı- Kerimde Allah bir milletin durumunun değişebilmesini ve düzelebilmesini kendisinin değişmesine bağlamıştır<sup>81</sup> (2016: 84-86).

İslamcılık kavramını en kapsamlı şekilde tanımlayanlardan birisi de bu konuda önemli akademik çalışmaları bulunan İsmail Kara’dır. Ona göre,

İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslamı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir (2011: 17).

Zaman zaman İslamcılık yerine kullanılan siyasal İslamcılık tanımlamasını ise Karaman; İslam’ın siyasi, sosyal, hukuki ve ekonomik taleplerinin, belli bir dönemin koşulları içerisinde öncelenmesi ve gerçekleştirme stratejileriyle alakalı nispeten yeni bir kavram olarak ifade etmektedir. Ona göre, kendilerini İslamcı olarak gören siyaset adamlarına göre inancın, ibadetin, eğitimin, medeniyetin olabilmesi için siyasi iktidarın Müslümanlar tarafından kullanılması gerekmektedir (2012: 14). Siyasal İslam kavramını yorumlayanlardan bir başkası ise Uludağ’dır. Uludağ’a göre 20’nci yy.’ın en çok konuşulan konuları bağımsızlık, kurtuluş mücadelesi, hürriyet, adalet, sosyal adalet, insan hakları, demokrasi, ekonomik ve kültürel kalkınma ve Millî irade gibi meseleler olmuştur. Büyük bir kesimin bu hususların sosyalizm, komünizm ya da kapitalizm ve liberalizm ile gerçekleşeceğine inanmış olmalarına rağmen, belli bir kesim de ancak

---

<sup>81</sup> ...Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez... (Kur’an-ı Kerim, Ra’d 13/11).



İslam'la mümkün olacağını savunmuştur. Bu görüşü benimseyenlerin siyasi bir parti çatısı altında faaliyetlerine başlamasıyla birlikte “siyasi İslam” diye bir kavram ortaya çıkmıştır. Ona göre siyasi İslam halk tabanında yeterli desteği bulmuş olmasına rağmen; medyada ve askeri ve sivil bürokraside daima şüpheyle karşılanmış, kendisini sadece rakip ideolojilerle değil aynı zamanda resmî ideolojiyle de mücadele içerisinde bulmuştur (2016: 15).

Siyasal İslamcılığı iki kelime ile kısaca “*modernliğin yerlileştirilmesi*” olarak gören Yavuz’a göre ise:

Türkiye’de siyaseten faal Müslümanlar ‘cemaat’, ‘kimlik’, ‘benlik’ ve ‘adalet’ fikirlerini ifade etmek için İslami sembol ve kurumları kullanmakta, daha da önemlisi, kendi modernlik anlayışlarını oluşturmak için İslamdan yararlanmaktadır. İslami sosyal hareketler, Osmanlı-İslam kültürünü yeniden canlandırmak için çabalamak suretiyle, kendileriyle birlikte tamamıyla yeni bir şey getirmişlerdir: Akıl ve ispatın gerekleriyle rasyonelleştirme ve İslamın içsel olarak sekülerleşmesi (2005: 15).

İslamcılık henüz sanayileşememiş, bu nedenle de farklılaşan kentli toplumunu henüz oluşturamamış İslam dünyasında, Batıyı bilen Müslüman aydınlar tarafından başlatılan, batılı ideolojilere alternatif iddiasında olmakla birlikte kendisi de Batılı anlamda bir siyasi düşünce hareketidir. Öncelikle İstanbul, Kahire vb. dış tesirlere açık ve kültürel zenginliğe sahip merkezlerde başlayarak zamanla tüm İslam coğrafyasına yaygınlaşmıştır ve böylece etkisi uzun yıllar devam edecek bir siyasi düşünce hareketine dönüşmüştür (Karatepe, 2014: 211). İslamcılık her ne kadar Batı’nın emperyalizmine bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da, İslamcılığı batı düşmanı bir ideoloji olarak ifade etmek oldukça güçtür. Zira toplum ve siyasal sistemi dönüştürme ideali güden İslamcılar bir yandan bu dönüşüm sürecini İslami değerler üzerinden gerçekleştirmeye çalışmakla birlikte aynı zamanda bu süreçte Batılı değerlere başvurmayı da ihmal etmemişlerdir. Özellikle Batı pozitivismi ve bilimsel anlayışından İslamcılar da nasibini almışlardır (Guida ve Çaha, 2013: 573).

Yukarıda tanımlama zorluklarını ifade ederken de belirtildiği gibi, İslamcılık her ne kadar farklı zaman ve bölgelerde birtakım farklı içerikleri bünyesinde barındırmış olsa da onun, zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde temel üç müştereginden bahsetmek mümkündür. Bunlar sırasıyla, inanç merkezli hareket etmek; bozulan toplum

ve siyasal sistemi İslam'ın en mükemmel biçimde yaşanıldığına inanılan asr-ı saadet örneği ile düzeltmeye çalışmak ve onurlu bir kimliğe kavuşabilmek için milliyetçi bir bakış açısıyla tarih ve mitolojiyi yeniden kurgulamaktır. Bu üç ortak noktadan milliyetçilik her ne kadar yadırgansa da; Guida ve Çaha'ya göre, Osmanlı'nın milliyetçi fikirlerin etkisiyle parçalanmasından sonra bu fikir Müslüman toplumlar arasında da yaygınlaşmış ve zamanla İslam ülkelerinde gelişen İslamcı hareketleri de etkisi altına almıştır (2013: 571). Dolayısıyla İslamcılık içerisindeki milliyetçi unsurlar tüm Müslümanları ümmet olarak gören ve İslam Birliğini savunan İslamcılık düşüncesi içerisindeki en önemli paradokslardan bir tanesidir.

İslamcılar düşünce ve teorilerinin merkezine İslam'ın özüne ilişkin üç temel varsayımlarını yerleştirmişlerdir. Bunlardan ilki; İslam sadece iman, ibadet ve ahlak konularıyla sınırlı değil; bunlarla birlikte ekonomik, sosyal ve siyasi hükümleriyle toplumsal hayatın tüm alanlarını düzenleyen bir dindir. İkincisi; İslam ilerleme ve kalkınmaya engel değildir. Müslümanları geri bırakan dindar olmaları değil tam tersine onların dinlerinden uzaklaşmaları; dinlerini yanlış anlamaları ve hayatlarına uygulamamaları ya da yanlış uygulamalarıdır. Son olarak; İslam ana kaynaklara dönülerek doğru bir şekilde öğrenilir ve yeniden yorumlanırsa çağın tüm sorunlarını çözme kabiliyetine sahiptir. Ancak bu şekilde Müslümanlar eski güçlerine tekrar kavuşabilirler (Karatepe, 2014: 205-206). Bu temel üç varsayım hemen hemen tüm İslamcı hareketlerin ortak yaklaşımlarını ifade etmektedir. Tüm tanım farklılığı ve karmaşasına rağmen Ete'ye göre de yapılan tanımlamalardan hareketle İslamcılık düşüncesinin ortak bir takım unsurlarına ulaşmak pekala mümkündür. Ona göre İslamcılık düşüncesinin ortak yanları; modernite içerisinde vücuda gelmeleri, İslam'ı siyasal alanın merkezine yerleştirmeye çalışmaları ve toplumu İslami ilkeler ışığında yeniden yapılandırmayı amaçlayan söylem, eylem ve girişimlerde bulunmalarıdır (2003: 42-43).

İslamcılık ve siyasal İslam kavramları hakkında buraya kadar ifade edilenler birlikte düşünüldüğünde *İslamcı* ise İslamı hayata hakim kılma mücadelesi veren ve bunu gerçekleştirmek için siyasi bir reçete sunan kimseler için kullanılan bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır (Birişik: 2013: 379). Bugün İslamcılık akımının önemli isimleri arasında sayılanların hemen hemen hiçbirisi, ister Cumhuriyet

öncesinde olsun isterse sonrasında, kendisini “İslamcı” olarak tanımlamamıştır. Çokça tekrar edildiğinden İslamcılık kavramı herkesçe kanıksanmış olmakla birlikte “Hristiyanlık” veya “Yahudicilik” kelimelerinin anlam alanından İslamcılığa bakınca bu tanımlamanın tuhaflığı daha iyi anlaşılmaktadır. (Doğan, 2013: 126-127). Türkiye’de ve diğer İslam ülkelerinde faaliyet gösteren İslami hareketlerin büyük bir kısmı kendilerini “İslamcı” olarak değil “Müslüman” olarak niteleme eğilimindedirler. Bu hususu dikkate aldığımızda “İslamcılık” kavramının daha çok bu hareketlere dışarıdan bakanlar tarafından kullanıldığını hatırd tutmak gerekmektedir (Guida ve Çaha: 564-565). Şentürk’e göre de, kendilerine “İslamcı” denilen birçok kişi bu tabire karşı çıkmaktadır. Müslüman ve İslamcının aslında farklı olmadığını iddia eden itirazcılar; İslam’ı sadece ahirete taalluk eden konularla sınırlayan yaklaşımların eksik olduğu; dinin iktisadi, sosyal ve siyasi cihetlerinin de var olduğu ve bunun da en az abdest ve namaz kadar önemli olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Onların amacı, dini merkezli ideolojik bir oluşumdan daha çok, dinin tüm yönleriyle toplumsal ve siyasal alanı da kapsayacak şekilde hayata hâkim olmasıdır. Onlara göre bunu talep edenlere de “İslamcı” değil, olsa olsa şuurulu “Müslüman” denilmesi gerekmektedir (2011: 20 - 22).

İslamizm (İslamcılık) yerine “İslamlaşma” ve “İttihad-ı İslam” ifadelerini öneren Yıldırım’a göre her düşünce akımı belli tarihsel koşulların özelliklerini üzerinde taşıması niteliği ile “ibn-ül vakt”tir. Bu bağlamda İslamlaşma da ibn-ül vakttir ve bu nedenle İslamlaşma düşüncesini yalnızca bir sosyal yapı ürünü olarak görme yerine; belli aktörlerin sosyal yapının dönüşüm, çözülüş ve yozlaşmaları karşısında geliştirdikleri zihniyet yapılanmaları olarak ele almak gerekmektedir. İslamlaşmadan yana tavır geliştiren aydınların yapmaya çalıştığı şey, İslam dinini yeni bir çağda yeni bir zihniyet olarak yapılandırmaktır. Bu yaklaşım ile başat rolü moderniteye değil aydınlar vererek İslamlaşma düşüncesini daha yerli, daha tarihsel ve daha İslami miras içerisinde ele alma imkânı doğmaktadır (2013: 99-100).

İslamizm (İslamcılık) kavramını ilk defa, 19’uncu yüzyılda II. Abdülhamid’in tüm Müslümanları yabancılara ve özellikle de Hristiyanlara karşı cihada ve kurtuluş hareketleri etrafında toplanmaya çağırarak, bu sebeple de, kendilerine göre, “gerici” bir rejime yol açan uluslararası siyasal politikalarını tanımlamak üzere Avrupalı müsteşrikler kullanmışlardır. Bu yaklaşımda İslamcılık, Hristiyan Batı’ya ve toplumsal

ilerlemeye karşı çıkan ve çatışmacı niteliğiyle şiddeti onaylayan bir hareket, siyaset ve düşünce olarak tahayyül edilerek oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bugün Batılı birçok yazar da İslamcılığı, İslam'ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen 19'uncu yüzyıl Avrupa entelektüellerine bir benzer bir yaklaşımla ele almakta ve onu dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutum geliştirmek için kullanmaktadır. Tüm İslami hareketler, İslamcılıkla yaftalanarak salt politik hatta şiddet eğilimli girişimler olarak tanımlanmakta ve uluslararası güçler soğuk savaş dönemi sonrasında kendilerine yeni bir karşı ideoloji olarak İslamı yerleştirmektedirler. Bu indirgemeci yaklaşımın en sorunlu yönlerinden bir tanesi de tüm İslami oluşumları ve hareketleri tek tipleştirilmesi, siyasal İslam yaftası altında İslami hareketlerin tüm farklılıklarını ve çeşitliliklerinin görmemezlikten gelinmesidir. Böylece İslamlaşma, tekilleştirilmekte ve İslamlaşma düşüncesi içerisindeki çoğulcu seçenekler yok sayılmaktadır. Oysa değişik coğrafyalarda farklı tecrübeleri bünyesinde barındıran Risale-i Nur, İhvân-ı Müslimîn, Nahda ya da Millî Görüş gibi farklı siyasal, kültürel, entelektüel ve toplumsal hareket biçimleri, yani tek bir çeşit değil çoğul İslamlaşmalar ve buna bağlı olarak dünyada reformcu, uyumcu, radikal, şiddet taraftarı ve barışçıl olmak üzere çeşitli İslamlaşma biçimleri vardır. Dolayısıyla tekil ve türdeş bir İslamlaşma iddiası tamamen bilimsel temelden yoksundur (Yıldırım, 2013: 100-102).

Günümüzde İslamlaşma, "İslamcılık" ya da "siyasal İslam" olarak kavramlaştırılmak suretiyle yaftalanmakta ve Batı'nın yeni "ötekisi" olarak kurgulanmaktadır. İslamizm (İslamcılık) tartışmalarıyla ötekileştirme ve tekilleştirme biçiminde iki ana yaklaşım sergilenmekte ve Müslüman aydınların İslamlaşma ve İttihad-ı İslam girişimleri arasındaki farklılıklar görmemezlikten gelinerek bu çabalar toptan mahkûm edilmektedir. Yıldırım'a göre, küreselleşme ile birlikte Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Batı'nın en büyük ötekisi / düşmanı olarak İslamcılık formülasyonuna geçilmekte ve komünizmin yerini İslamizm almaktadır (2013: 102). Dolayısıyla İslamizm ya da İslamcılık kavramlaştırması belli çevreler tarafından maksatlı bir şekilde empoze edilmeye çalışılmaktadır.

Yıldırım; içinde oryantalizmi, Avrupa merkezçiliğini, ötekileştirmeyi ve siyasi tahakkümün emperyalist dilini taşıdığını ve Avrupa'dan çıkıp daha sonra İslam toprakları üzerinde hegemonya kurmak isteyen çevreler (ABD, AB ve Rusya)

tarafından da benimsendiğini ifade ettiği İslamizm, Türkçe ifadesiyle İslamcılık kavramlaştırmasına karşı çıkmakta ve İslam'ı ana referans olarak kabul eden bütün modern dönem aydınlarla paralel bir şekilde “İslamlaşma” ve “İttihad-ı İslam” kavramsallaştırmasının daha doğru bir kullanım olacağı kanaatini paylaşmaktadır. Zira Ona göre İslamcılık kavramı, önemli ölçüde Müslüman toplumların emperyalist emellere karşı koyan arayışlarını yadırgayan, yargılayan, yaftalayan ve mahkûm eden bir anlam dünyasını ihtiva etmekte ve İslam düşüncesinin meşru arayışlarını, tartışmalarını ve yeniden İslamlaşmalarını engellemek amacıyla kasıtlı bir şekilde kullanılmaktadır. Söz konusu hegemonik entelektüel çevre içinde yaşayan, fikir ve bilgi üreten sosyal bilimciler bu amacı görmeli ve bu tuzağa düşmemelidirler (2013: 102-103).

Yıldırım'a göre İslamlaşma, İslam'ın çeşitli yönleriyle ele alınarak çağın ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve bu yorumların ışığında İslam'ın inanç, ahlak, siyaset ve toplumsal dinamiklerinin harekete geçirilmesidir. İslamlaşmanın gayesi Batıdan gelen ancak İslamla bağdaşmayan düşünce ve uygulamalara karşı Müslümanları yeniden İslam'a yöneltmek ve İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyasete dair dünya görüşünü bir bütün olarak ortaya koyarak Müslümanlara Müslümanlık şuurunu aşılmasıdır (2013: 104).

Yıldırım ve Doğan'ın İslamcılık kavramına dair eleştirilerinin bir benzerini Karaman'da son dönemlerde sıklıkla kullanılan “siyasi İslam” terimi için yapmaktadır. Uydurulmuş bir terim olarak kabul ettiği “siyasi İslam” teriminin dilbilgisi bakımından olmamakla birlikte kavram olarak yanlış kullanıldığını iddia eden Karaman'na göre; kitabı, peygamberi ve mensupları bilinen bir tek İslam vardır. İslam'ın bir tek olması herkesin tâbî olduğu tek bir İslam yorumunun varlığını zorunlu kılmamaktadır. Hem inanç, hem de amel bakımından farklı mezhep ve uygulamalar bulunmakla birlikte bunların hiçbirisi farklı İslamlar olarak adlandırılmamıştır. Örneğin; Maturidi İslamı, Eş'ari İslamı, Hanefi İslamı vb. denmediği gibi salihlerin İslamı ya da fasıkların İslamı gibi bir tanımlamaya da gidilmemiştir. Yine yalnızca ibadet ve ahiret ile sınırlı olmayıp dünya hayatına dair hükümleri de ihtiva eden İslam için kimse ibadet alanı için “ibadet İslamı”, hukuk alanı için “hukuk İslamı” denmiyorsa; İslam'ı, teori ve inanç bakımından siyasetten ayırmak mümkün olmadığından bazı Müslümanlar siyasi

hayatında İslam'a göre düzenlenmesini istediler diye onları kastederek “siyasi Müslüman” ve bunların dinlerine de “siyasi İslam” demek yanlıştır (2017).

Tüm bu eleştiri ve farklı önerilerin varlığına ve “İslamcı” diye nitelendirilen kesimlerin muhalefetine rağmen İslamcılık ve İslamcı kavramları artık literatüre girmiştir (Aydın, 2000: 49). Bugün İslamcı olarak bilinen kişilere bu yakıştırmayı bizzat kendileri yapmamış olmakla beraber kendileri için kullanılan bu tanımlamayı geneli itibarıyla onlar da kabullenmiş ya da kabullenmek zorunda kalmış görünmektedirler (Şentürk, 2011: 17). Bununla birlikte kavrama yapılan eleştirilerin haklılığı da ortadadır. Tüm bunlar gözönünde bulundurularak mümkün olduğunca İslamcılık yerine *İslamlaşma*, İslamcı hareketler yerine de *İslami hareketler* ifadelerinin kullanılması daha doğru bir yaklaşım olsa da, İslamcılık kavramının çok yaygın bir kullanıma sahip olması; bu adlandırmaya, kendilerine “İslamcı” denilenlerin de artık fazla itiraz etmemesi ve yerine önerilen kavramların tam olarak maksadı karşılamaktan henüz uzak görünmesi gibi nedenlerle bu araştırmada “İslamcı”, “İslamcılık” vb. kavramlar da yer yer kullanılmıştır.

Buraya kadar İslamcılığın ne olduğu tartışılmıştır. Kavramların ne olduğu kadar ne olmadığı da daha konunun daha doğru anlaşılabilmesi bakımından önem arz etmektedir. İslamcılık ve muhafazakârlık birbiriyle en çok karıştırılan iki siyasi akımdır. Gündelik dilde “dindar” kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde “muhafazakâr” ifadesinin kullanılıyor olması zihin karışıklığını daha da artırmaktadır. Bazı benzerliklerini kabul etmekle birlikte bu iki kavramı ayırtırmada kullanabileceğimiz argümanlara da sahip olduğumuz söylenebilir. Akıncı'ya göre İslamcı ve muhafazakâr farklılığını ortaya koymak için kullanabileceğimiz birinci argüman zaman algılarında ve gelecek tasavvurlarındaki farklılaşmadır. Türkiye’de Cumhuriyetin ilanı ile birlikte gerçekleşen değişim ve dönüşümlere karşı din kaynaklı karşı tutum iki akımı benzer gösterse de, her iki yaklaşımın gelecek tasavvurları birbirinden oldukça farklıdır. Şöyle ki; bir muhafazakâr için önemli olan şimdiki zamandır, o geçmişte olan ya da olması mümkün olandan ziyade mevcut olandan yana tavır gösterir. Bu yönüyle muhafazakârlar toplumsal mühendislik peşinde değillerdir. Oysa İslamcılar kurtuluşu İslami öze dönüşte aramakta böylece maziden atıya giden bir vizyon ortaya koyarak gelecek konusunda kurgucu bir akılla hareket etmektedirler.

Buna karşın muhafazakârlık özellikle de Türk muhafazakârlığı kurgucu akla ve bu akılla üretilen tüm toplumsal mühendislikçi projelere karşı olmuştur (2013: 145-146). Aydın'a göre İslamcılar her yeni olana sırf yeni olmasından dolayı karşı çıkmadığı gibi, mevcudu da sadece tarihsel olduğu için korumaz. Ataların da yanlış yapabileceğini defaten ifade eden Kur'an-ı Kerim bunu açıkça ortaya koymuştur. Dolayısıyla İslamcılar geleneksel-modern, bireysel-toplumsal, resmi-sivil gibi ikilemlerde kendisini bir tarafta görmez (Aydın, 2002: 67). Bu bakış açısıyla da muhafazakârlık ile İslamcılık arasında bir ayrıma gitmek mümkündür.

İslamcılar; genel olarak *fundamentalist*, *radikal dinci* ve *köktenci* tanımlamalarıyla ifade edilen *selefilikten* de ayrı tutmak gerekmektedir. Başdemir, Türkiye'de genel olarak "İslamcı" olarak tanımlanan MGH'nin içinden çıktığı İskender Paşa cemaati ile birlikte İsmailağa, Erenköy, Süleyman Efendi ve Nur Cemaatlerinin selefi ya da fundamentalist olarak nitelendirilebilmelerinin zorluğundan bahisle onların selefilere farklı olarak fıkıh ve tasavvuf geleneğine tamamen eleştirel bakmadıkları gibi İslam'ın geleneksel yorumlarının dışındaki İslam'a sonradan dâhil olmuş birçok mezhepsel yoruma da sahip çıktıklarını ifade etmektedir (2013: 531-532). Dolayısıyla kendilerine İslamcı tanımlaması yapılabilecek bu hareketleri selefilikten de ayrı değerlendirmek gerekmektedir.

İslamcılık fundamentalizmden de farklıdır. Salt dini ya da siyasi olmak üzere fundamentalizmin iki farklı tutum olarak karşımıza çıktığını ifade eden Başdemir'e göre salt dini tutum olarak fundamentalizmin (kökencilik) belirgin niteliği; kutsal kitapların yanılmazlığı, literal okuma, sekülerizm ve modernizm karşıtlığıdır. Siyasi fundamentalizm (köktencilik) ise uzlaşmaz tavırlara sahip olma, farklı hayat tarzlarına hoşgörü göstermeme, toplumu düzeltmek için siyasi bir düzen önerme, fanatizm ve bazen de saldırganlık göstermek şeklinde kendini göstermektedir. Fundamentalistler demokrasiye ya kökten karşıdırlar ya da dini esaslara dayalı bir demokrasi modelini savunurlar ve din ve siyaset ayrımını reddederler (2013: 543). Başdemir'e göre fikri temellerini tarihi olarak Haricilerden, Selefilere ve Ehl-i Hadis'ten; çağdaş olarak ise İran İslam Devrimi ile İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami gibi İslam dünyasındaki diğer fundamentalist örgütlerden alan Türkiye fundamentalistleri, Türkiye'de yaygın kullanım biçimiyle "radikaller", Haricilerin üç temel ilkesini hareketlerinin merkezine

koymuşlardır ki bunlar; hüküm sadece Allah'ındır, büyük günah işleyenler kâfir olur ve zalimlere karşı mücadele farzdır. Tevhit, tekfir ve direniş olarak formülleşen bu ilkelere sıkı sıkıya bağlı radikallerden de (2013: 549) İslamcılarını bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir.

Fundamentalistlerle İslamcılarının sıklıkla birbirlerine karıştırılmalarının temel nedeni İslamcılarının İslam'ın modern toplumun tüm sorunlarına yanıt verebileceği, bunun için öncelikle mevcut İslami anlayışın batıl inanç ve hurafelerden arındırılarak ana kaynaklara tekrar dönülmesi gerektiği düşünceleridir. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus Batı'da Fundamentalist olmak doğal olarak İncil'i literal okuyup onun lafzi yorumuna sıkı sıkıya bağlı kalarak, yeni düşünce ve yorumlara karşı çıkmayı zorunlu kılarken; İslamcı hareketler, dinin yorumlanması konusunda yeni yaklaşımlara kapalı olmadıkları gibi, modern Batı bilimlerinin ortaya koyduğu bilgileri seçici bir yöntemle kabul etmektedirler (Karatepe, 2014: 219). Onların bu hususiyetleri ise İslamcılarını radikal ya da selefi diye tanımlanan akımlardan ayıran en önemli unsurdur.

Çağdaş İslami hareketlerin önemli bir takım sorunlarla baş etmesinin gerekliliği üzerine Esed'in bazı düşüncelerinin bu noktada ifade edilmesinin konunun daha da iyi idrak edilmesine katkı sunacağını düşünmekteyim. Tam anlamıyla İslami bir topluma kavuşmanın zorluklarının farkında olan Esed'e göre bu zorlukların başında siyasi çöküş dönemlerinde Müslümanların kendilerine ve medeniyetlerine olan güvenlerini yitirmiş olmaları gelmektedir. Bu aşağılık duygusu ile hareket eden Müslümanlar, günümüzde hâkim "devlet" ve "millet" kavramlarıyla ilgili Batılı anlayışların tesirinde kalmakta, bu kavramların yerine önerilen İslami kavramları kabullenememekte ve körü körüne Batı'nın peşinden gitmektedirler. Diğer taraftan muhafazakâr Müslümanların çoğu da eski geleneklere dört elle sarılmakta, ister toplumsal alışkanlıklarımızla ister devlet ve hükümet problemleriyle ilgili olsun, bunlardan çok küçük bir sapmayı bile İslam'a karşı bir hareket olarak algılamaktadırlar. Bu tarz muhafazakârların zamanın değişmesiyle kavramlarımızda ve toplumsal geleneklerimizde değişikliklerin bir zaruret olduğunu kabul etmeyişleri birçok Müslümanın körü körüne Batı'nın izinde gitmelerinin önemli nedenlerinden birisidir. Bu grubun "Çağdaş İslam Devleti, İslam'ın ilk devirlerindeki siyasi kalıplara göre şekillenmelidir" şeklindeki ısrarcı tutumları Müslümanların kültürlü kesimlerinin "Şeriat bu çağda her türlü siyasi gereklerimizin pratik bir yoludur"



düşüncesini kabul etmelerini iyice zorlaştırmaktadır. İslami bir topluma kavuşmanın zorluklarından bir başkası ise Müslümanların hayatlarını İslam düşüncesinin temellerine göre yeniden şekillendirme çabaları gayri Müslim toplumlarda bir takım şüphe ve korkular doğurmakta ve onların bu çabalarının önüne çeşitli engeller koymalarına sebep olmaktadır. İslam ruhunun dirilişinden korkan Batı, görece üstünlüğünü kaybetmemek için Müslümanların siyaseten güçlenmesini ve İslam'ın Müslümanların toplumsal ve kültürel hayatlarında görünürlüğünü artırmasına engel olmak için bütün imkânlarını seferber etmektedir. Yukarıda ifade edilen statik düşünceye sahip muhafazakâr Müslümanların yanlış temsili, sadece kültürlü Müslümanların İslam devleti hakkında olumsuz kanaatler beslemeleriyle sınırlı kalmamış, Batı'nın Müslümanlarla olan mücadelesinde onların eline ciddi kozlar vermiştir. Bu nedenle Müslümanların, gerek içeride ve gerekse dışarıda mevcut olan korku ve zanları bertaraf edebilmeleri için İslam'ın toplumsal ve siyasi düzeninin; Müslim gayrimüslim herkes için adalet ve eşitliği öngördüğünü ve hakiki İslam devletini kurmak için ahlaki kıstaslara göre hareket ettiklerini ispatlamaları gerekmektedir. Esed “*Siz insanlık(ın iyiliği) için çıkarılmış hayırlı bir topluluksunuz; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarsınız*” anlamını verdiği Al-i İmran Suresinin 110'uncu ayetini gerçekleştirme azim ve kararlılığında olduklarını ispatlamayı, Müslümanların (İslami hareketlerin) temel görevlerinden birisi olarak ifade etmektedir (2016: 114-118). İslami hareketlerin selefi, gerici, fundemantalist vb. bir takım yaftalardan kurtulmalarının yolunun bu ispattan geçtiği söylenebilir. Esed'e göre Kur'an ve Sünnetteki siyasi esaslar bütün tarihi geçmişlerden ve bu esaslarla ilgili önceki nesillerden bize ulaşan bütün görüşlerden bağımsız olarak yenilikçi ve yaratıcı bir ruhla yeniden ele alınmalıdır. Zira Ona göre Şeriat, tüm insanlığı ileriye götüren, her çağda ve her koşulda uygulanması mümkün olan, bütün tarihi değişimlerden ayrı ve bağımsız canlı bir yoldur. Böyle anlaşıldığında bu yol, bizim toplumsal değişim dinamiklerimizi engellemek şöyle dursun, gelişmemize rehberlik edecek ve İslam toplumunu dünyanın en çalışkan, en canlı ve kendine öz güveni en yüksek olan toplumuna dönüştürecektir (Esed, 2016: 118). İslam dünyasının da yeryüzündeki tüm mazlumlarında huzur ve saadet için bekledikleri toplum da bu toplumdur.

Son dönemlerde İslamcılığın bitip bitmediği tartışmalarının sıklıkla yapıldığı görülmektedir. Son olarak kısaca bu konuya da değinerek bu başlık sonlandırılmış

olacaktır. Aktay; İslamcılığın İslam'ın kendisi değil, Müslümanların İslam'ı dava olarak kabullenmesi süreci olarak kabul edilmesi gerektiğinin, dolayısıyla tarihsel bir hareket olduğunun ve tarihin etkisiyle şekillendiğinin altını çizmektedir. Ona göre İslamcılık nihayetinde bir yoruma dayandığından asla vahiy mutlaklığına sahip olmayan, belli bir dönemde yaşayan Müslümanların yorumu olan beşeri bir sonuç olarak ele alınmalıdır. İslamcılık tartışmalarına sadece 19'uncu yüzyılda Batı meydan okumasına karşı Müslümanların gösterdiği refleks perspektifinin hatalı ve eksik bir yaklaşım olacağı kanaatini paylaşan Aktay'a göre, İslamcılık o dönemde bile sadece Batı karşıtlığıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hatta ondan da öncelikli bir biçimde Müslümanların yozlaşmasına, İslam'dan uzaklaşmasına bir tepki olarak ortaya çıkan asla dönüş iddialarını da kapsamıştır. Batı karşıtlığının koşulları ortadan kalktığında İslamcılığın da biteceği iddiası kabul edilebilse bile, İslamcılığın ikinci boyutuyla asla dönüş geleneğinin her zaman varlığını devam ettirdiği ve ettireceği de bir vakıadır (2013: 836-837). Dolayısıyla öze dönüş anlamına gelecek İslamcılığın / İslamlaşmanın bitmesi mümkün değildir.

Aktay'a göre İslamcılığa muhalefete özgü bir ideoloji gömleği biçmek ve her siyasal iktidara geldiğinde sonunu ilan etmek de son derece yanlıştır. Çünkü tarihi örnekler bunun aksini mümkün kılmaktadır. Zira İslamcılık tartışmalarının tamamında referans gösterilen son dönem Osmanlı İslamcılığı iktidar İslamcılığının iyi bir örneğidir. Zira İslamcılık muhalefetle sınırlı sinik bir vaatten ibaret olmayıp, hedefleri arasına dünyayı değiştirmeyi koymuş ve bunun için gerekli siyasi iradeyi de göstermiştir. İslamcıların örnek aldığı Hz. Peygamberin hem iktidar hem de muhalefet tecrübesi olmuştur. İslamcılığın hilafetin kaldırılmasını takip eden yıllar içerinse bulunduğu trajedi ve yenilmişlik psikolojisi ebedileştirilmesi gereken bir durum değildir. Zaten bu halin uzun yıllar İslamcılar üzerinde etkisi devam eden "öz yurdunda garipsin" ruh hali, siyasete katılım ve orada elde edilen başarılarla zamanla aşılmıştır. Bu ruh halinin aşılmasında tüm eksiklik ve aksaklıklarına rağmen Türkiye'nin demokratik koşullarının katkısı göz ardı edilmemelidir (2013: 837). Dolayısıyla İslamcılık, "İslamcı"ların iktidara gelmesiyle birlikte yok olan ya da kendisini yok eden bir şey de değildir. İslam'ın insanlığa sunabileceği imkânların bitmesinin ya da yeniden filizlenebilmesinin ancak İslamcılık üzerinden mümkün olabileceğini iddia eden Kaplan'a göre İslamcılık; sadece siyasi bir söylem ve hareket olarak kalmayıp öncelikle

bir fikir hareketi olmayı, başka bir ifadeyle yalnızca sosyopolitik bir gövde hareketi değil, fikrî bir omurga hareketi olmayı başarabildiği ölçüde insanlığın dertlerine çare olma iddiasını sürdürebilir. Ona göre İslamcılık siyasi bir ideolojinin ötesinde topyekûn bir varoluş yolculuğu; Müslüman toplumların ruhu olduğu gibi hem de bir omurga hareketidir ve bütün zulümlere sağır kesilen dünyanın vicdanıdır (2013: 787). Bu nedenle Kaplan'ın düşüncelerinden çıkan sonuç şudur, herkes sussa da bu vicdan susmamalıdır.

### 1.3.2. İslamcılık İdeolojisini Ortaya Çıkaran Tarihi ve Sosyolojik Arka Plan

İslamcılığın; kısaca, İslam dünyasının hem madden hem de mânen kurtuluşunun<sup>82</sup> yegane yolunun İslamın hayatın tüm alanlarına hâkim kılınmasından geçtiğini dile getiren bir düşünce akımı (Bilge, 2015: 4) olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Osmanlı devletinin, özellikle 19'uncu yy.'dan itibaren giderek hızlanan bir ivmeyle zayıflama sürecine girdiği bir vakıadır. Batı'nın aydınlanma ve sanayi devrimi sonrasında ulaştığı muazzam güç ve ardından Osmanlı'nın tasfiyesine yönelik politikalarına; Osmanlı'nın kendi içinde yaşadığı diğer bazı sorunlarda eklenince yüzyıllardır Müslümanların hatta tüm mazlumların hamiliğine soyunmuş olan devlet için oldukça vahim bir tablo ortaya çıkmıştır (Bilge, 2015: 25). Dönemin bazı aydın ve devlet adamları bu vahim tablo karşısında kafa yorarak çözüme dair düşünceler geliştirmeye ve kurtuluş reçeteleri sunmaya başlamışlardır. Osmanlı'nın dağılmaya başladığı çöküş döneminde Batı'dan feyz alarak hazırlanan üç temel reçete, üç temel ideoloji ön plana çıkmıştır ki; bu ideolojiler arasındaki farklılıkları 1904 yılında kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesiyle ilk kez ortaya koymaya çalışanlardan birisi Yusuf Akçura (1876-1935) olmuştur (Kara, 2011:31). Ona göre, bu ideolojiler

---

<sup>82</sup> İsmet Özel; İslamcılığın inşacı değil de muhafaza ve savunmayı, yani “batmaktan kurtulma”yı önceleyen bu tavrını eleştirmektedir. Ona göre; “Çöküş dönemindeki Osmanlı düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkanlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşüncelerdir. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne Batıcılığı, ne Osmanlıcılığı, ne Türkçülüğü, ne de İslamcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşüncelerle ilgili değildir. Bu akımların ilgili olduğu tek şey “batmaktan kurtulma” endişesidir. Tek istikamet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpılmış biraz daha batışı getirmiştir. (Belki hâlâ aynı batış devam ediyor.)” (1989: 98).

Osmanlıcılık, İslamcılık<sup>83</sup> ve Türkçülüktür<sup>84</sup>. Osmanlıcılık, Osmanlı tebasından olan farklı milletleri devlet içerisinde eşit temsilini temin etmek suretiyle birleştirmek üzere bir *Osmanlı milleti* meydana getirme; İslamcılık, hilâfetin Osmanlı padişahlarında olmasından da istifade ederek, tüm Müslümanları siyaseten birleştirme; Türkçülük ise ırka dayanan siyasi bir Türk milleti oluşturma düşüncesidir (1976: 19 vd.). Gökalp de, Akçura'dan yaklaşık on yıl sonra 1913 yılında kaleme aldığı eseriyle benzer düşünceleri paylaşmıştır. Gökalp'e göre Osmanlı İmparatorluğunun artık çatırdamaya başladığı yıllarda sırasıyla temel üç fikir akımı ortaya çıkmıştır ki; bunlar *Muasırlaşmak*, *İslamlaşmak* ve *Türkçülük*'tür (2013: 11). Gökalp'e benzer bir yaklaşımla Şentürk'e göre ise bu düşünce akımları; İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılıktır. Aynı dönemde Osmanlıcılık akımı da bulunmakla beraber; Ona göre bu akım, ideolojik olmaktan ziyade Müslüman ahaliyle gayri Müslim Osmanlı tebaasını bir arada tutabilmek için ileri sürülmüş ara bir formül olmaktan öteye geçememiştir (2011: 17-18). Görüldüğü gibi özünde bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olan İslamcılık; Osmanlıcılık hareketinin devamı, Milliyetçilik ve bir ölçüde de Türkçülük akımının öncesi olarak ortaya çıkmıştır (Kara, 2011: 27-26). Yukarıda ifade edilen akımlar içerisinde İslamcılık, ilerleyen başlıklarda daha detaylı ifade edileceği üzere, Osmanlı'nın son dönemlerinde

---

<sup>83</sup> İslâmıcılığı çok gerilerden başlatmak isteyen ve buna dair yorumlar geliştirenler de vardır. Bunlardan birisi olan Erkilet'e göre genel kabulün aksine İslâmıcılık; modern zamanlarda ortaya çıkan ve modernleştirici bir akım olmaktan ziyade modernite öncesinde ve sonrasında var olan, Müslüman toplumların karşılaştığı her meydan okumada yeniden üretilen ve her türlü meydan okumaya karşı koyma yol ve yöntemini arayan bir düşünce çizgisidir (2015: 15-16). Kavram olarak İslâmıcılık yerine İslâmlaşma ifadesini tercih eden Yıldırım'a göre de İslâm'ın otantik özelliklerinden uzaklaşmasıyla onu asıl kaynaklardan hareketle yeniden yorumlama çabası anlamına gelen İslâmlaşmanın geçmişi çok gerilere dayanmaktadır. İslam düşünce tarihinde karşımıza çıkan tüm ihya ve ıslah hareketlerinin esası İslam'ı yeniden yorumlayarak İslam'dan uzaklaştığı düşünülen Müslüman zihni yeniden İslam'ın aslına davet etmektir. Dolayısıyla Yıldırım'a göre İslâmlaşmayı moderniteyle birlikte başlatmak eksik bir okumadır. Zira, Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy ve Said Nursi gibi İslâmlaşma taraftarları her ne kadar modern zamanlarda yaşamış olsalar da savundukları fikirler İslam düşünce geleneği içerisinde bir tarihsel araka plana sahiptirler. Ona göre, İslâmlaşma tarihini Gazali'nin temsil etmeye başladığı yeniden İslâmlaşma arayışını ifade eden ihya düşüncesine kadar götürülebilmek mümkündür (2013: 106-107). Benzer bir yaklaşıma sahip Aktay'a göre de İslamcılık birilerinin ele aldığı gibi sadece, 19'uncu yüzyıl şartlarında Batı'ya karşı bir tepkiyle ortaya çıkmış nevezuhur bir hareket değil, tersine Müslümanların yozlaşmasına karşı tepki olarak ortaya çıkan sahih İslam arayışı ve iddiasının olduğu her dönemde kendini yeniden üretmiş, başka bir ifadeyle yeniden doğmuş bir gelenektir (2013: 810). Bu vb. tartışmalar ekseninde konu ele alındığında İslâmıcılığı elbette, çok eski dönemlere kadar götürmek mümkün olabilir. Ancak İslâmıcılık; hem konumuzun sınırlılıkları ve hem de genel kabuller çerçevesinde, bu başlık altında modern bir ideoloji olarak ele alınmak suretiyle tartışılmıştır.

<sup>84</sup> Karpat'a göre; Modern Türklerin kimliği olarak "Türklük"; Osmanlıcılık ve İslâmıcılık tarafından şekillendirildiği için başlangıçta etnik kökenli değildir. Osmanlıcılık, vatan olarak ifade edilen toprağa dayalı yeni bir dayanışma, bağlılık ve sadakat duygusunu ifade edecek şekilde millet kavramını ortaya çıkarmıştır. İslâmıcılık ise bireyleri dinlerine bağlamış olan bağların birçoğunu millete kaydırarak Müslümanları dinî cemaatî bir proto-millete dönüştüren ideolojik tesiri yaratmıştır (2001: 770).

aynı zamanda bir resmi ideoloji de olduğundan sadece “İslamcılar” değil, diğer siyasi akımları da etkileyen ve büyük ölçüde belirleyen bir ideoloji olmuştur. Aktay’a göre, Ziya Gökalp (1876-1924) ve Yusuf Akçura (1876-1935) gibi Türkçülük akımının öncüleri ile muhafazakâr ve Osmanlıcı kabul edilen diğer akımların üzerinde İslamcılık hegemonik bir unsurdur. İslamcılık, özellikle dönemin bürokratik elitinin büyük kısmının veri olarak sorgulamadan kabul ettikleri adeta bir “itikat” hüviyyetindedir<sup>85</sup> (2013: 812-813).

İslamcılığı ortaya çıkaran tarihi ve sosyolojik arka plana dair benzer bir çok izahat bulunmakla birlikte bunların en şümullülerinden bir tanesi Macit’e ait olanıdır. Ona göre; temel kaynaklar üzerinden güçlü bir düşünce, kültür ve medeniyet inşa etmiş olan Müslümanlar, İslam’ın 7’nci yy.’da ortaya çıkmasından günümüze kadar geçen süreçte farklı dört dönemden/krizden geçmişler ve bu dört dönemde farklı milletler ve medeniyetlerle karşılaşmışlardır. Birinci dönem 7’nci yy. ile 11’inci yy. arasında devam eden “Klasik Çağ”dır. Bu çağda Eski Yunan felsefesi ve düşüncesi ile *ilmi alanda* cereyan eden bu karşılaşmayı / krizi Müslümanlar; inançlarının, fetih üstünlüğünün ve düşünce sistemlerinin kendilerine sağladığı özgüven içerisinde, Gazzâlî (1058-1111) vb. alimlerin de katkılarıyla Yunan felsefesinden istifade ederek atlatmayı başarmışlardır (2017: 136-137).

İslam dünyası, klasik dönemin sonlarında birincisinden farklı olarak *askeri ve siyasi alanda* gerçekleşen ikinci karşılaşmaya / krize sahne olmuştur. Bu karşılaşma, 11’inci yy.’da Haçlıların Kudüs’e kadar gelerek bölgeyi işgal etmeleri ve 13’üncü asırda bu kez Moğollar’ın İslam coğrafyasını tarumar etmesi ile çok ağır bedellerle yaşanmıştır. “Yenilenme Çağı” olarak da ifade edilen bu karşılaşmadan / krizden dersler çıkaran Müslümanlar işgale açık olan tarafları ve kurumlarını ciddi bir sorgulamaya tabi tutmuşlar ve netice olarak bu karşılaşmadan / krizden kurumlarını, ilimlerini ve düşünce yapılarını yenileyerek, güçlü merkezi devletler üreterek çıkmayı başarmışlardır. İkinci karşılaşmadaki yenilenmenin tesirinde kalan Avrupalılar da bu süreçte kendi karanlık

---

<sup>85</sup> İslam dünyasının içinde bulunduğu zor durumu, sosyal ve siyasi reformlar ile aşmaya çalışan en önemli fikri hareket Tunaya’ya göre de İslâmcılık olmuştur. Ona göre bunun belli başlı sebeplerinden ilki Osmanlı tebasının nüfus itibarıyla büyük oranda Müslümanlardan oluşuyor olmasıdır. Bir başka etken de Osmanlı padişahının, üç kıtaya yayılmış Müslümanlar tarafından halifeleri olarak kabul edilmesidir. İslâmcılar arasında sadrazamların, şeyhülislamın, nazırların hatta padişahın bulunması İslâmcılık akımının yaygınlık kazanmasını kolaylaştıran ve özellikle Osmanlı siyasi hayatı içerisinde onu önemli bir kuvvet haline getiren etkenlerden biridir (1998: 13).

çağlarından kurtulma mücadelesine kapı aralamışlar ve reform, rönesans, aydınlanma ve sanayi devrimleri ile adeta tarih sahnesine yeniden dönmüşlerdir (Macit, 2017: 136-137).

18'inci yy. itibariyle bu evrede Müslümanlar açısından “Muhasebe Dönemi” şeklinde nitelendirilmesi mümkün olan İslam dünyasında savaşlardaki yenilgilerin, işgallerin ve toprak kayıplarının sorgulandığı üçüncü büyük karşılaşma / kriz başlamıştır. Bu üçüncü karşılaşmanın önceki ikisinden farkı, sadece ilmî ya da askerî-siyasi alanla sınırlı kalmayıp *hemen hemen her alanda* cereyan etmiş olmasıdır. Macit'e göre bu aşamada Avrupa; sosyo-kültürel olarak modernizm, ekonomik bakımdan emperyalizm, dinî alanda misyonerlik, askerî-siyasi olarak sömürgecilik ve ilim olarak oryantizm biçiminde hayatın tüm alanlarını işgal etmiştir. Nihayet fiilî işgalle de neticelenen bu kalkışma Müslümanları “Arayışlar Çağı” olarak da nitelenmesi mümkün olan içinde bulunduğumuz dördüncü bir döneme sürüklemiştir (2017: 137). Osmanlı'da arayışlar, başka bir ifadeyle çıkış yolu; muhafazakar modernleşme çabaları (Avrupa'ya göre), batıcı modernleşme çabaları (Avrupa için) ve anti-modernist çabalar (Avrupa'ya karşı) olmak üzere farklı akımlar üzerinden dillendirilirken; bunların dışında kendi tecrübe ve birikimlerinden beslenmekle birlikte; Avrupa'yı da insanlık deneyimlerinden birisi olarak kabul eden, bu nedenle de Avrupa tecrübesinden faydalanmayı hedefleyen, arayışlar çağının en iddialı ve köklü fikrî akımı olan İslamcılık ortaya çıkmıştır (Macit, 2017: 137). Her ne kadar İslamcılığın ortaya çıkışının üzerinden bir asırdan fazla süre geçmiş olmasına rağmen Müslümanların, hayatın her alanını kuşatan bu büyük krizi atlattıklarını söyleyebilmek mümkün değildir.

İslamcılık ideolojisini ortaya çıkaran tarihi ve sosyolojik arka plan olarak İslam dünyasının gerilemesini gösteren izâhatlar Macit ile sınırlı değildir. Konuya bu perspektiften yaklaşanlardan birisi de, İslamcılık akımının İkinci Meşrutiyet sonrası gelişimi konusunda iki ciltlik eseri de bulunan Tarık Zafer Tunaya'dır. Ona göre de; genel olarak İslam aleminin, özellikle de dönemin tek büyük ve son İslam devleti hüviyyetinde olan Osmanlı'nın gerilemesi İslamcılığın doğuşunu hazırlayan en önemli âmil olmuştur (1998:17). Tunaya'ya göre İslamcılar; gerilemenin iç sebebi olarak İslam dininin bizatihi kendisini değil, Müslümanların tembellik ve vurdumduymazlığını görmüşlerdir. Onlara göre bundan başka bir de dış etken vardır ki o da, İslamın son

kalesi olarak görülen Osmanlı Devleti üzerindeki Hristiyan Batılı devletlerin, nedeni eski tecrübelerine dayanan, baskı ve saldırıdır. Ona göre İslamcılar, Osmanlı Devleti'nin parçalanma sebepleri olarak, bu iki temel nedene ilaveten; kuru kuruya ve şekilden ibaret olan ve kılık kıyafetten sosyal ilişkilere ve siyaset prensiplerine kadar geniş bir alanda cereyan eden Batı taklitçiliğini, Müslümanları dinlerinden uzaklaştıracak aşamaya gelmiş ve onların büyük bir kısmını hurafelerin esiri haline getirmiş cehalet ve tembelliklerini ve özellikle kapitülasyonların bir sonucu olarak ortaya çıkan Müslümanların ekonomik bakımdan esaretlerini ve nihayet yönetim zafiyetlerini görmüşlerdir (1998: 19-23). Ona göre İslamcılar, İslam dünyasının içinde bulunduğu bu müşkil durumdan; ancak, son İslam devleti olan Osmanlı devletinin yaşatılmasıyla çıkılabileceğini, onun yaşatılabilmesi için ise İslami bir Rönesansının şart olduğuna inanmışlardır. İslamcıların kurtuluş konusundaki ana tezleri ya da başka bir ifadeyle temel kurtuluş reçeteleri ise Tunaya'ya göre İslamın aslî prensiplerine döndür (1998: 13-14). Bu perspektiften açıkça anlaşılmaktadır ki, ilk İslamcılar Osmanlı devletinin kurtuluşunu sadece siyasi bir gereklilik olarak değil İslamın ve Müslümanların da kurtuluşunun bir garantisi olarak görmüşler; Osmanlı'nın kaderi ile dinin ya da daha doğru bir ifadeyle Müslümanların kaderinin özdeşleştirmişlerdir.

Kara da, İslamcılığın ortaya çıkması ile Rönesans ve Reform hareketleriyle Kilisenin baskısından kurtulan, ardından da gerçekleştirdiği sanayi devrimiyle maddî ve teknik bakımdan muazzam bir güce ulaşan Batı karşısında İslam dünyasının benzer bir gelişme kaydedememesi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Dolayısıyla ona göre, 18-19'uncu yy'a gelindiğinde İslam dünyası itikâdî, fikrî, siyasi ve ekonomik büyük bir buhran içindeydi. Bu dönemde bütün bir İslam coğrafyasının Batı karşısında üst üste askeri başarısızlıklarla karşı karşıya gelmesi, siyasi ve toplumsal çalkantıları daha da büyütüştür. 1699 Karlofça Andlaşmasıyla ilk toprak kaybına engel olamayan Osmanlı Devleti; 1774 tarihli Küçük Kaynarca Anlaşması'yla ağır bir mağlubiyeti kabullenmek zorunda kalmıştır. 1757'de Bengal İngiliz hakimiyetine geçmiş, 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş<sup>86</sup>, 1852'de Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz himayesine girmiş ve ilk kez Hindistan'da olmak üzere Batılı kanunlar Müslümanlara uygulanmaya başlanmıştır.

---

<sup>86</sup> Günümüzdeki Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'ten oluşan Hindistan Yarımadasına egemen olmaya başlayan İngiltere'nin yayılmacı politikalarına mani olmak ve ticari yollarını kesmek düşüncesiyle 1798 yılında Napolyon Bonapart'ın Piramitler Savaşı'nda Memluk ordusunu hezimete uğratarak Mısır'ı işgal etmesinin İslam dünyasında büyük yankıları olmuştur (Guida ve Çaha: 566).

Fransa 1830'da başlattığı Cezayir'i işgal girişimini 1857'de tamamlamış ve 1881'de de Tunus'a girmiştir. Aynı dönemde Osmanlı Devleti kendi isteğiyle Fransız hukukundan esinlenerek hazırladığı ticaret (1850) ve ceza kanununu (1858) yürürlüğe koymuştur. 1882'de ise İngiltere Mısır'a girmiştir. Daha bir çok hezimet ve yenilgi sonrasında ilk başlarda “muzaffer Batı”nın taklidi ile bu krizle başa çıkılmak istendiyse de, böyle yapmakla muvafık olunamayacağı anlaşıldığında, özellikle Müslüman aydınlar arasında bir sorgulama ve arayış başlamıştır. İslamcılık ideolojisi, böyle bir atmosferde; İslam dünyası neden bu hale düştü; Müslümanların madden kalkınması (terakki) nasıl mümkün olabilir; Müslümanları birleştirmek (ittihad-ı İslam) için neler yapılabilir; Batı'nın sahip olduğu ve kalkınmasını onlara borçlu olduğu hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir, kadın hakları vb. değerler İslam'da da var mıdır; İslam dini akla önem vermekte midir; din-devlet ilişkileri nasıl olmalıdır; İslamın değişmezleri nelerdir ve Batı'nın neyi alınabilir ya da alınmalıdır vb. birçok sorularla şekillenen sorgulama ve arayışların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (2011: 20-22).

Avrupa'nın tüm dünyada özellikle de İslam coğrafyasında sömürgeci yayılımına dayalı olarak ortaya çıkan sosyo-ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunlara ilişkin bir yorum ve çözüm denemesi olan İslamcılık bağlamında yukarıda ifade edilen Napolyon'un Mısır'ı işgal girişimi önemli bir dönüm noktası olmuştur. İslamcılığa dair temel meseleler, tartışma konuları, ilkeler ve özelliklerin Napolyon'un bu zaferi sonrasındaki gelişmeler çerçevesinde şekillendiği<sup>87</sup> ve bu süreçte olduğu genel olarak

---

<sup>87</sup> Napolyon'un Mısır seferini konuyla alakalı olarak dönüm noktası olarak ifade eden Guida ve Çaha'ya göre de bu sefer ve sonrasındaki gelişmeler farklı birçok alanda Batı'nın İslam dünyasına karşı üstünlüğünü tescil etmiş ve İslam dünyası ile ilişki biçiminde köklü değişim ve dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Onlar, başlangıcına Napolyon'un Mısır seferini koydukları İslâm dünyasındaki değişim ve dönüşümleri beş başlıkla izah etmişlerdir. Guida ve Çaha'ya göre, İlk olarak, Batı sadece askerî değil aynı zamanda bilimsel, teknolojik, siyasi ve kültürel alanlarda da İslam dünyasına karşı üstün olduğunu bu zafer ile ilan ve tescil etmiştir. Nitekim, yukarıda da ifade edildiği gibi, sonraki yıllarda İngiltere 1805'ten sonra Hindistan yarımadası üzerindeki Babür hâkimiyetini sona erdirmiş, 1830 yılında ise Fransa Cezayir'i işgal etmiştir. İkinci olarak, Batı dünyası 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyası üzerindeki siyasi, teknolojik, ekonomik ve askerî üstünlüğünü sömürgeciliğe dönüştürmüştür. Sömürgecilik İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra; örneğin Hindistan'da 1947'de, Cezayir'de 1962'de; sona erse de ekonomik bağımlılık devam etmiştir. 1948 yılında İslam dünyasının ortasında kurulan Yahudi İsrail devleti, Amerika Birleşik Devletlerinin önderlik ettiği Irak ve Afganistan'ın işgali süreçleri ve Ortadoğu'da gözlenen diğer gelişmeler İslamcılar arasında sömürgeciliğin aslında şekil değiştirmek suretiyle halen devam ettiği inancını pekiştirmiş ve “yeni sömürgecilik” olarak algılanmıştır. Bu algılama biçimi Batı dünyası ile İslam dünyası arasındaki ilişkilerin seyrinde belirleyici olmuştur. Üçüncü olarak, kendi etnisitesini ve kültürünü üstün gören Batı dünyası, etnisitesini ve kültürünü bundan mahrum toplumlara dayatma hakkını her zaman kendisinde görmüştür. Avrupalıya göre Avrupa'nın medeni değerlerine erişmeleri karşılığında, Avrupa dışı toplumların sömürülmeleri gayet doğaldır. Dördüncü



kabul edilmektedir. Müslüman devlet adamlarının, Batı karşısında güçsüz ve savunmasız kalan devletlerinin bekası adına ülkelerinin refah ve kalkınmasını temin etmek için yaptıkları reformların kaçınılmaz bir sonucu olan İslamcılık; modernitenin bir ürünüdür ve fikir ve aksiyon itibariyle bir takım modern özellikleri bünyesinde ihtiva eden bir düşünce akımıdır (Bulut, 2013: 341-342). Başdemir'e göre, İslamcılığın 19'uncu yy.'da Osmanlı'daki Batılılaşma /modernleşme hareketlerine karşı bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığına dair bazı kanaatler olsa da bu gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Zira, İslamcılar her ne kadar Batı'ya kızgın olsalar da aynı zaman da Batı'daki bilimsel ve teknolojik gelişmelere, ekonomik kalkınmaya ve siyasi görüşlere büyük bir hayranlık besledikleri de bilinmektedir. Dönemin bir çok İslamcısı, ileri de ifade edileceği üzere, Batı'nın dinine ve ahlâkına olmamakla birlikte teknik ve bilimine Müslümanların ihtiyacının olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yönüyle bir taraftan Batı'ya içten içe tepki duyan İslamcılar diğer taraftan da gizli yada açık öykünme ve hayranlık beslemişlerdir (2017: 253).

19'uncu yüzyılın ortalarından itibaren birçok Müslüman ülke bağımsızlığını kaybetmiş; birçok saldırı ve işgallerle başbaşa kalmıştır. Batılı güçlü devletler hem büyüyen sanayilerine hammadde temin etmek hem de ürettikleri malları satacakları pazarlar oluşturmak düşüncesiyle İslam dünyasını paylaşma ve sömürgeleştirme yarışına girmişlerdir. Rusya Orta Asya ve Kafkasya'daki Müslüman ülkeleri; Hollanda Endonezya'yı; İngiltere Hindistan, Malezya, Doğu Afrika ve Nijerya'yı; Fransa Kuzey ve Batı Afrika'yı işgal etmiştir. 20'nci yy.'ın başlarına gelindiğinde İran ve Fas dışında bağımsızlığını sürdüren tek ülke, ciddi ölçüde toprak kaybına ve tüm zor şartlarına rağmen Osmanlı Devletidir (Karatepe, 2014: 213). Başdemir'e göre de İslamcılık,

---

olarak, Avrupa etkisiyle 19. yüzyılda devlet-toplum ve devlet-din ilişkileri yeniden gözden geçirilerek vatandaşının tüm yaşam alanlarına hükmedebilen modern bir bürokrasi kurulmuştur. Yeni devlet düzeniyle birlikte devlet kontrolünde, zamanla din algısında önemli değişikliklere yol açacak olan yaygın eğitim sistemi oluşturulmuştur. Geleneksel kültür kodları içerisinde sırf Allah'ın emri olduğu için değerli kabul edilen inanç ve ibadetleri, yaygınlaşan yeni eğitim sisteminin de tesiriyle bilimsel metotlarla açıklamak, ispat etmek ve savunmak ihtiyacı hissedilmiş, zamanın İslamcılarını da bu bakış açısından nasibini almışlardır. İslamcı cereyanlar, İslam dininin çağın gereklerine uygunluğunu ve meşruluğunu tamamen akla hitabeden söylemlerle savunmak durumunda kalmışlardır. Son olarak, sömürgeci ülkeler, İslam dünyasının içerisinde "medenileştirme vazifesini" yerine getirecek Batılılaşmış elitler oluşmasını teşvik etmişlerdir. Bu elitler Batılı ülkelerin desteğiyle iktidarı ele geçirdiklerinde, kendilerini himaye edenlerin beklentileri doğrultusunda hareket ederek Batılılaşmaya karşı çıkan hareketlere özellikle de İslamcılara karşı otoriter araçlara acımasız bir şekilde başvurmuşlar ve bu kesimleri sistemin dışına itmişlerdir (2013: 566-570).

yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi, Osmanlı ve Babür devletlerinin dağılma dönemine girdiği bir zaman diliminde Avrupa sömürgeciliği ve Rus yayılmacılığına karşı ilk olarak İslam Birliği kurma (İttihad-ı İslam) arayışı olarak doğmuş ve gelişmiştir (2017: 254).

Burada anlatılanların bir neticesi olarak; kısaca, İslamcılığın, Batılı ülkelerin emperyalist tutumlarına ilave olarak, değişen dünya şartlarına ve bu değişimlerin bir neticesi olarak İslam dünyasında ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve siyasi değişimlere karşı Müslüman aydınların gösterdiği bir tepki ve geliştirdiği bir alternatif arayışı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde İslamcılık Batılı devletlerin güttüğü emperyalist politikalara ve saldırılara karşı verilmiş bir cevap olmakla birlikte, bununla sınırlı kalmamış; aynı zamanda çoğunlukla kuru taklitçiliği aşmayan bir biçimde sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda gerçekleştirilen değişim ve dönüşümlere gösterilen bir tepki ve bir alternatif arayışı olmuştur (Guida ve Çaha, 2013: 570). Bu anlayışın İslam dünyasında ve Türkiye’de ortak bir takım özellikleri olmakla birlikte bazı farklı yansımaları görülmektedir. Şimdi de Türkiye’de ve İslam dünyasında İslamcılık mevzuna bir bakalım.

#### **1.3.4. İslamcılık İdeolojisinin Türkiye Serüveni**

Yukarıda da izah edildiği gibi, Osmanlı’da İslamcılık akımının hayat bulduğu döneme baktığımızda 1700’lerden itibaren gerilemeye başlayan; sürekli savaş, dolayısıyla toprak kaybeden, Batı ve modernitenin meydan okumaları karşısında acz içinde kalmış bir imparatorluk görülmektedir. Her şeyden önce İslamcılık, Batı karşısında bu yenilgi ve hezimetini anlamlandırma ve açıklama çabaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece Osmanlı’da değil Batı dışında tüm merkezlerde mevcut olan bu çabalar, sabit kalarak sorunların çözülmesinin imkânsızlığını göstermiştir. Cevabı aranan iki soru *niçin geri kaldık* ve *ne yapmalı* sorularıdır. İslamcılara göre yeni bir şeyler yapmak gerekmektedir. Dönemin İslamcılarının bulduğu yeni şey kaçınılmaz gördükleri değişim ve dönüşüm süreçlerini İslam’dan, gelenekten, yerli olandan hareketle yönetme iradesidir (2015: 15-16).

Osmanlı'da İslamcılık hareketini *bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi* olarak Osmanlıcılık hareketinin devamı, milliyetçilik ve belli ölçüde Türkçülük akımının öncesi şeklinde alınması gerektiğini ifade eden Kara'ya göre İslamcılık<sup>88</sup>; her ne kadar İttihad-ı İslam adı altında 1870'lerden<sup>89</sup> itibaren Osmanlı Devleti'nin hâkim siyasi ideolojisi olsa da bir düşünce hareketi olarak onu II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Sırat-ı Müstakîm Dergisi'nin 14 Ağustos 1908'de yayın hayatına girişiyle başlatmak mümkündür. İttihad-ı İslamı bir devlet politikasına II. Abdulhamid getirmiş olsa da onun bir düşünce hareketine dönüşmesi için Abdülhamid'in tahtan uzaklaştırılmasını beklemek gerekmiştir. Abdülhamid dönemindeki İslamcılığı *Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma* şeklinde özetlemek mümkündür. Aynı dönemde İslamcı olarak tanınan bütün aydınlar düşüncelerini rahatlıkla açıklayamamışlar, bu nedenle de ya muhalif bir grup oluşturmuş ya da böyle bir gruba katılma ihtiyacı hissetmişlerdir. Kara'ya göre, Bu dönemde İslamcılar arasında Abdülhamid'e muhalefet dışında ortak bir birikimin oluşamamasının ve II. Meşrutiyeti izleyen dönemde İslamcı çevreler tarafından çıkartılan dergilerde Abdülhamid ve istibdatın aleyhinde ve ordu ile İttihat ve Terakki'nin lehinde yazılar çıkmasının temel nedeni budur (2011: 27-29).

II. Meşrutiyet sonrasında her ne kadar İslamcı aydınlar düşüncelerini rahatça ifade etme ve yayma ortamına kavuşmuş olsalar da bu sefer de Müslüman unsurların birliği, yani İttihad-ı İslam fikrinin oturduğu zemin ortadan kaybolmuştur. II. Meşrutiyetten sonra Mısır ve Suriye başta olmak üzere birçok Arap beldesinde Hristiyan Arapların da etkin olduğu Arap Milliyetçisi, dolayısıyla Osmanlı hilafetine karşı Batılı devletlerle işbirliğine giden birçok grup ve cemiyet türemiştir. Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh (1849-1905) çizgisinin takipçisi Reşid Rıza (1865-1935)

---

<sup>88</sup> Başdemir'e göre Osmancılıktan İslamcılığa geçişin temel iki nedeninden bahsetmem mümkündür. Birincisi, Avrupa ve Rus emperyalizminin Müslüman coğrafyada yayılması karşısında devletin bunların tümüyle mücadele etmede yetersiz kalmasıdır. Bu yetersizliğinin farkında olan Devlet mücadele alanını İttihad-ı İslam'dan, İttihad-ı İslâm'a çekmek suretiyle daraltmak istemiş ve Hristiyan unsurları kısmen dışlayan bir siyasete geçmek zorunda kalmıştır. İkincisi ise Osmanlı Devleti, o dönemde Müslüman coğrafyadaki işgal ve sömürülere karşı tüm İslam beldelerinde güçlenen ve yayılan İslâmî ve İslâm birliğini esas alan fikir hareketlerini arkasına almak düşüncesiyle İslamcılığa yönelmiştir (2017: 256-257).

<sup>89</sup> Panislâmizm ya da İslamcılık olarak da isimlendirilen *İttihad-ı İslâm* kavramının Osmanlı siyasi hayatında ilk defa Sultan Abdülaziz'in son dönemlerinde, muhtemelen 1872'de kullanılmaya başlandığını iddia eden Kara'ya göre bu tarihin, ileride bahsedileceği üzere, İslamcılığın ilk ideologlarından olan Cemaleddin Afganî (1838-1897)'nin İstanbul'a ilk gelişi olan 1870'ten 2 yıl sonrasına karşılık gelmesi yalnızca bir tesadüf değildir (2011: 28).

bile bu oluşumların birçoğunda yer almıştır. Böylece ittihad-i İslam'ın reel politik açıdan olabilirliği imkânsız hale gelmiştir. 1910'daki Arnavut isyanına Müslüman Arnavutlar'ın da destek vermesi, ardından Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda Türk olmayan Müslümanların karşı cephede yer almaları İslamcılar üzerinde büyük bir şok etkisi yaratmıştır. Nihayet 1912'de Balkan Savaşlarının bitmesiyle birlikte İttihat ve Terakki hükümeti ittihad-ı İslam siyasetine sırtını dönerek fikren bağlı olduğu Türkçülüğe ve Türk milliyetçiliğine yaslanmıştır. 1918'de Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle birlikte ise İslam *milleti* fikri büsbütün yara almış ve Kara'ya göre İslamcılıktan geriye *İslamla takviye edilmiş bir milliyetçilik* kalmıştır (2011: 29-30).

İslamcılığın bir devlet politikasına dönüştüğü II. Abdülhamid döneminde hilafet makamının itibarının artırılması ve güçlendirilmesine yönelik çalışmalar yapılarak; padişah, sultan ya da hükümdar yerine *halife* ünvanının kullanılmasına özen gösterilmiştir. Dinî eğitim ve öğretimin artırılmasına özel önem verildiği bu dönemde İslam dünyasının; Şeyh Zahir, Şeyh Esad ve Şeyh Ebulhuda gibi, etkin âlim ve şeyhleri bazen taltif edilmek bazen de Afganî gibi göz hapsinde tutulmak maksadıyla İstanbul'a davet edilmiştir. Tarikat mensupları Afrika, Ortaasya ve Kuzey Afrika'nın iç bölgelerine kadar gönderilmek suretiyle tekke ve zaviyelere özellikle resmî ilgi artırılmış, devlet tarafından bastırılan dinî kitaplar İslam beldelerinde ücretsiz olarak dağıtılmıştır. Hac ibadetine özel bir ehemmiyet verilerek bu ibadet İttihat-ı İslam ve Osmanlı hilafeti için bir fırsat olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hicaz demiryolu projesi fiiliyata geçirilmekle kalmamış, eskiden devlet salnamelerinde vilayetlerin sınıflandırılmasına Edirne'den başlanırken, 1888'den itibaren Hicaz'dan başlanarak Arap vilayetleri birinci sınıf vilayetler statüsüne yükseltilmiş ve buradaki mülki amirlerin özlük hakları iyileştirilmiştir. Hatta 1902'de İstanbul'da Arap aşiretlerinin ileri gelenlerinin çocuklarına yönelik ücretsiz yatılı Aşiret okulları bile açılmıştır (Kara, 2011: 28).

Aktay'a göre Türk İslamcılığının öz-bilincinin kurucu unsurunu, İslam dünyasının genel Batılılaşma dalgalarıyla ve birçok bölgesinde yaşanan sömürgeleşme tecrübeleriyle ve nihayet İslam'ın siyasal bedeni olan hilafetin kaldırılmasıyla ilan edilen büyük yenilgisi oluşturmuştur (2013: 810-811). Sarıbay'a göre ise Batılılaşma bir medeniyet değiştirme çabasıdır (2013: 745). Ortaylı'ya göre Osmanlı Batılılaşması

Batı'yı hayranlıkla değil mecburiyetten tercih etmiştir ve birilerinin iddiasının aksine dış baskıların neticesi değil bir iç kararın sonucudur (1995: 19). Nitekim isimleri modernist İslamcılar arasında sıklıkla bahis olan, ileride değineceğimiz, Genç Osmanlılar; Hint alt kıtasındaki Seyyid Ahmed Han (1818-1898) ve Araplar arasındaki Muhammed Abduh gibi isimler, Batılı temel kurumları yeni bir İslam içtihadından hareketle Osmanlı toplumuna getirmeyi hedeflemişlerdir. Bunların ekserisine göre meşrutî rejimin İslamiliğinin kaynağı İslam'ın meşveret usulünden gelmektedir. Ortaylı'ya göre onların çoğuna göre bir an önce İslam'ın ruhuyla bağdaşmayan çok eşliliğe son verilip, kadınlar özgürlüklerine kavuşturulmalıdır. Medenî Kanun'a, Latin harflerine karşı olan Namık Kemal (1840-1888) asla laik olmadığı gibi onun hürriyetperverliği ulusçu bir esasa da dayanmamaktadır. Osmanlı aydını Batı'ya ve Batı düşüncesine karşı kuşku ile yaklaşmıştır, bu nedenle de Osmanlı Batılılaşması ihtiyatlı olmuştur (1995: 20).

İnalcık'a göre, Osmanlıların laikleşme süreci sadece eğitim ve hukuk alanıyla sınırlı kalmamış sosyal hayat, ahlak, adab ve sanat alanlarını da kısaca Türk toplum hayatının tamamını kapsamı altına almıştır. Bir yandan bükratlar eliyle tepeden gelen Batı'nın laik kurumları, diğer taraftan da geleneksel değer sistemine sıkıca sarılmış kesimler tarafından desteklenen geleneksel İslam kurumları arasında bir çekişme ve ikilik meydana gelmiştir. Tanzimat döneminin iki vatansever münevveri ve Yeni Osmanlılar hareketinin önemli isimleri Namık Kemâl ve Ziya Paşa (1825-1880), menşei itibariyle ülke sınırlarının dışından kaynaklanan, zorla kabul ettirilmeye çalışılan ve toplumun geleneksel sosyo-ekonomik ve değer sistemi üzerinde yıkıcı tesirleri bulunan Batılılaşmaya şiddetle karşı çıkmışlardır. Batılılaşmayı bürokratik zorbalık olarak gören bu aydınlar, halkın Osmanlı yönetimine olan tepkisini dile getirmişlerdir (2016: 143).

Osmanlı'da ilk olarak Genç Osmanlılar arasında hayat bulan İslamcılık ideolojisi, II. Abdülhamid tarafından İmparatorluğu kurtarmak amacıyla kullanılmıştır. İslamcılık İkinci Meşrutiyetin ilanından itibaren bir ihya ve ıslah çizgisinde alternatif bir toplum ve yönetim projesi olarak Cumhuriyetin kuruluşuna kadar gelmiştir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte mahiyet değiştirmeye başlayan bu hareket entelektüel bir ilgi alanına dönüşmüş, 1960'lardan itibaren de yeni bir nitelik ve popüler bir kimlik kazanmıştır. Kazandığı bu popüler kimlik; Guida ve Çaha'ya göre onun 1969'dan itibaren siyasi bir

partiye dönüşmesinde etken olmuştur. 1990'larla birlikte dünya ve Türkiye'deki önemli bir takım küresel ve toplumsal değişiklikler neticesinde gerçekleşen uzlaşmalar neticesinde İslamcı hareketler ve düşünceler kendilerini yeniden kurarak post-İslamcılık diye tanımlayabileceğimiz yeni bir sürece girmiştir (2013: 563). Dolayısıyla İslamcılık süreç içerisinde bir takım değişim ve dönüşümlerle bugünlere kadar gelmiştir. İslamcılığın Türkiye serüveninin temel noktalarının ifade edildiği bu girişten sonra, şimdi de Cumhuriyet dönemi ve sonrasındaki süreçleri biraz daha detaylandırarak ele alalım.

#### 1.3.4.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde İslamcılık

Devletin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması için getirilen önerileri ihtiva eden layihâ, reform tavsiyeleri ve risalelerin varlığı daha duruklama dönemi başından itibaren söz konusu olsa da bu tespitlerin hiçbirisi İslamcılığı siyasal bir teori olarak ele alan yaklaşımlar değildir. İslamcılığın siyasal bir teoriye dönüşmesi ancak II. Meşrutiyet dönemi sonrasındaki “özgürlük” ortamında mümkün olabilmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet öncesindeki İslamcılık tartışmalarının II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası şeklinde iki aşama da değerlendirilmesinde fayda vardır (Tekin ve Okutan, 2015: 50). Zira, başta Osmanlı olmak üzere İslam coğrafyasında 19'uncu yüzyılın ikinci yarısı itibariyle ortaya çıkıp gelişmiş olan İslamcılığın olgunlaşması, II. Meşrutiyetten sonra, dönemin aydınlarının çalışmalarıyla olmuştur (Guida ve Çaha: 2013: 574).

Osmanlı'da Tanzimat ve sonrasında gerçekleştirilen bir dizi modernleşme çabası sürerken bir grup Osmanlı aydınının esas itibariyle modernleşmeye karşı olmamakla birlikte sürecin yavaş ve hatalı işlediğine dair bazı eleştirileri olmuş ve bunların, asıl yapılması gerekenin siyasal düzende mutlak monarşiyi sona erdirmek olduğuna dair ileri sürdükleri görüşleri büyük yankı uyandırmıştır. *İlk demokrat aydın muhalefeti* diye de tanımlanan "Yeni (Genç) Osmanlılar"<sup>90</sup> 1865 yılında (Namık) Kemal Bey, Suphi

---

<sup>90</sup> Genç Osmanlılar, birleşik bir vatan arzulayan ve restorasyona karşı çıkmak için mücadele eden ve kendilerine “Genç İtalya” (Giovine Italia) diyen gizli örgütü örnek alarak kurulan entelektüel bir cemiyettir. Cemiyetin adına “genç/yeni” kelimesini ilave etmesinin altında Batı'nın Osmanlı Devleti için kullandığı “hasta adam” yaftasına bir reddiye ve imparatorluğun bekasına atıf yatmaktadır (Guida ve Çaha, 2013: 574).

Paşazade Ayetullah Bey, Nuri Bey, Sağır Ahmetoğlu Mehmet Bey ve Reşad Beylerden oluşan beş arkadaş tarafından kurulmuştur. Daha sonra gruba Ziya Paşa, Mithat Paşa ve Ali Suavi gibi önemli devlet adamları ve aydınlar da katılmıştır (Tekin ve Okutan: 2015: 29). İslamcılık düşüncesinin ilk öncüleri olarak bilinen Namık Kemal (1840-1888), Ali Suavi (1839-1878) ve Ahmet Mithat (1844-1912) bu gruptan çıkmıştır (Başdemir, 2017: 256).

Batı'ya olan bağımlılık ve zorla benimsetilemeye çalışılan reformları eleştirmekten geri durmayan Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Batı'nın kültür, ahlak ve adapta taklit edilmesine ve Avrupa kanunlarının ithaline de karşı çıkmışlardır. Hars (kültür) ve medeniyet ayırımına giden Yeni Osmanlılar; ticaret ve sanayi ve diğer maddi alanlarda Batılı usullerin alınmasında taraftar olmakla birlikte kültür ve yaşam biçiminde Avrupa'nın örnek alınmasını şiddetle reddetmişlerdir (İnalçık, 2016: 144). Yeni Osmanlılar; İslami ilkelerden hareketle, mutlak kanûn egemenliğine dayan meşru (anayasal) hükümeti savunmuşlardır. Anayasa hazırlık sürecinde her bir maddenin müftüye arzedilerek, ondan onay alındıktan sonra kabul edilmesini öneren Yeni Osmanlılar; bazılarının iddia ettiklerinin aksine toplumdaki bozulmaların nedenini İslam dininde değil, tam tersine Şeriat'ten uzaklaşma ve ikili bir adli sistemin varlığında aramışlardır (İnalçık, 2016: 144-145).

Yeni Osmanlılar, bilhassa Namık Kemal; acaba modernitenin sunduğu imkânları kullanarak hilafetin dolayısıyla Müslümanların kurtuluşunu önceleyen bir İslamcı mıydı? Yoksa Batı'nın ürettiği liberal değerleri İslam kabı içerisinde Müslüman ahaliyle buluşturmak amacıyla olan bir "münafık" mı? Bu soruya ikinci seçeneği önceleyerek cevap verenler çok olmakla birlikte niyet okumanın doğru olmayacağını düşünen Erkilet'e göre Namık Kemal'in yapmaya çalıştığı şey; kendisini oluşturan unsurların bir bir ayrılık naraları atmaya başladığı, başında halifenin bulunduğu Osmanlı İmparatorluğunu dolayısıyla hilafeti ayakta tutma çabası olarak değerlendirmek iyi niyetli bir yaklaşım olacaktır (2015: 13-14). Berkes ise, modern Batı uygarlığı ile Müslümanlığın uyuşabileceğini göstermek için, Şeriattan bir demokrasi teorisi üretmeye çalıştığını iddia ettiği Namık Kemal'in fikirlerini safça bulmaktadır (2016: 44).

Berkes'e göre Namık Kemal yazılarında temel üç soruyu cevaplamaya çalışmıştır ki bunlardan birincisi, Osmanlı Devleti'nin çöküş nedenleri nelerdir?

İkincisi; çöküş sürecinin geriye döndürülmesinin yolları nelerdir? Üçüncüsü ise bunun için gerekli reformlar nelerdir? Bu üç soruya 25 yıllık yazı hayatında verdiği cevaplar Ona göre özetle şöyledir; Birinci sorunun cevabı nedenler siyasi ve ekonomiktir. İkincisinin cevabı yollar eğitim yollarıdır. Üçüncü sorusunun cevabı ise ilk olarak anayasalı merkezîyetçi bir devlet rejimi kurularak reformlara başlanabilir (2015: 288).

Berkes'e göre Tanzimat döneminin ikinci aşamasının ve Birinci Meşrutiyet döneminin en etkili düşünürü olarak gördüğü Namık Kemal'in Tanzimat reformcularına ve Batı uyduculuğuna yönelttiği eleştiriler de oldukça şaşırtıcıdır. Namık Kemal'e göre modern bir devlet yaratmadığı gibi dinsel bir yenilik de getirmeyen Tanzimat Müslüman halkın düşkünlüğüne yol açmıştır. Modern devletin yalnızca kötü bir kopyasını vadeden Tanzimat, Müslümanlığı eski siyasi desteğinden yoksun bırakmıştır. Ortada bir devlet vardır ancak bu devlet, ne Batı tipi bir devlet düzenine ne de İslam devleti niteliklerine sahip değildir. Tanzimat Müslüman ahalinin geleceğini güvenilmez iki gücün merhametine terketmiştir ki bunlardan biri dinin kontrolünden kurtulmuş bir hükümet gücü; diğeri ise batılılaşma perdesi altında devlete Batı devletlerinin karışma hakkıdır. Böylece Tanzimat içeride istibdat yönetiminin koşullarını hazırlarken, dışarıda ise emperyalist sömürünün zeminini oluşturmuştur. Namık Kemal iç istibdat karşısında hürriyet, emperyalist tehlikeye karşı ise bağımsızlık davası gütmüştür (2016: 47-49).

Bu dönemin bütün düşünce adamlarına elbette yer verecek değildir; ancak, onların temel tezlerinin, geri kalmışlığın nedeni, dönemin bazı Tanzimat idarecilerinin iddia ettiği gibi, İslam dini değil; tam dersi dinden uzaklaşma olduğu söylenebilir. Temel İslamcı bir perspektifi veriyor olmasına rağmen onların yaklaşımları için siyasal bir ideoloji anlamında İslamcılık denilebilmesi mümkün değildir. Ancak bu aydınlar için İslamcılığın siyasal bir tez olarak doğuşunun hazırlayıcısı ve öncüleri oldukları söylenebilir. Zira İslamcılığın doğuş aşamasında Yeni Osmanlılar ve Cemaleddin Afgani'nin tesiri önemlidir (Tekin ve Okutan: 2015: 51).

Siyasal bir ideoloji ya da araç olarak İslam'a ilişkin tartışmaların doruğa çıktığı dönemi ise II. Abdulhamid'in tahta çıkmasıyla başlatmak mümkündür. 1876 yılında tahta çıkan Abdulhamid İslamcılığı bir devlet politikası başka bir ifadeyle bir resmî ideoloji haline getirmiştir (Başdemir, 2017: 257). 1878 Berlin Antlaşmasına gelindiğinde çok miktarda toprak kaybeden İmparatorluk içerisinde demografik ciddi



değişimler olmuştur. Hristiyan halkların önemli bir kısmını bünyesinde tutamayan İmparatorluğun selameti için II. Abdülhamid, hiç değilse Müslüman tebaayı bir arada tutabilmek maksadıyla İslam'ı kullanarak kolektif bir kimlik oluşturmak istemiştir (Mardin, 2011b: 50). Karpat'a göre, İslam'ı öneleme iddiasına rağmen Abdülhamid'in din politikası din ile devletin birbirinden ayrılmasının alt yapısını oluşturmuştur. Her ne kadar hilafete vurgu yapmış ve hilafetin saltanattan daha büyük bir makam olduğunu dillendirmiş olsa da Abdülhamid gücünü dünyevi iktidardan yani saltanattan almış ve bu gücü toplumu değiştirmek için kullanmıştır. Onun gerçekleştirdiği yargı ve adalet sistemindeki köklü değişiklikler, hâkimlerin laik yetiştirme tarzları, eğitim reformları, şeyhülislamlık makamının etkisizleştirilerek bir dini kurula dönüştürülmesi vb. gelişmeler birlikte ele alınarak derinlemesine tahlil edildiğinde bunların tamamının din ve devlet işlerine yönelik ayrı yetki ve faaliyet alanları getiren laiklik uygulamalarına öncülük teşkil ettiği görülmektedir. Karpat'a göre, yukarıdaki tespitler Abdülhamid'in Amerika Birleşik Devletlerindeki devlet ve din ayrılığıyla ilgilenmiş olmasını da anlamlı hale getirmektedir. Abdülhamid din ile devlet ayrılığının Tanzimat öncesi Osmanlı Devletinde mevcut olan İslami standartlarla bağdaştığını düşünmektedir. Tüm bu düşüncelerine rağmen paradoksal bir biçimde istibdat anlayışı nedeniyle devlet ile dini tamamıyla kendi şahsında birleştirmekten de geri durmamıştır (2001: 767-768). Karpat'a göre Osmanlı toplumunda yaşanan derin sekülerizasyon neticesinde İslam, birey açısından dinin olduğu kadar aynı zamanda millî kültürün de kaynağı ve bir parçası haline gelmiştir. İslam evvela siyasi toplumun bir ifadesi olan millet ile ve sonrasında da toplumu oluşturan birey ile ilişkisini yeniden tanımlamak suretiyle Kur'an ve Sünneti değiştirmeksizin kendisini yenilemiştir. Bu değişiklikte Abdülhamid bilerek ya da bilmeyerek önemli rol oynamış, onun İslamcılık anlayış ve uygulamaları bir yönüyle İslam'ı sekülerize ederken diğer yandan toplumu modern dünyanın karşısına yeni bir İslam kimliği ile çıkarmıştır (2001: 777). Karpat'ın, Türkiye'deki laiklik uygulamalarının öncülü ve dinin sekülerleştirilmesinin başlangıcı olarak II. Abdülhamid'i işaret eden bu tespitleri son derece dikkate şayan ve kayda değerdir.

Paris'teki küçük pozitivist grup ve Jön Türk<sup>91</sup> liderleri İslam'ı ilim, ilerleme ve modern dünyaya uyumun önündeki en büyük engel olarak gördüklerinden otoritesinin meşruiyeti için dine başvuran Abdülhamid'i bilim ve ilerleme düşmanı olarak yaftalamışlardır. Topluma hürriyet vadeden pozitivistlerin asıl maksadı orta sınıfın desteğini elde etmektir. Elde ettikleri destekle hükümete geçtiklerinde iktidarın gücünü sultanı düşürmek ve kendilerine karşı çıkan herkesi gerici ve İslamcı diye kınamak için kullanmaktan geri durmamışlardır. Böylece modernist pozitivistlerin yaptığı şey zaten mevcut olan sekülerizasyonu, ideolojik bir aygıt olarak sekülerizme dönüştürmek olmuştur (Karpat, 2001: 777). Sekülerizasyon bir süreci açıklamak için kullanılan bir kavramsallaştırma iken sekülerizm bir ideolojiye gönderme yapmaktadır.

Osmanlı toplumu tarihinin hiçbir döneminde Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) döneminde olduğu kadar derin bir değişim ve dönüşüm yaşamamıştır. Bu dönemde Müslim ve gayri-Müslim fark etmeksizin orta sınıf, hür teşebbüs ve yabancı yatırımların gelişmesi, kamu arazilerinin özelleştirilmesi, bürokrasinin profesyonelleşmesi ve büyümesi, orduda subay sayısının hızla artması ve ulaşım ve iletişim alanındaki devasa yatırımlar değişim ve dönüşümleri tetikleyen unsurlar olmuştur (Karpat, 2001: 763). Esasında değişim ve dönüşümler, bu dönem ve sonrasında sadece yukarıdan aşağıya tek yönlü bir seyir de izlememiştir. Genel olarak İslam coğrafyası ve özellikle de Osmanlı Devleti 19'uncu yy.da eşi görülmemiş iki dönüşüme sahne olmuştur ki bunlardan birisi aşağıdan yukarıya olmak üzere halktan kaynaklanan uyanışçı hareketler<sup>92</sup>, diğeri ise yukarıdan aşağıya devlet tarafından yönetilip orta sınıflar, aydınlar ve birçok din adamının da desteklediği arayışlar olarak kendini göstermiştir. Karpat'a göre, bu hareketlerin her ikisi de Batıda sanayi devrimi ve onun tetiklediği kapitalist sistemin sonucu ortaya çıkan yeni sosyal ve ekonomik düzene tepki göstermişler ve toplumu yeni koşullara uygun hale getirmek için yol ve yöntemler aramışlardır (2001: 755). Bu gelişmeyi, Osmanlı coğrafyasında birisi devlet

---

<sup>91</sup> II. Meşrutiyet'i de gerçekleştiren Jön Türk Hareketi'nin kökeni; bir grup askeri öğrencinin Fransız Devrimi'nin 100'üncü yıldönümünde gizlice kurduğu "İttihat-ı Osmani" örgütüne dayanmaktadır. Zamanla gelişerek İttihat Terakki Cemiyeti adını almıştır (Tekin ve Okutan: 2015).

<sup>92</sup> Karpat'a göre İslam, moderniteye uyumun önünde bir engel olmaktan çok, ona imkân sunan çok yönlü kültürel-dini bir mekanizma olarak görülmelidir. Uyanışçı hareketler bir yönüyle Ortodoks İslam'ı temsil etmelerine rağmen halkın yeni düzene uyumu sürecinde araçsal bir fonksiyon icra etmişlerdir. Çok sınırlı tutucular dışında çok az Müslüman kısaca maddi ve manevi ilerleme olarak ifade edebileceğimiz daha iyi yaşam koşullarına ve daha yüksek bir manevi hayat tarzına karşı çıkmıştır (2001: 776).

diğeri ise toplumsal kaynaklı farklı İslamcılıklar olarak ifade eden Subaşı'na göre İslamcılığa bir Osmanlı devleti projesi olarak bakıldığında amaçlanan “Halife-Sultan”ın etki alanını mümkün olduğunca genişleterek “Pan-İslamist” eğilimler içerisinde payitaht algısını diri tutmaktır. Devlet eliyle kurgulanan İslamcılığın (Devlet İslamcılığı) temel önceliğinin hem Osmanlı'da hem de laik Türkiye pratiklerinde devletin elinin güçlendirilmesi ile sınırlı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Öncüleri arasında muallim ve münevverlerin yer aldığı toplum temelinde gelişen İslamcılık (münevver/mütefekkir İslamcılığı) ise hem devlet hem de gelenekle arasındaki mesafeyi tartışmaya her an hazır bir şekilde mevcut İslam anlayışında değişikliğin gerekliliğinin altını çizen yeni bir söylem üzerinden şekillenmiştir (2013: 568-570). Osmanlı'nın son dönemlerinde devleti kurtarma ideolojisi olarak kendisine başvuru olan İslamcılık, üç tarz-ı siyaset formülasyonunun kayda değer bir parçası olarak yoluna devam etmiştir. Diğer taraftan devlet öncelikleriyle mesafeli bir şekilde gelişen diğer bir tarz İslamcılık ise başlangıç itibarıyla Namık Kemal ve Cemaladdin Afganî olmak üzere iki ayrı kanaldan ilerleyerek dinin özüne dönme, bir ihya, tecdid ya da reform projesi olarak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır (Subaşı, 2013: 153; 2003: 130-153).

İslamcılık ideolojisinin yayılmasında Abdulhamid'in kurduğu modern okullarda okuyan orta sınıf ve taşra eşrafının çocuklarının payı gözden kaçmamalıdır. Bu dönemde modern eğitimin gelişmesiyle birlikte medeniyet algısı giderek kabul görmüştür. Arka planında rasyonalizm ve aydınlanma felsefesi yer alan medeniyet kavramının temelinde gelişme ve ilerleme fikri yatmaktadır. İslam'ı medeniyet olarak görme eğiliminde olanlar, İslam'ın dünyevi ve maddi yönlerinin bulunduğunu ve aydınlanma ve ilerlemeye yatkın ve açık olduğunu savunmuşlar ve bu düşüncede olanların sayısı giderek artmıştır. Birçoğu II. Abdülhamid zamanında açılan modern eğitim kurumları ve özellikle meslek okulları orta sınıf ve taşra eşrafının çocuklarının bürokraside yer almalarını temin ederek onlara yukarıya doğru bir mobilite imkânı sunmuş ve böylece yeni düşünce biçiminin yayılmasında önemli bir rol oynamışlardır. Karpat'a göre, başında halifenin yer aldığı ve hala İslami kimliğini muhafaza eden devlet değişim ve medeniyet fikrini bizzat teşvik ettiği için bu fikir toplumun alt tabakalarına kadar sirayet etme imkânını bulmuştur (2001: 758-759). Tanzimat reformlarını koruyup genişleten Abdülhamid, İslam adına Osmanlı'da gerçekleştirilen birçok köklü reformun mimarıdır. Öyle ki daha sonra kendi mutlakıyetine ve saltanatına

son verecek olan aydın kitlenin vücuda gelmesi bizzat kendisinin sağladığı sosyo-ekonomik ve eğitsel imkânlar sayesinde olmuştur (Karpas, 2001: 776-777). Bürokrasi toplum içerisinde siyasi, ekonomik ve entelektüel alanlardaki hâkim konumunu sürdürmek adına toplumun geri kalan kısmının sosyo-ekonomik imkânlarla ulaşmasının önünde takoz olmuştur. Ancak orta sınıf modern eğitimle tanıştıkça rasyonel düşünce biçimlerine sahip olmaya başlamış ve kapitalizmin sunduğu imkânlar sayesinde de ekonomik güce kavuşmuştur. Yeni orta sınıf bu gücünü sadece bürokrasiyle mücadeleye hasretmemiş, aynı zamanda toplumla ilişkilerini daha sağlıklı bir zemine oturtarak sahip olduğu akılcı, dünyevi ve pragmatik düşünce biçimini toplumun diğer kesimlerine de taşımak için kullanmıştır. Dünya işleriyle daha fazla iştigal etmeye başlayan yeni orta sınıf aynı zamanda giderek daha fazla İslamlaşmış ve modern Türk-İslam kültürünün nüvesini oluşturan kendi edebiyat, sanat, kültür ve iletişim üslubunu geliştirmiştir (Karpas, 2001: 775-776). İslamcılığın taşıyıcılığını da temel de bu kitle yapmıştır.

Bu dönem ve sonrası İslamcılarının genel olarak benimsediği kavramlardan bir tanesinin de “medeniyet” olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Son iki yüzyıldır Osmanlı-Türk entelektüel tarihi Batı medeniyetinden neyin alınacağı ve İslami gelenekten neyin muhafaza edileceği konusunda yapılan birçok tartışmaya sahne olmuştur. Bu arayışta Genç Osmanlılar’dan günümüze özel bir yere sahip olan “medeniyet” kavramı ve bazılarınca Tanzimat döneminin ilk ideolojisi olarak ifade edilen “medeniyetçilik” Türkiye İslamcılığını en çok etkileyen bir damara işaret etmektedir. Türkiye İslamcılığına çözmek zorunda kaldığı ikilemlerde kolaylık sağlayan “İslam medeniyeti” kavramsallaştırması, bir yönüyle Batılılaşma cereyanına bir eleştiriyi bünyesinde taşıırken diğer taraftan da İslam’ı Müslümanlar hatta insanlık için kurtuluş vesilesi olan gerçek bir medeniyet olarak tasavvur etmeye yaramıştır. İslam medeniyeti, başka bir ifadeyle, bir yandan Müslümanların modernleşme ihtiyacını karşılamayı ve diğer taraftan İslam’ın tecdid/ihya geleneği içerisinde bunu gerçekleştirmeyi sağlayacak bir kavram olarak algılanmıştır (Duran, 2013: 290). Bu algı İkinci meşrutiyet ve sonrasında da devam etmiştir.

Batılı oryantalistlerden ziyade Doğuların benimsediği ve özellikle 19’uncu yüzyılda Araplar arasında çok sevilen ve sloganlaştırılan *İslam medeniyeti* kavramı Ortaylı’ya göre bir 19’uncu yüzyıl icadıdır (1995: 15-16). Oryantalistlerin İslam’ın

terakkiye mani olduğu varsayımlarını reddetmek ve kendi modernitesini gerçekleştirmek için 19'uncu yüzyıl sonlarından itibaren İslamcı münevverler tarafından kullanılan bu kavram; diğer medeniyet kavramsallaştırmalarının (Batı medeniyeti, Hint medeniyeti, Fars medeniyeti vb. aksine merkezine dini almıştır. İslam medeniyeti kavramsallaştırmasının temel amaçlarından birincisi, Batı'dan öğrenmenin kendi kimlik ve geleneğimizi muhafaza edilerek yapılması; ikincisi, buhran içerisinde olan Müslüman coğrafyanın kurtuluşu ve son olarak da, üstünlüğün Batı'ya geçtiği bir zaman diliminde medeniyetin beşiği olduğunu Müslümanlara hatırlatarak onların özgüvenlerine yeniden kavuşmalarını sağlamaktır. Bu üçlü amaca yönelik geliştirilen medeniyet perspektifinin hedefinin modernliğin yerli/İslami versiyonunu icat etmek olduğu açıktır (Duran, 2013: 291). İslam medeniyeti kavramına mesafeli duran Ortaylı'ya göre Müslümanlar'dan da önce, özellikle Hristiyan Arap aydınlarının çok sevdiği ve kullandığı bu kavram; onların İslama olan hayranlıklarından değil Araplığa olan bağlılıklarından doğmuştur. Bu nedenle adında İslam ibaresi olmakla birlikte esasında menşei itibariyle oldukça laik içerikli bir kavramdır. Ortaçağ Müslüman düşünürler de yaşadığı dünyayı ayırmışlardır, ancak onların bu hususta tercih ettiği kavramlar *Dar'ul İslam* ve *Dar'ul harb* ifadeleri olmuştur. Dünya'nın Müslümanların hâkimiyetindeki bölümü için *Dar'ul İslam* ifadesini kullanan ortaçağ Müslümanlarının yaşadıkları uygarlık için İslam medeniyeti kavramını kullanmak akıllarının ucundan bile geçmemiştir (1995: 16).

İslamın bir ideolojiye dönüşmesi hususunda üzerinde durulması gereken bir başka konu da; 19'uncu yy'ın sonlarına doğru İngiltere'nin Osmanlı karşısında sergilediği tavır değişikliğinin etkisidir. İngiltere'nin 1875-76 yıllarında Osmanlı Devleti'ne karşı müttefik ve hamilik olarak tezahür eden politikasını değiştirerek önce kaprisli bir eleştirmene ardından da adım adım düşmana dönüşmesi Osmanlı tarihinin son dönemlerine damgasını vurmuştur. Karpas'a göre Avrupa'da kuvvetler dengesindeki farklılaşmadan kaynaklanan İngiltere'nin bu radikal tavır değişikliği İslam'ın siyasi bir ideolojiye dönüşmesini tetiklemiştir. Bir yandan modernleşmeye taraf olmakla birlikte Osmanlıların aynı zamanda İslami ve kimlik ve kültürlerine de sahip çıkma çabalarını gördüklerinde İngilizler, Fransızlar ve Ruslar Müslümanları motive eden temel unsurun "dini fanatizm" olduğuna karar vererek onların "medeniyete" de Avrupa ve Avrupa'nın sömürgeci anlayışına da düşman olduklarına

kanaat getirmişlerdir. Hatta Avrupalılar en Batıcı Osmanlı teşebbüsü olan anayasanın ilanını bile sırf bu nedenle samimi bulmamışlardır (2001: 764-765). İngiltere'nin bu tavır değişikliği nedeniyle Avrupa ve Rus emperyalizmine karşı direnci azalan Osmanlı devleti iç ve dış politikasında bazı tutum değişikliklerine gitmiştir. Daha önceki gayri Müslimleri de içine alan bir *Osmanlı milleti* söylemi, giderek yerini sadece Müslümanları karşılayan bir *İslam ümmeti* söylemine bırakmaya başlamıştır. II. Abdulhamid, bir taraftan devleti güçlendireceğini düşündüğü Batılılaşma ve modernleşme istikametindeki idarî ve teknik reformları sürdürürken; diğer taraftan da Avrupa'nın desteğindeki ayrılıkçı hareketleri ve Asya'da Türk hanlıklarını tehdit eden Rus yayılmacılığını önlemek için İslam vurgusunu ve halife unvanı öne çıkarmaya başlamıştır. Bunları yaparken onun temel gayesi, İslamın farklı unsurları bir arada tutan bir çimento vazifesi görmesidir (Başdemir, 2017: 256).

İngiltere'nin tavır değişikliği kısa sürede etkilerini göstermeye başlamıştır. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, Osmanlı Devleti ve tüm İslam coğrafyası için büyük bir yıkım olmuş ve Millî devletlerin kuruluşunun yolunu açmıştır. Güçlü kanıtlara rağmen ispatı zor olmakla birlikte bu hezimetin hazırlayıcılarından birisi de bağımsız tutumundan rahatsız olduğu Osmanlı hükümetine haddini bildirme düşüncesinde olan İngiltere'dir. Bununla birlikte güya daha büyük felaketslere mani olmasının karşılığında İngiltere, Osmanlı'nın topraklarının bir kısmını, kaynaklarını ve yönetimini eline geçirmiştir. Gerek savaştaki hezimet ve gerekse 1878 Berlin Antlaşması Osmanlı kamuoyunun düşünce yapısında keskin bir değişime yol açmıştır. Kendi hükümetine cephe alan halk günü kurtarmak yerine sözde değil özde reform talebiyle daha etkin bir yönetim, ekonomik kalkınma, modern eğitim, maddi ilerleme ve halkın hükümete katılımını daha gür bir sesle dillendirmeye başlamıştır. Yenilginin nedenleri ve çözüm önerileri üzerinde kafa yormaya başlayan sıradan Müslüman halk hezimetin sebebi olarak bizatihi İslam dininin kendisini görmediği halde, onu yorumlayan dini liderlerin İslam'ı yanlış yorumladıklarını ve çağın sorunlarına din kaynaklı çözümler üretmede yetersiz kaldıklarını ifade etmişlerdir (Karpat, 2001: 765-766) ki; bu da yukarıda ifade edilen uyanışçı hareketleri tetikleyen hususlardan birisi olmuştur.

Abdülhamid'in 1878'den itibaren uygulamaya koyduğu İslamcı politikaların temel iki amacından birincisi toplumu maddi açıdan modernleştirmek suretiyle

güçlendirmek iken, ikincisi Avrupa'nın desteklediği ayrılıkçı akımlara rağmen Müslüman coğrafyayı Osmanlı devleti bünyesinde birlik ve beraberlik içerisinde tutmak olmuştur. Birinci amacı gerçekleştirme düşüncesiyle eğitim, ulaştırma, kentleşme, ekonomik yatırımlar, sağlık vb. gibi alanlarda büyük yatırımlar ve önemli reformlar yapmıştır. İkinci amacı gerçekleştirmek için ise İslam'ı bir ideolojiye dönüştürerek farklı birçok dil ve mezhebi bünyesinde barındıran Müslüman-Osmanlı toplumunu bir arada tutabilmek için devlet gücünü kullanarak teşvik edici tedbirler almıştır (Karpat, 2001: 766). Osmanlı'nın dağılma döneminde kurtuluş reçetesi olarak dinin özellikle ön plana çıkarılması, din-siyaset ilişkilerinin mevcut işleyişinin sorgulanıp tartışılmasına da imkân tanımıştır (Subaşı, 2013: 569).

*Hilafet* Abdülhamid'in birlik ve beraberliğin tesisinde iç politikasında ve Avrupa ve Rusya ile ilişkileri açısından ise dış politikasında önemli bir rol oynamıştır. Karpat'a göre Abdülhamid hilafeti istibdadını desteklemek ve bürokrasi üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek için kullandığı gibi, 1878'de Anayasayı rafa kaldırılarak parlamentoyu feshettiğinde kendisine muhalefet edenleri susturmak için de kullanmıştır. Paradoksal bir şekilde hilafete milletlerarası alanda prestij kazandıran husus İngiltere'nin hilafete atfettiği güç olmuştur. İngiltere Hristiyan dünyada papanın rolüne benzer bir rolü halifeye biçerek Müslümanların dini liderinin kontrol edilmesinin Müslüman kitleleri kontrol etmek anlamına geleceğini düşünmüş ve Müslümanların yoğunluklu bulunduğu sömürgelerinde sorun yaşadığında halifenin yardımına müracaat etmiştir. Bu durum hilafetin uluslararası itibarını ve Müslümanların nazarındaki değerini yükseltmiş ve onu İslam'ın merkezi bir müessesesi haline getirmiştir (2001: 766-767). Yani, Halifenin İslam dünyasındaki itibarının artmasında İngiltere'nin istemeyerek de olsa katkısının olduğu söylenebilir.

1880 yılında William Gladstone (1809-1898)'nin İngiltere'de başbakan olmasıyla birlikte Abdülhamid; İngiltere ve Fransa'nın el ele vererek Osmanlı topraklarını aralarında pay etmek ve tüm İslam coğrafyasını tarumar ederek sömürgeleştirmek için ellerinden geleni yapacaklarını anlamıştır. Abdülhamid bu durumu bertaraf etmek için hilafeti bir koz olarak kullanarak İngilizlere karşı topyekûn cihat çağrısı yapma tehdidinde bulunmuştur. İngilizler ve Fransızlar bu tehdide karşılık olmak üzere Abdülhamid'in halifelikten kaynaklanan yetki ve itibarına zarar vermek

için her yola başvurmuşlar hatta Karpat'a göre, yerine bir Arap halife getirmeyi bile düşünmüşlerdir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924'te hilafetin kaldırmasına kadar bu amaçlarında muvaffak olamamışlardır. Türkiye'de hilafet lağvedildikten sonra her ne kadar Mekke Şerifi Hüseyin kendisini halife ilan etmişse de 1925'te Suudilere yenilmiştir ve o gün bugündür İslam dünyasında halifelik makamı boş kalmıştır (2001: 768-769).

Osmanlı devletinde İslamcılığın bağımsız bir harekete dönüşebilmesi için İkinci Meşrutiyetin beklenmesi gerekmiştir. İslamcı olarak bilinen aydınlar; İkinci Meşrutiyet (1908) öncesinde, ancak muhalif grupların içinde yer alarak II. Abdülhamid iktidarına karşı mücadele edebilmişlerdir, dönemin koşulları gereği düşüncelerini bağımsız bir grup olarak açıklama imkânını bulamamışlardır (Karatepe, 2014: 216). İslamcılığın siyasal bir ideoloji olarak temel tezlerini sistemleştirdiği ve detaylandığı dönem İkinci Meşrutiyet dönemi olmuştur (Tekin ve Okutan: 2015: 52). İslamcı aydınlar ile İslamcılığı devlet politikası haline getiren Osmanlı yönetimi arasında 1908'e kadar süren çekişme İkinci Meşrutiyetin ilanıyla birlikte ortadan kalmış, İslamcılık daha sivil bir görünüme kavuşarak İslam coğrafyasında toplumsal desteğe sahip güçlü ve canlı bir harekete dönüşmüştür (Başdemir, 2017: 257).

İslamcılık herşeyden önce bir düşünce hareketi olduğu için İslamcılar fikirlerinin yayılması bakımından gazete ve dergi çıkarmaya büyük önem vermişlerdir. Başdemir'e göre, 1860'lardan itibaren çıkarılan gazete ve dergilerin sayısı yüzden fazladır. Hatta bu dergilerden *Hürriyet* Londra'da, *Muhbir* Paris'te çıkartılmıştır. 1862'de Şinasi ve Namık Kemal'in öncülüğünde *Tasvir-i Efkâr* ile başlayan İslamcıların medya deneyimi; *Selamet*, *Mahfil*, *İbret*, *Mir'at*, *Hikmet*, *Münakaşa*, *Kanad*, *Nimet*, *Meşveret*, *Basiret*, *Bedir*, *Dağarcık*, *Volkan*, *İslam Mecmuası*, *Beyan'ül Hak*, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi gazete ve dergilerle devam etmiştir (Başdemir, 2017: 257). Tunaya ise İkinci Meşrutiyet'in İslamcı dergilerine Mekâtip ve Medâris ve Livayı İslam ile Mahfel dergilerinin isimlerini ilave etmektedir (1998: 15)<sup>93</sup>. Gökalp'e göre; Eşref Edip (Fergan) (1882-1971)'in çıkardığı ve Mehmet Akif (Ersoy) (1873-1936)'in başyazarı olduğu *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergileri İslamcılarının en önemli yayın organları

---

<sup>93</sup> Bu dergiler ve sonrasında çıkan daha birçok İslamcı derginin dijitalleştirilmiş nüshalarına; İlmî Etüdler Derneği'nin Kültür Bakanlığının desteğiyle, İslamcı Dergiler Projesi kapsamında hazırladığı internet portalından ulaşılabilir. Detaylı bilgi için bakınız: <https://idp.org.tr/> (Erişim Tarihi:21 Temmuz 2018).



olmuştur. (2013: 11). 1908 yılında yayımlanmaya başlanan Sırat-ı Müstakim dergisi, 1912 yılından itibaren Sebilürreşad adıyla yayımlanmaya başlanmış ve bu dergiler her sayısında yüzbinlerce basılarak İslam coğrafyasının dört bir tarafına dağıtılmıştır (Başdemir, 2017: 257). Görüldüğü gibi İkinci Meşrutiyet'in nisbeten hürriyet ortamında dönemin İslamcılarının görüşlerini ifade edebilecekleri geniş bir gazete ve dergi seçenekleri bulunmaktadır.

Guida ve Çaha'ya göre, Namık Kemal ile Afganî-Abduh çizgisinin temelleri üzerinde oluşan İkinci Meşrutiyet dönemindeki İslamcılar "birinci kuşak" İslamcılar olarak ifade edebiliriz. İslamcılığın ikinci ve üçüncü kuşakları ise Cumhuriyet dönemime aittir (2013: 597). Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), Şeyhülislam Musa Kâzım (1858-1920), Said Halim Paşa (1863-1921), İskilipli Mehmed Atıf (1875-1926), Babanzade Ahmed Naim (1872-1934), Mehmet Akif (1873-1936), Elmalılı Hamdi (1878-1942), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), Şeyhülislam Mustafa Sabri (1869-1954), Said Nursi (1876-1960), Şemsettin Günaltay (1883-1961) ve Eşref Edip (1882-1971) ikinci Meşrutiyet döneminde İslamcılık politikasına sahip çıkan ve bu konudaki çalışmaları ile bilinen isimlerden bazılarıdır<sup>94</sup> (Karatepe, 2014: 216). İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarının temel tezleri arasında; dinin mani-i terakki (gelişmeye engel) olmadığı, içinde bulunulan kötü durumdan kurtulmak için İslamlaşma ve ittihad-ı İslam politikasının uygulanmasının gerektiği, Batı taklitçiliğinin terk edilmesi ve İslam topluluklarının dine açıkça aykırı olan ırkçılık merkezli milliyetçilikten arındırılmasının gerekliliği sayılabilir (Kara, 2011: 38-61; Tekin ve Okutan: 2015: 52). Dönemin İslamcılarının siyasi görüşlerinin merkezinde İttihad-ı İslam düşüncesi yer almaktadır. İttihad-ı İslamdan maksat Müslümanların düşünce, hissiyat, siyaset ve devlet anlamında bir birlik ortaya çıkarmaları; bunu gerçekleştirmek için de birliğin gerçekleştirilmesinin önünde ne kadar engel varsa onların ortadan kaldırılmaya çalışılmasıdır. İttihad-ı İslamın bir devlet politikası olarak ilk ortaya çıkışında amaç Müslümanları tek bir siyasi çatı altında tutmak olsa da daha sonraları dağılma emareleri gösteren ve hatta kısmen dağılan İslam birliğini yeniden kurmak şeklinde bu amaç revize edilmiştir (Kara, 2011: 38).

---

<sup>94</sup> Bu kişilerin hayatları ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Kara, 2011 ve Kara,2011a).

Fazlurrahman'a göre, İslam dünyasında siyasi reformla ilgili ilk modernist çağrışı Cemâleddin Afgânî yapmıştır. Onun siyasi düşüncesinin mekezini oluşturan iki unsurdan birisi, İslam dünyasının birliği (İttihad-ı İslam) diğeri de halkçılıktır. Afgânî, yabancı müdahaleler ve onların İslam dünyasında kurdukları hakimiyet karşısında İslam dünyasının siyasi birliğini (İttihad-ı İslam) tek yol olarak görmektedir. Ondaki halkçılık fikri ise; İslam ülkelerine karşı cereyan eden dış müdahaleler karşısında, ancak meşruiyetini halk iradesine borçlu olan anayasalara dayanan hükümetlerin güçlü bir şekilde karşı koyabilecekleri kanaatinden doğmaktadır. Afgânî'nin Batı karşısında direnebilmek için halk iradesine yaptığı vurgu; sadece evrensel İslami hissiyatı değil, farklı milletlerin millî ve yerel duygularının da harekete geçmesine tesir etmiştir. Dolayısıyla, bazen birbirine ters düşseler de onun bu düşüncelerinin etkisi hem İslamcılık hem de milliyetçilik akımlarının gelişmesine katkı sunmuştur. Afgânî'nin bu düşünceleri Mısır ve İran'da da kısmen etkisini göstermişse de, Fazlurrahman'a göre tesirinin en çok olduğu yerler Hindistan ve Türkiye olmuştur. İslamcılık ideali tam bir başarıya ulaşmasa da İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Oysa milliyetçilik güçlü İslamcılık hissiyatına rağmen, İslam coğrafyasında hızla yayılmış hatta Türkiye başta olmak üzere bazı İslam ülkelerinin devlet ideolojilerinde karşılık bularak resmen somutlaşmıştır (t.y., 315-316).

İttihat-ı İslam düşüncesinin fikir babasının çoğunlukla Cemaleddin Afgânî olduğu ve Osmanlı devlet adamlarını bu fikri onun empoze ettiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Hindistan, İran, Mısır ve Osmanlı gibi İslam beldelerinin büyük bir kısmını dolaşarak buralarda bir süre kalan Afgânî; yukarıda da ifade edildiği gibi, İttihad-ı İslamın önüne millî (milliyetçi) hareketleri yerleştirmiştir. Ona göre İttihad-ı İslam, ancak bütün İslam ülkeleri birer birer millî kurtuluş ve bağımsızlıklarına ulaştıktan sonra gerçekleşebilir, aksi halde ona göre İttihad-ı İslam kuru bir hayal olmaktan öteye geçemez. Kara'ya göre II. Abdulhamid, Afgânî'nin ittihad-ı İslam düşüncesine sempati beslemekle birlikte, milliyetçi düşüncelerine karşı çıkmış ve başta onun milliyetçi düşünceleri ve başkaca nedenlerle ona karşı bazı önlemler almıştır (Kara, 2011: 39).

Meşrutiyet dönemi İslamcılarının siyasi düşüncelerinin incelenmesi durumunda Tunaya'ya göre hepsinin ısrarla üzerinde durduğu üç meselenin olduğu söylenebilir.

Bunlar İslamın siyaset ilkelerinin neler olduğu ve bunların nasıl bir devlet şekline karşılık geldiği, İslamın siyaset ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı Meşrutiyetinin nasıl değerlendirilebileceği ve Osmanlı Meşrutiyetinin İslam siyaset ilkeleri bakımından görülen eksikliklerinin nasıl giderilebileceğidir. Dönemin İslamcılarına göre, İslam sadece ahirete taalluk eden hususları değil, hayatın tüm alanlarını düzenleyen sosyal bir dindir ve fertler, toplumlar ve devletler için İslamsız saadet asla mümkün değildir. Bu nedenle hayatın her alanını tanzim eden bir din olan İslamın devletten ayrılması ve ayrı düşünülmesi de mümkün değildir (1998: 37-38).

İkinci Meşrutiyet İslamcılarının tartıştıkları siyasi meseler arasında devlet-hilafet ve Kanun-i Esasî konuları önemli bir yer tutmuştur. Onlara göre genel olarak, Kur'an ve hadislerde ifade edilmiş belli bir devlet ve hükümet şeklinden bahsetmeyen, İslam adalet ve meşveret/şura başta olmak üzere belli bir takım ilkeler ileri sürmekle yetinmiştir. Bu ilkeleri benimseyen her türlü yönetim biçimi İslam'a uygun olduğu gibi, eğer bu ilkelerden sapılmış ise adı hilafet bile olsa o hükümet şeklinin İslam'a uygunluğu mevzubahis olamaz. Bu dönemin İslamcıları; idarecileri keyfi yönetim, istibdat ve zulümdem alıkoyacağına inandıkları Kanun-u Esasî (Anayasa) ve diğer kanunların yapılmasını olumlu bir gelişme olarak görmüşler ve desteklemişlerdir. Millî hakimiyet ilkesine de sıcak bakan İslamcıların bundan maksatları; sadece bir hakkın kullanılmasından öte, hükümetlerinin güçlenmesine, kanunların sağlamlığına ve dış müdahaleler karşısında güçlü bir teminata sahip olma arzularıdır (Kara, 2011: 49-51). Onlara göre Devletin ve hükümetin en yüksek yasama ve yürütme yetkileriyle donatılmış Halifenin / padişahın görev ve iktidarının sınırlarını belirleyen temel İslami ilkedeki biri adalet, diğeri ise meşverettir. Her ikisi de ilahî bir emir olmakla birlikte ahlakî sınır olan adalet ve siyasi bir sınır olan meşveret devletin kendi kendini kontrol edebilmesinin bir gereğidir (Tunaya, 1998: 48-49). Dönemin İslamcılarına göre, Şeriate riayetkar ve idare edilenler ile idare edenleri meşveret/şura ve adalet ilkeleri ve tabii haklarla birbirine bağlayan İslam devletinin belli başlı vazifeleri vardır ki; bunlardan belki de en önemlisi yabancı boyunduruğunu asla kabul etmemek ve devletin geleceğini tesis ve idame etmektir. Nihayet, İslam devleti yeryüzünde medeniyette öncülük vasfını tekrar eline geçirmelidir. İslam devleti bunu iki aşamada tesis edebilir. Birincisi, kendi ülkesi ve yerleşeceği ülkeleri ekonomik bakımdan kalkındırıp refaha ulaştırarak ve buralarda hürriyet ve adalet merkezli olarak bütün siyasi müesseseleri İslami

referanslardan hareketle yeniden inşa etmelidir. Bundan sonra yapılacak olan bu ahlakî ilkelerden yeryüzündeki tüm ülkeleri nasiplendirmektir. Başta Batı olmak üzere tüm insanlık, saadet ve mutluluğu için bu temiz ve pürüzsüz ahlaka muhtaçtır; bunu da ancak İslamın temel ilkeleriyle yeniden inşa edilmiş İslam dünyasında bulabilirler. Nasıl ki Kur'an-ı Kerim 14 asır önce anarşi ve terörün elinde büyük ıstıraplar çeken insanlığa gelmiş ve bir düzen getirmişse, 20'nci yüzyılda da bunu başarılabilir (Tunaya, 1998: 59). Dolayısıyla dönemin İslamcılarına göre huzurun yegane kaynağı vardır; o da İslamdır.

Medeniyet tartışmaları bu dönemde de önemli bir yer edinmiştir. Duran'a göre İkinci Meşrutiyet İslamcıları bakımından *İslam medeniyeti* kavramı bir taraftan Müslüman dünyanın kriz içerisinde olmasının getirdiği bir bilince işaret ederken diğer taraftan da Batılılaşma hareketlerine ve oryantalistlerin taarruzlarına yanıt teşkil etmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Rıza Doğrul gibi münevverler, medeniyeti sadece Batı'ya hasreden yaklaşımlara itiraz etmişler; güç ve menfaat üzerine yükselen Batı medeniyetinin karşısına hak, adalet ve fazilet ilkeleri üzerinde temellenen medeniyet-i İslamiyeyi (İslam medeniyetini) yerleştirmişlerdir. Körü körüne Batılılaşmanın kendi medeniyetine sırt çevirmek olduğunu dile getiren Said Halim Paşa'nın Batı medeniyetini Doğululaştırma çözümü (Paşa, 2013: 124) medeniyetçi söylemin dönüştürücü ve eklektik yanını göstermektedir (Duran, 2013: 291).

Genel olarak olduğu gibi bu dönemdeki İslamcılar da her zaman siyasete yakın alaka göstermişlerdir. Bu durum, Meşrutiyet döneminde kurulan siyasi partilerle ilişkilerine bakıldığında rahatlıkla görülebilir. İslamcılarının en önemli yayın organları olduğunu söylediğimiz Sırat-ı Müstakîm ve Beyanu'l Hak daha ilk sayılarında İttihad Terakki'ye olan sempati ve bağlılıklarını ilan etmişlerdir. İzleyen dönemde Said Halim Paşa İttihad Terakkî Fırkası başkanlığı ve sadrazamlık, Mustafa Sabri Efendi Şeyhülislamlık ve İttihad ve Terakkî Fırkası kurucu üyeliği, Elmalılı Hamdi Evkaf Nazırlığı, Musa Kazım Şeyhülislamlık, Seyyid Bey İttihad ve Terakkî Fırkası başkanlığı yapmıştır. Said Nursî ise İttihad-ı Muhammedî Fırkası'nın kurucu üyelerinden bir tanesidir. Yine Musa Kazım, Elmalılı Hamdi, Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Manastırlı İsmail Hakkı Ayan Reisi Mustafa Asım İttihad ve Terakkî'nin İlim şubesinde görev

almışlardır. Bu alaka kısmen Cumhuriyet döneminde de en azından bazı isimlerle sürmüştür. İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarında yer alan Seyyid Bey Adliye Vekilliği, Ahmed Hamdi Akseki Diyanet İşleri Resiliği ve Şemsettin Günaltay ise Cumhuriyet döneminde başbakanlık yapmıştır (Kara, 2011; 52). Görüldüğü gibi İslamcılarının siyasal parti tecrübeleri çok gerilere dayanmaktadır.

Dönemin İslamcıları, siyasi ve düşünsel bir İslami inkılabın gerçekleşebilmesi için ön koşul mahiyetinde bazı prensipler de ortaya koymuşlardır ki; Kara'ya göre bunlardan birincisi, *Müslümanların saf bir imana, akideye sahip olmalarıdır*. Bunu temin etmek için yapılması gereken, batıl inanç ve hurafelerden uzaklaşmak ve gelenek bağından büyük ölçüde kurtulmaktır. İkincisi, *eğitim ve öğretimin ıslahı ve cehalet ve taklitle mücadeledir*. Üçüncüsü, hem hurafe ve batıl inançların kaynağı, hem de Müslümanların tembellik ve miskinliklerinin nedeni olarak gördükleri *tasavvufun ıslahı* ya da tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Dördüncüsü, İslam dünyasındaki *hâkim ahlak anlayışının değiştirilmesidir*. Tedbirsizlik olarak tezahür eden tevekkül, pısrıklık olarak tezahür eden alçak gönüllülük, teşebbüssüzlük olarak tezahür eden kanaat ön plana çıkmış, Müslüman ahlakında mutlaka bulunması gereken cesaret, şecaat, vakar ve gayret unutulmuştur. Müslümanların ahlak anlayışlarını gözden geçirmeleri ve anlayışlarındaki yanlışlıkları değiştirmeleri şarttır. Beşinci ve son olarak ise; İslamın ilk devirlerinden farklı olarak anlamı giderek daraltılmış olan *cihadın geniş ve kapsamlı şekilde anlaşılmasının sağlanmasıdır*. Bunun için şümüllü bir cihad hareketi yeniden başlatılmalı ve siyasi faaliyetler hiçbir zaman terk edilmemelidir. Kara'ya göre bu düşünce İslamcılıktaki aktivist yönelişlerin başka bir tezahürü olarak görülmelidir (2011: 60-61). Buraya kadar genel hatlarıyla ve bir fikir vermesi düşüncesiyle Osmanlı dönemindeki İslamcılık konusuna değindik. Şimdi Cumhuriyet Dönemi İslamcılığına geçebiliriz.

#### **1.3.4.2. Cumhuriyet Döneminde İslamcılık**

Cumhuriyet ile birlikte İslamcılık düşüncesi ilk dönem İslamcılığından hem içerik hem de tarz olarak farklılaşmıştır. Bulut'a göre bunun nedeni her şeyden önce tartışma zemininin değişmiş olmasında aranmalıdır. Osmanlı devletinin yıkılması,

Osmanlı bakiyesi topraklarda çok sayıda ulus devletin kurulması, halifeliğin kaldırılması vb. siyasi gelişmeler İslamcılığı derinden etkilemiştir. İslami olmayan bir siyasi yapı içerisinde bulduklarını düşünen yeni dönem İslamcılarının öncelikli amacı, ulus devlet şeklinde örgütlenmiş mevcut siyasi yapıyı yeniden İslamileştirmek olmuştur. İslami olmayan devleti kabullenen ve ona itaat eden toplum ve böyle bir sistemi toplum nazarında meşrulaştıran dinî yaklaşımlar İslam dışı kabul edilmeye başlanmıştır. Böylece, İslamcılık yeni dönemde dış düşmana, işgalciye karşı bir direniş olmaktan çıkmış, “iç düşman” a yönelik ve halkı bilinçli Müslümanlar haline getirmeyi amaçlayan bir mücadele tarzına dönüşmüştür. Dolayısıyla Cumhuriyetle birlikte değişen siyasi koşullar, İslamcılığın kavramlarını, ilgi alanları ve düşünce biçimlerini ciddi biçimde etkilemiş ve farklılaştırmıştır (Bulut, 2013: 344). Erkilet’e göre Osmanlı dönemindeki İslamcılık *kurtarıcı* bir ideoloji iken Cumhuriyet dönemi İslamcılığı için *kurucu* nitelemesi daha doğru olacaktır. Zira dönemin İslamcılarına göre Osmanlı sultanı halife olarak kabul edildiği için İslam devleti hala ayaktadır ve kurtarılması mümkündür. Bu dönem incelendiğinde görülecektir ki; Osmanlının kurtuluşunun İslam devletinin de kurtuluşu anlamına gelmesi dolayısıyla Osmanlılıkla İslamcılık içiçe geçmiştir. Oysa Cumhuriyet laik bir devlettir. Cumhuriyet dönemi İslamcılarını bu ideolojiye kurtarıcı misyonundan hareketle değil, kurucu niteliğini hesap ederek sarılmışlardır. Yeni dönemin İslamcılarının hedefi hilafetin ve devletin yeniden inşası ve alternatif bir toplumsal sistemin önerilmesidir (2015: 19-20).

Kurtarıcı ve kurucu İslamcılık yaklaşımı nitelemesi Özdalga’ya göre de doğru bir tespit olarak görülmektedir. Zira Osmanlı’da halifeyi kurtarmayı önceleyen anlayış yerini hilafetin yeniden tesisi için çalışma düşüncesine bırakmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun sona ermesi ve 1924 yılında hilafetin kaldırılmasıyla birlikte geleneksel olarak var olduğu kabul edilen İslami birlik sona ermiştir (Özdalga, 2015: 35). İslamcılığın kurtarıcı bir ideoloji olarak işlev gördüğü süreçte asıl hedef İslam devletinin yıkılmaktan kurtarılması olduğundan ve gündelik hayata İslami değerlerin aktarılmasına mani siyasi engeller mevzu bahis olmadığından, bir yaşam tarzı olarak İslamcılık öne çıkmamış, İslamcılığın bu tarzı ikinci planda kalmıştır. Hilafetin ortadan kaldırılmasıyla devreye giren kurucu bir ideoloji olarak İslamcılık döneminde ise hilafet ve İslam devletinin yeniden tesisi ve giderek Batılılaşmakta olan toplumsal hayata alternatif bir toplumsal sistemin önerilmesi gibi nedenlerle yaşam tarzının da

düşüncelerle tutarlı olması gerektiği yönünde bir hassasiyet gelişmiştir (Erkilet, 2013: 506).

Aktay'a göre İslam'ın siyasal bedeni olan halifelik kaldırılmasıyla ortaya çıkan halifesizleşme bir tür siyasal bedensizlik durumuna denk düşmüş ve İslam tarihinde daha önce benzeri görülmemiş yeni bir dönemi başlatmıştır. Halifesizleşme ve sonrasında Türk siyasi yapısının batılılaşması ve de-İslamizasyonu Türk İslamcılığı için tam bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Tek parti döneminin katı laikleştirici politikalarının hedefi, İslamı hiçbir şekilde referans almayan bir elit kitlenin yaratılması ve topluma hâkim kılınması olduğundan önceki dönemlerin bir iktidar ideolojisi olan İslamcılık, halifesiz dönemde bastırılan kesimlerin ideolojisine dönüşmüştür. Her ne kadar şehir koşullarında büyük oranda İslamsızlaştırma politikaları bazı başarılar elde etmiş olsa da, 1950'li yıllardan itibaren çok partili hayatla eşzamanlı başlayan kırsal kesimden şehirlere doğru hızlı göçle birlikte sürdürülebilir bir politika olmaktan çıkmıştır. Tek parti döneminde ideolojisi İslamsızlaştırmaya dayalı olan CHP'nin öncülüğündeki devlet idaresi ile bir türlü bütünleşemeyen kırsal kesim, iktidara karşı gelişen büyük muhalefeti sürekli beslemiş ve diri tutmuştur. Tek parti döneminin devletin ideolojik aygıtlarıyla dizginlenip iyice teslim alınmış olan şehir nüfusunun aksine yeni göç dalgalarının toplumsal dinamizmi, bu sefer bir halk muhalefetine söylemi olarak İslamcılığın yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Cumhuriyet İslamcılığı her ne kadar kitlesel olarak göç dalgalarıyla beslense de teorik ve edebi referansları Cumhuriyet öncesi iktidar söylemi ve hilafetin kaldırılmasının yarattığı travmaya kadar gitmektedir (2013: 812-813).

Genç Cumhuriyetin kendisini Osmanlı sisteminin karşısına konumlandırarak varlığını Osmanlı'nın yokluğu üzerine kurgulaması ve bu amacın bir gereği olarak onunla amansız bir hesaplaşmanın içine girmesi; Türk İslamcılığını, geleneksel süreklilik düşüncesi ve biraz da vicdani sorumluluktan kaynaklanan vefa duygusuyla, Osmanlıcı bir bakış açısını savunmak durumunda bırakmıştır. Aktaş'a göre bu durum Türkiye İslamcılığını, Osmanlı üzerinden geçmişi ve geleneğiyle vermesi gereken kurucu hesaplaşmadan uzaklaştırmış ve ister istemez onların İslam dünyasının diğer bölgelerindeki düşünürler kadar özgün ve özgür düşünmelerine mani olmuştur. Bununla birlikte yukarıda ifade edilen dezavantajına rağmen bu tavır alış biçimi, onları daha

somut bir toplumsallık ve daha sürekli bir tarih üzerinden hareket ederek dünyaya bakışlarını sabitleyecekleri bir temele sahip kılmıştır. Türkiye İslamcılarının İslamcılık anlayışları büyük oranda geçmişe özlem ekseninde inşa edilen bir yas ve hınç etrafında kurgulanırken, “Asr-ı Saadet” ile Osmanlı arasında bir kökensellik kaymasına yol açmıştır. Bu ise Türkiye İslamcılığının söylemini zenginleştirmiş ve gelenekselleştirmiş olmakla birlikte, söylemini devrimcileştirebileceği bir yoğunlaşma ve odaklanmadan yoksunlaştırmıştır (2013: 452-453).

Türkiye’de toplumsal yaşam Osmanlı’nın son yüzyılından itibaren hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Temelleri 19’uncu yüzyıl Osmanlı toplumunun Batılılaşma hareketine kadar giden sosyal ve ekonomik değişim ve gelişmeler kendi iç tutarsızlıklarını da beraberinde getirmişlerdir. Cumhuriyetin kurulmasını takip eden dönemde Türkiye’de Batı taraftarı dönüşümün giderek etkisini artırması çelişkileri daha da keskinleştirmiştir. Batı tarzı modernleşme yanlıları ile buna karşı cereyan eden tepkisel hareketler arasında günümüze kadar gelen bir mücadele vardır. *Laiklik ve irtica* söylemleri etrafında gelişen bu mücadele Cumhuriyet tarihi boyunca devam etmiştir. Kuruluş yıllarından itibaren Cumhuriyet kendisini sürekli din merkezli tepkisel bir tehdit altında hissetmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 15).

Türk modernleşmesinin temel kabulü, İslam’ın ilerlemeye mani ve Batı değerleri karşısında başarısız olduğu idi. Bu nedenle yeni Cumhuriyet, dindarların taleplerini gayri meşru sayan, dinin siyasi alandaki görünürlüğünü azaltan, siyasi ve toplumsal hayatı Batılı değer ve düşüncelerle şekillendirme idealinde olan laik/seküler temelli, bu yönüyle de aydınlanmacı, bir düşünce üzerine kurulmuştur. Cumhuriyetin bu perspektifi muhaliflerini üretmiştir. Muhalif hareketlerin büyük kısmı dinî bir söyleme dayanmakla birlikte farklı tutumlara sahiptirler. 1925 tarihli Şeyh Said isyanı ve 1930 tarihli Menemen Olayı şiddete dayalı ve siyasi amaçları olan bir muhalefet örneği iken Said-Nursi (1878-1960) ve Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) gibi dinî önderler şiddet ve fanatizmden uzak, daha çok din ve vicdan özgürlüğü talep ederek dini geleneksel şekliyle yaşama ve öğretme yönünde faaliyet göstermişlerdir. Başdemir’e göre, yeni Cumhuriyet muhalif gruplar arasındaki bu ayrımı görmezden gelerek tamamı için *irtica* tanımlaması yaparak onları aynılaştırmış ve Cumhuriyet’in ortak düşmanları olarak ilan ederek bu durumu din politikalarına meşruiyet zemini oluşturmak için kullanmıştır



(2013: 547). Tüm dinî oluşumları aynı sepete koyarak, onlara karşı müşterek bir takım politikaların hayata geçirilmesi elbette bazı sorunları beraberinde getirmiştir.

Modern cumhuriyetin ilk yıllarında kurtuluş savaşı zaferinin yarattığı havayı da arkasına alan devlet idaresi tepeden inmece bir anlayışla siyasal İslamın üst yapı kurumlarına ciddi darbeler indirmiş; halk inisiyatifinin gelişmediği, demokrasinin önünün bir türlü açılmadığı bir çağdaşlaşma modeli tercih edilmiştir. Şer'î yasaların yerine çağdaş kanunların kabulü, saltanat ve hilafetin kaldırılması, birçok alanda Batı standartlarının benimsenmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılarak İslamcılarının örgütlenmesinin engellenmesi vb. gelişmeler İslamcılarını uzun süren bir suskunluğun içine itmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, bazı olayları bahane ederek kılıç zoruyla İslamcılarının üzerine gidilmesi ve karşı duranlara darağaçlarının kurulması İslamcılarını korkutmuş ve sindirmiştir ama hiçbir zaman yok etmemiştir /edememiştir. Çalışlar'a göre İslamcılarını ancak demokratik bilince sahip halk kitleleri yok edebilirdi; yoksa Ona göre eli sopalı bir tutuculuğun başka bir tutuculuğun maddi zeminini yok etmesi mümkün değildir (1997: 16-17). Öyle de olmuştur. İslamcılık bütün baskılara rağmen bir şekilde hayatiyetini sürdürmeyi bilmiştir.

İslamcılık geleneği, Cumhuriyet öncesi performansını Cumhuriyet sonrası ilk dönemlerde muhafaza edemediği gibi gerilemiştir (İnan, 2003: 568-569). II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarını derinliği olan yazı ve araştırmalarıyla çok ciddi bir malzeme ve birikim ortaya koymuş olmalarına rağmen bu birikim temel iki nedenle Cumhuriyet dönemine yeterince intikal edememiştir. Bunun birinci nedeni, harf inkılabının onların eserlerini yeni kuşaklar açısından ulaşılamaz hale getirmiş olmasıdır. İkinci ve asıl neden ise Cumhuriyet elitlerinin dini söylem ve yapılanmalara mesafeli duran modernist ve şovenizm ve ırkçılıkla yoğrulmuş milliyetçi tavrıdır. Tek parti dönemi boyunca İslamcı aydınlar düşüncelerini ya milliyetçilik kisvesi altında sınırlı bir şekilde açıklama imkânı bulmuşlar ya da rejimin katı tutumu nedeniyle konuşma ve yazmayı bırakıp sessiz kalmayı tercih etmişlerdir. Hatta İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif Ersoy ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi gibi dönemin önemli İslamcı isimleri Mısır vb. ülkelere göç etmek zorunda kalmışlardır (Karatepe, 2014: 217). Birinci nesil İslamcılarının büyük kısmı yeni kurulan Cumhuriyet'in icraatlarına uyum sağlayamamışlar, kendi birikim ve meşreplerine göre farklı muhalefet şekli

geliştirmişlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır evine çekilerek Kur'an tefsiriyle meşgul olurken; aktif bir tutum sergileyerek iman mücadelesine girişen Said Nursi ise eserler yazmış ve birbirini takip eden hapisane günleri ve sürgünlerle hayatını geçirmiştir. Mustafa Sabri Efendi, Yurtdışında gazete çıkartarak yeni rejime buradan sert eleştirilerde bulunmuştur. Mehmet Akif'in tavrı ise biraz da mecburiyetten susmak ve uzaklaşmak şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla bu dönemde her biri mevcut durumda en faydalı gördüğü usulü uygulamıştır (Macit, 2017: 138-139). Bu yöntemlerin ortak noktası ise mümkün olduğunca gözden irak olmak olmuştur.

Kemalizm sadece İslamcılara değil Muhafazakarlara da sıcak bakmamıştır. İslamcılıkla muhafazakârlık benzer yanları olmakla birlikte çok farklı iki tasavvur ve düşünce biçimi olmalarına rağmen Türk modernleşmesini gerçekleştirme ideali güden Kemalizme göre muhafazakârlık da dinî düşünce olarak kabul edilmiş ve onların nazarında İslamcılık ile muhafazakârlık özdeş görülmüştür. Aydın'a göre, Kemalizm bu kanaate varırken Said Halim Paşa'dan Mehmet Akif Ersoy'a kadar İslamcılığında şüphe olmayan birçok düşünce adamının Batı'nın ilmini ve fennini alarak modern kültürle diyaloga geçme çabasını görmemezlikten gelmiştir. Kemalizmin bu yanlış konumlandırmasına bir de rejimin katı laikçi uygulamaları eklendiğinde İslamcılar için dindar yerine muhafazakâr kimlik bir çıkış yolu olarak görülmüş ve kullanılmışsa da bu beklenen faydayı onlara sağlamamıştır. Buna rağmen İslamın kendi doğasında varoluş İslamcılar için imkânsız hale geldiğinde muhafazakâr bir Müslümanlık tercih edilmek zorunda kalmıştır (2002: 69). İslamcılık ve muhafazakârlığın birbiri yerine kullanılmasının arkasında Cumhuriyetin ilanı ile gelişen olaylar neticesinde İslamcılar kendilerini ifade edebilecekleri yasal zemini kaybetmiş olmaları yatmaktadır. İslamcılar düşüncelerini ifade etmek için kendilerine yasal ve meşru bir zemin oluşturabileceğini düşündükleri muhafazakârlığı kullanmak zorunda kalmışlardır. Kendilerini İslamcı nitelikleri ile ifade edemeyenler için milliyetçi-muhafazakâr tanımlama bir çıkış yolu olmuştur (Akıncı, 2013: 146). Necip Fazıl içinde bulunulan bu müşkül *durumu kuş diliyle konuşmak* biçiminde ifade etmiştir (1998: 544). Bu dönemde İslamcılarının kendisinin milleyetçi-muhafazakar olarak tanımlamalarının tesirleri uzun yıllar devam etmiştir.

Bora'ya göre 1940'ların ortalarından itibaren sesi duyulmaya başlayan İslamcı muhalefet, devlete meftunluk haliyle beraber milliyetçiliğe de bulaşmıştır. Meşrutiyet'in saygın İslamcı dergilerinden Sebilürreşad'ı tekrar çıkarmaya başlayan Eşref Edip'in İslam'da din ve millî şuurun iç içe geçtiğini vurgulayarak; dinin, millî kimliğin tanımında bir kıstas olmasına yönelik gayret içerisinde bulunması bu bahiste önemlidir. İslamcıların bu görüşlerinde, geleneksel manada millet kavramının ümmet/dinî cemaat demek olması ve halk nazarında hala bu özdeşlik ve çağrışım kapısının açık bulunmasının katkısı yadsınamaz. Ancak ana akım İslamcılar sadece millet kavramının otantik manasından güç almakla yetinmemişler, işi modern millet kavramıyla dini bağdaştırmaya verdirmişler; bu nedenle de 1970'lere kadar sakıncalı olan İslamcı adının parolası kavlından önce "milliyetçi-mukaddesatçı", 1960'ların ortalarından itibaren de "milliyetçi-muhafazakâr" söyleme eklemlenmekte sakınca görmemişlerdir (Bora, 2013: 519-520).

Millî ahlak ve kültür bileşeni olarak dinin iade-i itibar kazandığı milliyetçi muhafazakârlık ideolojisi ile İslamcılığı birbirine bağlayan en önemli etkenin anti-komünizm olduğunu iddia eden Bora'ya göre, komünizmin maneviyatı yok etme fesadına karşı, sağın ortak niteliği olarak dine sarılmak gerektiği düşüncesi dindarlık ve İslamcılık için bir meşruiyet kaynağı olmuştur. 1940'lı yıllarının ortalarından 1970'lere kadar milliyetçi-muhafazakârlığa eklemlenmiş İslamcılar için komünizm karşıtlığı vatani, devleti ve dini korumak için olmazsa olmaz olarak kabul edilmiştir. Hatta Bora'ya göre, düşünsel ufku anti-komünizme indirgenemeyecek olan Said Nursî bile 1950'lerde, risalelerini ve talebelerinin etkinliklerini komünizm tehdidine karşı mücadelenin bir aracı olarak göstermeye çalışarak, onlar için bir meşruiyet alanı yaratmaya çalışmıştır (Bora, 2013: 520-521).

Cumhuriyetin ilanından günümüze gelinceye kadar birçok *İslamcı* nitelemesine haiz düşünce ve aksiyon adamı,<sup>95</sup> zaman zaman örtüşse de, çoğunlukla farklı anlayış ve

---

<sup>95</sup> Bu insanların neredeyse tamamının kendilerini *İslâmıcı* olarak tanımlamadığı, ancak başkaları tarafından bu şekilde tanımlandığı unutulmamalıdır. Örneğin, Said-i Nursî'nin İslâmıcılığı konusunda Karabaşoğlu'nun verdiği aşağıdaki izahât, onun dışındakilerin İslâmıcılığının da ne mana taşıdığı hakkında da bir kanaat verebilir. Modern zamanlarda yaşamış Müslüman şahsiyetler ya da İslâmî hareketler hakkında yapılan akademik çalışmalarda bu kişi veya hareketlerin modernite bağlamında ele alınmasının yanlışlığına dikkat çeken Karabaşoğlu'na göre bu yaklaşımda asıl kaygısı İslam olan bir Müslümana, genel olarak İslam'a salt bir ideolojik değer yükleyen bir tanımlama olarak kullanılan *İslâmıcı* etiketi vurulmakta; bu şahsiyetin kulluk endişesiyle yapıp ettikleri ise modernitenin meydan okuması karşısında

usullerle bir takım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Jön Türklerle ilişkisi inişli çıkışlı bir seyir izleyen, 1909'da karşı devrime katılmış, ancak Birinci Dünya Savaşı'nın sıkı bir Teşkilat-ı Mahsusa propagandacısı olan, Zürcher'in tanımlamasıyla *İslamcı modernist* Said Nursi (1877-1960) bunlardan birisidir. Said Nursî millî kurtuluş hareketini desteklemiş olmakla birlikte, 1923'te Cumhuriyet idarecilerine laiklik eğilimleri konusunda uyarılarda bulunmaktan da geri durmamıştır. Düşüncelerini 1920'lerden itibaren, sonraları Risale-i Nur olarak adlandırılacak olan, eserlerle yaymaya çalışmıştır. Risale-i Nur'da Müslümanlara tevhit inancını yaşamlarının merkezine yerleştirmelerinin gerekliliğinin yanı sıra modern bilim ve teknolojiyi öğrenmelerini ve bunları İslam davasında kullanmalarını öğütlemiştir. Toplumsal seferberlikten dem vurmasına, laiklik ve milliyetçiliği reddetmesine rağmen, Said Nursi hiçbir zaman doğrudan siyasal faaliyetler içerisine girmemiştir (2000: 280). İslamlaşmanın /İslamcılığın daha ziyade kelimâ yolunu öneren Said Nursî'nin Risale-i Nur külliyyatı; yaratılış, varlık, tekâmül, iyi-kötü, Allah ve irade gibi konuları modern dünyanın idraklerine taşımıştır. Yıldırım'a göre; Risale-i Nur, Müslüman zihninin modern materyalist ve pozitivist Batı düşüncesinin tesiriyle içine düştüğü şüphelerden, bunalım ve buhranlardan kurtularak İslamlaşması ve yeni aydınlanmasıdır. Said Nursî Müslümanların yeniçağda yeniden İslam'dan ilham alarak aydınlanması için büyük bir fikir ve hareket mücadelesi vermiştir (2013: 115).

İslamcılık konularında adından bahsedilmeden geçilmeyen diğer bir isim ise Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983)'tir. 1904 yılında İstanbul'da doğan şair, yazar ve düşünce adamı Kısakürek'in hayatının büyük kısmına, birçoğu hapis cezası ile neticelenen sayısız davanın konusu olan resmî laiklik anlayış ve uygulamalarına karşı verdiği mücadelesi damga vurmuştur. Öylesine damga vurmuştur ki; ölümü bile 1983 yılında 79 yaşında iken sağlık sorunu nedeniyle hapis izninde olduğu bir döneme rastlamıştır (Özdalga, 2015: 131-131). Necip Fazıl, 1 Mayıs 1939 tarihli "Ben Buyum" başlıklı yazısında, dünya görüşünün anahatları ekseninde kendisini şöyle tasvir etmiştir:

---

üretmiş ideolojik karşı çıkışlar olarak ele alınmaktadır. Ona göre eğer İslâmcılıktan maksat, dinin Müslümanları merkeze alan bir dünyevî ideolojiye indirgenmesi ya da dinin var olmak ve varlığını devam ettirmek için iktidara mecbur ve mahkum olduğu kanaati üzerinden bir siyasî tasavvur üretilmesi ise, birçok diğer isim gibi, Said Nursî de kesinlikle İslâmcı değildir. Ancak İslâmcılık; dinin hayatın sosyal ve siyasal alanları da dâhil olmak üzere tamamını kuşattığı anlamına geliyor ve İslâm'ın izzet ve şerefi için gayret sarfetmeyi ifade ediyor ya da dinin seküler projelere eklemememesi, seküler iktidar sahiplerince araçsallaştırılmaması ve buna karşı çaba ve direnç anlamına geliyorsa, diğer birçok şahsiyet gibi Said Nursî de İslâmcıdır (2013: 213-215).

- 1-Milliyetçi-Anadolucu (Kopya Avrupacılığına zıt, Avrupa emperyalizmasına zıd)...
  - 2-Ruhçu (Maddeciye zıd)...
  - 3-Maveracı (Ham softaya zıd, dinsize zıd)...
  - 4-Şahsiyetçi – keyfiyetçi (Başboş fert haklarına zıd, standart ölçülere zıd)...
  - 5-Mülkiyette tahditci (Büyük ferdi sermayeciliğe zıd)...
  - 6-Sanat, fikir ve ilimde tecridci – safiyetci (Köksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıd)...
  - 7-Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat)...
  - 8-Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal)...
- Bugünkü dünya rejimlerine nisbetle öz:  
Hususi bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal  
(2010: 59-60).

Necip Fazıl'a göre; İslam'da din ile devlet bir vücudun azaları gibi birbirine bağlıdır ve asla ayrılıkları düşünülemez. Bütün kainatı kuşatan İslamın devleti sınırları dışında tutmuş olması mümkün değildir. Ona göre bir devletin İslami olup olmadığının yegane ölçüsü Haktır ve İslami devlette egemenlik Hakkındır. Ona göre en yalın ifadeyle İslam, en ileri devletçiliğin en ileri hürriyetle aynı zaman ve mekanda birleştiricisidir. İslam'da esas olan; yönetimin şekli değil, ruhudur. Yüce İslam dininin saltanat, cumhuriyet vb. bir tercihi söz konusu olmamakla birlikte o; Hakka tutsak fert saltanatını, başboşluğa mahkum bir hürriyet idaresinden üstün tutmakta, toplumun ileri gelenlerinin meşveret yönetimini ise hepsininin üzerinde görmektedir (1998: 59-60).

Necip Fazıl'ın entelektüel ve siyasi gayret ve birikimini, "Müslüman Türk" kimliği etrafında Kemalizm karşıtı bir muhalefet oluşturmak için seferber ettiğini ifade eden Altun'a göre Necip Fazıl'ın konuşmalarında ve eserlerinde muhalefetinin en belirgin olduğu alan, Türkiye'nin Batılılaşma serüveni ve Kemalizm'in ulusal tarih inşasına ilişkin eleştiri ve itirazları olmuştur (2013: 243). Kısakürek, Türkiye Cumhuriyetinin kültürel cansızlığının altını çizerek, Türk gençliğinin düşünce iklimini, yeniden geleneksel kanallarla besleme girişimlerinde bulunmuş ve İslamı yeniden değerlendirmeyi hedeflemiştir (Mardin, 2011b: 228). Özdalga'ya göre Necip Fazıl'ın Büyük Doğu düşüncesinde saf, aydınlık ve iyi olan her şeyi sembolize eden Doğu ile her türlü kötülük ve karanlığın menşei olarak görülen Batı arasındaki düalizm; Onda "Müslüman Türk" terkihiyle ifadesini bulan "İslami milliyetçilik" anlayışının Anadolu topraklarında yeşermesine zemin hazırlamıştır. İslamcı gruplar Türkiye'de modernleştirici laik seçkinler tarafından dine ideolojik bir alternatif olarak sunulan

milliyetçiliğe, İslam dünyasında birliğin yitirilmesine yol açtığı gerekçesiyle her zaman mesafeli ve karşı bir duruş içerisinde olmuşlardır. Ancak Kısakürek'in dile getirdiği güçlü milliyetçi çağrışimleri olan duygu ve hassasiyetler Büyük Doğu Dergisi'nin yazarları tarafından Doğu-Batı düalizmi içerisinde sıradan insanlarla buluşturulmuştur. Kısakürek'in milliyetçi hassasiyetleri gündeme taşınması; gelenekle aynı dili kullanması münasebetiyle toplum üzerinde Kemalizm'den daha ikna edici ve etkili olmuştur. Özdalga'ya göre Müslüman bir aydın olarak onun Türkiye'de milletçiliğe Kemalistler'den daha çok katkıda bulunduğu savı hiç de yabana atılabilir bir iddia değildir (2015: 97-98)<sup>96</sup>. Müslüman Türk vurgusuyla İslami bir milliyetçiliğin Anadolu'da güçlü bir damar bulmasında Necip Fâzıl'dan daha tesirli bir başkası olmamıştır.

Necip Fazıl'ın gerçek bir dinî liderden ziyade İslam davası için yanıp tutuşan bir ideolog ve aydın gibi görünmesinin nedenini, Özdalga'ya göre hiçbir zaman İslam teolojisi okumamış olmasında aramak gerekmektedir (2015: 140). Bu nedenle de O; bir dinî cemaatin lideri değil, bir davanın yılmaz ve uslanmaz ideoloğu olmuş ve hep böyle de kalmıştır. Özdalga'ya göre Necip Fazıl, eylemci bir kişiliğe sahip olmasına ve MNP ve MSP'nin ilk yıllarında bu partileri desteklemiş bulunmasına rağmen İslam'ın parti siyasetine dönüşmesine şüpheyle yaklaşmış ve isteksizlik göstermiştir. MSP lideri Erbakan'ın CHP ile koalisyon kurmak için ve sonrasında verdiği tavizleri kabullenme

---

<sup>96</sup> Aslında daha İkinci Meşrutiyet dönemi İslâmcılarından beri ılımlı ve ırkçı olmayan milliyetçiliğe karşı musamahakar bir tutum hep olmuştur. İkinci Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra milliyetçi-Türkçü hareketler daha etkin bir konuma gelmiş olmalarına rağmen 1912'de İttihad Terakkî hükümeti düşünce kadar İslâmcıların bu hareketlere cephe almadıkları görülmektedir. Hatta aynı dönemde İslâmcıların en önemli yayın organları olan *Sirat-ı Müstakim* ekibine *milliyetçi-Türkçü* görüşleriyle bilinen Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu da girmiştir. Şüphesiz bundan ittihad Terakkî'yi karşıya almama düşüncesinin payı vardır. 1912'den itibaren İslâmcıların milliyetçilik eleştirilerinde her ne kadar bir artış gözlemlense de; onların genel olarak Müslümanlar arasında ayrımcılığa yol açacağını düşündükleri ve *menfi milliyetçilik* ya da *halis Türkçü* olarak ifade ettikleri bir anlayışa karşı çıktıkları; yoksa ırkını dininin önüne geçirmeyen ve Müslümanları ayrımcılığa götürmeyen *müspet milliyetçilik* ya da *Türkçü-İslâmcı* olarak ifade ettikleri yaklaşımlara müsamahakâr oldukları söylenebilir (Kara, 2011: 41-49). İslâmcıların milliyetçilere yaklaşımlarına benzer bir durumu Türkçülerde de görmek mümkündür. Türkiye'deki İslâmcıların milliyetçi söyleme sahip olmasında Necip Fazıl'ın katkısı kadar olmasa da Cumhuriyetin ideologları olarak gösterilen dönemin Türkçü aydınlarının yer yer *İslâmcı* reflekslerle hareket etmiş olmaları da gözden kaçmamalıdır. Örneğin, Türkçülüğün ayrı bir ümmet programının olma zorunluluğunun altını çizen Gökalp'e göre Türklerin millet mefkûresi Türklükse, ümmet mefkûresi de İslâmlıktır. Türkçülüğün ümmet programının belli başlı esasları ise İslam toplumlarının ortak alfabeleri olan Arap harflerini kullanmak; İslam toplumlarında ortak bir terminoloji üretmek maksadıyla terim belirleme kongreleri düzenlemek; eğitimde koordinasyonu sağlamak düşüncesiyle eğitim kongreleri toplamak; İslam toplumlarının dini otoriteleri arasında sürekli bir bağ oluşturmak; İslam ümmetinin sembolü olan hilali yüceltmek için birlikte hareket etmektir. (2013: 44).

güçlüğü çeken Necip Fazıl, çok geçmeden pragmatik olarak değerlendirdiği MSP'deki İslamcılara sırtını çevirerek aşırı sağda daha katı ilkeleri savunan Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)'ne yakınlaşmıştır. İlk bakışta çok keskin gibi görünen bu fikir değişikliği Özdalga'ya göre aslında öyle değildir; zira İslami bağlılığı öncelikli öneme haiz olmakla birlikte Necip Fazıl her zaman milliyetçi duyguların sözcülüğünü yapmıştır. 1970'lerin genç milliyetçi kuşağında İslami davaya yeni ve görülmemiş bir ilgiyi de gördüğü için mahzur görmediği bu fikir değişikliği bir İslamcı olarak güvenilirliğini tehlikeye atmamıştır (2015: 143-144).

Cumhuriyet dönemi İslamcılığının öncü ve önemli isimlerinden birisi olan Necip Fazıl Kısakürek, eserlerinde ve konuşmalarında medeniyet söylemine geniş yer vermiştir. *İslam medeniyeti* söylemi II. Meşrutiyet İslamcılarını için Batı'dan kendi kalarak öğrenmenin zeminini oluştururken; Kısakürek'in düşünce dünyasında, bir yandan Batı medeniyetini ötekileştirme, diğer yandan ise İslam'ı sadece Müslümanların değil tüm insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak teklif etme aracına dönüşmüştür. Böylece İslam medeniyeti kavramı Cumhuriyet dönemi İslamcılığında Batı dışında alternatif bir modernite arayışının adresi olmuştur. Diriliş ekseninde bunun teorisini en iyi bir biçimde ortaya koyan isim ise Sezai Karakoç'tur (Duran, 2013: 291-292).

İslam medeniyeti söylemi Osmanlı'dan Cumhuriyete, Genç Osmanlılardan Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç (1933- )'a Türkiye İslamcılığında hâkim bir çizgi oluşturmuştur. Batı'nın kendi üstünlüğünü vurgulamak için ürettiği medeniyet kavramını Türkiye İslamcılığının merkezine yerleştiren Sezai Karakoç'tur. İslam medeniyeti kavramsallaştırmasına farklı bir muhteva kazandıran Karakoç, Müslümanların Batı'ya meydan okuması, direnmesi (anti-kolonyalizm) ve alternatif bir medeniyet inşa etmesi zarureti üzerinde çokça durmuştur. Osmanlı son dönemi İslamcılarının Batı medeniyetinden öğrenmeyi meşrulaştırmak için kullandıkları "İslam medeniyeti" kavramını Karakoç, Batı'nın sömürgeciliğine karşı durmak ve vahyin tecellisi olarak İslam'ın dirilişi için seferber etmiştir. Kemalist Batılılaşma projesinin yegâne medeniyet olarak Batı'yı gören yaklaşımına karşı geliştirilen taklitçilik eleştirisi alternatif bir modernleşme projesi olarak İslam medeniyeti kavramsallaştırmasını ön

plana çıkarmış ve farklı ve alternatif bir Batı algısı İslamcılarının Kemalizm'le hesaplaşmasında önemli bir yer işgal etmiştir (Duran, 2013: 289).

Karakoç'a göre; İslam Dünyası bir tek milletten oluşmaktadır; o da günümüzde yeniden var olma mücadelesi veren "İslam Milleti"dir. Bugün İslam halkları hala ölmediklerini önce kendilerine sonra da tüm dünyaya gösterme savaşı vermektedirler. Bu savaşın tek bir cephesi de yoktur. Bu savaş inançtan, düşünceye, ahlaktan sanata, yönetimden ekonomiye bütün bir medeniyet, toplum, devlet ve tarih boyutlarıyla verilmektedir. Ancak İslam milleti büyük bir millettir ve bunun da üstesinden gelecektir. Zira tarihi boyunca birçok zorlu savaştan başarıyla çıkmasını bilmiştir. Arap, Fars, Türk ülkeleri, ırkları, kültür ve medeniyetleri Kur'an'ı Kerim'in hamurunda yoğrularak *Büyük İslam Medeniyetini* kurmuşlardır. Tüm dünyaya huzur ve barış götürdüğümüz ve uygarlığın zirvesinde olduğumuz günlerden, asırlardan sonra Birinci Dünya Savaşı'nda şeref timsali devletimiz Osmanlı Devletini yıkmışlardır. Şimdi de İslam coğrafyasında ne kadar devlet, kuruluş, eser varsa hepsini tarumar edip ülkelerimizin tüm zenginliklerini yağma etmek istemektedirler. Batı'nın başlattığı bu yeni ve korkunç saldırıyı da, kendimizi toparlar toparlamaz karşılayacağız. Ona göre şimdiki tepkiler içgüdüsel direnişlerden ibarettir. Ardından yüce bir Diriliş de gelecektir. Milâdi 3'üncü binyılı Hristiyanlığın İslamı yok etmesi binyılı olarak sunanlar görecektir ki, 2'ncisi gibi, 3'üncü bin yıl da yine İslam'ın bin yılı olacaktır (Karakoç, 2007).

Sezai Karakoç siyasi düşüncelerini; Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi aydınlar tarafından İslam ve milliyetçilik arasında sıkı bağlar kurulduğu 1950 ve 60'lı yıllarda kamuoyuyla paylaşmaya başlamıştır. O yıllarda giderek dinî bir muhtevaya bürünen milliyetçilik, Kemalizm'i eleştirme ve İslamcı düşünceleri ifade etmenin bir aracına dönüşmüştür. Duran'a göre Karakoç'un farklılığı ve özgünlüğü İslam ile milliyetçilik arasında kurulan bu ilişkiyi medeniyetçi yaklaşımla daha Osmanlıcı ve ümmetçi bir çizgiye taşımasıdır. Karakoç'un, Türkiye'nin liderliğinde Osmanlı sınırlarını da aşacak bir genişlikte "Ortadoğu İslam Federasyonu" kurulması teklifi milliyetçiliğin İslamcı paradigma içerisinde eritildiğine dair güzel bir örnektir (2013: 292). Lider ülke Türkiye'dir ama hedef, tüm unsurlarıyla yakın Müslüman coğrafyadır.



Kısakürek'in İslam'ı sert bir ideoloji olarak formüle eden yaklaşımı Karakoç'ta yerini gerçek bir medeniyet tasvirine bırakmakla birlikte O, İslam'ın dirilişini Batılı ideolojiler olan kapitalizm ve komünizmin alternatifi olarak sunarak yumuşak da olsa bir ideolojik çerçeve sunmaktan da geri kalmamıştır. Zira Duran'a göre; diriliş düşüncesinde İslam, kendine has ekonomi yaklaşımı ve çerçevesi de olan bir dünya görüşü, hayat ve medeniyet tarzı olarak ele alınmıştır (2013: 293). Mücadelenin silahla değil sözle verilmesini savunan Sezai Karakoç'a göre Müslümanların felaketini hazırlayan neden, barışçı ve işbirliğine dayalı bir medeniyeti sürdürmeyi başaramamış olmalarında aranmalıdır. Ona göre siyasi hedef olarak İslam geleneklerine uygun bir şekilde ve İslam tarihinden de ders çıkartılmak suretiyle barışçı reform veya şiddet içermeyen bir devrime dayalı strateji esas alınmalıdır (Özdalga, 2015: 38). Bu stratejinin birçok "İslamcı" hareket tarafından benimsediği, özellikle de MGH dikkate alındığında bunun böyle olduğu söylenebilir.

Onun yaklaşımlarını yeterince "devrimci" olarak bulmayarak eleştirenler de elbette olmuştur. Onlardan birisi olan Aktaş'a göre; hiçbir zaman geleneğe karşı köktenci bir eleştiriye girişmeyen Karakoç; düşüncesini, önüne devrimci bir ütopya yerleştiren imgeler üzerine de kurmamıştır. Sözlerinde kısmen romantizme kayan kimi devrimci dokunuşlar hissedilse de, o nihayet Necip Fazıl'la birlikte muhafazakâr bir düşünür olarak, Türk İslamcılığına bu yönde tesirde bulunmuştur. Söylemindeki Şiirsel romantizm ve coşkuya rağmen o, hiçbir zaman devrimci bir yaklaşıma taraf olmamıştır. Şair kimliğinden kaynaklı içine kapalı karamsarlığı onu devrimci bir söylem yerine, ölümden sonra dirilişe gönderme yapan bir diriliş söylemine yöneltmiştir (2013: 450). Aktaş'a göre, bir mektep haline getirilen "Diriliş", bir medeniyetin kendi küllerinden yeniden dirilişi ya da devrimci bir ayağa kalkış değil, adeta uhrevî bir diriliştir. Medeniyeti kısaca bir ölünün arkasından geriye kalanlar olarak tanımlayan ve medeniyetçi bir yaklaşımdan gerçek bir dirilişin mümkün olamayacağını iddia eden Aktaş'a göre bir medeniyetin arkasından ancak gözyaşları dökülebilir, Sezai Karakoç'un Şiiri de bu gözyaşlarını karşılamaktadır ve buradan gerçek bir dirilişin üretilmesi mümkün değildir. Zira ona göre gerçek bir diriliş için sadece çağın zorbaları ve baskılarına karşı duruş yeterli olmayıp, bununla birlikte geçmişin kalıntılarıyla da mücadele şart olduğu gibi ufkuna da devrimci tahayyülleri koyan bir

çaba gerekmektedir. Yani Aktaş'a göre diriliş sadece bir özlem olmaktan çıkmalı devrimci bir umuda, kararlılığa ve köktencilige de sahip olmalıdır (2013: 451-452).

Türkiye İslamcılığı üzerine görüş beyan edenlerin çoğunlukla değinmeden geçemediği isimlerden birisi olmasına rağmen, Mollaer'e göre Nurettin Topçu (1909-1975)'nin düşünceleri, genel olarak kabul edildiği şekliyle dar anlamda İslamcılık kapsamında değerlendirilemez. Bu nedenle onun düşüncelerinin geniş ve kapsayıcı bir İslami düşünce tanımı içerisinde ele alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Mollaer'e göre Nurettin Topçu'nun İslami düşüncesini ifade etmede kullanılması uygun olan kavram ana akım İslamcılığın İslami form ve kimliğinden farklı olarak "İslami oluş"tur. İslamcılık formu bir manifestoya dayanan ideolojiler türünden, daha programatik, açıkça bir toplum ve siyaset projesi sunan "sert ideoloji"lere; İslami oluş ise açıkça bir programa dayanmaksızın bir "tutum alma" veya "vaziyet alış" halini ifade eden ve daha gevşek bir bilişsel örgütleyiciliğe sahip olan "yumuşak ideoloji" düşüncesine daha yakın durmaktadır. İslamcılık, kutsal metni bir programa dönüştürerek yeniden uygulama çabası iken; İslami oluş, kutsal metinden siyasi ve hukuki bir program çıkarmak yerine metnin ahlâkî içeriği üzerine yoğunlaşan bir faaliyettir. Sert bir ideoloji olarak İslamcılığın amacı siyasi olarak düzenlenmiş ve yasal olarak örgütlenmiş bir İslami kimliğin inşası iken, İslami oluş ise tam tersine mücadelesinin merkezine İslam'ın katı bir kimliğe indirgenmemesini koymuştur (2013: 250-251).

Anadolu'nun kurtuluş savaşının henüz ruh cephesinde yapılmadığını iddia eden Topçu'ya göre bu toprakların çocukları henüz Anadolu'da kurdukları devletin ruhuna sahip olamamışlardır. Ona göre yapılması gereken kendimize dönmektir. Bir buçuk asırdır Arap aşısından uzaklaşarak Batı taklidine özenen ülkemizde eğitimden hukuka, mimarîden siyasete herşey Batı'dan devşirmedir. Bize bir Rönesans gerekte bunun yolu da kültürümüzün kaynaklarına inmekten geçmektedir. Bu millet; büyük bir yaşam sevincine yeniden ulaşmak için romantizm devrini tekrar yaşamalı, yeni bir vecd, yeni bir neşve hayatımıza hakim olmalıdır. Genç ruhları büyük ve yaratıcı yapacak olan hayatın kurnazlığı ve siyaset becerisi değil, boşlukta büyük bir kalp çırpıntısı yaratma çabasıdır. Vaktiyle ahlak hamurumuzun mayası olan din, dindar halk bakımından bugün için içi boşaltılmış boş bir kabuktan ibaret kalmıştır. Bu dinin de insanlara hakikat ve

insan sevgisi verebilmesi mümkün değildir. Bir nesil yetiştirilmesi lazım ki; bu neslin yetiştirilmesi için yapacağımızı cihadımız fikir ve ruh, ahlak ve iman cephesinde yapılmalıdır. Bu kutsal cihadın siyaset cephesinde yapılacağını zanneenler yakın tarihte birkaç kez hezimetini tattıklarını hatırlamalıdır. Yıldırımlar, Fatihler gibi devletimizin büyük kurucuları bu kuruluşun kuvvetindeki sırrı İslamın ruhçuluğunda bulmuşlardır. Bizim de bulacağımız yer aynı yerdir (2011: 13-17).

Meşrutiyetten Cumhuriyete ana akım İslamcılık içerisinde hâkim bir unsur olarak süreklilik arz eden “medeniyetçilik” ve “eklektisizm” Nurettin Topçu’nun düşüncesine oldukça uzaktır. Hatta onun medeniyetçilik ve eklektisizme yönelttiği ciddi eleştiriler düşüncesine rengini vermiş ve özgünlük katmıştır. Topçu’ya göre İslamcılığın belirgin niteliği olan, Batı’nın tekniğini alıp yerel kültürle sentezleme olarak özetlenebilecek “kısmî Batılılaşma” yaklaşımı bir sosyoloji hatasıyla maluldür. İkinci olarak, Soğuk Savaş döneminde büyük oranda sağa kayan İslamcı düşünceye tezat bir biçimde Topçu’nun dillendirdiği *sosyalizm fikri* ana akım İslamcılık içerisinde hemen hemen hiç rastlanılmayan bir vaziyet alış olmuştur. Nurettin Topçu’nun bu tutumu onun İslamcı hatta muhafazakâr çevrelerde daha da yalnızlaşmasına sebep olmuştur (Mollaer, 2013: 255-256). İslamcılık dairesi içerisinde mütalaa edilmesi zor olmakla birlikte İslami düşünce içerisinde önemli bir yere sahip olan Nurettin Topçu; özetle, ana akım İslamcılığın formalizmine ve şekilciliğine karşı İslami oluştan hareket etmiş, “şeriat İslamcılığı”na karşı “hakikat İslami”ni savunmuş, hukuki kodifikasyondan ziyade ahlakiliğe önem vermiş, siyasete aşırı değer atfetme yerine etik bir idealizm ortaya koymuş ve nihayet medeniyetçilik ve eklektisizme yönelik eleştirileriyle sosyalizmi savunmuştur (Mollaer, 2013: 256).

Nurettin Topçu’nun düşüncesinde dönemin koşullarının etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Şöyle ki; Soğuk Savaş döneminde komünizmin genelde din özel de ise İslam karşıtlığının yarattığı rahatsızlık nedeniyle Amerikan siyasetini destekleme hatta açıktan Amerikancılık yapma yönünde bir eğilim ve savrulma yaşanmıştır. Örneğin, 1969 Şubatı’nda 6’ncı Filonun İstanbul’a gelerek Amerikan askerlerinin karaya ayak basmasını protesto eden sol görüşlü eylemcilere saldırarak ikisinin ölümüne sebebiyet verenlerin Komünizmle Mücadele Derneği ve Millî Türk Talebe Birliği mensupları olması savrulmanın boyutlarının nereye vardığını göstermesi

açısından önemli bir örnektir (Erkilet, 2013: 506). Erkilet'e göre, bu muhafazakâr ve komünizm karşıtı alt yapıyı güçlendiren gelişmelerden birisi de ABD Başkanı Jimmy Carter'ın ulusal güvenlik danışmanı Zbigniew Brzezinski (1928-2017) tarafından ortaya atılan ve aralarında Türkiye'nin de yer aldığı birçok ülkede taraftar bulan Yeşil Kuşak Doktrini olmuştur. Amacı Ortadoğu ve Orta Asya'da Müslüman ülkelerden bir çember oluşturarak Sovyetler Birliği'ni geriletmek olan bu projenin gereği olarak; Polonya gibi ülkelerde Hristiyanlık devreye sokulurken, İslam coğrafyasında bir yandan Sovyetler Birliği'ne karşı savaşıcak İslami hareketler desteklenmiş diğer taraftan da Amerikan çıkarlarını gözeten yeni İslami anlayışlar ortaya sürülmüştür. Bu dönemde Nurettin Topçu ve Ercümen Özkan gibi şahsiyetler İslam'ın Amerikancı siyasetin aracı olarak kullanılmak istenmesi karşısında muhalif bir tavır almışlar ve rahatsızlıklarını açıkça dile getirmişlerdir (2013: 506-507).

Dönemin hâkim eğiliminin tersine ABD karşıtlığı üzerinden bir söylem geliştirenlerden birisi de, yukarıda da ifade edildiği gibi, Ercümen Özkan (1938-1995) olmuştur. 1952 yılında Ürdün'de Takiyyüddin Nebhanî (1909-1977) tarafından kurulan Hizbu't Tahrir hareketi; Türkiye'nin gündemine 1960'larda gazeteci, yazar ve devlet erkânına İslami bir devlet kurmanın gerekliliğine dair postayla gönderilen beyannamelerle olaylı bir şekilde girmiştir. Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel ile İsmet İnönü gibi devlet adamlarına gönderilen mektuplar halka ifşa edilmiş, 182 maddelik bir Anayasa önerisi tartışmaya açılmış; böylece Türkiye İslamcılığı açısından yeni sayılabilecek bir döneme geçilmiştir. Erkilet'e göre, Hizbu't Tahrir ve özellikle de Ercümen Özkan'ın en çok üzerinde durulması gereken niteliği, İslamcılık ile sağcılık/muhafazakârlık arasında açık bir ayrıma gitmesi ve komünizm tehdidi gerekçesiyle sağcı iktidarları desteklemenin ve ABD'nin müttefiki olmanın kabul edilebilir bir tarafının bulunmadığını öne sürmesidir. Özkan; sağcı iktidarların ezanın Arapça okunması, imam hatiplerin açılması, yüksek İslam Enstitülerini kurulması gibi bir takım icraatlara imza atmalarını "İslam kisvesine bürünmek" olarak adlandırmış ve İslam'ın düşünce ve pratiğinin bir bütün olduğunu vurgulayarak sağ<sup>97</sup> / muhafazakâr

---

<sup>97</sup> Batı'da daha ziyade sınıf eksenli toplumsal farklılaşmanın Fransız İhtilali sonrasındaki ifadeleri olarak ortaya çıkan ve modern dünyanın en çok bilinen ve kabullenilen siyasi ayrışmasına karşılık gelen sağ ve sol kavramlarının Türkiye'de yaygın olarak kullanılmasının miladı 1960 sonlarına denk gelmektedir (Akın ve Coşkun, 2017: 4). Bora'ya göre Türkiye'de sol-sağ ayrışmasının halk sahnesindeki perdesi, 1965'te İsmet İnönü'nün o günlerde tüm dünyada yükselişte olan sol/sosyalist hareketin rüzgârını

anlayışa karşı çıkmıştır. Sağ muhafazakâr yaklaşım yöneticilere itaati öne çıkarırken; Özkan itaati, zahiren Müslüman görünmekten ziyade İslam ile hükmetme koşuluna bağlamıştır. Ona göre sağ muhafazakârlıkta siyaset din dışı kıstaslarla icra edilirken, İslami siyaset dini ölçütler ve amaç-araç tutarlığına dayanmaktadır/dayanmalıdır (2013: 507-509).

Erkilet'e göre; 1963-67 yılları arasında Hizbu't Tahrir içinde faaliyet gösteren ve 1967-70 arasında hapis yatan Özkan, hareketine kökü dışarıda bir yapılanma olarak bakıldığını fark ettiğinde yerli bir İslamcı söylem geliştirmenin gerekliliğine inanarak 1970-80 yılları arasında fıkha dayalı yeni bir İslami söylem geliştirmeye yönelmiştir. 1980-95 arasında ise kendisinin arı-duru İslam dediği *Kur'an İslamına* dayalı yeni bir İslamcı görüş ortaya çıkarmıştır (2013: 510).ERCÜMEND ÖZKAN'a göre Müslümanlık yalnız düşünceden ibaret olmayıp, zulme karşı aktif mücadele etmeyi de gerektirmektedir. Müslümanların temel yükümlülüklerinden birisi olan tebliğ için en önemli araç "parti"dir. Onun için bu parti 1960'larda, daha sonra kendi tabiriyle "dokuz talakla" kopacağı, Hizbu't Tahrir olmuş, ardından da İslam dışı kirliliklerden arınmış bir İslami siyaset anlayışına hizmet edeceğini düşündüğü; reel politikanın bir parçası olmaya çalışmayıp seçimlere de girmeyecek olan, sadece halka İslam düşüncesini tebliğ etmekle yetinecek olan *İslam Partisi*'ni kurmuştur. Bu parti tecrübesi Özkan'ın siyaset düşünce ve pratiğine en önemli katkısı olmuştur; zira, o zamana kadar İslamcılar ya modern bir icat olarak gördükleri parti olgusuna toptan karşı çıkmışlar, ya da sağ-muhafazakar partiler içerisinde siyaset yapmışlar veya demokratik sürece doğrudan müdahil olacak partiler kurma arayışı içine girmişlerdir (2013: 510).

---

arkasına alma düşüncesiyle CHP'nin ortanın solunda olduğunu ilan eden açıklamalarının ardından Adalet Partisi'nin *Ortanın Solu Moskova Yolu* sloganını ortaya atmasıyla açılmıştır. Ona göre, Türkiye'de sağcılığa anti-sol/anti-komünizm manasının yüklenmesinin miladı da budur. Bora, 1960'ların ortalarından 12 Eylül 1980'e gelen dönemde Türkiye'nin siyasi ve toplumsal hayatında sağ-sol ayrımının iyice belirginleşmesi ve normalleşmesini ise Soğuk Savaş döneminin uluslararası politik kutuplaşmasının arka planında, kapitalist modernleşme sürecinin hegemonyasına bağlı olarak derinleşen sınıfsal ve toplumsal kutuplaşmaya bağlamaktadır (2013: 516-517). Bora'ya göre Türkiye İslamcılığı, sol-sağ ayrımının geçerlilik kazanmaya başladığı 1940'ların ortalarından itibaren kendini doğal olarak sağda konumlandırarak sağ ile özdeşleştirmiş, hatta Türk sağcılığının taşıyıcı sütunlarından birisini oluşturmuştur. İslâm'ın temel referans kaynaklarından Kur'an'ı Kerim'in ahirette amel defterini sağdan alacak olanları (ashabü'l yemin) kurtulmuşlar ve mükâfatlandırılmışlar ilan etmesi ve hadis-i şeriflerde Hz. Peygamberin sağ elle yemek yemeyi, evlere/mescitlere girerken sağ ayakla, tuvalete ise sol ayakla girmeyi tavsiye etmesi gibi sağ olumlayan söz ve davranışları; İslâmî kesimin doğrudan ve sorgulamadan kendisini sağda görmesine ve Müslümanlar nezdinde sağ=iyi, sol=kötü denkleminin kolayca oluşmasına yardım etmiştir (2013:519).

Özkan, “Geleneksel İslam – Köktenci İslam” ayrımı yaparak geleneksel İslam’ı reddetmiş ve kimliğini, İslamın köklerinden gelen İslam anlamında “köktenci İslamcı” olarak açıklamıştır (1985: 2-9). Geleneksel İslam karşısında “gerçek İslam”ı savunduğunu iddia eden Özkan’a göre atalar dini ile gerçek İslam arasındaki farkı göremeyen Müslümanlar; din, peygamber ve mezhep imamı adına konuşurlarken esasında Kitab’ın, Sünnet’in ve imamın gerçek öğretilerine uymuş olmamakta, sadece kuru ve şekli bir taklitle yetinmektedirler. Müslümanları köleleştirdiğini düşündüğü uydurma hadislere, zamanı geçmiş bazı fikhî görüş ve fetvalara ve özellikle de vahdet-i vücud tasavvuf ekollerine şiddetle karşı çıkan Özkan’a göre amaç; şekli taklit değil, mesajın evrensel anlamını kavramak olmalıdır. Özkan, Müslümanlara zarar veren en önemli sorunlardan birisi olarak geleneksel inançlar çerçevesinde değerlendirdiği mezhepler ve mezhepçilik sorununu görmüş, İslam dünyasında cereyan eden mezhepçilik ve mezhep savaşlarına karşı çıkarak geleneksel kirliliklerden birisi olarak tanımladığı “mezhebini din edinme” tutumunu şiddetle eleştirmiştir. Erkilet’e göre Özkan, bazı tarikat ve cemaatleri açık bir şekilde eleştirmesi, Müslümanlara hoş görünerek taraftar toplama gayreti içine girmemesi ve Kur’anla bağdaşmadığını düşündüğü görüş ve önerilere karşı mesafeli duruşunu hiç bozmadığı için hayatının son dönemlerinde mezhepsiz olarak suçlanmış ve İslami camia içerisinde yalnızlaştırılmıştır (2013: 510-512).

Soğuk Savaş propagandalarının da tesiriyle Sovyetler Birliği ya da ABD’nin yanında yer tutulmaması durumunda bertaraf olunacağını düşünen büyük çoğunluğu temsil eden İslami kesimlerden farklı olarak Hizbü’t Tahrircilerin, Müslümanların bölgesel hatta küresel birlikler meydana getirerek kendi üçüncü yollarını geliştirmeleri gerektiğine dair söylemleri Ahmet Kabaklı, İsmet Giritli ve Fehmi Anlaroğlu gibi dönemin önemli muhafazakarları tarafından “yeşil komünistlik” olarak damgalanmıştır. İslamcılar arasında Sovyetler Birliği’nin din karşıtı söylemlerine tepki olarak ABD’den yana tavır almanın olabildiğince hissedildiği bu süreçte Ercümen Özkan’ın, dolayısıyla Hizbü’t Tahrir’in ABD’yi ve Allah’ı birlikte razı etmenin imkansızlığı üzerinden geliştirdiği farklı söylem, üçüncü bir yol olarak tam bağımsız İslam devleti arayışı ve ulü-l emre itaati koşula bağlayarak sorunsallaştırması ülke gündemine o dönem için istisnai ve anlaşılması güç düşünceler taşımıştır (Erkilet, 2013: 509)

Ercümen Özman'ın Türkiye İslamcılığında özgün bir yere sahip olmasının nedeni olarak Erkilet, onun şu görüşlerinin altını çizmektedir: Özman'a göre; inanç sadece bir taklit değil, bir anlama gayreti ve eylem biçimidir. İslamcılık ile sağcılık ve muhafazakârlık arasına açık bir ayırım konulmalıdır. Depolitizasyon Müslümanları olumsuz etkilemekte ve Amerikancı İslam emperyal çıkarlara hizmet etmektedir. Mezhebini din edinme tutumu İslam dünyasını bir bütün olarak zayıflatmıştır. Müslümanların iktidarla ilişkilerinin sınırlarını Kur'an belirlemeli ve iktidar bir amaç değil sadece bir araç olarak algılanmalıdır. Din siyasetten ayrı ve uzak bir şey değildir, ancak siyaset kesinlikle reel politığe endekslenmemelidir. Verili siyasal sistemin dışında kalan veya kalmak isteyen toplumsal hareketler takıyyeden ve şiddetten uzak bir şekilde varlıklarını sürdürebilirler (2013: 512-513).

Cumhuriyet dönemi İslamcılık başlığı altında ismi zikredilmeden geçilmeyecek isimlerden birisi de şüphesiz İsmet Özel (1944)'dir. Yıldırım'a göre Özel; İslamcılık ideolojisinin, 1990'lı yılların ortasından itibaren bazı tezlerinden ve metodolojisinden vazgeçerek kendisini eleştiriye tabi tutmasına ve nihayet liberal ve neoliberal dünya görüşünün hegemonyası altında bambaşka bir paradıgmaya evrilmesine muhalefet etmiş, hatta bununla da yetinmeyerek karşı duruş geliştirmiştir.<sup>98</sup> Bununla birlikte, Yıldırım'a göre onun son dönemlerdeki Türklük düşüncesi bir bakıma İslamcılık hareketinin yeni versiyonu gibidir. Türklük vurgusunu çokça yaptığı günlerde kendisine "İslamcı mısınız" sorusu yöneltenlere "hem de nasıl!" diye cevap vermesi onun İslamcılığının ve İslamcılık anlayışının bir tezahürüdür (Yıldırım, 2013a: 307). Ancak onun halen devam ettiğini ima ettiği "İslamcılığı" klasik İslamcılıktan başka bir şey olmalıdır.

Son dönem İslamcılık anlayışı ile İsmet Özel'in İslamcılığı arasında temel farklılıkların en başında İslamcılığın amaçları gelmektedir. Özel'e göre en yalın haliyle İslamcılık "Türkiye'nin İslami bir dönüşüm geçirmesi"dir. Buradaki İslami

---

<sup>98</sup> Örneğin; Yıldırım'a göre, İslamcılığa muhalif bir İslamcı tanımlamasının muhatabı İsmet Özel Türkiye'de İslâmî dönüşümün müteharrik gücü olarak gördüğü MGH'ye 28 Şubat sürecine kadar hep iyimser bakmıştır. Bu süreçte onun öncesinde RP'nin Batı ile diyalog geliştirerek bir arada yaşama iradesi göstermesi ve dolayısıyla eski tezlerinden vazgeçme eğilimleri sergilemesi üzerine Özel, Millî Görüş'e yönelik sert eleştirilerde bulunmuş, özellikle İstiklal Marşı Derneği'ni kurduktan sonra bununla da yetinmeyerek siyasal İslâm olarak tanımladığı Millî Görüş'ün Türkiye'de İslâmî dönüşüme balta vurmak niyetiyle bizzat sistem tarafından kurdukları kanaatini dile getirmeye başlamıştır (2013a: 324-325).

dönüşümden maksat; hukuktan yönetim sistemine, ekonomi anlayışından gündelik yaşamın işleyişine kadar her türlü alanda yapılacak düzenlemelerin İslami esaslara göre gerçekleştirilmesidir. Tüm liberal, küresel politikaları ve diğer tüm yönetim biçimleri ve ekonomik modelleri yani diğer tüm dünya görüşlerini reddeden bu tavırda son yıllarda İslamcılar tarafından bir yumuşamaya gidilmesini bir türlü kabullenemeyen Özel, barış içerisinde bir arada yaşama ve hoşgörü gibi kavramlara sığınarak geliştirilen ve İslam dışı unsurlarla bir arada var olmayı amaçlayan İslamcılığı reddetmiştir. Özel'in İslamcılık eleştiri ve karşı duruşu hâkim İslamcılık anlayışına, İslamcı olduklarını söyleyenlerin yönelim ve faaliyetlerinedir. Özel'in İslamcılık eleştirilerini onun İslamcılığının bir gereği olarak ele alan Yıldırım'a göre Özel; İslamcılığa yeni bir yorum, tarihi bir bağlam ve uluslararası alanda geçerliliğe sahip bir perspektif kazandırmıştır (2013a: 307-308).

Müslümanları birinci sınıf ve ikinci sınıf olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutan Özel'e göre; ikinci sınıf Müslümanı tanıyabilmenin bir ölçüsü de o kimsenin kafirlerin ayak izlerini takip edip etmediğine bakmaktır. Kafir sistemin herhangi bir tezini benimseyip, buna İslam'dan bir kılıf aramak bir Müslümanı ikinci sınıf yapmak için yeter de artar bile. Ona göre iyinin, doğrunun, haklının, güzelin ve meşru olanın İslam dışında bir yerlerde de bulunabileceğini düşünmek ve gayri İslami bir hedefe Müslüman kalınarak da ulaşılabileceğini göstermeye çalışmak, Müslümanlıktan büyük bir sapmaya işaret etmektedir. İkinci sınıf Müslümanların iyi ve doğru saydıkları şeyler, içinde buldukları çağa ve onun koşullarına göre değişkenlik gösterirler. Örneğin Kalkınmanın moda olduğu dönemde ikinci sınıf Müslümanlara göre kalkınma en iyi İslami metodlarla gerçekleştirilir. Sosyal adaletin moda olduğu dönem de ise onlara göre sosyal adaleti sağlamanın en uygun usulü İslam'dadır. İlericilik iyi birşeyse onlar ilerici; İnsan hakları rövanştaysa onlar en top insan hakları savunucusu kesilirler. Oysa kendilerini kurulu düzenin belalarından koruma savaşı veren birinci sınıf Müslümanların ilk dikkat ettiği husus ise Müslümanların kafirlerden ayrı bir değerler sistemine sahip olduklarını Müslümanlara anlatma çabasıdır (1989: 103-104).

İsmet Özel'in Türkiye'de İslamcılık hareketine belki de en büyük katkısı, Türkiye'nin sorunlarına koşul ve şartlar ne olursa olsun Türkiye içinden çözüm bulunması düşüncesini her fırsatta dillendirmesi olmuştur. Onu diğer İslamcılardan



farklı kılan, öncü ve dönüştürücüler içerisine koyan düşüncelerinin arkasında “köklü”, “kendilik bilgisi” içeren, kendine özgü, bize özgü olanı öne çıkarması yatmaktadır. Özel Almanların meşhur sonderweg (bize özgü yol) kavramını, millet ve toprak olarak bizim değerlerimiz ve bizim potansiyelimize özgü bir yolda yürümek manasında, Türkiye’ye taşımış ve düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Yazı ve konuşmaları bu yolun nerede olduğunu ya da nerede aranması gerektiğini işaret etmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan bakıldığında Özel’e göre Türklük, Türkiye’nin “sonderweg”idir (Yıldırım, 2013a: 308-310).

Aktaş’a göre, Mehmet Akif, Nurettin Topçu ve Necip Fazıl gibi Türkiye İslamcılığının birçok önemli ismi, geride kalan büyük tarihi mirasın gölgesinde, geleceğe yönelik bir ütopya yerine, geçmişe yönelik nostaljik bir tavır geliştirmişler ve hayal ürünü bir dönüşümün umudunu ortaya koyarak sonu sosyal, siyasal ve medeniyetsel bir kopmayla neticelenecek köktenci bir devrimci bakış açısından uzak durmuşlardır. Mevcut sisteme tepkili olmakla beraber eski sistemin ve geleneğin muhayyel varlığından da bir türlü sıyrılamayan tereddüt içindeki Türkiye İslamcılığı, Seyyid Kutup’un “kopma” ve Ali Şeriatî’nin “devrim” fikirlerine karşı mesafeli hatta kayıtsız kalmıştır (2013: 452).

1960’ların sonlarında Seyyid Kutup (1906-1966) ve Mevdudi (1903-1979) gibi İslamcılığın küresel öncülerinin eserlerinin Türkçe’ye tercümesiyle başlayan uyanış ve şuurlanma sürecinin 1970’lerle birlikte ciddi bir ivme kazandığını ileri süren Üzer’e göre Seyyid Kutup’un Yoldaki İşaretler kitabıyla sistem analizinde, toplum değerlendirilmesinde ve tarih yaklaşımında önemli mesafeler alınmış; Mevdudi’nin Kur’an’a Göre Dört Terim adlı eseri ise kavramları usule göre doğru anlama konusunda belirleyici olmuştur. Şuur yoksunu bir din anlayışı yerine Kur’an ve sünnet merkezli bir anlayış, “tağuti sistem” ve onun ideolojisinden uzaklaşma ve siyasi ve toplumsal değişim talepleri doğrultusunda bir cemaatleşme gayreti bu dönemde ön plana çıkmıştır. 1980’li yıllardan itibaren Ali Şeriatî’nin eserleri tercüme edilmeye başlanmış, kendisi de öncü bir aydın dava adamı örneği olarak önem kazanmıştır (2013: 484).

Türkiye’de üçüncü kuşak İslamcılık anlayışı; İran, Mısır ve Pakistan gibi İslam ülkelerinde ortaya çıkan İslamcılık düşüncesinden tamamen ayrı olmamakla birlikte ülkemizde 1980’lerden itibaren başlayan değişim ve dönüşümlerle birlikte ve

Türkiye'nin kendine özgü koşulları içerisinde gelişmiştir. Türkiye'de üçüncü kuşak İslamcılar diğer birçok İslam ülkelerindeki İslamcılardan farklı olarak mevcut siyasi rejimi tümüyle reddedip onun yerine İslami ilkelere dayalı yeni bir rejim kurma ideali yerine siyasi sistemi demokratik kurumlar üzerinden restorasyona tabi tutarak çoğulcu bir perspektifle Müslümanların da rahatça yaşayabilecekleri ve sembol ve kurumlarını hayata geçirebilecekleri bir sisteme dönüştürmeyi amaçlayan düşünceler geliştirmişlerdir (Guida ve Çaha, 2013: 609-610). Bu yaklaşım sistem içerisinde kalarak sisteme muhalif olmayı önceleyen bir duruş ve düşünüşü beraberinde getirmiştir.

Doğan, İslamcılığın 19'uncu yüzyılın sonlarından itibaren farklı seviyede iki ana çizgi olarak etkili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bilinen ve üzerinde en çok konuşulan birinci çizgi, Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh tarafından ortaya atılan İttihad-ı İslamcı (Panİslamist) görüşler etrafında oluşan "doktriner" ya da "fikrî-entelektüel İslamcılık"; diğeri ise çoğunlukla Osmanlı'da olmakla birlikte tüm İslam ülkelerinde, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'ya karşı "milliyetçilik" şeklinde kendiliğinden ortaya çıkan "halk İslamcılığı" olarak ifade edebileceğimiz görüşler bütünü ve hissiyatıdır (2013: 120). Doğan'ın modernist, pozitivist denilebilecek düzeyde akılcı ve selefi bir akım olarak tanımladığı Doktriner İslamcılık, bütün siyasi etkilerine rağmen kendisine etkili bir siyasal alan açmadığı gibi geniş halk kitlelerine bir türlü inememiş ve tasavvufa, tarihi ve kültürel birikime başka ifadeyle geleneğe yaslanan halk İslam'ına hep mesafeli durmuştur (2013: 120). Ona göre ülkesiyle, din ile ve siyasetle sorunlu bir akım olan doktriner İslamcılık Türkiye'de geniş halk kitleleriyle bir türlü tam olarak buluşamazken; halk İslamcılarını her koşulda hayatın ve siyasetin içinde kalarak zoru başarmışlardır. Sosyal ve siyasal alanda kendini hissettiren, bununla da kalmayıp ekonomik ve siyasi hedeflere yönelerek başarı elde eden halk İslamcılığı akımı Türkiye'nin geleceğini etkileyecek biçimde güçlü bir hamle yapmıştır (Doğan, 2013: 125). Subaşı'na göre İslamcı söylemin Cumhuriyet öncesi dönemden devrolunan mirasına en çok sahip çıkan ve bu söylemin geleneksel vurgusuna en çok yaklaşan Necmettin Erbakan liderliğindeki MGH olmuştur. MGH, İslam'ın modern zamanlardaki kayıplarının telafisi için atılacak ilk adım olarak siyasal bağımsızlık talebini görmüş, onun bu amaçla geliştirdiği yöntem ve strateji sık sık İslam'ı siyasallaştırdığı suçlamalarıyla laikçi kesimler tarafından takibata uğramıştır

(2013: 575-576). Türk siyasi hayatında 1970’lerde ortaya çıkan doğrudan dinî referanslı siyaset başlangıçta doktriner İslamcılarını çok da heyecanlandırmamış, ancak zamanla iktidarı ele geçirme potansiyeli ortaya çıktığında bakış açılarında bazı değişiklikler olmuştur. Özellikle 28 Şubattan kısa bir süre sonra dinî referanslı siyasetin beklenilmeyen yükselişi ve başarısı bu grupları siyasete daha yakın durur hale getirmiştir. Onları bu kanaate taşıyan dış unsur ise 2010’larda başlayan ve İslamcılarını demokratik usullerle iktidara taşıyan Arap Baharı süreci olmuştur (Doğan, 2013: 124-125). Ancak bu süreç çok uzun sürmemiş, İslamcılarının demokratik yollarla iktidara yürümeleri bir şekilde engellenmiştir.

Türkiye’de İslamcılığın bittiğine dair tartışmalar son zamanlara kadar epey gündem oluşturmuştur. İslamcılığının bittiğini iddia edenlerin tezleri büyük oranda Türköne’nin aşağıdaki iddialarıyla benzerlik göstermektedir. Türköne’ye göre Türkiye’de demokratik yollardan iktidara gelmek için partileşen İslamcı ideoloji, demokrasinin kurallarına uyum sağlayabilmek için zamanla esnemiş ve yumuşamıştır. Nihayet, varoluş gerekçesinde mevcut siyasi sisteme ve iktidar yapısına muhalefet bulunan, kimlik ve kişiliğini iktidar eleştirisi üzerinden kuran bu ideoloji, Ak Parti’nin iktidara gelmesiyle sona ermiştir, bitmiştir. Türköne’ye göre İslamcılığın bitmesinden maksat Ak Parti iktidarının İslamcılık ideolojisini demokratik sisteme uyarlayarak değiştirmesi, dönüştürmesi ve totaliter bir ideoloji olmaktan çıkararak onu “ılımlı” hale getirmesidir. Ona göre; İslami esaslara dayanan bir siyasi düzen talebinden vazgeçilerek, “Devleti İslamileştirmek” sorunu, demokrasinin kurallarına uygun bir şekilde “iktidarı elde tutma” sorununa dönüştüğünde esasında ütopya olarak değerlendirdiği İslamcılık da varabileceği en son nokta olan iktidarı ele geçirmesiyle birlikte bitmiş olmaktadır. (2013: 750).

Son dönemlerde artan İslamcılığın sonu iddialarını sosyolojiden çok psikolojinin verileriyle izah etmenin daha mümkün olduğu kanaatinde olan Aktay; bu iddiaları gerçekliğin bir parçası değil, bazılarının temennisi olarak ele almanın daha doğru bir yaklaşım olacağını savunmaktadır. Zira, siyasal İslam’ın sonu iddiasını dışarıda 1990’lı yıllardan itibaren farklı vesilelerle ifade eden, hatta ilk baskısı Türkiye’de 1994 yılına rastlayan *Siyasal İslamın İflası* isimli bir kitap da yazan, ünlü Fransız İslamolog Oliver

Roy<sup>99</sup> ve Türkiye’de ise Mümtaz’er Türköne ve Ali Bulaç gibi akademisyen ve yazarların kişilik, kimlik ve irtibatları araştırıldığında Aktay’ın bu yaklaşımın isabetli olduğu görülecektir. Ona göre İslamcılığın sonunu daha önce de birçok vesileyle ilan edenlerin tezleri için son dönemdeki temel argümanlarından ilki, Arap Baharı gibi son derece büyük bir değişim sürecinde İslamcıların İslamcı söylemleriyle sürece çok fazla müdahil olmamaları, diğeri ise özünde muhalefete özgü bir hareket olan İslamcılığın Türkiye’de Ak Parti ile iktidar olmasıyla birlikte bütün iddialarını yitirmiş olduğudur. Bu iki iddiayı da reddeden Aktay’a göre esasında biten İslamcılık değil, “siyasal İslam” kavramsallaştırılmasıdır. Zira silahlı İslamcı gerilla görüntüleriyle özdeşleştirilen siyasal İslam tanımlaması, siyasallık değil savaş çağrışımı yaptığından zaten baştan beri hatalı ve yanıltıcıdır. Oysa siyasallık başkalarının varlık ve meşruiyetini kabulle başlayan ve başkalarıyla müzakere esasıyla hareket eden bir anlayışa gönderme yapmak için kullanılmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında siyasal İslam, teşhis edilebilmesi ve anlaşılabilmesi için yeni kavramsal araçlara ihtiyaç duyan, yeni başlamış ve yükselişe geçmiş bir harekettir (2013: 801-802). Görüldüğü gibi Aktay’a göre biten *siyasal İslam* kavramının kendisidir, yoksa İslamcılığın bittiği yoktur.

“Siyasal İslam öldü, yaşasın ılımlı İslam” naraları atanların, görüşlerini teyit için makaleler ve kitaplar yazanların esasında bir realiteden değil temenniden hareket ettiklerini düşünenlerden birisi de Karaman’dır. Ona göre, İran örneğinden hareketle siyasal İslam’ın iflasını aynı isimle yazdığı kitapla ilan eden Roy’un iddia ettiği gibi ölen siyasal İslam değil, kendi kehaneti olmuştur. Çünkü Karaman’a göre olmayan şey ölmez; yanlış bir kavramsallaştırmayla uydurdukları, “Siyasal İslam” denilen şey yoktur ki; ölsün, bitsin, iflas etsin. Allah sadece inanç ve ibadetleri emretmekle kalmayıp, faizi, zinayı, müstehcenliği, rüşveti, zulmü ve istibdadı da yasakladığından; Müslüman bütün bunların tamamına teslim olan, sadece özel hayatında değil kamusal alanda da gücü yettiğinde Müslümanca yaşamakla mükellef olan insandır. Müslümanlık bu olduğuna göre “siyasal, ılımlı, laik vb.” diyerek farklı İslamlardan bahsetmek mümkün değildir. Ona göre; siyasal İslam’ın bittiğini ilan edenlerin derdi Müslüman ülke halklarının menfaati, huzur ve saadeti değil; güçlenen İslami hayatın çıkarlarının ve dünya hegemonyalarının önünde engel teşkil etmesidir (Karaman, 2017).

---

<sup>99</sup> Roy, Olivier. 2015, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. C. Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.

İslamcılığın öldüğü meselesine İslamcı hareketlerin değil, İslamcı hareketlere bakış açısının dönüştürülmesi ve çökmesi olarak bakmanın daha doğru olduğunu düşünen önemli isimlerden bir tanesi de Ümit Cizre'dir. Cizre, ünlü İslamologlardan Gilles Keppel (1955)'in Mart 2011'de Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta Ortadoğu'da Tunus ve Mısır'da devlet başkanlarını deviren, diğer bazı ülkelerde özgürlüklerin genişletilmesi talepleriyle mevcut yapıları sarsan hareketlerin İslami bir dil, taban, liderlik ve içerikten yoksun olmasının radikal İslam'ın can çekişmesi anlamına geldiğine ve bu hareketlerin girişimci orta sınıfların omuzlarında yükselen Türkiye tipi, önce siyasal sisteme katılımı araç sonra adım adım amaç yapan AK Parti'yi model alarak radikal İslam'ın sonunu ilan etmekte olduklarına dair tespitlerine itiraz etmektedir. Ona göre, oryantalist perspektifi yansıtan İslamcılığın sonu yaklaşımı; İslam ülkelerinde modernitenin yeniden düşünülmesini, tartışılmasını ve yeni haklar, kimlikler, yaşam alanları ve demokrasi taleplerinin ortaya çıkmasını sağlayan motivasyonun İslamcı hareketlerden kaynaklandığı gerçeğini görmemezlikten gelmektedir. Bu yaklaşımın İslamcı hareketlerin diktatörlüklere alternatif olarak sunacakları siyasal projenin, devirmeye çalıştıklarıyla benzer bir şekilde, devrimci bir söyleme, güçlü bir merkezi devlet ve ordu yapılanmasına ve baskıcı bir liderliğe yol açacağı beklentisi gerçekleşmemiştir. Oysa İslamcı hareketler ihtilalci programla devleti tavandan tabana sarmalayıp kuşatan bir İslamcılık anlayışını çoktan terk edip; evrensel hak ve özgürlükler, adalet ve eşitlik söylemine geçiş yapmışlardır. Dolayısıyla, esasında tarihsel perspektiften bakıldığında, Mısır ve Tunus'ta toplumun aşağıdan yukarıya başlattığı bir "devrim"den değil, arka planda gibi görünen İslamcılığın "evriminden" bahsetmek gerekmektedir (Cizre, 2011).

İslam'ı devre dışı bırakmanın yolunun İslamcılığı bertaraf etmekten geçtiğini öne süren Kaplan'a göre; modern dünya tarafından İslamcılığın şeytanlaştırılıp, lanetlenerek devre dışı bırakılmak istenmesinin doğru anlaşılabilmesi için İslam'ın Batı için ne anlam ifade ettiği üzerinde kafa yorulması gerekmektedir. Öncelikle, Batılılar alternatif medeniyet potansiyeline sahip olduğunu düşündükleri İslam'ı, Batı uygarlığının önündeki tek tehdit olarak görmektedirler. Kaynaklarının muhkemliği, Müslümanların tarihî tecrübelerinin derinliği, çapı ve kuşatıcılığı ve nihayet, bugünün insanlığının en büyük sorunu olan farklı kültür, din, felsefe ve etnisitelerin farklılıklarını muhafaza ederek bir arada barış ve huzur içerisinde yaşatan tek medeniyet tecrübesine sahip

olması gibi nitelikleriyle İslam, her ne kadar Osmanlı'nın durdurulmasından itibaren fiilen tarih sahnesinden çekilmiş olsa bile, onlara göre Batı uygarlığının hala yegâne alternatifidir. Kaplan'a göre Soğuk Savaşın bitirilmesinin ana nedeni; tüm İslam coğrafyasında esaslı bir proje sunmamasına rağmen, İslamcılığın İslam dünyasının en güçlü sosyo-kültürel ve entelektüel hareketi olmaya aday hızlı yükselişi olmuştur. Bu yükselişi Batılılar 1648 Westfalya Düzeni'yle kurdukları Batılı-seküler-kapitalist küresel sistemlerinin sonunun başlangıcı olarak görmüşler ve soğuk savaşı aliecele bitirerek; NATO yetkilileri ve dönemin ABD Başkanı Ronald Reagan ile İngiltere'nin Demir Leydi'si Margaret Thatcher, Yafta Konferansları dizisi benzeri bir takım toplantılar neticesinde Brüksel'de küresel sistemin önündeki en büyük tehdit olarak İslamı açıkça ilan etmişlerdir. Sonrasında Bernard Lewis, Samuel Huntington vb. neo-concu stratejistler devreye girerek İslamofobinin akademik ve entelektüel kısmını tamamlamışlardır. Adına Yeni Dünya Düzeni dedikleri düşünce ve uygulamaların tek bir amacı vardır, o da İslam'ın yükselişini durdurmaktır. Bu amaçlarına ancak İslamcılığı durdurarak ulaşabileceklerine inandıkları için hedef tahtasına yatırılan doğrudan İslam değil, İslamcılık olmuştur (2013: 793-795). İslamcılığın İslam'a ait olmaktan çoktan çıkan İslam coğrafyasını tekrar "İslam'ın dünyası"na dönüştürebilecek zihin ve ufuk açıcı bir idrak, hakikat ve varoluş alanı sunduğunu iddia eden Kaplan'a göre İslamcılığın çeyrek asırdan bu yana sadece İslam dünyasında değil tüm yeryüzünde hedef tahtasına konulmasının nedeni, seküler-kapitalist küresel sistemin sonunu hazırlayacak olan İslam'ın İslamcılık üzerinden kendi dünyasına kavuşma serüvenini baştan devre dışı bırakmak amacıyla şeytanlaştırılmasıdır (2013: 797).

Aktay'a göre tarihsel bir hareket olan İslamcılığı birileri ilk görüşlerinde zihinlerine kazıdıkları gibi görmeyi beklese de o, içtihat dinamizmine sahip bir akıl olarak toplumla diyalojik bir ilişki içerisinde çoğullaşır, sorun alanları genişler, yayılır. Birilerinin hiç hesaplamadığı şekilde İslamcılığın demokrasi oyununu halk iradesine herkesten fazla vurgu yaparak kuralına göre oynamalarını onların siyasi iddialarından hatta İslamcılıktan vaz geçmeleri olarak yorumlamak İslamcılığın evrimini görmemezlikten gelmektir. Oysa Aktay'a göre diktatörlüğe karşı Millî iradenin, yönetimde yozlaşma ve kokuşmuşluklara karşı şeffaflık ve hesap verilebilirliğin savunulması esasında İslamcılığın ta kendisidir. Oligarşik veya sömürgeci yönetimlere karşı İslamcı siyasetin demokrasi talebi olarak ifade edilmesinde hiçbir mahzur yoktur.

Zira bugün İslamcılık imkânsızın peşinden koşup mümkün iyileştirmelerden vazgeçmek değil, tam tersine mümkün olanın siyasetidir (2013: 807).

İslamcı söylemin birçok unsurun eklenmesiyle bugünlere taşındığını ifade eden Aktay'a göre sosyolojik manada teknik bir terim olan *“eklenme, belli sosyolojik olguların başka sosyolojik olgularla karşılaştığında tamamen diyalektik bir dönüşüme maruz kalmaksızın, ama mutlaka bir nebze etkilenerek bu olguların veya evrelerin eklenmesiyle yeni bir oluşumu ortaya çıkarmaları”* (2013: 817) demektir. Türk İslamcılığının Cumhuriyetin ilanını takip eden yıllarda eklenmelerinin görünür ve kaydı gereken unsurlarını Aktay maddeler halinde evre evre şu şekilde saymaktadır:

1. Halifesizleşme sonrası koşulların meydana getirdiği travmatik etkiler neticesinde devlet ve vatana yabancılaşma ve İslami kodların ilişki zeminini yok eden diasporik (öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya) ruh hali.

2. Halife sonrası fetret döneminin mağduriyet koşulları ve buna dayalı geliştirilen söylemler.

3. Ellili yıllarla birlikte kırsal kesimden göçlerle başlayan hızlı kentleşme sürecinin sağladığı yeni dinamizm ile İslamcılığın bir halk hareketi olarak tekrar güç kazanması.

4. İslamcılığın arayış süreci içerisinde zaman zaman milliyetçi-muhafazakâr alanlarda anti-komünist bir söylemle gezinmekle birlikte tercüme faaliyetlerinin sağladığı kültürel destekle Osmanlı mirası ve tarihsel köklerine müracaat etmesi.

5. Ulus-devlet ve soğuk savaş dönemlerine has bir yaklaşımın tesiriyle İslamcı siyasallığın esasında siyasallığa ket vuran bir yönde gelişmesi.

6. İsrail'in Arapları hezimete uğratarak Kudüs'ü de işgale varan Siyonist politikalarına karşı önce Arap ülkelerinde başlayıp sonra Türk İslamcılığına da sirayet eden anti-siyonist ve giderek Yahudi karşıtı öfke hali.

7. 1970'li yılların sonunda Rusya'nın Afganistan'ı işgali, 1979 İran İslam Devrimi ve 1990'lı yıllarda Cezayir, Bosna, Çeçenistan ve Filistin başta bir çok İslam coğrafyasında yaşanan olaylar karşısında Türkiye'de İslam unsurunu giderek önceleyen bir İslamcı hareketlenme.

8. Turgut Özal ve 12 Eylül'le buluşan siyasi çizgisi ve 90'lı yılların başlarında demokratik ilk büyük başarısına imza atan MGH'nin demokrasiyle girdiği yeni ilişki evresi (2013: 817-818).

İslamcıların 70 ve 80'li yıllardaki siyasal söylemleriyle bağdaşması zor bir biçimde 90'lı ve 2000'li yıllarda devrim yerine mevcut siyasal sistemlerle uzlaşma çabasına girerek demokratik yolları daha aktif kullanması bazı çevrelerce İslamcılığın sonunun işareti olarak algılanmıştır. Bu bakış açısıyla, bir devlet talebi bulunmayan, bütün toplum için bir siyasal model önerip bu modelin hayata geçebilmesi için belli bir program dâhilinde çaba sarf etmeyen siyasal örgütlenmelerin İslamcılık iddialarından vazgeçtikleri varsayılmıştır. Oysa İslamcılığın alışlagelen söylem ve görüntüsüyle belli bir zamandan beri ortadan çekildiği kabul edilse bile kimliklerini, yaşam biçimlerini ya da siyasal tercihlerini bir şekilde İslami cemaat aidiyetleri veya dindar kesimin genel yararlarından hareketle kuran kitlesel hareketlerde gözle görülür bir artışın varlığı da bir vakıadır. Türkiye'de 2002 yılında iktidara gelen Ak Parti'nin her seçimden başarısını artırarak kitlesel bir harekete dönüşmesi, İslam ve siyasallık ilişkisini yeniden ele alınmasının gerekliliği noktasında önemli bir gelişmedir. Ak Parti'nin ısrarlı bir şekilde "İslamcı" ve "dinsel milliyetçiliğe" dair hiçbir iddiası olmayan bir parti olma vurgusuna rağmen 2008 yılında Ak Parti'ye kapatma davası açan Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı ve onun temsil ettiği odaklar partinin ve lider kadrolarının yapıp ettiklerini İslamcı bir siyasetle ilişkilendirmekte hiç tereddüt etmemişlerdir. Ak Parti'nin bütün reddiye ve karşı söylemlerine rağmen, siyasal İslamcı yaftasından bir türlü kurtulamayıp siyasi ilişkiler düzeneğinin oluşumu bakımından iyi bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir. Çünkü kimliğin sınırlarını bir hareketin kendisinden ziyade o hareket hakkındaki algılar belirlemektedir. Dolayısıyla Aktay'a göre İslamcılık; tuhaf bir biçimde, ortada bir İslamcı iddia olmaksızın, rejimi kökten değiştirme arayışı bulunmaksızın, hatta neredeyse sade bir demokratik-laik vatandaşlık standardı talebiyle eklemlenerek bu gelişmeyi sağlamıştır. Bu gelişmeler ışığında İslamcılık bilinen söylemsel alanlardan çekilerek görünmezleşmiş, ancak bunu başardığı oranda etkinliğini daha da artıran bir iradeye dönüşmüştür (2013: 820-821). Aktay'a göre Türkiye'nin kendi özgün koşulları içerisinde gelişen Türkiye İslamcılığı tecrübesinin en önemli başarısı, ceberrut devlet yerine daha demokratik, insan onur ve haysiyetine ve insan haklarına daha saygılı ve vatandaşlığı ön plana çıkaran bir devleti ikame etmiş



olmasıdır. Diğer başka başarıları ise farklılıklara tahammül göstermeyen etnik milliyetçilik yerine toplumdaki kültürel çoğulculuğu normalleştirmiş olması, vahşi kapitalist bir bölüşüm yerine sosyal devlet uygulamalarına ağırlık vermesi ve toplumda orta sınıfa genişleterek refahı herkesi etkileyecek şekilde artırmış olmasıdır. Bu başarıların hiçbirisinin üzerinde İslami bir etiket bulunmaması yapılanların İslami olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Aktay'a göre aslolan İslam'ın nihai amacı olarak canın, aklın, dinin, neslin ve malın emniyetinin sağlanmaya çalışılmış olmasıdır. Bu maksatlar hâsıl olduktan sonra yapılanlar üzerinde İslami bir etiket aramanın gereği yoktur (2013: 837). Bu bakış açısı İslamcılığın geldiği nokta açısından son derece önemlidir.

### **1.3.3. İslam Dünyasında İslamcılık**

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı'nın parçalanmasına paralel olarak daha önce Osmanlı egemenliğinde olan ya da Osmanlı ile bir şekilde bağlantısı bulunan İslam ülkeleri başsız kalmışlardır. Bu süreçte İslamcılık düşüncesi belli bir merkeze bağlı olmaksızın her ülkenin kendi koşulları içerisinde bağımsız bir şekilde gelişmiştir. Mısır'da İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) ve Pakistan'da Cemaat-i İslami Hareketleri koloni döneminin sona erdiği 1950'lerden önce doğan İslamcı hareketlerdir. 1950'lerden itibaren Arap ülkelerinde kolonileşmenin sona ermesinden sonra İslamcı hareketler kamusal alanda daha belirgin bir şekilde görülmeye başlamıştır. Bu bağlamda Müslüman coğrafyada dikkat çeken İslamcı hareketler arasında Tunus'ta El-Nahda ve Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi (FİS) sayılabilir (Guida ve Çaha, 2013: 582). İslam dünyasındaki mevcut rejimlerin yaşadığı krizlerin bir neticesi olarak İslamcılığın zuhur ettiği tespiti, niçin bu krizlerin sosyalizm ya da liberalizmi değil de İslamcılığı tetiklediğini açıklamak için yetersizdir. İslam ülkelerinin birçoğunda 1947-1961 yılları arasında iktidarda bulunan sömürge sonrası rejimler, kendilerine örneklik teşkil eden Türkiye'nin Kemalist devrim tecrübesinden de istifade ederek modernleştirici, laikleştirici ve milliyetçi politikalara ağırlık vermişlerdir. Hepsinin kuruluşu hilafet sonrası dönemde gerçekleşen bu rejimlerin idaresinde bulunan Müslüman halkların ortak özelliği ilk kez "İslami" olmayan bir devletin yönetimi altında bulunuyor

olmalarıdır. Hilafetin kaldırılması ve modernist elitler tarafından tanımlayıcı öge olarak halka İslam yerine ulusal kimliklerin dayatılması, Müslüman kitleler arasında huzursuzluğa sebebiyet vermekle kalmamış İslami devlete olan özlem ve talebi ortaya çıkarmıştır. Entelektüel ve siyasi kazanımlarını ülkelerinin sömürgecilikten kurtularak bağımsızlığa kavuşması için seferber eden Müslümanlar, ülkelerinde iktidara gelenlerin İslami söylemi kucaklamak yerine dışlayıcı bir üsluba büründüklerini gördüklerinde İslamcılık siyasi bir alternatif olarak güç kazanmıştır. Nitekim bu ülkelerdeki İslamcı hareketlerin söylemlerine sömürge dönemlerinden kalma “bağımsızlıkçı” ve “kurtuluşçu” ögeler hala hâkimdir (Ete, 2003: 44). Karpat’a göre Asya ve Afrika’daki uyanışçı hareketler geleneksel sistemi yıkmaya yönelik iç ve dış saldırılar karşısında İslami düzen ve kimliği muhafaza ve yabancı işgalciler ve onların yerli işbirlikçileri ile mücadele etmeyi amaçlamışlardır (2001: 759).

İslamcılığın ilk çıktığı dönemlerde “İttihad-i İslam” Müslümanların Batılı devletlerin sömürsünden kurtulabilmeleri için bir araç olarak görülmüştür. Ancak Müslüman milletlerin bir bir kendi devletlerini kurmaya başlamalarıyla bu düşünce yerini bağımsızlık hareketlerini güçlendirici bir unsur olarak kültürel milliyetçilik söylemine bırakmıştır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi, İslamcı Hareket açısından önemli bir yeri bulunan Cemaleddin Afgani’ye göre sömürge yönetimlerinden kurtularak Millî devletlerini kuran Müslüman toplulukların birlik oluşturmaları daha kolay gerçekleştirilebilecek bir hedef olarak gözükmektedir. Müslümanları tek millet olarak gören bu anlayışa Karatepe’ye göre “İslam milliyetçiliği” demek mümkündür. İslamcılar genel olarak Batılı manadaki ırka ve etnik kökene dayalı milliyetçilik anlayışına karşı çıkmışlardır (2014: 219-220). Karatepe’nin bu yorumu biraz da temenni kabilindedir; zira Afganî aynı zamanda milliyetçilik akımının da kurucuları arasında gösterilmektedir. Temelde İslam birliğine giden yolların biri ideale odaklı diğeri de reel politikten hareket eden iki ana kategoride ifade edilebileceğini öne süren Aktürk ve Turan’a göre bunlardan birincisi; daha çok hilafet merkezli bir teori olarak tüm Müslümanların bir lider etrafında birleşmeleri ve mekânsal olarak da aynı ortamı paylaşmaları esasına dayalı olan yoldur. Diğeri ise merkezinde hilafetin değil şûranın bulunduğu, öncelikle tek tek kurtuluş savaşlarını tamamlayan Müslüman toplulukların emperyalizmin boyunduruğundan kurtulmaları ve ardından da her birinin eşit bir şekilde temsil edileceği İslam birliğinin oluşturulmasıdır (Aktürk ve Turhan, 2017: 384).

İslamcılığın; Sünni-Arap Ortadoğu, Sünni-Hint alt kıtası ve İran-Arap Şii alanı olmak üzere üç coğrafi ve kültürel merkezinden söz eden Roy; Sünni-Arap Ortadoğu kutbunu Müslüman Kardeşler'in kurucuları Hasan el Benna ve Seyyid Kutub'un, Sünni-Hint alt kıtasını Cemaat-i İslami Partisinin kurucusu Ebul Ala Mevdudi ve İran-Arap Şii alanını ise Humeyni, Bakır es-Sadr ve Telegani gibi Ayetullahlar ile laik Ali Şeriatî'nin beslediğini ifade etmektedir (Roy, 2015: 17-18). Roy'un Şii-Sünni ayrımını da içeren bu genel tasnifinin Sünni kısmı için Arpacı, özgünlüğünden hareketle bir dördüncü ana kol olarak "Anadolu İslamcılığı"nı da ilave etmektedir. Ona göre ilk kez Osmanlı İslamcılığı ile görünürlük kazanan Anadolu İslamcılığı, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte bir süre sessizliğe bürünürken, 1969'da Necmettin Erbakan'ın bağımsız milletvekili seçilmesi ve ardından da Millî Görüş Hareketini şekillendirmeye koyulmasıyla birlikte yeniden gün yüzüne çıkmıştır (Arpacı, 2017b: 11). MGH bir sonraki bölümün ana başlığını oluşturmaktadır.

İslamcılığın bittiğine dair tez ve anti tezleri daha önce tartışmıştık. Aynı konuyu İslam dünyası bakımından da ifade etmekte fayda var. 1970'li ve 80'li yıllardaki vaatlerini bir türlü yerine getiremediği ve en iddialı yer olduğu İran'da bile devrim ihracı iradesi giderek azaldığı ve devrime dair İran içerisinde pozitif havanın negatife döndüğü gibi nedenlerle Roy vb. İslamcı analistlerin öncülüğünü çektiği bazı çevrelerce İslamcılığın iflası farklı vesilelerle hep gündemde tutulmuştur. İddialarını ispat için Mısır'da, Suriye'de, Cezayir'de ve Türkiye'de siyasal İslami hareketlerin bir türlü iktidarı ele geçirememelerini ya da geçirseler bile uzun süreli iktidarda kalamamalarını örnek gösteren bu çevrelerin yanlısı, İslamcılığın maruz kaldığı başarısızlığın söylemsel haklılık ve üstünlük bakımından bir başarısızlık olmaktan çok, mevcut rejimler karşısındaki asimetric güç ilişkisinden kaynaklandığını görmemezlikten gelmeleri olmuştur. 1992 yılında Cezayir'de demokratik yolla iktidara gelmesi kuvvetle muhtemel olan İslami Selamet Cephesine karşı yapılan darbe; 1997'de Türkiye'de RP iktidarına karşı gerçekleştirilen post-modern darbe ve akabinde partinin kapatılması; Filistin'de 2006 yılında girdiği ilk seçimde Hamas'ın kazandığı seçim zaferinin bir türlü kabullenilmemesi; Mısır'da Arap Baharı'nın rüzgârıyla Mısır'ın demokratik yolla seçilmiş ilk Cumhurbaşkanı'nın Müslüman Kardeşlerden olduğu için 2013 yılında bir askeri darbeyle alaşağı edilmesi vb. İslamcılığın değil, İslam dünyası için reva görülen

Batı destekli rejimlerin bir başarısızlığı olarak kabul edilmelidir (2013: 818-819). İslamcılık farklı görünümlele de olsa bir şekilde yoluna devam etmektedir.

### **1.3.3.1. Mısır'da İhvanül Müslimin (Müslüman Kardeşler)**

İslamcılığın İslam dünyasında geldiği noktayı kısaca ifade ettikten sonra Mısır'dan başlayarak bazı ülkelerdeki İslamcılık düşüncesi ve uygulamalarında temel hatlarıyla değinelim. 1869-1870 ve 1895-1897 yılları arasında İstanbul'da da bulunan Cemaleddin Afgâni İslamcılık hareketinin gerek İstanbul'da ve gerekse Kahire'de başlatılmasında önemli rol oynamıştır. Akıl ve imanın sentezinden oluşan bir düşünce biçimi geliştiren Afgani'nin bu düşüncesi dönemin Osmanlı aydınlarını da etkilemiştir. Afgani de Genç Osmanlılar tarafından hararetle savunulan İttihad-ı İslam düşüncesinden etkilenmiş ve bu düşünceyi İstanbul'un dışına taşımıştır (Guida ve Çaha, 2013: 578). Osmanlı'nın yıkılmasından sonra İslamcılık düşüncesinin merkezlerinden belki de en önemlisi Mısır'dır. Mısır'daki İslamcılığın düşünsel kaynağı Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un düşünceleriyle gelişen İslam anlayışıdır. Ancak bu anlayışın İslamcı bir harekete dönüşmesi Mart 1928'de Mısır'ın İsmailiye şehrinde Hasan el-Benna liderliğinde kurulan Müslüman Kardeşler Cemiyeti (İhvanül Müslimin) sayesinde olmuştur (Guida ve Çaha, 2013: 583). Afgani ve Abduh Mart-Ekim 1884 tarihleri arasında İslam dünyasında büyük yankılar uyandıran Urvet ül-Vüska (Sağlam İp) gazetesini yayımlamışlardır. Gazete ana hatlarıyla, İslam dünyasının gerileme nedenlerini ortaya koyarak Müslümanları içinde buldukları kötü durumdan kurtulmaları için ümitlendirme, kurtuluş için Asr-ı saadet Müslümanlarının yolunu takip etme, İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını gösterme, Müslümanları siyaseten bilinçlendirme ve Müslüman milletler arasındaki bağları güçlendirme vb. amaçlara hizmet etmeye çalışmıştır. Gazete bununla birlikte bir süredir İstanbul'da tartışılan ve Batı emperyalizmine karşı Müslüman ülkelerin dayanışması üzerine inşa edilen İttihad-ı İslam düşüncesini savunmuştur. Afgani'ye göre İslam dünyası müteceviz Avrupa ülkelerinin tehditlerinden ancak Sultan II. Abdülhamid gibi karizmatik bir liderin öncülüğünde kutsal bir savaşa tüm Müslümanların topyekûn davet edilmesiyle korunabilirdi (Guida ve Çaha, 2013: 580).

Afgani ile Abduh arasında zamanla çok önemli yöntemsel bir fark oluşmuştur. Afgani temelde Müslüman toplumları siyaset ve direniş üzerinden harekete geçirmenin gerekliliğine inanıyordu. Buna karşın Abduh'a göre eğitim ve sosyal reformlar yoluyla halka ulaşmak ve onları bu şekilde bilinçlendirmek, işgallerden direniş yoluyla kurtulmanın aracı olarak düşünülen siyasete nazaran daha etkili bir yoldur. Abduh'un gayesi, modern bilimlerle bir arada dini ve Millî değerlerle bezenmiş bir eğitim sistemini kurmak olmuştur. Nitekim bu düşüncesini uzun yıllar sonra geri döndüğü Mısır'da El-Ezher Üniversitesinin müfredatına tarih, coğrafya, tabiat, matematik ve felsefe gibi modern dersleri aldırarak kısmen hayata geçirme fırsatı bulmuştur (Guida ve Çaha, 2013: 581-582). Abduh'un amacı; Kur'an ve Sünnetten hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak, itikâdı Asr-ı saadetteki saflığına kavuşturup onu akıl ve ilimle desteklemek suretiyle, değişen dünyada dinin azalan etkisini yeniden güçlendirmektir. Ona göre Çağdaş bir İslam düşüncesi kurabilmek için modern Batı ile ilişkiler geliştirilmeli Batı'dan bilim ve teknik alınmalı fakat bu konuda dikkatli davranılarak bu medeniyetin İslama uymayan taraflarından uzak durulmalıdır (Büyükkara, 2017: 35).

Afgani ile Abduh arasında mevcut bozulma ve geri kalmışlığı tersine döndürecek ıslahatı gerçekleştirmek için işe nereden başlanmasının daha doğru olacağı sorusundan hareketle ortaya çıkan metot ve yöntem farklılığına Mehmet Akif Ersoy Safahat adlı eserinde yer vermiştir<sup>100</sup>. Bu Şiirden hareketle sosyal ve kültürel bir ıslahatçılığı

---

<sup>100</sup> “ - Şimdi Asım, edebiyâtı bırak, bir tarafa;  
Daha ciddî işimiz var, geçelim başka lafa.  
Gâlibâ söylediğim yoktu? Evet, hiç yoktu:  
Mısır'ın en muhteşem üstâdı Muhammed Abdu,  
Konuşurken neye dairse Cemâleddin'le;  
Der ki tilmîzine Afganlı:  
"Muhammed Dinle!  
İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.  
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,  
Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme...  
O berâhîni de artık yetişir, dinletme!  
Çünkü muhtâc-ı tezâhür değil isti'dâdın...”  
“- Şüphe yok, hakk-ı semûhîleri var üstâdın...  
Gidelim bir yere, hattâ şu bizim Sûdan'a;  
Yeni bir medrese te'sis edelim urbâna.  
Daha üç beş de fazîletli mücahid bulalım.  
Nesli tehzîb ile, ilâ ile meşgûl olalım.  
Çıkarıp gönderelim, hâsılı, Şeyhim, yer yer,  
Oradan âlem-i İslâm'a Cemâleddin'ler.”  
"- Bu, fakat, yirmiyıl ister ki kolay görmüyorum..  
Yirmi günlük işe bak sen!"

benimseyen Abduh'un uzun süreçli eğitim projeleri, tipik bir siyasal ıslahatçı olan Afgani tarafından hiç de kullanışlı bulunmamıştır. Uzun süreli eğitim projeleriyle toplumu dönüştürerek kalıcı bir inkılabı amaçlayan Abduh'a Afgani'nin eleştirisi bu metot ve yöntemin çok zaman alacağı üzerinden olmuştur (Büyükkara, 2017: 159-160). Bu şiirden çıkarılacak başka bir sonuç da Ersoy'un da Abduh'un yöntemini doğru bulduğudur.

İslam dünyasında hilafetin kaldırılmasından sonra ilk hareketin / dini grup veya cemaatin; 1928 yılında İngiliz sömürge dönemi koşullarında Hasan el-Benna (1906-1949) ve arkadaşları tarafından *İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler)* adıyla Mısır'da kurulmuş olması tesadüflerle açıklanamaz. Zira o dönem için işgale uğramış, sahipsiz ve kültürel emperyalizme ve oryantalizme maruz kalmış bir bölge olan bu coğrafya dini grupların neşü nema bulması için uygun bir zemin olmuştur (Aktürk ve Turhan, 2017: 386). Karatepe'ye göre İhvan-ı Müslimin; Mısır'da kurulmuş olmakla birlikte, Mısır başta olmak üzere Suriye, Ürdün ve Sudan da da etkin olan, İslamcı bir teşkilat; dinî ve siyasi nitelikli bir fikir hareketidir (2014: 229). Kuruluş döneminde siyasi eğilimleri bulunmakla birlikte aktif siyasetten uzak durarak eğitim ve kültür alanında faaliyet gösteren bu hareket daha sonraları neredeyse bütün Arap dünyasına yayılmıştır (Başdemir, 2017: 259). Köse'ye göre Hareketin kurucusu Hasan el-Benna'nın amacı bütün bir toplumsal yapıyı dönüştürmek, tabandan tavana bir değişim ve ıslah hareketiyle devletleşmeye gitmektir. Her ne kadar İslam hilafetini yeniden tesis etmeyi nihâi bir hedef olarak gözönünde bulundursa da bunu tepeden incecici zorba bir yaklaşımla değil, dönüştürülen toplumun talebiyle elde etmeyi esas almıştır. İhvan-ı Müsliminin temel bu yaklaşımı dünyanın farklı yerlerindeki birçok İslami harekete de esin kaynağı olmuştur (2014: 13-14). Hasan el-Benna'ya göre Hareketinin aşamaları; sırasıyla Müslüman fert, Müslüman aile, Müslüman halk ve nihayet Müslüman idaredir (Köse, 2014: 99).

---

“- Kulunuz ma'zûrum."

Kıssada hisse çıkarsak mı, ne dersin Âsım!

Anlıyorsun ya, zarar yok, daha iyi anlaşalım:

İnkılâb istiyorum ben de, fakat, Abdu gibi...

Yoksa, ellerde kör âlet efeler tertibi,

Babîâli'leri basmak, adam asmakla değil.

Çek bu işten bütün ihvânını, kendin de çekil (Ersoy, 2009: 860).

1947 yılına gelindiğinde başta Mısır olmak üzere Arap dünyasında ciddi bir güç haline gelen İhvan-ı Müslimin lideri Benna, Kral Faruk ve önde gelen Müslüman ülke liderlerine mektuplar göndermiştir. Çağlayan'a göre ultiatom mahiyetindeki bu mektuplarında Benna, din ve devleti ayıran Batı rönesansının İslam'da mümkün olmadığını ifade ederek İslami reformun olması gereken temel ilkelerini onlara hatırlatmıştır. İhvan-ı Müslüm hakkında kanaat oluşturmada faydalı olacak bu ilkeler özetle şöyledir: Partiler arası çekişmelere son verilerek Batılı güçlere karşı birleşik bir cephe oluşturulmalıdır. Yasalar İslami esaslara uydurulacak biçimde değiştirilmeli ve İslamın ruhu devletin bütün birim ve uygulamalarına egemen olmalıdır. Ordu güçlendirilmeli, gençlik örgütlerinin sayısı artırılmalı ve onlara cihad ruhu aşılmalıdır. Hilafetin yeniden tesisinin mümkün olabilmesi için İslam ülkeleri arasındaki bağlar güçlendirilmelidir. El-ezher mezunlarına askerî ve idarî mevkilerde iş verilmelidir. Toplumsal ahlakın tesisi için yasal düzenlemeler yapılmalı ve ahlakî suçların cezaları artırılmalıdır. Kadınlara İslamın sağlağı haklar verilmeli ve toplum içindeki konumu yükseltilmelidir. Fahişelik ve piyango, yarış ve gazinolar da dahil olmak üzere kumarın her türü yasaklanmalıdır. Kadınların İslama uygun giyinmelerinin temini için talimatlar çıkarılmalıdır. Okullar kız ve öğrenciler için ayrı olmak üzere yeniden şekillendirilmelidir. Evlilik ve nüfus artışı teşvik edilmelidir. Balo ve dans salonları kapatılmalı, tiyatro ve sinamalar denetlenmeli, şarkılar sansürlenmeli ve kafelerin çalışma saatleri sınırlandırılarak sahiplerinin faaliyetleri denetlenmelidir. Köy okulları camilerle birleştirilmeli, dinî eğitim tüm düzeylerdeki eğitim kurumlarında temel ders haline getirilmeli, bütün ücretsiz okullarda Kur-an'ı Kerim ezberleme zorunlu olmalıdır. Eğitimin kalitesini artıracak gerekli tedbirler alınmalı, eğitimin ilk yıllarında yabancı diller yerine sadece Arapça verilmeli; İslam tarih ve medeniyeti ve millî tarihe özel önem verilmelidir. Evlerde dadı, hemşire, mürebbi vs. ne varsa her türlü yabancı unsurun varlığına son verilmelidir. Gazetecilikle ilgili gerekli düzenlemeler yapılarak, gazetecilerin dinî konulara ağırlık vermeleri sağlanmalıdır. Faiz yasaklanmalı, zekat gelir ve harcama olarak organize edilmeli, halk çokuluslu şirketlerin baskılarından korunmalı ve alt düzeydeki memurların maaşları artırılmalıdır. Hükümetteki görev kademelerinin sayıları azaltılmalı, tarımsal ve sanayi danışmanlığı geliştirilerek köylü ve işçinin verimliliğı artırılmalıdır (2011:188-191). Burada özeti

verilen öneri ve düşüncelerin tüm dünyadaki İslamcı hareketleri etkilemiş olduğu bir vakiydir.

15 Temmuz 1948'de Filistin toprakları üzerinde Siyonist İsrail Devleti'nin kurulmasıyla başlayan Arap-İsrail Savaşında İhvan ve onun lideri Hasan el-Benna fiilen yer almıştır. İsrail'in kuruluşu sadece Mısır'daki İslamcılar için değil, bundan sonra kurulan tüm İslami hareketler için merkezi bir konuma sahip bir mesele haline gelmiştir. Genel olarak İslamcı hareketler İsrail'i Batı sömürgeciliğinin İslam coğrafyasının kalbine sapladığı bir hançer olarak ele almışlar ve buna karşı bir tavır geliştirmişlerdir (Guida ve Çaha, 2013: 584). Bundan böyle hemen hemen tüm İslamcı hareketlerin ortak paydasının Siyonizm karşıtlığı olmaya başladığı söylenebilir.

Hasan el-Benna'nın bir suikast sonucu 1949'da öldürülmesinden sonra Hareket büyük sıkıntılara düşer olmuştur. Benna'nın ölümünden sonra yeni Başbakan İbrahim Abdülhadi, birçok İhvan-ı Müslimîn mensubunu toplama kamplarına yollamış, buna misilleme olarak bazı Hareket mensupları Başbakana karşı bir suikast girişiminde bulunmak istemişlerse de bunda muvafak olamamışlardır. Ancak bu kez de bu olay tutuklamaları daha da hızlandırmış, bu dönemde tutuklananların sayısı dört bini bulmuş ve İhvan-ı Müslim'e karşı birçok dava açılmıştır (Çağlayan, 2011:193). İhvan'a karşı baskı ve yıldırma politikalarının artmasının İsrail'in kuruluşundan hemen sonraya gelmesi tesadüfle açıklanamaz. Zaman zaman ilişki biçiminde yumaşmanın görüldüğü dönemler yaşansa da Mısır'da İhvan-ı Müslim ile Devlet arasındaki ilişkilerde bundan sonra hep bir gerginlik olmuştur.

Genelde Hareketi radikalleştiren kişi olarak, uzun süre seküler bir entelektüel olan ve esasında İhvan-ı Müslimin kökenli de olmayan Seyyid Kutup (1906-1966) gösterilmektedir. Çağlayan'a göre onun mu ihvan'ı yoksa İhvan'ın mı Onu radikalleştirdiği hala bir muamma olmakla birlikte kesin olan şudur ki; Kutup ve İhvan-ı Müsliminin radikalleşmesinde Mısır rejiminin zindanları, baskı ve işkencelerinin büyük bir payı vardır. Kutup'un ideolojisinin doğrudan doğruya dönemin seküler yönetimini hedef alması nedeniyle kısa aralıklar dışında idam edildiği 1966 yılına kadar neredeyse tüm yaşamı hapislerde geçmiştir (2011 2011-2012). Bora'ya göre Seyyid Kutup; İslam'ın özünden uzaklaşmış geleneksel Müslüman toplumdaki hicret ederek, sahih dine uygun bir hayatı tekrar inşa eden bir eylem ve bir paralel toplum kurma stratejisinin



gerekliliğine inanmış ve bunu önermiştir. Sistemi bütünüyle reddetmesi, geleceğin alternatif toplumunu şimdiden tasarlama düşüncesi ve kullandığı militan dili Bora'ya göre Kutup'u döneminin sol hareketlerine hayli benzetmiş, bu nedenle de bazı muhafazakâr çevrelerden tepki görmesine neden olmuştur (2013: 526).

Kutup Türkiye Müslümanları üzerinde de tesirleri olan birisidir. Yoldaki İşaretler kitabında ileri sürdüğü düşüncelerinden dolayı Mısır'da 29 Ağustos 1966 tarihinde idam edilen Seyyid Kutup'un Türkiye'de 1970'li yıllarda yoğun bir şekilde okunan Fi Zilali'l Kur'an ve Yoldaki İşaretler kitaplarının Türkiye Müslümanları üzerindeki tesirlerini Türkmen üç başlık altında özetlemektedir. İlk olarak Kutup bu eserleriyle, Kur'an merkezli tevhid anlayışının hayatın inanç, ibadet, siyaset, iktisat, kültür ve sosyal bütün alanlarını kapsadığını örnekleriyle göstermiştir. İkincisi, Kur'anî kavramların özgünlüğüne dikkat çekerek, "insanların dini" ve "şeriat" anlamına gelen "millet" kavramının özünden saptırılarak "nation/ulus" yerine kullanılarak tahrif edilmesi gibi, hatalı kullanımlarla kirletilen tüm kavramların yeniden kazanılmasına ve bu konuda zihinlerin uyanık olmasına dikkat çekmiştir. Üçüncüsü ise özellikle idam edilmesine gerekçe oluşturan Yoldaki İşaretler kitabıyla, çözülmekte olan ve Kur'an'ın mesajından giderek uzaklaşan ümmeti yeniden yapılandırmayı stratejik bir hedef olarak ortaya koyarak, Kur'an merkezli bir yeniden inşa sürecini önermiştir. Türkmen'e göre Seyyid Kutup'un Türkiye İslamcılığına etkisi, bu yaklaşımlarının da ötesinde, Mısır diktatörleri karşısında af dilemeyen dik duruşu ile sergilediği örnek tavrıyla olmuştur. Yani Kutup'a Türkiye İslamcılarını tarafından gösterilen alaka, hakkındaki bilgi ve kanaatlerden çok, duygu ve duyarlılık alanıyla sınırlı kalmıştır (2013: 375).

Radikalleşme temayüllerine rağmen İhvan-ı Müslimin her zaman meşru siyasetin içerisinde kalmaya çalışmıştır. Ancak bu girişimler her seferinde engellenerek başarısızlığa mahkum edilmiştir. Süreç içerisinde İhvan mensupları Hüsnü Mübarek'in Ulusal Demokratik Partisi'nde siyasal etkinliklerini sürdürmek için ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır sergilemişlerdir. 2011 yılında İhvan tarafından kurulan Özgürlük ve Adalet Partisi, Kasım 2011 ve Ocak 2012'de yapılan demokratik seçimler neticesinde iktidara gelmeyi başarmıştır. Aradan çok süre geçmeden Temmuz 2013'te, serbest seçimlerle iktidara gelen ilk hükümet ve ilk cumhurbaşkanı olan Muhammed Mursî, Genel Kurmay Başkanı Abdulfettah Sisi tarafından kanlı bir şekilde gerçekleştirilen askeri

darbeyle alaşağı edilmiştir (Başdemir, 260). Mısır'daki halk iradesini hiçe sayan bu darbe Mısır'ın "demokrasi" tarihine bakıldığında hiç de yadırganmamakla birlikte; asıl üzerinde durulması gereken husus, çağdaş ve "demokratik" Batı'nın bu darbeyi alkışlaması olmuştur.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka konu da 2012 yılında İhvan adayı olan Mursî'nin seçimleri kazanması, bu Hareketin Mısır'da ne denli köklü olduğunu ve halk tarafından benimsendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki; Mursî'yi iktidara taşıyan şey onun demokrasi, insan hakları ve halk iradesine açık olduğuna dair topluma vermiş olduğu ılımlı mesajlardır. Dolayısıyla İhvan Hareketinin Seyyid Kutup'un radikal İslamcı söylemine rağmen zamanla ılımlı ve demokrasiyle uyumlu bir noktaya gelmiş olduğu söylenebilir (Guida ve Çaha, 2013: 588-589). Ancak yapılan darbeyle Mısır'daki demokratik ortamın çok ciddi yara almış olduğu görülmektedir.

### **1.3.3.2. Hint Alt Kıtasında İslamcılık ve Cemaat-i İslami Hareketi**

İslamcılık sadece Ortadoğu'ya mahsus bir mesele de değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, onun bir de *Hint Alt Kıtası kolu* vardır. Mısır'daki İhvan hareketinin İslam dünyasının birçok yerindeki İslamcı hareketler üzerindeki tesirinden bahsetmiştik. Bunlardan birisi de Hint Alt Bölgesindeki İslami hareketler olmuştur. Hint alt kıtasında, İslamî hayatın tüm alanlarında hakim kılma mücadelesi denildiğinde hatıra ilk gelen kişi şüphesiz Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979)'dir. 1857 yılından sonra Büyük Britanya Krallığı'nın bir vilayeti ya da eyaleti şeklinde idare edilen Hint Devleti'nde 25 Eylül 1903 tarihinde Haydarabad'ın Evrengabad Kasabası'nda doğan ve ömrünün önemli bir kısmını bu devlet içerisinde geçiren Mevdûdî, Batı dünyası tarafından bir siyasal İslamcı olarak görülmüş, İslam coğrafyasında da bu şekilde tanınmıştır. Doğduğu yıllarda ülkenin tamamının hakimi olan İngilizler, 1857'den itibaren idari ve siyasi egemenliklerinden tamamen mahrum yaşayan Müslümanların bir daha alternatif bir İslami sistem kuramamalarını temin etmek için bir taraftan Müslüman gençleri Batılı tarzda eğitmenin koşullarını hazırlarken; diğer taraftan da şartları, İslam dışındaki Hindu, Budist, Sih ve Kadiyani gibi din ve mezhep mensuplarının lehine

oluşturmaya çalışmışlardır. Bunun için Müslümanlar arasındaki en küçük ihtilafları bile körüklemekle kalmamışlar; Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'in temsil ettiği kesim gibi, kendilerine yakın duran Müslümanlara destek verirken, diğerlerini pasifize etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. 1900'leri takip eden yıllarla birlikte, Hint alt kıtasında kalıcı olmadıklarını fark eden İngilizler, ileride sadece Hindistan'da değil, Pakistan'da da kendi menfaatlerine aykırı davranmayacak yönetimleri hazırlama çabasına girmişler ve daha sonraki gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda bunda kısmen muvaffak da olmuşlardır. İşte böyle bir atmosferde dünyaya gelen Mevdûdî, ülkede olup bitenin farkında olan babası Seyyid Ahmed Hasan'ın (ö. 1920) çabalarıyla İngiliz okullarından ve devletin eğitim sisteminden uzak bir şekilde yetiştirilmiştir (Birişik, 2013: 379-381).

Büyük Britanya Krallığı'nın bir vilayeti ya da eyaleti mesabesindeki Hint devletinin eğitim sisteminin ve İngiliz okullarının dışında yetişen Mevdûdî daha 15 yaşına geldiğinde İslami ilimlere büyük oranda vâkîf olmakla kalmamış, ana dili olan Urduca'ya ilave olarak Arapça, Farsça ve İngilizce'yi öğrenmiş ve 1918 yılında Delhi'de, o günlerde siyasi ve toplumsal olarak İngiliz karşıtlığının tam merkezi olarak kabul edilen gazeteciliğe başlamıştır. Nitekim on yılı aşan bir süre devam eden gazetecilik, dergicilik sürecinde başta Osmanlı'nın temsil ettiği halifeliğin muhafazası için 1919'da başlatılan Hindistan Hilafet Hareketi'ne verdiği destek olmak üzere yazı, çeviri ve konuşmaları Onu Hindistan sınırlarını aşan bir şekilde siyasi çevrelere tanıtmıştır. Nitekim 1937 yılında Muhammed İkbâl (1877-1938)'in önerisi üzerine Doğu Pencâb'da hayata geçirdiği “Dârü'l İslâm” projesi; Birişik'a göre, onun için “toplumsal ıslah ve fikrî-dinî ayağa kalkış” için iyi bir başlangıç olmuştur (2013: 381-382).

Mevdûdî'nin aktif olduğu dönemde tam anlamıyla bölük-pörçük ve çok dağınık bir durum arz eden Hint Müslümanları, siyasi olarak da birlik görüntüsü vermekten çok uzaktırlar. İngilizlerin Hindistan'daki yönetiminin devamından yana görüş bildiren bazı Hint Müslümanların aksine diğer bir kısmı İngilizlerin mutlaka gitmesi gerektiğinden yana tavır geliştirmişlerdir. Ülkenin İngilizlerden mutlaka kurtarılması gerektiği konusunda hiç tereddüdü bulunmayan Mevdûdî, Hint milliyetçiliği olarak yorumlanan tek millet görüşüne ve İslâm'dan uzak kişiler marifetiyle kurulacak bir Müslüman devlet anlayışına mesafeli durmuştur. Sonradan bu görüşleri Mevdûdî'nin aleyhinde

kullanılmış olsa da, Muhammed Ali Cinnah (1876-1948) liderliğindeki Pakistan hareketine ihtiyatlı yaklaşmasının sebebi onun bu düşüncelerinden kaynaklanmıştır. Mevdûdî'nin 1941 yılında "Cemaat-i İslami" adıyla bir hareket başlatmasının altında da yine, dönemin siyasi aktörlerine karşı duyduğu güvensizliğin önemli bir yeri olmuştur (Bırışık, 2013: 382-383). Her ne kadar Hindistan ve Bangladeş'te de aynı adla faaliyet yürüten teşkilatlar bulunsa da, bu teşkilatlar benzer görüş ve hedeflere sahip olsalar da aralarında organik bir bağlantı yoktur. Her bir cemaatin kuruluşu içinde buldukları ülke koşullarına göre birbirinden bağımsız bir şekilde gerçekleştirilmiştir (Karatepe, 2014: 234).

Pakistan'ın 1956 yılında yapılan ilk Anayasasında *İslami esaslara dayanan bir toplum inşa etmeyi ve mevcut tüm yasal düzenlemeleri Kur'an ve Sünnet ışığında düzenlemeyi* içeren maddelerin bulunması büyük ölçüde Cemat-i İslami'nin bir başarısı olarak görülebilir. Ancak bu başarıya ulaşmak onlar için o kadar da kolay olmamıştır. Başta Mevdudî olmak üzere Cemaat mensupları ağır kovuşturma ve hapis cezalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Mevdudî'nin 1951 ve 1953'te farklı görüşlerden oluşan İslami cemaatleri *İslam hukukuna dayalı dinî devlet* düşüncesinde bir araya getirerek, bu hedefin gerçekleştirilmesi için onları harekete geçirmesini ise Büyükkara, hedefe giden yolda atılmış en büyük adım olarak değerlendirmektedir (2017: 185). Pakistan dışındaki bazı silahlı faaliyetleri desteklediği bilenen Mevdudî'nin belirlediği Cemaat esaslarına göre, Pakistan bir İslam toprağı sayıldığından faaliyetlerini bu ülkede sürdüren bir yapı olarak silahlı mücadelenin bizzat içinde yer almak meşru görülmemiştir (Büyükkara, 2017: 186). Büyükkara'ya göre Benna ve Kutup gibi Mevdudî de öncelikle toplumu kucaklayıp, ondan sonra da ondan aldığı güçle devlete ulaşan bir İslamcılık fikrini savunmuştur. Mevdudî'nin önem verdiği konuların başında sömürgeciliğin üstü kapalı bir şekilde devam ediyor olması gelmiştir. Bu kötü gidişi cihad ederek durduracak öncü İslam toplumunun oluşması için ilk olarak saf bir akide, ardından da tüm ibadet ve hükümleriyle İslamı hayatına hakim kılacak bireylere ihtiyaç vardır. Ona göre Allah'ın Müslümanlar'dan istedikleri iman ve ibadetlerle de sınırlı değildir. Allah, uluhiyet (ilahlık) sıfatının bir tezahürü olarak Müslümanlardan bir şey daha istemektedir ki Oda yeryüzünde koyduğu şeriatın hüküm sürmesidir. Tevhidin de bir gereği olan bu hususn gerçekleşebilmesi ise ancak İslami bir hükümetle mümkün olabilir. Bu konudaki Mevdudî'nin önerisi demokrasi, anayasal düzen, ekonomik sistem

vb. Batılı değerleri İslama uyarlayarak bir devlet, hukuk ve ekonomik sistem ortaya çıkarmaktır (2017: 187-188). Batıcılık karşıtı bir politika izleyen ve 1947’de Hindistan’dan bağımsızlığa kavuşan Pakistan yönetimini İslami kurallarla şekillendirmeyi amaçlayan Cemaat-i İslami (Partisi)’nin Pakistan’da halk tabanında ciddi bir karşılığı olmakla birlikte çoğunlukla bu oya yansımamış ve seçimlerde barajı geçemediğinden de parlamentoda fazla bir etkinlik gösterememiştir (Guida ve Çaha, 2013: 594). Karatepe bu durumu, bir düşünce ve siyaset hareketi olarak Cemaat-i İslami’nin eğitilmiş kesimlerden destek görmüş olmasına rağmen, faodel ilişkileri aşamadığından geniş halk kitlelerine, özellikle de kırsal kesime ulaşma güçlüğü yaşamasına bağlamaktadır (2014: 236).

İslamcı isimleri sayarken çok da hatıra gelmemekle beraber, Hint Alt Kıtası İslamcılığının önemli isimlerinden birisi de, Türk okuyucusunun çoğunlukla bir İslamcıdan ziyade coşkulu bir şair ve samimi bir Müslüman olarak gördüğü Muhammed İkbal (1875-1938)’dir. Herşeyden önce İkbal, Batılı bir eğitimden geçmiş büyük bir şairdir (Alperen, 2003: 204). Alperen’e göre; gerek Şiirleri ve gerekse diğer yazı ve konferansları ile Hindistan sınırlarının ötesinde bir etki alanına sahip olan İkbal’in hem Osmanlı devleti ve hilafetine hem de Atatürk devrimlerine karşı yaklaşımı diğer birçok İslamcıya nazaran daha ılımlı olmuştur. Bununla birlikte Mehmet Akif Ersoy gibi bazı Osmanlı aydınlarıyla mektuplaştığı bilirse de onun Türk İslamcılığı üzerinde doğrudan bir tesirinin olduğunu söylemek zordur (2003:204). Muhammed İkbal ile döneminin Türk İslamcıları karşılaştırıldığında aralarında belirgin ayrıklıklar bulunmaktadır. Hindistan’da yetişmiş bir İslamcı ile Osmanlı sınırları içerisinde yetişen bir İslamcıyı birbirinden farklılaştıran temel iki nedeninden birincisi, Osmanlı İslamcısının sömürge vatandaşı olmayışı iken diğeri ise aldıkları eğitimin birbirinde çok farklı oluşudur. Günaydın’a göre her ikisinin ortak yönü ise Batı’nın maddi planda İslam dünyasına kabul ettirdiği üstünlüğünün bir neticesi olarak doğan aşağılık kompleksine sahip olmalarıdır. Mehmet Akif’in mektuplarında İkbal’e ait bir anekdota rastlanmakla beraber, dönemin Türkiye İslamcılarıyla İkbal’in çok da iletişim içerisinde buldukları söylenemez. Onu Türkiye İslamcılığından farklı ve özgün konuma yerleştiren husus ise aldığı çok iyi Batı felsefesi eğitimi ile Hindistan Müslümanlığı üzerinde önemli tesirleri bulunan tasavvuf eğitimini birleştirmiş olmasıdır. İkbal, aldığı Batı felsefesi eğitimi temelinde Afganî – Abduh çizgisini içselleştirmekle kalmamış, aynı zamanda İbn Arabî

ve Mevlânâyı referans alan bir tasavvufu izleyebilecek başarıyı da göstermiştir (2013: 495-497). Mısır ve Osmanlı'daki döneminin İslamcılarının tasavvufa eleştirel yaklaşımlarının aksine İkbâl'in, İbn Arabî ve Mevlânâ başta olmak üzere tasavvufî geleneğin önemli şahsiyetlerinden olumlu bir şekilde söz etmesi ve onlara başlıca referansları arasında yer vermesi, onun İslamcılığının özgün yanını oluşturmaktadır (Günaydın, 2013: 498).

Sonuç olarak, Cemaat-i İslaminin faaliyetleri sömürgecilikten yeni kurtulan Hint Alt Kıtasındaki Müslümanların tekrar özgüvenlerine kavuşmalarını sağlamada onlara yardımcı olmuştur. 20'nci yy'ın ikinci yarısından itibaren tüm İslam coğrafyalarında ilgi uyandıran İslam ideolojisi, İslam devleti, İslam ekonomisi, İslam anayasası, gibi kavramlar da ilk defa, çoğunlukla Cemaat'in kurucu lideri Mevdudî tarafından dile getirilmiştir. İdeoloisi devrimci olmakla birlikte hiçbir zaman bu yola tevessül etmeyen Cemaat-i İslami, asla hukuk dışı yöntemlere ve şiddete bulaşmamış; demokratik ve barışçı yollardan iktidarı elde etme mücadelesi vermiştir (Karatepe, 2014: 236). Bu yönüyle MGH'ye en çok benzeyen İslamcı akımlardan bir tanesidir.

### **1.3.3.3. İran İslam Devrimi ve İslamcılık**

Şîî eksenin en önemli ülkesi olan İran'da İslamcılık konusuna değinmekte fayda var. İran'da İslamcılık düşüncesi her ne kadar 1979'da gerçekleştirilen *İran İslam Devrimi*'ne giden süreçte ön plana çıkmış olsa da esasında bu düşüncenin köklerini, aynen Osmanlı'da olduğu gibi, 19'uncu yüzyıl sonlarına kadar götürmek mümkündür. İran'da Cemaleddin Afgânî'nin düşüncelerini takip eden bazı aydın ve bürokratlar medresenin de desteğiyle daha 1906'larda Muzaffer Şah'ı devirerek Anayasal sisteme dayalı meşrutî bir yönetimi kurmayı başarmışlardır. Ancak durumdan hoşlanmayan İngiliz ve Rusların müdahalesi gecikmemiş, İran'da sadece 2 yıl süren meşrutî monarşiye son verilerek mutlak monarşiye tekrar geri dönülmüştür. Daha sonra yönetime gelen Rıza Şah dönemi ise İslamcı kesim bakımından büyük bir güç kaybının yaşandığı zaman dilimi olmuştur. Rıza Şah'ın yerine geçen oğlu Rıza Pehlevî'nin başlattığı Batılılaşma reformlarına özellikle medrese kökenli mollalardan tepkiler

gelmiştir ki; Şah'a karşı gösterilen medrese kökenli tepkilerin liderliğini 1950'lerden itibaren Ayetullah Humeynî (1902-1989) yapmıştır (Guida ve Çaha, 2013: 589).

Humeynî 1978 yılına gelindiğinde adete İran'da muhalefetin sözcüsü konumuna gelmiştir. Başını onun çektiği mollalar; 1978'de yayımladıkları bir bildiri ile hükümetten bazı isteklerde bulunmuşlardır ki, onların bu istekleri ileride gerçekleşecek olan devrimin temel esaslarını vermesi bakımından son derece önemlidir. Bu bildiri de Mollalar hükümetten şunları istemektedirler: a) İslam dinine muhalif tüm kanunlar derhal lağvedilmelidir. b) Din adamlarının düşüncelerinin açıklayabilmelerinin ve siyaset yapabilmelerinin önündeki tüm engeller kaldırılmalıdır. c) İslam dinini müdafaa ettikleri için hapiste bulunan tüm masum insanlar serbest bırakılmalıdır. d) Ülkenin atıl durumda bulunan kaynakları ve Millî geliri din adamlarının denetimine geçmelidir. e) 1977'de şehit edilen göstericilerin katillerine gerekli cezalar verilmelidir. f) Tüm kumarhane, gazino ve sinemalar kapatılmalıdır. g) Laik İran kültürü yerine İslami kültür ikame edilmeli ve laik tarih yerine İslam tarihi okutulmalıdır. h) Milletvekilliği seçimleri din adamlarının gözetimi altında yapılmalıdır. ı) Caferî fıkına muhalif tüm kanunlar Meclis tarafından tespit edilip yürürlükten kaldırılmalıdır. Bu bildiriden sonra Humeynî amaçlarının Şah rejimine son vererek yerine İslam cumhuriyeti kurmak olduğunu açıkça ilan etmiştir. Tüm bu gelişmeler neticesinde Tahran büyük gösterilere sahne olmuş ve İran tarihine "Kara Cuma" olarak giren 8 Eylül olayları yaşanmıştır ki, muhaliflere göre bu olaylarda Şah yönetimi binlerce kişiyi öldürmüştür. Olaylar diğer kentlere de sıçrayarak büyüdüğünde ise, zaten o dönemde Irak'ta sürgünde bulunan Humeynî Şah'ın da baskısıyla Ekim 1978'de Paris'e gitmek zorunda kalmıştır (Zengin, 1991: 66-68). Humeynî'nin Paris'e gitmek zorunda bırakılması İran halkını daha da kızdırmış, sokak gösterileri İran'ın her tarafına yayılmıştır. Bu gelişmeler sonucunda İran'ın artık yönetilemez konuma geldiğini düşünen Şah 16 Ocak 1979'da İran'ı terketmek zorunda kalmıştır. Bundan iki hafta sonrasında büyük ve coşkulu bir kalabalık tarafından karşılanan Ayetullah Humeynî İran'a dönerek yönetimi el koymuş ve İran'da 11 Şubat 1979 tarihi itibariyle İslami ilkelere dayanan bir rejim kurulmuştur (Guida ve Çaha, 2013: 590-591). İran devriminin lideri Humeynî olsa da, devrimin asıl ideoloğu olarak, sosyoloji eğitimi görmüş ve Fransa'da din sosyolojisi alanında doktora yapmış olan Ali Şeriatî gösterilmektedir. Şeriatî temelde Humeynî ile aynı düşüncelere sahip olsa da İslamı Batı düşüncesinden hareketle yeniden yorumlamıştır. Ali

Şeriatî'nin görüşleri İran'da özellikle aydın ve okumuş kesim arasında etkili olmuştur. İslamı bir ideoloji olarak kurgulayan da yine Odur (Zengin, 1991: 73-74).

İran'daki rejim değişikliğinin tüm İslam coğrafyaları gibi Türkiye'de karşılık bulmuş ve *İrancılık* diye bir tabir bu dönemden itibaren siyasi literatüre girmiştir. İran'daki rejim değişikliği Türkiye Cumhuriyeti'nin laik niteliği gereği bir tehdit olarak algılanmıştır. Uzun bir süre Türkiye'nin İran'laşıp, İran'laşmayacağı gündemin en tartışmalı konuları arasındaki yerini almıştır. Elbette devrim, tüm dünyadaki İslamcılar olduğu gibi, Türkiye İslamcılarını da heyecanlandırmış; İrancılık (İran İslamcılığı) denen tabir bu dönemin tartışmalarının bir neticesi olarak gündeme gelmiş ve 1980'lerle birlikte belli İslamcı çevreler tarafından kabul de görmüştür (Elhan, 2016: 52) ancak İran'ın "Şîî millî devlet" niteliğinin iyice belirginleşmesi ile bu etki tedricen sona ermiştir (Doğan, 2013: 125). "İslami devrim" hayallerinin olabirliğine inanan Türkiyeli İslamcılar ilhamlarını bu devrimden almışsalar da daha sonra İrancılar arasında bir kopma yaşanmış ve yoğun bir şekilde yaşanan laiklik ve şeriat tartışmalarının da tesiriyle "İrancılık" giderek marjinalleşmiştir. Bugün ise özellikle Suriye'de yaşanan iç savaş neticesinde yükselen Türkiye-İran rekabeti ve mezhepsel karşıtlıkların etkisiyle "İrancı" İslamcılar daha da güç kaybetmiş ve yalnızlaşmışlardır (Elhan, 2016: 53).

İran'da İslami devrim gerçekleştiren Humeynî, bu devrimi sadece Müslümanların değil tüm ezilmiş toplumların İslamiyete ihtiyacı var diyerek başta Şii Körfez ülkeleri olmak üzere başka ülkelere de ihraç etmeyi düşünmüştür. Bu düşüncesini gerçekleştirmek için zora başvurmamış; bunu, yurt dışına gönderdiği öğrenciler, İran elçilik görevlileri, devrime sempatiyle bakan yabancı ulema, hacılar ve medyayı kullananmak gibi barışçıl yöntemleri kullanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır (Zengin, 1991: 169). Ancak, diğer birçok devrim gibi İran İslam Devrimi de ortaya çıktığı çağın gerçekleri tarafından 10-20 yıl gibi kısa bir süre sonra bastırılmış, devrimci süreç yerel gerçekliğin rengini almış ve nihayet reel politiğe teslim olmuştur. Zaten daha gerçekleşirken bazı ilke ve ideallerini kurban vermek zorunda kalan hiçbir devrim tam olarak gerçekleşemezken, bir süre sonra tezahür ettiği dünyanın gerçekleriyle uyumsuzluğu sebebiyle bu gerçeklik tarafından bastırılarak yok edilir ya da eksiltir. Dolayısıyla Ali Şeriatî'nin düşüncelerinin İran İslam Devrimi'nin gerçekleştirilmesinde



büyük katıları bulunsa ve tüm karşıtlarına rağmen Humeyni onun düşüncelerinin arkasında durmaya devam etse de; yukarıda izah edildiği gibi, gerek devrimin tam olarak gerçekleştirilmesinin imkânsızlığı ve gerekse devrim sonrasında sıradanlaşma ve geleneğe geri dönüşün tesiriyle önemli ölçüde o da bu devrim olayının dışında kalmaktan kurtulamamıştır. Yalnız dışarıda kalan sadece Şeriatî değil, onun daha solunda yer alan kişi ve örgütler de, hatta Humeyni'nin devrimci çizgisinin daha sağında yer alan mollalar ya da başka ifadeyle klasik Şii öğretisi de zamanla bu olayın dışına itilmiştir (Aktaş, 2013: 449).

Üzer'e göre, 1979'da kurulan İran Rejimi baştan itibaren esasında Ali Şeriatî'ye ve düşüncelerine mesafeli durmuş ve onun toplum üzerindeki etkisini kırmak amacıyla, Türkiye'de bilinen yaygın kanaatin aksine, İslam devriminin ideoloğu olarak kabul ettiği Murtaza Mutahhari ismini ön plana çıkarmak için elinden geleni yapmıştır. Ona göre dün olduğu gibi bugünde Ali Şeriatî ismi İran'da bir gerilim konusu olmaya devam etmektedir (2013: 478). Ali Şeriatî'yi geleneksel Safevî Şiiliğine yönelttiği eleştiriler yüzünden dışlayan mevcut İran rejimi, İran dışında ise onu bir propaganda aracı olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Nitekim, Şeriatî'nin Şiilik ve tarihî kişilerle alakalı anlattıklarının cazibesine kapılarak Şiî olan birçok kişi İran'a gittiğinde Şeriatî'nin hayatı boyunca mücadele ettiği insanların dizinin dibine oturmuşlardır. Şeriatî her ne kadar *Ali Şiasî* ve *Safevî Şiasî* arasında ayırım yapsa da, onun özellikle bazı sahabeler hakkında serdettiği ifadelerin Sünnî coğrafya da hoş karşılanabilmesi mümkün değildir (Üzer, 2013: 482).

Birilerine göre devrimci şehit olan Ali Şeriatî diğer başkalarına göre ise Şii propagandist, hatta Marksist bir kozmopolittir. Ülkesinde din ve edebiyat tahsili gören Şeriatî, Fransa'da aldığı Sosyoloji eğitimi sayesinde tanıdığı Batı düşüncesiyle hesaplaşmış bir aydındır. Aktaş'a göre; devrimci, mistik, özgürlükçü, Şii bir entelektüel ve sorumlu ve mücahid bir aydın olan Şeriatî, içinde büyüdüğü kültür ve inançtan aldığı feyzini, olabildiğince geniş olan ufku ve Batılı düşünürlerden aldığı katkılarla zenginleştirmiş ve İslam dünyasına yeni bir bakış açısı sunabilmiştir. Birçokları gibi farklı amaçlarla Batı'ya gitmiş olduğu halde, orada gördükleri karşısında şaşırıp ürpererek ülkesinin makûs talihini değiştirmek üzere birçok düşünceyle birlikte geri dönmüş sorumluluk sahibi aydınlardan birisidir (2013: 453). Ali Şeriatî

Sosyalizmi/Marksizmi reddetmekle birlikte onun insanları yabancılaşmadan ve sömürüden kurtarma iddiasını devralarak, bu iddianın hakiki sahibi olarak İslam'ı sunmuştur (Bora, 2013: 526). Bora'ya göre ; özellikle Kutup ve Şeriatî, 1960 ve 70'lerde bütün dünyayı saran sol çizgideki isyan duygusunun, radikal üslûbun ve coşkunun İslamcı benzerini yaratmışlardır. 1979 İran İslam Devriminden sonra İran'ın Soğuk Savaş'ın her iki tarafına birden cephe alması, İslamcılığın üçüncü yol iddiasını pekiştiren bir gelişme olmuştur (2013: 527). Aynı durumun Müslüman coğrafyanın özgüven kazanmasında da etkisinin olduğu söylenebilir.

Modernleşme teorilerinin karşısında İslam toplumlarının alternatif olarak ileri sürdükleri paradigma; genel olarak “Bilginin İslamileştirilmesi” iken özeldir ise “İslam Sosyolojisi” kavramsallaştırmalarına dayanmaktadır. Batı medeniyetinin hegemonik entelektüel paradigmasına bir meydan okuma olan “İslam Sosyolojisi” kavramsallaştırmalarını ilk olarak kullanan İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İslam Felsefesi Müderrislerinden İsmail Hakkı İzmirli 1922'de kaleme aldığı “İslam İhtimaiyyatı” başlıklı bir makalede mülkiyet, emek-sermaye, adalet, sosyal hareketlilik vb. toplumsal olaylara Batı karşısında yeni ve yerli bir bakış açısının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Sarıbay'a göre; İzmirli'den çok sonra Batı medeniyeti karşısında öze dönüş söylemine sarılarak *İslam Sosyolojisi* kavramsallaştırmalarına yönelik Şeriatî'nin amacı; sosyolojiyi İslamileştirmek değil, İslam'ı sosyolojikleştirmek olmuştur. Batı medeniyetinin meşrulaştırıcı bir paradigması olan *Sosyolojinin İslamileştirilmesini, öze dönüş* anlamına gelmeyip, Batının Batı-dışı bir söylemle yeniden meşrulaştırılmasına katkı vereceğinin bilincinde olan Şeriatî'ye göre İslam'a sosyolojik yaklaşım; onu yalnızca bir inanç sistemi olmasının ötesinde; medeniyet, kültür, hukuk, iktisat ve estetik gibi kapsadığı sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi olguları da ön plana çıkarmak, “öz”ün ne olduğunu tarif etmek ve öze dönüşün ikna edici gerekçelerini oluşturmaktır (2013: 747).

Bugün İran'da özgürlük, insan hakları ve katılım gibi konular aydınların, sivil toplum örgütlerinin ve bazı siyasal grupların bir talebi olarak güncel tartışmaların önemli konuları haline gelmiştir. İran hükümeti, toplumdan gelen bu talepleri genelde zor kullanarak bastırmaktadır. Gerek aydın ve öğrenciler, gerekse sivil toplum ve siyasal gruplar düzeyinde bugün İran'da reformcular ve muhafazakarlar şeklinde ikili

bir kamplaşma su yüzüne çıkmıştır. Her ne kadar zaman zaman reformcular seçimleri kazanmış olsalar da rejimin asıl karar merci olan mollaları aşamadıklarından bir türlü beklenen reformlar ve yapısal değişiklikler gerçekleştirilememektedir (Guida ve Çaha, 2013: 593).

#### **1.3.3.4. Cezayir’de İslami Selamet Cephesi (FİS) ve Tunus’ta Nahda**

Cezayir’de 1988 yılında çok partili hayata geçilmesiyle birlikte kurulan çok sayıda partiden birisi de, şeriate dayalı bir İslam devleti kurma idealini taşıyan Abbas Medenî (1923-1999) ve Ali Belhâc’ın önderliğinde kurulan İslami Selâmet Cephesi (el-Cebhetü’l-İslamiyye li’l-inkâz; Front Islamique du Salut: FİS) olmuştur. 1990 yılında ilk defa girdiği yerel seçimlerde oyların yüzde 56’sını alarak büyük bir zafer kazanan FİS’in başarısı karşısında 1962’den beri ülkede iktidarda olan Millî Kurtuluş Cephesi bir takım bölünmeler yaşamış ve bu başarı Batı’da da büyük bir şoka sebebiyet vermiştir. Mahallî seçim zaferinin ardından genel seçimlerin erkene alınmasını isteyen FİS’in bu talebi karşısında önce 27 Haziran 1991’de seçimlerin yapılacağını duyuran hükümet; ülkenin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik zor şartlar altında girilecek bu seçimleri FİS karşısında kaybedeceğini anlamıştır. Sosyo-ekonomik koşulları protesto etmek ve hükümeti istifaya zorlamak için muhalefetin başlattığı genel grevin ülkede büyük bir kaosa yol açmasını da bahane ederek seçimlere bir ay kala Batının da desteğini arkasına alan ordu yönetime el koymuş, genel seçimleri bilinmeyen bir tarihe ertelemiş ve FİS yöneticilerini tutuklamıştır. Böylece ülkedeki demokratikleşme süreci ciddi bir yara almıştır. Ancak sosyo-ekonomik koşullarda hiçbir başarı yakalayamayan askerî yönetim muhalefetin baskılarını da göğüsleyemeyerek seçim kararı almak zorunda kalmıştır. FİS 26 Aralık 1991’de yapılan genel seçimlerin ilk turunda büyük bir başarı göstermiştir. 16 Ocak 1992’de yapılacak ikinci tur seçimlerini de FİS’in kazanacağına kesin gözüyle bakılması, Cezayir’deki Batı yanlısı laik kesimlerde ve Batı’da ciddi bir tedirginliğe sebep olmuştur. Bu koşullar altında seçimlere dört gün kala yönetime el koyan Yüksek Devlet Komitesi ülke genelinde olağanüstü hal ilan ederek seçimleri iptal etmiş ve FİS’i kapatarak üyelerini tutuklamaya başlamıştır. Yüksek Komite bununla da kalmamış camilerde siyaset yapılmasını yasaklamış ve FIS

yanlısı imamların görevlerine son vererek kendi imamlarını atamıştır. Cezayir halkının bu uygulamaya tepkisi belli bir süre camilere gitmemek şeklinde olmuştur. Bazı FİS üyelerinin bu gelişmeler karşısında direnmesi nedeniyle çıkan çatışmalarda yüzden fazla kişinin ölmesi ve yüzlercesinin de yaralanmış olmasına rağmen, FİS üyelerine karşı düzenlenen bu komplolara ne Batılı ülkelerden ne de İslam ülkelerinden kayda değer bir tepki gelmemiştir (Dursun, 1993: 493).

Askeri darbenin ve FİS'in kapatılarak yöneticilerin tutuklanmasının Cezayir'de birçok etkisi olmuştur. Herşeyden evvel Cezayir, bir iç savaşın içine sürüklenmiş ve zaten zayıf olan ekonomisi ciddi bir yara almıştır. İkinci olarak da esasında ılımlı bir çizgide olan FİS'in içerisinde silahlı grupların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Son olarak Cezayir'de gelişen anti demokratik darbe karşısında sessiz kalan ve iki yüzlü bir tavır takınan Batı ve onun değerlerine karşı duyulan güven, Türkiye'de dahil olmak üzere bütün bir İslam coğrafyasında sarsılmıştır. Cezayirli yöneticilerin yaptıkları yanlışın farkına varmalarıyla FİS militanlarıyla gizli görüşmeler yapılmış, varılan mutabakatın bir gereği olarak 2003 yılında FİS üyeleri ve liderleri serbest bırakılmış, 2005 yılında da tüm siyasi suçlar affedilerek ulusal barış sürecinin önü açılmıştır. Nihayet 2011 yılında alınan bir kararla da 19 yıldır devam eden sıkıyönetim haline son verilerek ülkenin normalleşme sürecine girmesi sağlanmıştır (Guida ve Çaha, 2013: 595).

İslamcılık konusunda özgün bir konumu bulunması nedeniyle İslamcılık tecrübesinin tartışılması gereken diğer bir ülke ise Tunus'tur. 1956 yılında Fransa'dan bağımsızlığını ilan eden Tunus'ta Habib Burgiba bağımsızlık hareketinin lideri olarak, 1987'de bir saray darbesiyle aşağı edilinceye kadar ülkeyi tek başına yönetmiştir. Burgiba, kendisine amaç olarak toplumsal dönüşümü koymuş, bunu yapmak için de devletin din ile ilişkilerini yeniden belirlemeye girişerek dini yaşantı üzerinde tam bir kontrol sağlamaya çalışmıştır. Laikliğin topluma baskı aracı olarak kullanıldığı bu dönemde; modernleşme, ilerleme ve kalkınma idealleri önünde engel olarak görülen İslam dininin toplumsal etkinliği azaltılmak istenmiştir. Çoğunluğu Müslüman olan topluma dayatılan bu projenin bir gereği olarak dini grupların siyasetten dışlanmış olması muhalif bir İslami hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Dursun, 2017: 132-133).

Tunus'ta aldığı sert tedbirlerle toplumu sekülerleştirmek isteyen Burgiba; öylesine radikal adımlar atmıştır ki, Ramazan ayında orucun üretimi olumsuz etkilediğini iddia ederek oruç tutulmamasına yönelik devlet destekli kampanyalar bile yürütmüştür. Burgiba, Batılılaşma konusunda belli başarılar elde etmişse de aynı başarıyı sosyo-ekonomik koşulların iyileştirilmesinde sergileyememiş, bu nedenle de 1981 yılında çok partili hayata geçmek zorunda kalmıştır. İran İslam devriminin İslam coğrafyalarında farklı rüzgarlar estirdiği bir döneme gelen bu karar, devrimden etkilenerek Tunus'ta benzer bir yönetim kurmak isteyen Raşid Gannuşi (1941)'yi harekete geçirmiştir. Başını Gannuşi'nin çektiği Nahda (Rönesans) Partisi'nin gösterdiği adaylar bu seçimlerde büyük başarılar elde etmişlerdir. Bu durumdan rahatsız olan seküler elitler, bu kez de Burgiba'nın rahatsızlığını gerekçe göstererek yönetime el koyan Zeynel Abidin Bin Ali etrafında toplanmışlardır. Bin Ali 1989'da tüm partileri kapatarak, tek partili sisteme tekrar dönmüş; Gannuşi de İngiltere'ye giderek mücadelesini orada sürdürme kararı almıştır. Bin Ali yönetimindeki Tunus'ta sosyo-ekonomik krizler ve yolsuzluklar neticesinde 2010 yılında seyyar satıcı Muhammed Buazizi kendisini yakmış, bunun üzerine daha sonra adına "Arap Baharı" denilen bir süreç başlamış, meydanlar hareketlenmiştir. Bunun üzerine Bin Ali ülkeyi terketmek zorunda kalmış ve Tunus'ta tekrar çok partili hayata geçilmiştir. Bu gelişme üzerine 22 yıl sonra İngiltere'den ülkesine dönen Gannuşi Nahda ile girdiği seçimlerden oyların yüzde 47'sini alarak başarıyla çıkmıştır (Guida ve Çaha, 2013: 595-596).

Tamimi'ye göre Gannuşi'nin önemi, çağdaş İslami düşünceye yeni açılımlar getirme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Gannuşi; İslami değerlere bağlı olmak ve vahyi nihai tek referans noktası olarak görmekle birlikte, Batı'da laiklik ve liberalizm gibi Müslümanların istifade edebileceği olumlu yanların bulunabileceğini kabul etmektedir. Batılı kavramları tetkik ederek onların faydalı yanlarını içselleştirip İslami rönesansı sağlayacak bir formül üretme peşindedir. Bu formül bir taraftan İslami değerlere dayanırken diğer taraftan da modernitenin olumlu yanlarından faydalanmayı hedefleyen bir bakış açısıyla üretilebilir. Demokrasi ve İslam arasındaki ilişkiyi tekrar ele alan Gannuşi, İslamın yenilenmesi ve hayatta kalması için demokratik süreçlerin ve yaşam tarzlarının önemine vurgu yapmıştır (2016: 363-370).

1980'lerin başlarında İran'ı model olarak başlattığı siyasi yürüyüşünün sonraki yıllarında düşüncesinde bazı değişiklikler olan Gannuşi, nihayet ılımlı İslam diyebileceğimiz bir noktaya gelmiştir. Nitekim İngiltere'den döndükten sonra 11 Ocak 2011 tarihinde Financial Times'te yayınlanan röportajında kendisine İran'ı değil Türkiye'de seküler sistem içerisinde kalan Ak Partiyi örnek aldığını ifade etmiştir (Guida ve Çaha, 2013: 595-596). Nahda'nın 20-22 Mayıs 2016'da gerçekleştirdiği 10'uncu Parti Kongresi öncesinde Fransız Le Monde gazetesine konuşan Gannuşi, Tunus'ta siyasi İslam'a yer kalmadığını ifade ederek şunları söylemiştir. “*Tunus şu an bir demokrasi. 2014 Anayasası seküler ve dini aşırıcılığa limit koydu. Siyasal İslam'ı bırakıp, demokratik İslam'a geçiyoruz. Siyasal İslam'ı temsil ettiğimizi iddia etmeyi bırakıp, Müslüman demokratlar olduğumuzu söylüyoruz*” (Le Monde, 2016). Aynı söyleşide Gannuşi, sadece siyasi faaliyetlerde uzmanlaşan, gündelik sorunları, aile ve kişilerin yaşamını konu edinen bir parti olmak istediklerini ve dinî faaliyetlerle siyasi faaliyetlerin tam olarak birbirinden ayrılmasından yana olduklarını ifade etmiştir. Yine, 2014 Anayasası Tunus'ta aşırı laikçiliği de, aşırı diktatörlüğü de bitirdiği için artık siyasi İslam'a gerek kalmadığını; ayrıca IŞİD ve El Kaide benzeri radikal cihatçı örgütlerin siyasi İslam kavramını kirlettiğini bu nedenle de onlardan da kendilerini ayrı göstereceğine inandıkları *Müslüman demokrat* tanımlamayı kullanacaklarını ifade etmiştir (Le Monde, 2016). Millî Görüş'ten ayrılarak kurulan Ak Partinin kendisini tanımlarken kullandığı *muhafazakar demokrat* kimliğe benzer bir çağrışım yapan *Müslüman demokrat* tanımlaması, Nahda hareketinin Türkiye ve Ak Parti tecrübesinden istifade etmekte olduğunu ve Gannuşi'nin geldiği noktayı göstermesi bakımından son derece önemlidir. Gannuşi'nin bu sözlerinden, ideallerinden vaz geçtiği de anlaşılmalıdır (Kılınç, 2016). Zira İslamcılık, zamanın ruhuna göre kendisini yenileyerek ve eklenerek bugünlere gelmiştir. Gelinen bu nokta da onun yeni bir aşaması olarak değerlendirilmelidir.

## II. BÖLÜM: DİN-SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ

Türkiye’de 1946’da tek parti diktatörlüğünden çok partili demokrasiye barışçı yolla geçilmesi ve ardından iktidarın dört yıl sonra yine barışçı bir şekilde devredilmiş olması Zürcher’e göre gelişmekte olan ülkeler arasında benzersiz bir deneyimdir. Bunun başarılmış olmasını o; Türkiye’nin 1876’dan bu yana var olan parlamenter seçim deneyimlerine ve 1908-1913 ve 1923-1925 yılları arasında ve 1930’daki çok partili demokrasi mirasına, başka ifadeyle ağır aksak da olsa geçmişteki demokrasi girişimlerinin varlığına bağlamaktadır (2000: 317). Din siyaset ilişkisi, ya da İslamcılık gibi konularda Türkiye Cumhuriyeti’ni diğer İslam ülkelerinden ayıran temel hususların başında da onun bu tecrübesi gelmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin katı laiklik anlayışı ve uygulamaları Cumhuriyetin ilk yıllarında geniş halk kitlelerince hemen kabul görmediği gibi bazı tepkilere yol açmış hatta, Şeyh Said İsyanı gibi bazı isyanlar için gerekçe bile oluşturmuştur. Çok partili sisteme geçiş sonrasında ise İslam’ın kamusal alanda daha görünür kılınmasını arzu eden çevreler bu taleplerini siyasal partiler aracılığıyla kamuoyunun gündemine taşımaya çalışmışlardır (Çarkoğlu ve Toprak: 2006: 29). Cumhuriyeti kurucu elitlerinin katı laikçi ve modernleşmeci politikaları, İslam’dan kaynaklanan gelenek ve uygulamaları siyaset ve toplumsal hayatın dışına itmiştir. Kamusal alanda temsil imkânı bulamayan İslam geniş halk kesimlerinin sivil alanlarında varlığını güçlü bir şekilde devam ettirmiştir. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte oluşmaya başlayan demokratik imkânlarla İslamcı gruplar öncelikle serbest meslekler, eğitim ve bürokrasi de görünür olmaya başlamışlardır. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)’ne karşı 1950’lerde Demokrat Parti (DP)’yi, 1960’larda Adalet Partisini (AP) destekleyen cemaat ve tarikatlar; 1970’lere gelindiğinde İslami kuralları toplum hayatında hâkim kılma düşüncesiyle kendi partilerini kurarak siyasi mücadelelerini başlatmışlardır (Karatepe, 2014: 224).

1951 yılında kurulduktan sonra sadece 6 ay yaşayabilen Cevat Rıfat Atılhan (1892-1967)’in İslami Demokratik Parti’si haricinde açık İslami referanslara sahip ilk

kalıcı siyasi parti 1970’te Necmettin Erbakan’ın liderliğinde kurulan Millî Nizam Partisi (MNP)’dir (Özbudun ve Hale, 2010: 31). Ülke gündemine 1969 Bağımsızlar Hareketiyle gelen ve Türkiye’nin içinde bulunduğu sorunlara milletin dünya görüşü ve değer ölçülerini esas alarak çözümler üretme iddiasında olan Millî Görüş Hareketi, önemli değişim ve gelişmelere zemin oluşturmuştur; hatta Hareket’in kurucusu olan Erbakan’a göre Türkiye’de ve tüm İslam dünyasında bir zihniyet devrimi gerçekleştirmiştir (2016a: 139). Millî Görüş’e geçmeden önce, bu Hareketi kuran ve bugünlere gelmesinde en çok emeği olan Necmettin Erbakan’ı daha yakından tanımakta fayda vardır.

## 2.1. Necmettin Erbakan’ın Hayatı

Erbakan’ın Millî Görüş üzerindeki etkisi o kadar fazladır ki; bu tespitten hareketle Çakır’a göre MGH’yi bir *Erbakan hareketi* olarak ifade etmek ve Millî Görüşçülere de *Erbakancı* demek hiç de yanlış olmayacaktır. Erbakan’ın sıklıkla tekrarladığı *diğer partilerin seçmenleri var, bizimse inananlarımız var*<sup>101</sup> sözünün manasını, tüm toplantılarının sonunu bir nevi *biat törenine* benzer bir şekilde başparmakları havaya kaldırtıp ant içirmesi ile bitirdiği ile birlikte ele alırsak daha iyi anlamış oluruz. Gerçekten de Millî Görüşçülerle Erbakan arasındaki ilişki, gizliliğin hakim olduğu batınî tarikatlarda şeyhle mürit arasındaki bağ gibidir (2013: 768). “*Millî Görüş, esasen Erbakan’ın hayat mücadelesinin fikri ve siyasi en başat ifade biçimidir*” (Macit, 2017a: 75). Partilileri gözünde Erbakan hiçbir zaman sadece bir genel başkan olarak algılanmamış, her zaman ondan fazlasını ifade etmiştir.

MGH’nin içinden birisi olan Özdamar’ın “*Geri kalmış veya bırakılmış ülkenin geciken atılımlarını yüreğinde taşıyan bir insan*” (1977: 25-27) olarak tarif ettiği Necmettin<sup>102</sup> Erbakan; 29 Ekim 1926 tarihinde, dönemin Sinop Ağır Ceza Reisi olan

---

<sup>101</sup> Millî Görüşçülerin siyaseti sadece bir siyasal faaliyet olarak görmediklerine dair Kışlalı’nın tespitleri de dikkate değerdir. Ona göre; madden ve manen iyi bir şekilde donatılmış RP üyeleri, kirlenmiş siyaseti temize çekeceklerini vadetmek sureti ve kırsal kesimden büyükşehirlere göçmüş olan ve kendini kimsesiz olarak görenlerin kimseleri olma iddiası ile bir siyasi parti üyesi olmaktan ziyade sanki bir davanın militanı gibi davranmakta, seçmenleri ikna etmek için var güçleriyle çalışmaktadırlar (2001).

<sup>102</sup> Necmettin; Arapça bir kelime olan *necm* ile *din* kavramlarından türemiş bir isimdir ve *necm*’in manasının yıldız olduğu düşünüldüğünde “*Necmeddin*” (*Necmettin*,) *dinin yıldızı* anlamına gelmektedir.



Mehmed Sabri Bey'in Nizamettin ve Selahattin adlı iki çocuğundan sonra üçüncü oğlu olarak Sinop'ta dünyaya gelmiştir (Cemal, 1975: 11-18). Erbakan'ın annesi ise Sinop'un eşrafından birisinin kızı olan Kamer Hanım'dır. Babası Adana'nın Kozan ve Saimbeyli bölgelerinde yaşamış Selçuklu boyu olan Kozanoğulları'ndan olan (Erbakan, 2014a: 9) Erbakan'ın kendisinden sonra doğan üç kardeşi ise Kemalettin, Atıf ve Akgün'dür<sup>103</sup> (Çakır, 1994: 14). Erbakan ilk terbiye ve İslami eğitimini ailesinden almıştır, daha doğrusu almak zorunda kalmıştır; zira onun çocukluk döneminde din eğitimi yasaktır. Şama'ya göre; aile çok kültürlü, şuurlu, İslam şeriatine vakıf aynı zamanda da çocuk eğitimi ve psikolojisinden anlayan bir aile olduğundan hem çocuklarına davranışlarıyla örneklik teşkil etmişler, hem de onların İslami bilgilerle mücehhez olmalarını sağlamışlardır. O yıllarda piyasada dini kitap bulmak pek mümkün olmamakla birlikte, 1940'larda Türkiye'de latin harfleriyle basılan ilk ilmihal olma niteliğine sahip Numan Kurtulmuş'un yazdığı "Amentü Şerhi" en önemli bilgi kaynaklarından birisi olmuştur (Şama, 2015: 23-25).

Ağır ceza reisi olan babasının görev yerinin sık sık değişmesi nedeniyle Erbakan'ın çocukluğu Anadolu'nun farklı bölgelerinde geçmiştir. Bunlardan birisi de Kayseri'dir. Ergin'e göre Erbakan'ın ilk manevi etkilenişi burada, daha üç yaşındayken kaldıkları evin karşısında okunan ezanlar ve cemaatle kılınan namazlarla tarihi Laleli Camii'nde başlamıştır. Erbakan'ın çocukluğunun ilk yılları bu caminin avlusunda geçmiştir (2015: 25). Cumhuriyetin kurumsallaşması ve laik reformların hayata geçebilmesi için dinin siyasetten ve eğitim kurumlarından kovulmuş olduğu bir dönemde (Çakır, 1994: 15) ilkokula Kayseri Cumhuriyet İlkokulu'nda başlayan Erbakan, babasının Trabzon'a tayininin çıkması sebebiyle ilkokulu okul birincisi olarak burada tamamlamıştır (Erbakan, 2014a: 9). Erbakan'ın özellikle Trabzon'da oturdukları geniş bahçeli konakta çoğu memur çocuğu olan arkadaşlarıyla oynadıkları oyunlar onun ilerideki hayatına dair ipuçları vermektedir. Oturdukları konağın geniş bahçesinde oynanan oyunlar arasında, bilindik oyunlar dışında, küçük Erbakan'ın icat ettiği ve kurallarını da kendisinin belirlediği oyunlar ağırlıkta olmuştur. Kızıltaş'ın, bizzat Erbakan'ın kendisinden rivayetle aktardığına göre bu oyunlardan birisi de "devletçilik"

---

<sup>103</sup> Ailenin tüm çocukları iyi eğitim almış ve önemli meslekler icra etmişlerdir. Ailenin en büyük çocuğu olan Nizamettin Erbakan cilt ve deri hastalıkları profesörü; diğerleri de sırasıyla Selahattin Erbakan göz hastalıkları profesörü, Kemalettin Erbakan diş doktoru, Atıf Aydın eczacı ve Akgün Erbakan da mühendistir (Kızıltaş, 2011: 16).

oyunudur. Erbakan'ın tasarladığı bu oyunda bahçede herkesin ayrı ayrı dükkanları vardır; alışverişte, basımını ve dağıtımını bizzat kendisinin yaptığı paralar kullanılmaktadır. Hayat bir programa bağlanmış olduğu bu oyunda belli saatler alışveriş ve kitap okumaya diğer zamanlar da askerî eğitime ayrılmıştır. Hatta askeri eğitimi öyle ileri götürmüşlerdir ki; bu eğitim kapsamında, bahçede bulunan sarmaşıklardan konağın üst katına elektrik teli çekmişler, üzerlerine de lamba görevi görsün diye nar çiçekleri bile yerleştirmişlerdir (2011: 17). Bu oyunda, Erbakan'ın ileride çok işine yarayacak olan hayal kurma, insanları sevk ve idare etme gibi daha birçok yeteneğinden nüveler bulunmaktadır.

Babasının emekli olmasıyla birlikte İstanbul'a gelen Erbakan 1937 yılında İstanbul Erkek Lisesi'nde ortaokula başlamıştır (Ergin, 2015: 27). Ortaokula bir ay gecikmeyle başlamasına rağmen derslerde gösterdiği başarılarla kısa sürede tüm hocaların en gözde öğrencisi olan Erbakan'a bu başarılarından dolayı "Derya Necmettin" lakabı takılmıştır. Küçük yaşlarda başlayan Erbakan'ın başarılı grafiği tüm eğitim hayatı boyunca artarak devam etmiştir (Macit, 2018: 23). Ortaokuldan sonra aynı okulun lise bölümüne devam eden Erbakan İstanbul Erkek Lisesi'ni 1943 yılında yine birincilikle bitirmiştir (Erbakan, 2014a: 9). Bundan bir yıl önce, 1942'de ise babası vefat etmiştir (Çakır, 1994: 16). İstanbul Erkek Lisesi yıllarının bir başka özelliği de Erbakan'ın talebi üzerine okulda bir mescit açılmış olmasıdır. Dinî vecibelerini tam olarak yerine getirmek isteyen bir lise öğrencisi olan Erbakan; okulda bulunduğu zamanlarda namazlarını aksatmamak için bir yer talep etmiş, okulun en çalışkan öğrencisinin bu ricasını kırmak istemeyen okul müdürü de uygun bir odayı mescit olarak tahsis etmiştir (Kızıldaş, 2011: 20).

MGH'nin kurucusu Necmettin Erbakan her ne kadar Batı tarzı üniversitelerde eğitim görmüş, modern bilimlerde çalışmalar yapmış ve profesörlüğe kadar yükselmişse de çok iyi bir dini eğitim ve donanıma sahip olduğu da ortadadır. Özellikle gençlik yıllarında topluma Kur'an mesajlarını iletmeyi kendisine gaye edinen Erbakan Kur'an'ı derinlemesine tetkik etmiştir (Çalışkan ve Sıcak, 2017: 75). Teknik ilimlerin yanında dini ilimlere de vakıf olan Erbakan daha lise öğrenciliği yıllarında Hüseyin ve Saffet Efendiler'den hadis, Numan Kurtulmuş Hocaefendi'den akaid, Ömer Nesefi'den amentü şerhi, Fatih Dersiazamlarından Ali Osman Tatlısu'dan Esmâ-ül Hüsna Şerhi ve

Celaleyn Tefsiri dersleri almıştır (Çalmuk, 2005: 561). Asiltürk ile yaptığımız kişisel görüşmemizde, neredeyse bir din alimi kadar dini ilimlere vukufiyeti bilenen Erbakan'ın bu eğitimini nereden aldığına dair bilgilerin son derece sığ ve yetersiz olduğunu, bu konuya kaynaklarda da pek yer verilmediğini söylediğimde onun bunun nedeni olarak Erbakan'ın bu konuyu gizlemesini söylemesi son derece ilginçtir. Asiltürk'e göre Erbakan, daha liseli yıllarından itibaren özellikle yaz tatillerinde Fatih dersiamlarından bütün ilmi tahsilini almıştır. Erbakan'ın dini bilgilerinin sıradan bir hocanın çok üzerinde olduğunu ifade eden Asiltürk'ün anlattığına göre; İslam dünyasından birçok büyük alim olarak tanınan insanlar gelip Erbakan ile konuştuklarında, o bir şey söylediğinde Kur-an'ı Kerim'i alıp bakarlar hocanın dediğini orada bulurlarmış (2017). Erbakan'ın kızı Elif Erbakan Altınöz ve oğlu Fatih Erbakan'ın anlatımına göre Erbakan henüz 17 yaşında bir lise talebesiyken Gümüşhanevî Dergahı'ndan Hacı Hasip Efendiye intisap etmiştir. Hasip Efendi'yle Erbakan daha bu dönemde birlikte Pazar geceleri Beykoz'da bulunan Yuşa Aleyhisselam'ın makamına giderler, sabaha kadar ibadet ederler ve sabah namazını kıldıktan sonra da oradan ayrılırlarmış (Şama, 2015: 30). Erbakan'ın bu temasları sonrasında da devam etmiştir. Fatih Erbakan'ın aşağıda anlattıkları, özellikle Mehmet Zahid Kotku (1897-1980) ile olan diyalog ve yakınlığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Fatih Erbakan'ın anlatımına göre babası Kotku'yu sık sık ziyarete gidermiş. Bazı ziyaretlerinde Kotku ile babası yan yana gelip dizleri birbirinin dizlerine, elleri de birbirinin ellerine degecek biçimde bir iki saat hiç konuşmadan otururlarmış. Fatih Erbakan bu durumu birbirini seven iki kalbin ilişkisi olarak ifade etmiştir<sup>104</sup> (Şama, 2015: 41) ki; birbirini ne kadar çok sevdikleri ileri de daha da muşahhaslaşacaktır.

---

<sup>104</sup>Kişisel görüşmemizde Asiltürk'ün kendisinden son derece muhterem, değerli, olgun, kemal sahibi ve mükemmel bir insan olarak bahsettiği Kotku ile Erbakan arasında özel bir sevgi ve saygının varlığı genel olarak bilinen bir husustur. Bu konuda Asiltürk'ün anlattığı hatıra son derece önemlidir. Ömrünün son zamanlarında yataklık hasta durumunda olan Kotku'ya siyaset ve bürokraside son derece önemli mevkide bulunan bazı kişiler ziyarete gelmişler. Bunların hepsini yatağında karşılayan ve onlarla yatakta konuşan Kotku, sadece Erbakan'ı zorlanarak da olsa yatakta doğrularak karşılamış ve ona diğerlerinden farklı özel bir alaka göstermiştir. Erbakan'ın ayrılmasından sonra orada bulunanlar tarafından diğerlerine göstermediği saygıyı niçinonun için gösterdiği edeb dairesinde kendisine sorulduğunda, Kotku'nun; Erbakan'ın kendisi de dahil hepsinin hocası olduğunu ve bunun için kendisine özel bir sevgi ve saygı beslediğini söylemesi son derece anlamlıdır. Nitekim Muhammed Zahid Kotku hayatının her devresinde Erbakan'ı bütün gücüyle desteklemiştir (2017). Ayrıca, Erbakan ve Kotku İlişkisine dair detaylı bilgi için bakınız: (Kemikli, 2017: 87-99).

O tarihlerde lise birincilerinin üniversiteye imtihansız girme hakları bulunmasına rağmen bu hakkını kullanmak istemeyen Erbakan, 2 bin kişinin katıldığı sınavda ilk 10'a girme başarısı gösterdiğinden İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ) Makine Fakültesi'nin ikinci sınıfından başlamıştır. İlkokula 6 yaşında başlayan Erbakan bir de üniversite de sınıf atlayınca kendisinden iki yaş büyüklerle aynı sınıfta eğitim görmüştür. Erbakan'ın bir süre aynı sınıfta eğitim gördüğü bu arkadaşlarından birisi de ilerleyen yıllarda siyasi rakibi olacağı Süleyman Demirel (1924-2015)'dir. (Macit, 2018: 24). Şama'ya göre Erbakan'ın mühendislik mesleğini seçmesi çocukluğundan beri ailesinin yönlendirmesiyle olmuştur (Şama, 2015: 25). Erbakan'ın ikinci sınıftan başlaması ve arkadaşları arasında en yüksek notları onun alması; ilkokul ve lisede olduğu gibi burada da dikkatleri üzerine çekmesine sebebiyet vermiş, bundan dolayı lisedeki "derya" lakabının yanına İTÜ'de; çok çalışkan, koşarak değil uçarak iş yapan manasında "kuş" eklenmiştir (Macit, 2018: 24). İTÜ'nün 1947-1948 dönemi mezunlarının tanıtıldığı Arı adlı albümde Erbakan için ayrılan bölümde arkadaşları onu şöyle ifade etmişlerdir.

Sofudur, dindardır, çalışkandır. Hayatının yarısını namaz, yarısını da projeleri işgal eder. Sınıfının yarısını kendisi, yarısını da arkadaşları işgal eder. Proje ve raporları, Saatli Maarif Takvimi nükteleri gibi geniş izahlıdır. Herkesin bir sayfada bitirdiği mevzuyu, o kırk sayfada hülâsa eder. 'Kendisine civata nedir' diye sorarsanız, izaha demir filizlerinin naklinden başlar ve o kadar uzun anlatır ki nihayet namaz vakti gelir, gider namazını kılar, gelir ve kaldığı yerden anlatmaya devam eder (Çakır, 1994: 17).

Erbakan üniversitede sadece başarılı bir öğrenci profili çizmemiş, aynı zamanda birçok alanda kendisini geliştirmeye çalışmıştır. Başta Necip Fazıl olmak üzere dönemin mütefekkirlerini takip etmiş; yazılarını okuyup konferanslarına katılmıştır. İTÜ mescidinde bir araya geldiği arkadaşlarıyla namaz dışında bir takım etkinlikler de düzenleyen Erbakan ve çevresindekiler, diğer öğrencilerle de irtibatlı olmaya gayret göstermişler ve kendilerinde cevher gördüklerini halkalarına katmaya çalışmışlardır. Erbakan'ın o dönemde zaman zaman birlikte olduğu isimlerden birisi de Demirel'dir. Daha öğrenciyken başlattığı bu türden faaliyetleri Erbakan, öğretim üyesi olduktan sonra da artırarak sürdürmüştür. Aynı dönemle alakalı anılarını anlatan Erbakan'ın İTÜ'den arkadaşlarından Prof. Dr. Mustafa Köseoğlu, üniversite mescidinde her Cuma Ömer Kirazoğlu (1916-1989) ağabeylerinin başkanlığında bir araya geldiklerini,

herkese bir konu veren Kirazoğlu'nun bir keresinde Erbakan'a besmele konusunu verdiğini, Erbakan'ın da iki hafta üst üste besmeleyi mescitte kendilerine ne kadar güzel anlattığını ifade etmiştir (Kızıлтаş, 2011: 21). Erbakan'ın İTÜ'de irtibatlı olduğu tasavvuf meşrep isimler Erenköy Cemaatinin şeyhi Mahmut Sami Ramazaoğlu (1892-1984)'nun yakını olan Ömer Kirazoğlu ile de sınırlı kalmamış, ayrıca İTÜ yakınlarında bir camiin imamı da olan Abdurrahman Şeref Gülyazıcı (1904-1978) Hocaefendiyle de burada tanışarak etkileşime girmiş ve Ondan Arapça ve hadis dersleri almıştır. Şama'ya göre İTÜ'lü yıllar Erbakan'ın aynı zamanda tasavvufla tanıştığı yıllar olmuştur<sup>105</sup>. Bu dönem Erbakan için sadece meslekî ve teknik bilimlerin değil İslami ilimlerin öğrenilmesi bakımından da son derece verimli geçmiştir (Şama, 2015: 29-30).

Erbakan'ın Güşhanevî Dergahı Şeyhi Mustafa Fevzi Efendi'nin halifelerinden Hasip Efendi ve sonrasında Abdilaziz Bekkine Efendi ile tanışması öğrencilik yıllarında olmuştur. Bu zaatların vefatıyla birlikte de Mehmed Zahid Kotku'ya intisap etmiştir<sup>106</sup>. Kızıлтаş'a göre bu isimlerin ortak özelliği ise yüksek vasıflara haiz birer din alimi olmalarına ilaveten zamanın sorunları üzerine fikir yürüten birer mütefekkir olmalarıdır. Erbakan'ın bu tanışıklıklarının, özellikle de Kotku ile tanışmasının, hayatının ilerleyen dönemlerinde alacağı kararlarda ona büyük tesirleri olmuştur. Erbakan'ın sadece İTÜ'lü yıllarda değil hayatının her döneminde manevî büyük olarak gördüğü insanlarla tanışmaya ve onlarla irtibatlı olmaya özel bir ehemmiyet verdiği bilinmektedir (2011: 21-22). Bu konuyla alakalı olarak, Şama'ya göre onun şeyhi Kotku'nun talebi üzerine Fatih Suresi'nin elli sayfalık tefsirini yaparak bu çalışmasını şeyhinin bulunduğu zamanlarda İskender Paşa Camiinde vaaz şeklinde cemaate anlatması oldukça çarpıcı bir örnektir (2015: 59).

Yukarıda da ifade edildiği gibi İTÜ'lü yılların Erbakan'ın gönül ve zihin dünyasının gelişimine büyük katkıları olmuştur. Sebahattin Zaim (1926-2007)'in o döneme ait anlattıkları Erbakan'ın nasıl bir çevrede şekillendiği konusunda kanaat

---

<sup>105</sup> Bu konu da farklı rivayetler de vardır ki onlardan birisi Mardin'e aittir. Mardin, Onur'dan nakille Erbakan'ın Nakşibendî tarikatıyla alakasının Trabzon'daki gençlik yıllarına kadar gittiğini ve onun burada Gümüşhane'den bazı tarikat liderlerinin etkisi altında kaldığını iddia etmektedir (Akt. Mardin, 2011b: 106-107; Onur, t.y.: 15).

<sup>106</sup> Erbakan'ın Kotku ile tanışıklığı aslında onun İskender Paşa Cemaatinin başına geçmesinden de eskiye dayanmaktadır. Fatih Erbakan'ın anlattıklarına göre, Erbakan imamlığını Abdülaziz Bekkine'nin yaptığı Zeyrek Çivizade Ümmü Gülsüm Camii'nin müdavimlerinden iken aynı dergaha bağlı olan Kotku ile bu Camii'de sık sık beraber olmuşlardır. Hatta Ramuz-el Ehadis dersini burada birlikte almışlar, daha sonra da birbirlerine yardım ederek ezberlemişlerdir (Şama, 2015: 30).

vermesi bakımından son derece önemlidir. Zaim'in anlattıklarına göre; başlangıçta İskender Paşa Camii'nde bir faaliyet yoktur. Abdülaziz Bekkine (1895-1952) Zeyrek Camii imamı olduğundan faaliyetler oradadır. Birçok münevver gibi Nurettin Topçu'da oraya gelir, Hoca'ya sürekli soru sorar ve sabaha kadar onunla cedelleşirmiş; buhranlarını yatıştıracak ondan başka kimseyi bulamadığını söylemiş. Zeyrek'te toplanarak kendi aralarında müzakereler yapanlar arasında Necmettin Erbakan ile birlikte Osman Nuri Çataklı (1925-2018) (Erbakan'ın eniştesidir), Rıdvan Dedeoğlu, Mustafa Köseoğlu ve Yahya Oğuz gibi zâtlar varmış. 1952'de Bekkine'nin vefatıyla yerine, Bursa'dan Mehmet Zahid Kotku gelmiş; böylece bu makam Serezli Hacı Hasip Efendi (1863-1949)'den başlayarak, Bekkine (1895-1952)'ye, ondan sonra da Kotku (1897-1980)'ya geçmiştir<sup>107</sup>. Kotku'nun İskender Paşa Camii imamı olmasıyla da mekan olarak Zeyrek'ten İskender Paşa Camii'ne geçilmiştir. Türkiye'nin çeşitli sorunları İstanbul ve Ankara'nın inançlı münevver ve eşrafı, hocaları ve bazı üniversite hocalarından müteşekkil Camii müdavimleri tarafından burada tartışılmıştır. Bu nedenle Prof Dr. Nazif Gündoğar buraya, "Görünmeyen Üniversite" adını vermiştir (Kızıldaş, 2011:26-27).

5 yıllık üniversite eğitimini 1948 yılında 4 üzerinden 3,96 not ortalaması ile 4 yılda tamamlayan Erbakan; aynı yıl 1 Temmuz'da İTÜ Makine Fakültesi Motorlar Kürsüsünde asistan olarak göreve başlamıştır<sup>108</sup>(Arpacı, 2017a, 47). Normal koşullarda asistanların ders verme yetkileri bulunmamakla birlikte onun derslere girmesi için özel izin verilmiştir (Erbakan, 2014a: 9). 1948-1951 yılları arasında üç yıl süren asistanlık döneminde hazırladığı yeterlilik tezi başarılı bulunan Erbakan, bu başarısından dolayı 1951 yılında Aachen Teknik Üniversitesi'nde araştırmalar yapmak ve bilgi ve becerisini artırmak üzere İTÜ tarafından Almanya'ya gönderilmek istenmiştir (Çakır, 1994: 19). İTÜ'nün bu teklifini o dönem yakın irtibat halinde bulunduğu Abdülaziz Bekkine'ye açan Erbakan Ondan da aldığı icazetle Almanya'ya gitmiştir. Bekkine'nin ve sonrasında da Kotku'nun başka bir takım bağlılarına bu izni vermemeleri, Bekkine'nin aslımı

---

<sup>107</sup> İskender Paşa Cemaati olarak da bilinen bu tasavvufî ekol; Nakşibendiliğin bir kolu olan Gümüşhanevî Dergahına dayanmaktadır. 19'uncu yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin çalkantılı, buhranlı olduğu bir dönemde yaşamış olan Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhânevî (1813-1893); tarikat anlayışı, tekkesi, irşat özellikleri, bir milyondan fazla müridi, padişahlar yanındaki nüfuzu ve itibarı, tasavvuf, fıkıh ve hadise dair eserleri ve dünyanın birçok bölgesine gönderdiği 116 halifesiyle günümüzde de halen canlılığını koruyan bir etki ve üne sahiptir. Detaylı bilgi için bakınız: (İskenderpaşa, 2018).

<sup>108</sup> Erbakan'ın akademisyenlik yönü hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Ataberk, 2017: 589-596).

kaybetmeyeceği konusunda Erbakan'na güveniyor olmasına bağlanmıştır. Bekkine, Erbakan Almanya'da iken vefat etmiştir (Kızıltaş, 2011: 26).

Almanya'da bulunduğu süreçte Alman ordusu için teknolojik araştırma yapan DVL Araştırma Merkezinde, Profesör Schmidt<sup>109</sup> ile beraber başarılı çalışmalara imza atmış olan Erbakan; Aachen Teknik Üniversitesi'nde bulunduğu 1,5 yılda, biri doktora tezi olmak üzere 3 tez hazırlamıştır. Alman üniversitelerinde kabul edilen ve çok zor kazanılan “Doktor” unvanını da böylece almıştır (Erbakan, 2013: 5-6). Alman Ekonomi Bakanlığının talebiyle *motorların daha az yakıt yakmaları* konusunda araştırmalar yaparak bir de rapor hazırlayan, aynı zamanda da doçentlik tezini tamamlayan Erbakan'ın *Dizel Motorlarda püskürtülen yakıtın nasıl tutuşturulduğunu* matematiksel olarak açıklayan bu tezi, Alman bilim çevrelerinde ses getirmiştir<sup>110</sup>. Tezin önemli bilimsel dergilerde neşredilmesi üzerine, o dönemin Almanya'da en büyük motor fabrikası olan DEUTZ firmasının Genel Müdürü Prof. Dr. Flats tarafından Leopar tanklarının motorları ile ilgili araştırmalar gerçekleştirmek üzere davet edilmiştir. Alman Ekonomi Bakanlığı tarafından RUHR bölgesindeki fabrikalar hakkında araştırma yapmak için görevlendirilen ekipte de yer alan Erbakan; 15 gün süreyle bu bölgedeki tüm ağır sanayi fabrikalarını gezerek onları incelemiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Alman üniversitelerine gönderilen ilk Türk bilim adamı olan Erbakan, doçentliğini vermek üzere 1953 yılında İstanbul'a geri dönmüştür. Girdiği doçentlik sınavı neticesinde, 27 yaşında o dönemde Türkiye'nin en genç doçenti olma başarısını göstermiştir. Doç. Dr. Erbakan, bazı araştırmalar yapmak için tekrar Almanya'nın DEUTZ fabrikalarına çağırılmıştır. Burada 6 ay süreyle “motor araştırmaları başmühendisi” olarak, Alman ordusunun modernizasyonu için yapılan araştırma çalışmalarına katılmıştır (Erbakan, 2014a: 10).

---

<sup>109</sup> Erbakan'ın doçentlik tezinin önsöz kısmında kendisine teşekkür ettiği bu isim, Prof. Dr. Ing. Habil F.A.F. SCHMIDT olarak geçmektedir (Erbakan, 2014b: 109).

<sup>110</sup> Erbakan'ın ilk yazdığı kitaplardan birisi, “Motorlarda Tutuşma” adıyla 1959'da yayınlanmıştır. Erbakan'ın Almanya dönüşünde kaleme aldığı bu çalışma; İTÜ Makine Fakültesi Motorlar Enstitüsü Yayınlarının 13 numaralı eseridir. Kitaptaki çizimleri bizzat Erbakan kendisine aittir. Bu kitapçık Erbakan'ın Gümüş Motoru kurmasına giden yolun ilk yapıtaşlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Esere Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi'nin ikinci cildinden ulaşmak mümkündür (Erbakan, 2014: 173-188). Erbakan'ın başka bir akademik çalışması da “Diesel Motorlarında Tutuşma Gecikmesi Hakkında Yeni Araştırmalar” başlığını taşımaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Erbakan'ın doçentlik tezi olma özelliğine sahiptir. 1951-1953 yılları arasında hazırlanan bu tez İTÜ tarafından kitaplaştırılmıştır. Bu esere de, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi'nin beşinci cildinden ulaşmak mümkündür (Erbakan, 2014b: 103-224).

Bugün bile en gelişmiş tanklardan birisi olan Leopar tanklarının İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanlar Ruslarla savaşırken yakıtlarının donmasıyla alakalı yaşanan sorunun çözülmesi ve her türlü hava koşulunda sorunsuz çalışmasının sağlanması Doç. Dr. Erbakan'ın baş mühendisi olduğu bir ekip tarafından gerçekleştirilmiştir (Erbakan, 2013: 6). Erbakan'ın, İkinci Dünya Savaşı'nda neredeyse enkaza dönen Almanya'nın yaralarını sarmaya çalıştığı bir zaman diliminde orada bulunması ve bu ülkenin içinde bulunduğu zor şart ve imkansızlıklara rağmen adeta küllerinden yeniden doğmak için sanayi ve teknoloji alanında yapılması gereken ne varsa yapma kararlılık ve azminde olduğuna şahitlik etmesi, aynısının Almanya'ya oranla o dönemde nispeten daha rahat olan Türkiye'de de başarılabilceğine olan inancını pekiştirmiş olmalıdır (Kızıldaş, 2011: 29). Bu tespit doğrudur zira Erbakan, buradaki izlenimlerinden Türkiye'de ağır sanayi hamlesi başlatma fikrinin kendisindeki ilk kıvılcımları olarak bahsetmektedir. Millî ağır sanayi fikri bu tecrübeyle birlikte ilerleyen dönemde MGH'nin en önemli hedeflerinden birisi olmuştur (Erbakan, 2013: 7). Almanya'ya ikinci gelişinde oradaki son günlerini geçirirken DEUTZ'da çalıştığı bölümde bir kenara konulmuş bazı küçük motorlar gören Erbakan; bu motorların Türkiye Ziraat Donatım Kurumunun siparişleri olduğunu öğrendiğinde, kendisinin bir Türk Mühendisi olarak Alman Leopar tankları için motor geliştirirken Türkiye'nin kendisinin rahatlıkla üretebileceği motorları yurt dışından almak zorunda kalması, O bir an önce ülkesine dönmeye ve motor üretme düşüncesini hayata geçirmeye sevk etmiştir (Kızıldaş, 2011: 33-34).

1953'te İstanbul'a ve İTÜ'deki görevine dönen Erbakan, Mayıs 1954 - Ekim 1955 tarihleri arasında askerlik görevini tamamlamıştır. İstanbul Halıcıoğlu'ndaki İstihkâm Bakım Bölüğünde asteğmen ve teğmen olarak olarak makinelerin bakım ve onarımları kısmında görev yaparken yaşadığı bir olay onun yerli ve millî duruşunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Her yıl Türkiye'nin Amerika'dan talep ettiği teçhizatların listesini o hazırlamıştır. Hazırladığı listeler, Amerikan yardım heyetinin dikkatini çekmiş ve bir Amerikalı albay bu listeyi hazırlayan kişiyle görüşmek istemiş ve Ona niçin eskiden olduğu gibi gizleme ağı, kürek sapı, kazma, vs.' değil de bakım bölümündeki iş makinelerinin tamirinde kullanılmak için gerekli çeşitli parçaları üretmek üzere tezgâhlar istediğini sormuştur. Erbakan da Amerikan Ordusunun Kuruluş Tüzüğünü göstererek kendi yaptıkları görevi yapan Amerika'daki birliklerde bu



tezgâhların bulunduğunu ifade ederek soruyu yanıtlamıştır. Bu cevabın üzerine söyleyecek bir şeyi kalmayan ABD’li komutan itiraz edememiş ve bu tezgâhlar Erbakan’ın girişim ve çabalarıyla Türkiye’ye getirilmiştir (Akgül, 1997: 3-4).

Askerlikten sonra üniversitedeki görevine dönen Erbakan, 1956 yılında Türkiye’nin ilk yerli motorunu üretecek olan, 200 ortaklı Gümüş Motor AŞ.’yi kurup faaliyete geçirmiştir. Asıl gayeleri yerli motor üretmek olan Gümüş Motor Fabrikası ortakları faize bulaşmadan bu işi yapmak istemişlerdir. Bu girişimin manevi önderi ise elbette Kotku olmuştur. Kotku’nun düşüncesinde ve tavsiyelerinde maddi ve manevi kalkınmanın birlikte olmasının gerekliliğine dair hep bir vurgu vardır. Ona göre; ekonomik bağımlılığın, özellikle de küçük ve ağır sanayide dışa bağımlılığın bitmesi için sanayileşmek şarttır. Zira ona göre ekonomik bağımlılık kültürel bağımlılığa yol açar ki, o da Batı’ya tutsaklık ve bir milletin felaketi anlamına gelmektedir. o; bu şuurla, Müslümanların kalkınma için birleşmelerini bir ibadet olarak görmelerinin gerektiğini ve yapacakları ekonomik girişimlerin birleşerek, şirketleşerek yapılması durumunda daha kalıcı ve daha güçlü olacağını anlatmıştır (Kızıлтаş, 2011: 38). Görüldüğü gibi, Erbakan’ın aldığı birçok kararında tesiri olduğu bilinen Kotku, Gümüş Motor fabrikasının kuruluşunda da etkili olmuştur. Rivayet odur ki; evde eline bir toplu iğne kutusu geçen Kotku; bunun bile yabancı malı olduğunu gördüğünde, hala bir toplu iğne bile üretemeyişimize hayıflanmış, bunun üzerine de onu sevenler Erbakan’ın öncülüğünde harekete geçerek sonraları adı Pancar Motor'a dönüşecek olan Gümüş Motor Fabrikasını kurmuşlardır. Zaten "Gümüş" adı da Gümüşhanevî Dergahından gelmektedir (Yenişafak, 2017). Kotku fabrikanın kurulmasına sadece sözle değil, bizzat hisse senedi alarak ve sevenlerine aldırarak da katkı vermiştir. Zira fabrikanın hissedarlarının büyük bir kısmı Kotku’nun müridlerinden meydana gelmiştir (Yalçın, 1994: 25). Kotku fabrikanın kuruluşuna sadece kendi cemaatinin katkı vermesi ile de yetinmemiş, o dönemde aralarında özel bir muhabbet bulunan Ali Haydar Efendi ve Erenköy Cemaati gibi diğer cemaatlerin de bu girişime destek olmasını sağlamıştır (Özgür, 2016: 57). Fabrika adeta faizsiz, alternatif bir kalkınma modelinin ilk numunelerinden birisi, belki de ilk numunesi olmuştur.

Temeli Temmuz 1956’da atılan Gümüş Motor Fabrikası, bazı sorunlar nedeniyle ancak Mart 1960’da seri üretime başlayabilmiştir. Fabrikanın kuruluş aşamasında iki

büyük devalüasyon olmuş, 2 lira 80 kuruş olan dolar 9 lira 20 kuruşa yükselmiştir. Tabiki bu fabrikanın maliyetlerine yansımış, 6 milyon lira ile kurulması hedeflenen fabrika ancak 25 milyon liraya kurulabilmiştir. Fabrikanın arkasında bir banka ya da finans kurumu da bulunmadığından aradaki maliyet farkının kapatılmasında fabrikada çalışanların büyük özverisi olmuş; bazen gece yarısına kadar çalışarak, bazen de hiç maaş almayarak bu farkı karşılamaya çalışmışlardır. Kuruluş aşamasındaki sıkıntılar bununla da sınırlı değildir. İlk prototip yakıt randumanı testinde önce Avrupa standartlarına göre 0,1 litre daha fazla yakıt tüketiyor diye seri üretime onay vermek istememişler, daha sonra Avrupa standartlarından 0,1 litre daha az yakıt tüketimi sağlandığında da aynı tutumlarını sürdürmüşlerdir. Erbakan'a göre bu mesele, Türkiye'nin ileride yerli otomobil macerasında da gün yüzüne çıkacağı üzere, standart meselesi değil; Türkiye'nin şeftali yerine, motor üretmek istemesidir (Erbakan, 2013: 8).

Dönemin Başbakanı Adnan Menderes, 1960 yılı başlarında fabrikayı gezmiş; bir çiftçi olarak kendisinin de Gümüş Motor'un Türkiye'nin kalkınması için ne kadar gerekli bir yatırım olduğunun farkında olduğunu ve bu fabrikanın 1950'lerde kurulmamış olduğu için kendisinin bazı Sümerbank Fabrikalarını özelleştirip oradan elde edeceği gelire böyle bir ağır sanayii hamlesi başlatamamış olmasını üzülen ifade etmiştir. Menderes ayrıca, fabrikanın ihtiyaç duyduğu 1.300.000 dolarlık döviz de hiç bekletmeden, bir gün içinde tahsis ettirmiştir (Akgül, 1997: 5). Gümüş Motor deneyimi MGH bakımından son derece önemli bir girişimdir ve bu girişimin bir çok tesiri olmuştur. Özgür'e göre bunlarda ilki; dindar çevrelerin birlik ve beraberliğini sağlaması ve pekiştirmesidir. Gümüş Motor fabrikası İslami kesim arasındaki birlik ve beraberliği yaygınlaştırmak için en fazla %5 hisseye sahip olabilme koşulunu getirerek şirketteki ortak sayısını mümkün olduğunca geniş tutmak istemiştir. Farklı cemaat mensuplarının desteklediği bu girişim, Müslümanların birlikte iş yapma kabiliyetini geliştirmiştir. Gümüş motordaki birliktelik ruhu, bundan sonraki dönemde MGH'nin gerçekleştirdiği siyasi, ekonomik çalışmalarına da yansımıştır. İkincisi; Türkiye'de faizsiz bankacılığın temellerinin Gümüş Motor deneyimiyle atılmış olmasıdır. Faiz almadan tamamen öz kaynaklarla kurulan bir fabrika niteliğinde olan Gümüş Motor'un yönetimi 1958 yılında aldığı bir kararla kâr ortaklığı prensibini hayata geçirmiştir. Bu yaklaşım zamanla

kurumsal bir kimlik kazanarak faizsiz bankacılığın alt yapısını oluşturmuştur. Üçüncüsü; İstikraz (Faizsiz Ödünç Verme) müessesesinin kurulmasına ön ayak olmuştur. Hamidullah'ın fabrika işçilerine *faizsiz ödünç verme kooperatifi* olarak ifade ettiği bu uygulama, şirketin ortaklarına ve işçilerine faizsiz borç vermek için oluşturulan bir fon şeklinde hayatiyet kazanmıştır. Erbakan'ın 54'üncü Hükümet dönemindeki iktisadi adımlarından birisi olan Havuz Modeli'nin esası da Gümüş Motor'daki bu sisteme dayanmaktadır. Dördüncüsü; ilk yerli motorun üretilmesi ilk yerli otomobilin de başarılabilmesine olan inancı artırmış ve bu yolu açmıştır. Beşincisi; Gümüş Motor, Erbakan'ın bundan sonraki kalkınma hamlelerinin ilk prototipi özelliğine sahiptir. İslami kalkınmanın ancak maddi ve manevi boyutlar birlikte düşünülerek mümkün olabileceği düşüncesine uygun bir şekilde Gümüş Motor bu iki yönü de karşılamış ve bu kalkınma modeli Erbakan'ın bundan sonraki kalkınma modelinin de temelini oluşturmuştur. Altıncısı ve belki de en önemlisi ise İslami siyasete bir alt yapı oluşturmuş olmasıdır. 1960'lı yıllardaki Gümüş Motor deneyimi Erbakan'ın siyaset yürüyüşünün başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Türkiye'nin ilk motor fabrikasının karşılaştığı sorunları bizzat yaşayan Erbakan'ı süreç; faizsiz iş yapabilmenin zorluğu, ithalatçılar, kotalar, vergi ve kredi politikası, kredi dağılımındaki haksızlıklar vb. birçok konuda söz sahibi olabileceği bir alana, yani siyasete itmiştir. Dolayısıyla Gümüş Motor Erbakan için siyasete giden yolun ilk merhalesi olmuştur. Diğer taraftan Gümüş Motorun kuruluşundaki dindar kesimin birlikteliği ve kanaat önderlerinin bu girişime olan teşvikleri Erbakan'ın siyasete girmesi ve başarılı olmasında sosyal zemin olma işlevi görmüştür. Siyasette ihtiyaç duyulan mali kaynakların oluşmasında da bu birliğin etkisi kabul edilmelidir. Tüm bu nedenlerle Gümüş Motor tecrübesinin MGH için önemli bir başlangıç noktası oluşturduğu her zaman göz önünde bulundurulmalıdır (Özgür, 2016: 113-141).

1960 yılında Ankara'da yapılan Sanayi Kongresi'ne katılarak Gümüş Motor'un çalışmaları hakkında bilgi veren Erbakan, yeni hedef olarak Türkiye'de yerli bir otomobilin yapılmasını göstermiştir.<sup>111</sup> 1960 Darbesi sonrası yönetimde bulunan

---

<sup>111</sup> Erbakan'ın bu kararında da Kotku'nun tesiri bilinmektedir. Erbakan; kendisinin *Hocaefendi* diye bahsettiği Kotku'nun sohbetlerinde sürekli millî sanayinin kurulmasının öneminden bahsettiğini; Dergah'ın önüne gelen yabancı marka otomobilleri göstererek "*Keşke, dış ülkelerden getirilen bu otomobillerin yerine, imalat fabrikaları kurabilirsek, aç susuz ilke insanımıza iş imkânı sağlayabilirsek...*" dediğini aktarmaktadır (2013: 9).

askerlerce de kabul gören bu fikir üzerine<sup>112</sup>, Eskişehir Demiryolları CFR Atölyesinde “Devrim Otomobili” ismi verilen ilk yerli otomobil, Erbakan’ın düşünce ve girişimlerinin bir ürünü olarak üretilmiştir.<sup>113</sup> Hatta Askeri yönetim, Gümüş Motor Fabrikasına inceleme ziyaretinde bulunmuş; bu ziyaretten büyük hayranlık ve heyecan duyduklarını gizlememişlerdir. Bunun üzerine 200’e yakın general ve üst rütbeli subaya Erbakan tarafından Türkiye’nin kalkınma ve savunma sorunları ve çözüm önerileri konulu bir Sanayi Konferansı bile verilmiştir (Erbakan, 2014a: 10).

Açılışına daha sonra idam edilecek olan dönemin Maliye Bakanı Hasan Polatkan’ın da iştirak ettiği Gümüş Motor, Mart 1960 itibarıyla seri üretime başlamıştır. İlk çıkışında piyasadaki ithal muadilleri 7 bin lira iken, 5 bin liradan satılmaya başlayan Gümüş Motor; kendisini, zarara uğratmak maksatlı bir haksız rekabetin içinde bulur. Önce ithalatçı firmalar ithal ettikleri motorların fiyatlarını 4 bine, ardından da 2 bin 800’lere kadar düşürmüşler bununla da yetinmemişler motor ithalatında artışa gitmişlerdir. Normal şartlarda ithalci firmaların buna hakkı yoktur; çünkü o gün geçerli yasal mevzuata göre Gümüş Motor ülkenin tüm motor ihtiyacını karşılayacak kapasite de olduğundan ithalatın durdurulması gerekmektedir, ama ithalatçı firmaların niyeti bu kuralı Odalar Birliği ve Sanayi Bakanlığı nezdinde bazı girişimlerde bulunmak suretiyle delmektir. Nitekim bunda da başarılı olmuşlardır. Ardarda yaşanan zorluklara bir de önce destek amaçlı hisse alımlarında bulunan, sonrasında da hisse fiyatlarının düşmesini fırsat bilip yeni hisseler satın alan Türkiye Şeker Şirketi’nin Gümüş Motor’un yüzde 51’ine sahip olup ardından da yönetime müdahale etmek istemesi eklenince sorunlar daha da büyümüş; Gümüş Motor Genel Müdürlüğü için İTÜ’den izinli olarak ayrılmış olan Erbakan 1963 yılında tekrar oradaki görevine dönmüştür (Kızıлтаş: 2011: 45-46).

---

<sup>112</sup> Türkiye’nin yerli otomobil yapamayacağını savunanlar da vardır ki; onlardan birisi de yerli otomobilin olabirirliğiyle ilgili istişare mahiyetinde aynı dönemde Bakanlar Kurulu nezdindeki bir toplantıya Koç Otomotiv Grubu adına katılan Bernar Nahum’dur. Nahum bu toplantıda, *Türkiye’nin şeftali üretmesinin otomobil üretmesinden hem daha kolay, hem de daha kârlı olduğu* anlamına gelecek bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasıyla da orada bulunan bazı katılımcıların tepkisiyle karşılaşmıştır (Kızıлтаş, 2011: 65-66).

<sup>113</sup> Bu konuda bir takım tartışmalar yapılmakta ve Erbakan’ın bu projeye bir alakasının olmadığı bazı çevrelerce dillendirilmektedir. Kızıлтаş bu iddianın en azından bir insafsızlık olduğunu düşünmektedir. Ona göre; bulduğu her fırsatta Türkiye’nin yerli otomobilini yapabileceğini dile getiren, o dönemde yönetimde bulunan askerlerin bu konuda harekete geçmesinde görüşleriyle tesiri bulunan ve hatta Sebahattin Zaim’in de yer aldığı bir heyet ile ekip başı olarak ikna için Cemal Gürsel’e giden Erbakan’ın; Devrim otomobilini üretmek için bizzat çalışan 23 mühendis arasında olmadığı bilinmekte birlikte, bu proje ile alakasının olmadığını söylemek en azından insafsızlıktır (2011: 51-52).

Üniversite’de anlattıklarını fiiliyata dökerek ülkenin kalkınmasına katkı sağlamak isteyen Erbakan’ın Gümüş Motor tecrübesi, Türkiye’de işlerin nasıl yürüdüğüne dair bilgi ve görgüsünü artırmıştır. Anladığı şudur ki; ülkede kalkınmadan yana olan ve kalkınmanın önünde engel olan iki grup insan vardır; ancak egemen olan ikinci gruptur ve bu grup kalkınmanın önünü açabilecek tüm köşe başlarını tutmuştur. Gümüş Motor’un kuruluş aşamasında 1959 yılında İstanbul Sanayi Odası Makine İmalatçıları Sanayi Meslek Komitesine giren Erbakan, kısa sürede bu Komitenin başkanlığına kadar yükselmiştir. 1965 yılına gelindiğinde profesörlüğünü de almış olan Erbakan, 1966 yılında Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olmuştur. Bu Daire Gümüş Motor tecrübesinde çok zarar gördüğü ithalat kotalarını düzenleme konusunda yetkilidir. Ancak Sanayii Dairesinin aldığı kararları Odalar Birliği Genel Sekreterliği’nin keyfi olarak bozabildiğini gördüğünde Genel Sekreter olmaya karar veren Erbakan; nitekim Mayıs 1967’de bu amacına da ulaşmıştır. Aynı yıl Ocak ayında Nermin Hanım ile evlenen<sup>114</sup> Erbakan Mayıs 1968’de Odalar Birliği Yönetim Kurulu üyesi olmuştur. Yönetim kurulu üyesi olmasıyla birlikte masonların etkisinin Oda yönetiminde çok fazla olduğunu; Oda’nın adeta Türkiye’nin kalkınmasını engellemeyi kendisine amaç edindiğini farkettiğinde Genel Başkanlık makamına gözünü dikmiştir. Nitekim 25 Mayıs 1969’da yapılan seçimlerde aldığı yüzde 75 oy oranıyla TOBB genel başkanı seçilmiş olmasına ve dönemin Başbakanı Süleyman Demirel’in tüm baskılarına rağmen bu makamı terketmemek için 2,5 ay direnmesine rağmen 8 Ağustos 1969’da polis marifetiyle TOBB’daki makamından çıkartılmıştır (Kızıldaş, 2011:66-80).

Özdalga’ya göre Demirel ile Erbakan arasındaki sert siyasi rekabetin başlangıcı, 1969’da çoğunlukla Anadolu tüccarlarının desteği ile TOBB başkanlığına seçilen Erbakan’ın, Demirel’in liderliğindeki hükümetin tasallutuyla bu seçimler iptal edilerek polis zoruyla TOBB binasından çıkartıldığı bu günlere rastlamaktadır (2015: 105). Özdalga’ya göre; Adalet Partisi (AP) lideri Süleyman Demirel, son derece dindar bir kişiliğe sahip olan Erbakan’a her zaman mesafeli durmuştur. Kendisi de temel dini ritüelleri yerine getiren birisi olarak bilinmekle beraber; o, hiçbir zaman Erbakan gibi

---

<sup>114</sup> Erbakan’ın bu evliliğinden ikisi kız, birisi erkek üç çocuğu olmuştur. Bunlardan en büyüğü 1967 doğumlu Zeynep’tir. Onu sırasıyla 1974 doğumlu Elif ve 1979 doğumlu Muhammet Fatih takip etmiştir.

çoşkulu bir dindar olmadığı gibi Erbakan'ın üniversitede birlikte olduğu dini çevrelerle de çok fazla irtibatla bulunmamıştır (2015: 106).

Ülkenin kalkınmasında kilit öneme sahip olduğunu düşündüğü sanayileşme konusuna gerekli alanın gösterilmemesi üzerine Erbakan'ın önünde tek bir seçenek kalmıştır; o da siyasettir. Çünkü ipin gelip düğümlendiği yer orasıdır. Erbakan, siyaset sahnesine çıktığında Adalet Partisi içerisinde Nakşibendilerle birlikte Süleymanlılar, Nurcular, Kadiriler gibi farklı dini çevrelerden oluşan milliyetçi muhafazakârlar olarak bilinen etkili bir çevreye de yakındır. Onları bir araya getiren İslam yanlısı ve gelenekçi eğilimleridir. Erbakan özellikle TOBB'daki konumu münasebetiyle bu çevrelerle yakın ilişkiler geliştirmiştir (Özdalga, 2015: 107). Birçokları gibi Özdamar da, önce Gümüş Motor tecrübesi, ardından Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği'nde yaşadıklarının aslında siyasete atılma düşüncesi olmayan Erbakan'ı siyasete girmeye mecbur ettiği kanaatindedir. Zira Erbakan siyasete rağmen yapılamayanın siyasetle yapılmasının zaruretini bizzat yaşayarak öğrenmiştir (1977: 36). Erbakan'ın siyasi hayatı,<sup>115</sup> 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız milletvekili olarak başlamış; sırasıyla Millî Nizam Partisi (1970-1971), Millî Selamet Partisi (1972-1981), Refah Partisi (1983-1998), Fazilet Partisi (1997-2001) ve nihayet Saadet Partisi (2001) dönemleriyle devam etmiştir (Erbakan, 2014a: 11).

Macit'e göre her anı mücadeleyle geçen Erbakan; kalp yetmezliği teşhisiyle tedavi gördüğü hastanede bile, temel iki vasfı olan *mümin* ve *mücahid* olmanın şuuruyla hareket etmiştir. Bu manada, hasta yatağında bazı fiziksel zafiyetlerine rağmen namazlarını teyemmüm abdestiyle de olsa geçirmemeye gayret göstermesi onun *mümin* kimliğinin; son partisi olan Saadet Partisi'nin Genel Başkanı olarak kurmaylarıyla birlikte iktidara yürüyüş mütealaları yapması ise onun *mücahit* vasfının birer tezahürüdür. Böyle bir hal üzereyken, 27 Şubat 2011 tarihinde vefat eden Erbakan'ın cenazesi; 1 Mart Salı günü İstanbul Fatih Camii'nde devlet erkanının ve milyonlarca seveninin katılımıyla yapılan bir törenin ardından Zeytinburnu Merkez Efendi Kabristanlığı'ndaki aile kabristanlığına defnedilmiştir (Macit, 2018: 39-40).

---

<sup>115</sup> İlerleyen başlıklarda detaylı bir şekilde verilecektir.

## 2.2. Necmettin Erbakan'ın Kişilik ve Kimliği

Erbakan hakkında İTÜ mezuniyet yıllığına yazılan ve yukarıda Erbakan'ın hayatı bahsinde aynen alıntıyla yer verilen ifadeler onun neredeyse tüm kişilik ve karakterini izah için yeterlidir. Onun için bu yıllıkta yazılan daha ilk cümle; *sofudur, dindardır, çalışkandır*. Büyük Türkçe Sözlük'te “*Dinin buyruk ve yasaklarına bütünüyle uyan kimse*” (t.y.d) olarak tarif edilen *sofu* kavramının günlük kullanımında tasavvufî bir geleneğe gönül vermişlik anlamı içerdiği bilinmektedir. Arkadaşlarının tespitine göre bu manada Erbakan'ın ilk karakteristik özelliği, tasavvufi gelenekle irtibatlı ve İslam dininin emir ve yasaklarına harfiyyen uyan birisi olarak *sofu* olmasıdır. Yıllıkta *sofudan* hemen sonra ayrıca *dindar* ifadesinin kullanılmış olması onun, bir lokma bir hırka kabilinden sıradan bir “*sofu*” olmadığına işaret etmektedir. Her *sofu* *dindardır*, ancak her *dindar* *sofu* değildir. Yıllıkta bu ikisinin peşpeşe kullanılmış olması bu ayrıma işaret etme ihtiyacı hissedilmiş olmasına bağlanabilir. Yıllıktaki *sofu* ve *dindar* niteliklerinden hemen sonra gelen ise onun *çalışkanlığı*dır. Erbakan'ın hayat hikayesi, *çalışkanlığı* konusunda şek ve şüpheye yer vermeyecek kadar ortadadır. Yıllıkta; hayatını ikiye ayırdığından, yarısını namaz (ibadet) diğer yarısını da proje ve raporların oluşturduğundan da bahis vardır. Bu izah biçimi de onun dünya ve ahiret dengesini güden bir kişiliğe sahip olduğuna delalet etmektedir. Proje ve raporlar bahsi ise, her projenin bir hayalle başladığı ve her hayale ulaşmak için de bir plana ihtiyaç duyulduğu göz önünde bulundurulduğunda onun bir yandan *hayalciliğine* diğer taraftanda *proje ve iş disiplini* anlayışına gönderme yapmaktadır. Yine Yıllıkta geçen, *herkesin bir sayfada bitirdiği bir konuyu onun kırk sayfada özetlemesi* ifadesi; ilminin, ufkunun ve hayal dünyasının ne kadar geniş olduğunun bir ifadesidir. Kendisine cıvata sorulduğunda onun demir filizlerinden başlaması ise *meseleleri temelden alma*, kökten kavrama ve çözüme bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Demir filizlerinden başlayan anlatımının ezan vaktiyle kesilip namazdan sonra kaldığı yerden devam etmesi ise meseleler ne kadar büyük olursa olsun onun asıl muradının din ve *Allah'ın rızasını gözetmek* olduğuna işaret etmektedir. Yine, Erbakan'ın meseleyi çok uzun anlatmış olması, namaz kıldıktan sonra tekrar gelip kaldığı yerden devam etmesi kişiliğinin *sabırlı, azimli* ve *kararlı* yönününü ortaya koymaktadır. Erbakan hakkında daha öğrencilik döneminde arkadaşları tarafından kişiliğine yönelik yapılan bu tespitler son

derece önemlidir. Zira bundan sonrasında da onun bu kişilik özelliklerinin aynen devam etmiş olduğu görülmektedir.

Erbakan'ın kişilik ve karakterinin oluşmasında ilk olarak bilinçli ve dindar bir ailenin daha çocukluk yıllarından itibaren oluşturduğu yetişme ortamının, ders aldığı seçkin hocalarının ve son derece başarılı geçen eğitim hayatının en önemli unsurlar olduğu görülmektedir. Macit'e göre bütün bunlarla birlikte bu unsurlara yön veren ve onları harekete geçiren en temel etken, Erbakan'ın büyük bir iştiaqla bağlı olduğu İslam dinidir. Dolayısıyla tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde Erbakan'ın İslam ahlakıyla kişilik ve karakterini bulmuş; inanan ve inandığı gibi de yaşama gayretinde olan bir insan olarak karşımızda durduğu söylenebilir (Macit, 2017: 131).

Akın'ın resmî ideolojinin imalat hatası olarak ifade ettiği (2015: 113) Erbakan'ın en karakterize vasfı dindarlığı ve İslami kimliğidir. Erbakan'ın dindar kişiliğinin çocukluğundan itibaren kendisinde karaktere dönüştüğünün abartılı bir dille ifadesi olan ve yukarıda da mevzubahis edilen İTÜ mezuniyet yıllığındaki meşhur ifadelerden başka, kendisiyle 1980 darbesi sonrasında Ankara'da Askeri Dil ve İstihbarat Okulu'nda<sup>116</sup> birlikte tutuklu bulunduğu Erbakan'ın bu yönünü, Liderler Hapishanesi isimli hatırat kitabında Oral Çalışlar şöyle ifade etmiştir:

““Bismillahirrahmanirrahim... Bismillahirrahmanirrahim... Bismillah...” Uzun boylu, iri yarı adam, hüzünlü bir yüzle koridorda volta atıyor, dua ediyor. Çevresindekiler kendisini ilgiyle izliyorlar. Bayramdan üç gün önce tutuklanmasından bu yana sürekli abdest alıyor, namaz kılıyor, dua ediyor. Kalan vakitlerinde de Dil Okulu'nun koridorlarında, bahçesinde besmele çekiyor” (1990: 20).

Kişisel görüşmemizde bir cümleyle Erbakan'ı anlatsa nasıl ifade edeceğini sorduğum Arif Ersoy da “*Erbakan Hoca hidayetle ilmi birleştiren feraset sahibi bir insandır. Zira bizim İslam anlayışımıza göre ilimle hidayet birleşirse insanda feraset ortaya çıkar*” (2017) demiştir. Yakın dava arkadaşlarından Şevket Kazan da Erbakan'la 1973'te Eskişehir'de ilk karşılaşmasını anlattığı hatırasında, ne bu ilk karşılaşmalarındaki konuşmasında ne de ondan sonraki dönemlerdeki konuşma ve sohbetlerinde onun İslam itikad ve fihhına aykırı hiçbir söz ve davranışına şahitlik etmediğini ifade etmiştir (2017: 29). Erbakan'ı “*Kur'an'ı bihakkın yaşamaya çalışan ve*

---

<sup>116</sup> MGH'nin önemli isimlerinden Recai Kutan bir dönem kendisi için de mecburi ikamet olan bu yere “Kirazlıdere Tutukevi” adını verdiklerini ifade etmektedir (t.y.: 5).



*Kur'an'ı ve Kur'an'la yaşatmayı hayatına amaç edinmiş bir lider*" (Çalışkan ve Sıcak, 2017: 80) olarak tanımlayan Çalışkan ve Sıcak'ın bu ifadeleri de oldukça dikkate değerdir. Erbakan'ın vefatının arkasından yazdığı bir yazı ile onun dindar kimliğine vurgu yapanlardan birisi olan Karaman da Erbakan'dan bahsederken "*Bu milletin imanından kaynaklanan değerlerine yabancılaşmayan, bu çağda İslam'ın güzel çehresini insanlığa yansıtmaya çalışan, hem dindar hem de "ileri ve güçlü" olmanın mümkün olduğunu örnekleyen ilim, siyaset, eğitim ve hareket adamı*" (2011) ifadeleriyle Erbakan'ın birçok farklı yönüyle birlikte dindarlığının altını çizmiştir.

Macit de Erbakan'ı, *imanını siyasetle eyleme dönüştüren Müslüman şahsiyet* olarak tanımlamaktadır. Ona göre Erbakan hayatının her safhasında inançlı ve inançları doğrultusunda yaşayan bir insan olmuştur. Bu niteliği ile Erbakan, İslami yaşamı sadece sosyolojik bir olgu olmaktan çıkartıp, önemli bir siyasi olguya dönüştürmüş ve siyasi alana dini değerleri taşımıştır. Türk siyasetinin İslamlaştırılması, başta siyaset olmak üzere her alanda İslami söylemin meşruiyet zemini bulması bakımından son derece önemli bir işlev görmüştür (2017: 134-135). Özdalga'ya göre Erbakan'ın genç yaşlarından itibaren Nakşibendi tarikatıyla irtibatlı olmasının onun dindar kişiliği üzerinde büyük tesirleri olduğu muhakkaktır. Zira İslam'ı bir sufi tarikatın koyduğu kurallara göre yaşama ideali çok dindar bir yaşam tarzını benimsemek anlamına gelmektedir. Müritliği tercih eden bir kimsenin sadece evlilik gibi şahsi meselelerde değil sosyo-ekonomik ve siyasi konularda da şeyhinin düşüncesine başvurma ihtiyacı hissetmesi doğaldır. Nitekim Erbakan da, ileride detaylandırılacağı üzere, Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun onayını almadan siyasi faaliyetlere başlamamıştır. Ne zamanki şeyhi rıza göstermiş, ancak o zaman MNP'yi kurmuştur (2015: 106-107).

Erbakan'ın zikredilmeden geçilmemesi gereken bir özelliği de dehası ve baskın kişiliğidir. Onun neredeyse tüm okullarını birincilikle bitirmesi, Almanya'daki akademik başarıları, Türkiye'nin en genç doçenti olması, Türkiye'nin ilk yerli motorunu üretmesi, Gümüş Motor girişimi, TOBB'daki çok hızlı yükselişi ve yeni siyasi bir kulvar açması vs. onun sıradışı bir zekaya sahip olduğuna işaret eden hususlardan sadece bir kaçıdır. Erbakan'ın baskın kişiliğinin arkasında ise kendisine duyduğu büyük özgüven yatmaktadır (Macit, 2017: 133). Bu yüksek zeka ve özgüven, bir de bitmez

tükenmez bilmeyen bir çalışma azmiyle birleştğinde ortaya sadece siyaset değil, daha birçok alanda başarılarla dolu bir Erbakan portresi çıkmıştır.

Erbakan'ın diğer bir kişilik özelliği onun liderlik vasfıdır. Birçok örgütsel başarının arkasında; mevcut yapıya meydan okuyan, paylaşılan vizyona ilham kaynaklığı yapan, takipçilerini harekete geçirerek onlara çağır açan ve yol gösteren ve paylaşılan değerlere uygun hareket ederek öncülük eden liderlerin varlığı görülmektedir. Lider kabul ettiği kişilerde yukarıda sayılan vasıfları gören takipçilerinin daha fazla fedakârlık, çaba ve adanmışlık gösterecekleri de bir vakiydir. İnsanların paradigmalarını değiştiren, onları içsel kaynaklarla motive eden, gereği yapıldıktan sonra elde edilen her türlü sonucun aslında başarı olduğunu onlara aşıl原因 ve olayların akışı ve sonuçları üzerinde doğrudan etkisi bulunan kişileri lider olarak tanımlarsak Erbakan'ın bu tanıma uyduğu açıktır (Biçkes vd., 2017: 61-62). Karahasanoğlu'na göre Cumhuriyetin kuruluşundan beri Erbakan'la halk; ilk defa kendisi gibi düşünen, kendisi gibi inanan ve inandığı üzere yaşayan bir lider bulmuştur (1974: 23). MNP'nin kuruluşunun belki de en hararetli savunucularından olan Eşref Edip Millî Görüş lideri Erbakan'ın kitleleri sürükleyen bir lider olmasında onun şu vasıflarının altını çizmektedir: Edip'e göre; her şeyden önce onun inandığı ve tavizsiz bir şekilde yaşamaya çalıştığı İslamiyet'in temizliği yüzüne yansımış güzel bir siması vardır. Güler yüzlü, tatlı dilli, hitap yeteneği gelişmiş, esprili, kolay kolay kızmayan, ikna kabiliyeti yüksek, manevi yönü çok kuvvetli, azimli, sabırlı ve vakur bir kişiliğe sahiptir. İlim sahibi, Doğu'yu bildiği kadar Batı'yı da bilen, hatta Batı'nın en gelişmiş ülkesi Almanya'da hem okumuş hem de çalışmış birisidir. Halkın içinden çıkmıştır ve daima halkıyla birlikte (Ertem, 2013: 28).

Biçkes'e göre literatürde bahis konusu birçok liderlik tarzı bulunmakla birlikte düşünce, söylem ve uygulamalarından hareketle Millî Görüş lideri Erbakan'ın liderlik tarzını *ruhsal liderlik* (spiritual leadership) modeli çerçevesinde değerlendirmek mümkündür (Biçkes vd., 2017: 63). Fry ruhsal liderliği; kişinin kendisini ve başkalarını doğal bir biçimde motive etmesi için gerekli olan değerleri, tutumları ve davranışları bir araya getirmek suretiyle kendisinin ve başkalarının manen kurtuluş hissi yaşamalarını hedefleyen liderlik tarzı olarak tanımlamıştır (2003: 694-695). Ruhsal liderliği bir tür manevi liderlik olarak tanımlayan Fairholm'a göre liderliğin bu tarzında, temel

değerlerin söz konusu olduğu durumlarda asla işbirliğine, uzlaşmaya ve tavize yer yoktur (1996: 13). Kurduğu siyasi partilerinin kapatılmasına, zaman zaman siyasi yasaklı hale getirilmesine, kadrolarının tasfiye edilmesine vb. birçok engelleme ve saldırıya maruz kalmasına rağmen, ideolojisinin oluşumunda İslam dinini referans aldığı ifade etmekten kaçınmayan Erbakan'ın savunduğu temel değerlerden tavize yanaşmamış olması, onun için yakıştırılan ruhsal liderlik tanımlamasını doğrulamaktadır.

Erbakan'ın liderliğinin karizmatik liderlik tarzına uyduğunu söyleyenler de vardır ki, bu da doğrudur. Onun ruhsal liderlik vasfı, karizmatik liderliğini de güçlendiren bir unsurdur. Şen'e göre karizmatik lider için bilgi, birikim, tecrübe, hidayet feraset, dirayet, şuur, vizyon, söylem birliği ve insanlara tesir etme gücü gerekmektedir ki, ona göre Erbakan da bunların hepsi mevcuttur (Şen, 2015: 98-101). Erbakan'ın vefatının hemen sonrasında kaleme aldığı köşe yazısında Bayramoğlu da onun karizmatik liderlik yönünü teslim edererek şunları ifade etmiştir: “*Bugün onun ardından siyaseten söylenecek ilk söz, Erbakan'ın büyük ‘mobilizatör’, hitap ettiği topluluğu, toplumu tüm kaynaklarıyla seferber etme yetisine sahip bir karizmatik lider olduğudur*” (2011).

Erbakan'ın diğer kişisel bir niteliği nezaketi, zarafeti ve yüksek espri kabiliyetidir. Nazik, kibar, sevecen, barışçı ve hoşgörülü tavırları ve şık giyimli imajıyla Erbakan; önce akademik ve ticarî hayatta, sonrasında da Türk siyasal hayatında seçkin bir yer edinmiştir (Aydın, 2015: 102). Hayatının fiziksel bakımdan bazı mahrumiyetler yaşadığı son dönemlerinde bile kendisine ziyarete gelenleri kapıda karşılayıp yine kapıya kadar uğurlayan Erbakan, siyaseten kendisini sevmediğini hatta nefret ettiğini bildiği insanlara karşı bile aynı nazik ve sevecen üslubunu muhafaza etmiştir (Gökçe, 2015: 117). Erbakan siyasette ve özel hayatında gülümseyen ve gülümseten bir kişiliktir. Onun bu niteliği o kadar belirgindir ki siyaset tarzı için *gülümseyen siyaset* modeli yakıştırması bile yapılmıştır (Demirkan, 2017: 451). Erbakan'ın siyaset dönemlerindeki fotoğraflarının arşiv kayıtları incelendiğinde, onun yüz ifadesiyle bütünleşen en belirgin görüntüsünün gülümsemek olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Onun bu tarzı Türkiye'ye çok şey kazandırdırmakla kalmamış, insanların hafızalarında

kendisi hakkında olumlu bir imaj oluşmasına da katkıda bulunmuştur (Macit, 2017: 131-132).

Erbakan'ı nezaketiyle, sevecenliğiyle, dindarlığıyla, Batı sömürgeciliği ve emperyalizme karşı tavır alışıyla tam bir Osmanlı beyefendisi olarak ifade eden Macit'e göre onun çevresine öfke saçan, kırıp döken, kaba saba bir tavrı görülmüş değildir. Macit'e göre onun bu hali sadece kendisi için değil, İslami siyasetin militanlaşmaması manasında da önemli bir fonksiyon icra etmiştir (2017: 144-145). Demirkan'a göre Erbakan'ın siyasi vizyonunu, inandığı ve ilham aldığı din olan İslam'ın temel iletişim anlayışı olan *empatik yaklaşım* şekillendirmiştir. Tartışmasız lideri olduğu Millî Görüş'ün temelini şefkat ve merhamet; gayesinin de bütün insanlığın saadet, refah, itibar ve saygınlığının sağlanması olmasının altında onun inançlarından kaynaklanan bu yaklaşımının payı büyüktür (2017: 462).

Onun bu nezaket ve hoşgörüsünün bir uzantısı olarak insanları sonuna kadar dinleme hususiyetinden de bahsetmek gerekmektedir. Kişisel görüşmemizde Erbakan'ı; insanların sözünü kesmeyen, çok iyi dinleyen, istişareye ve tartışmaya son derece önem veren birisi olarak ifade eden Ersoy'a göre;

Erbakan Hoca herkesi sonuna kadar dinledikten sonra neticeyi ilan etmeden “fatiha” derdi. Bunun üzerine bazıları geldik, konuştuk, havamızı aldık gidiyoruz derlerdi. Oysa Ersoy'a göre o konuşmaları not alan Hoca bir hafta sonra aynı konuları anlattığında biz de hayret ederdik. Çünkü o aldıklarını sentez yapardı. Hoca ilimde matematiği çok iyi kullanırdı. Analitik yöntemle düşünür, sebep ve sonuçlarıyla birlikte kesinlikle net bir netice ortaya koyardı (2017).

Erbakan, *gülümseyen siyaseti* model almış olmasının bir neticesi olarak gülümsetmeyi de önemsemiştir. Karahasanoğlu'na göre sosyo-psikolojik zaviyeden değerlendirildiğinde Erbakan, sadece madden ezilmişlerden yana tavır koymakla yetinmemiş, aynı zamanda manevi anlamda ezilmişlerin savunuculuğuna da soyunmuştur. Ne solcu CHP'nin ne de sağcı AP'nin gündeminde samimi bir şekilde manevi yönden ezilen ve horlanan geniş halk yığınlarının dertlerine derman olma iradesi bulunmadığı yıllarda Erbakan, siyasi düşüncesinin merkezine manevi hayatta ezilen bu insanların hamiliğini yerleştirmiştir (1974: 90-93). “Kimsezislerin kimi olma” düsturuyla hareket etmiştir.

Erbakan'ın siyasi başarısının arkasında güzel konuşmasının ve beden dilini iyi kullanma kabiliyetinin yüksek olmasının da etkisi olmuştur. İzgören'e göre Türk siyasi hayatında ses tonu ve beden dilini en başarılı kullanan iki örnekten birisi Süleyman Demirel, diğeri ise Necmettin Erbakan'dır. Ona göre Erbakan neyi, nerede, kime ve nasıl anlatması gerektiğini bilen az sayıda siyasiden bir tanesidir<sup>117</sup>. Konuşurken

---

<sup>117</sup> Bu konuyla alakalı olarak “sosyalist” Fethullah Erbaş'ın “Millî Görüşçü” olma hikayesi son derece ilginç bir örnek olabilir. Kişisel görüşmemizde Erbaş Millî Görüşçü olma hikayesini şöyle anlatmıştır; Erbaş'ın Van'daki çocukluk dönemi CHP'li dindar bir aile içerisinde geçmiştir. Anlatımına göre o günlerde sosyolojik olarak kasabaların merkezlerindeki eşraf CHP'li iken, köylü ve varoşlar ise genelde DP'li imiş. (Merkez CHP'li, çevre ise DP'li). Devlet CHP'li olduğu için şehrin ileri gelen eşrafı da devlet kendisine bir şey yapmasın diye ister istemez CHP'li olurmuş. Erbaş da Van da böyle CHP'li bir aile içerisinde çocukluk ve gençlik yıllarını geçirmiş. CHP'li olmakla birlikte dindar da olan böyle bir aile içerisinde ilkokul ve ortaöğrenim hatta üniversite yıllarında bile namazını bırakmamış. İstanbul Hukuk Fakültesinde 1966'da başlayan Üniversite öğretimiyle birlikte ailesinden gelen CHP'li kimliğinin, üniversitedeki dönemin ortamının ve kendisini daha ilk gelişinden itibaren sahip çıkan çevrelerin de aşırı sol gruplar olması nedeniyle kendisini bu grupların içerisinde bulmuş. Zaten Ona göre 68 kuşağı denilen bu dönem de sağcı bir öğrencinin İstanbul Hukuk Fakültesi'nde barınması da son derece zormuş. Deniz Gezmiş ve kendisinden iki sınıf yukarıda olmakla birlikte Kemal Bingöl'lerle aynı dönem ve aynı grup içerisinde bulunmuş. Kendi deyimiyle normal bir CHP'li olmanın ötesine geçmiştir. Hukuk fakültesindeki ikinci yılında kurulan sosyal demokrasi dernekleri ve dev-genç gibi örgütlerin kuruluş ve eylemleri içerisinde yer almış. Okuldaki birçok hoca da bu öğrencilere fikir babalığı yapıyormuş. Bu dönemde Marx'ın Das Kapitalini, Hegel'in felsefesini, Marks'ın diyelaktığını dolayısıyla bilimsel sosyalizmi arkadaşları ve hocalarıyla müteala ederlermiş. Kişisel görüşmemizde Erbaş; içinde Deniz Gezmiş vb. arkadaşlarıyla birlikte “kahrolsun emperyalizm, işbirlikçi hocalar, bize sınavlarda zor sorup okuldan attırmaya çalışıyorlar” vb. sloganlarla okulu nasıl işgal ettiklerini hatta üniversite rektörü olan Ekrem Şeref Egeli'yi nasıl rehin alıp sonrasında öleceğinden korktuklarından okuldan çıkartarak nasıl canını kurtardıklarını ve bu eylemin elebaşlarından birisinin de kendisi olduğunu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Tam da bu günlerde “örümcek kafalı bir profesör” tarafından kurulan MNP'nin İstanbul Tarla Başı'nda büyük bir gazinoda İstanbul'un ilk il kongresini yapacağını ve Erbakan'ın da burada bir konferans vereceğini duymuşlar. Planlarını hazırlamışlar hatta bir gün öncesinden olay yerine gelip hazırlıklarını gözden geçirmişler. Planları gereği arkadaşlarıyla birlikte kogue salonunu basacaklar, Erbakan tam konuşmasına başlayıp biraz konuşunca plan gereği en önde yer alan Erbaş ilk olarak bağırarak protesto başlatacak, ardından da salonun arkalarında konumlanan diğer arkadaşları da sloganlarla ona destek verecekler ve daha önce hazır ettikleri iki gazeteci de fotoğrafları çekip haber yapacak ve böylece protesto eylemlerini gerçekleştirmiş ve Türkiye gündemine girmiş olacaklar. Plan adım adım işlemeye başlamış. Kürsüye Erbakan geldiğinde Erbaş en önde provokasyon için hazırlıklarını tamamlamış. Erbaş Hocanın konuşması arasında boşluk bulup slogan atacakmış, ancak Hoca o kadar güzel konuşuyor ve duygularına o kadar güzel tercüman oluyormuş ki bir türlü araya girip sloganı atamamış. Hocayı dinlerken iç muhasebe yapan Erbaş Marx'ı, emperyalizmi, faiz belasını, vahşi kapitalizm altında ezilen işçi sınıfını, kapitalizme göre komünizmin çok daha adil olduğunu zaten biliyormuş. Bu konuşmasında Hoca kapitalizmin insanları nasıl sömürdüğünü ve komünizmde de yasak olan faiz belasını öyle veciz ve etkileyici anlatıyormuş ki protesto için gittiği bu toplantıda yıllardır eksikliğini hissettiği şeyi, adeta aradığını bulmuş. O günlerde namaz kıldığı halde İslam'ı da bilmediğini itiraf eden Erbaş'ın içinde hissettiği ancak ifade edemediği hususları Erbakan bir bir anlatıyormuş. Program bitmesine rağmen protesto başlatma görevini hala yerine getirememiş olan Erbaş'ın yanına gelen arkadaşları kızgın ifadelerle ona niçin araya girip bağırmadığını sorduklarında, Erbaş onlara “benim içimde var olup da bir türlü ifade edemediğim ne varsa tamamını Hoca söyledi” demiş. Bu konuşmadan etkilenen tek “protestocu” kendisi de değilmiş. Protestoya Erbaş'la birlikte katılan Kasım isimli arkadaş da bu konuşmadan etkilenmiş. Hikayenin ilerleyen kısmı da oldukça ilginç. Sonraki günlerde Erbaş ile arkadaşı Kasım MNP'ye üye olmak için Beşiktaş'taki gençlik kolları teşkilatına gitmişler. Ama teşkilattakiler farklı bahanelerle bir türlü bunları kayıt etmemişler. Birkaç reddten sonra kaydetmeme gerekçelerinin faullerinin kesiliş biçim olduğunu anladıklarını gülererek anlatan Erbaş'a göre o günlerde

avuçlarının sürekli açık olması ve insanları kucaklar gibi konuşması, zaman zaman insanların hafızalarında yer edecek biçimde dua eder gibi ellerini yukarı doğru kaldırması, hatta ellerini yukarı kaldırırken “ben de sizden biriyim” mesajı vermek için “abuuuv” deyişi onun bu yönüne güzel örneklerdir. İzgören’in genellikle hırslı, mücadeleci ve rekabetçi kişilerin oturuş biçimi olarak ifade ettiği ve bizim kültürümüzde saygısızlık olarak görüldüğü için pek de yeri olmadığını ifade ettiği bacak bacak üstüne atarak oturma tarzını (İzgören, 2010), ilişkilerinde zerafet ve saygıya büyük önem veren Erbakan hemen hemen hiç tercih etmemiştir (Akt. Demirkan, 2017: 464; İzgören, 1999). Erbakan’ın konuşma uslubu ve beden dilini kullanımındaki bu vb. tercihlerinde tasavvufî gelenekten aldığı dini terbiyenin de etkisinin olduğu gözden kaçmamalıdır.

Erbakan’ın diğer önemli bir vasfı da sabırdır. Karahasanoğlu’na göre; Erbakan inandığı davasını inkıtaat uğratmamak için her türlü saldırıya göğüs germiş; her halde sakin, vakur, ağırbaşlı bir üslupla davasını savunmuş, her şart altında sabır yolunu tercih etmiştir. Bazı çevreler onu gerici, yobaz, şeriatçı, saltanatçı, hilafetçi, Suudçu gibi ifadelerle suçlarken bile o, hiçbir eleştiri ve suçlama karşısında vakur ve sabırlı duruşunu bozmamıştır. Karahasanoğlu’na göre Erbakan’ın bu duruşunun altında inandığı İslam dini, bağlı olduğu dünya görüşü ve Millî hasletleri yatmaktadır (1974: 20-22). Erbakan’ın Türk siyasetine belki de en önemli katkısı, sabırlı kişiliğinin de bir tezahürü olarak, her koşul ve şartta temsil ettiği kitleleri meşruiyet zemininde tutmayı başarmış olmasıdır. Partilerinin kapatılmış olmasına, zaman zaman özgürlüklerinin kısıtlanmasına ve hakkındaki siyasi yasaklara rağmen o, hiçbir zaman meşruiyet sınırlarını aşmamış ve hukukun üstünlüğü prensibinden taviz vermeden mücadelesini kararlılıkla sürdürmüştür (Tekin, 2017: 241). Erbakan’ın bu yönüne dikkat çeken Karaman’a göre onun her şart ve koşulda şiddet ve sokak yerine sistem içerisinde kalarak hedefine yürüme yolunu tercih etmesi bu millete en büyük hizmeti olmuştur. Karaman’a göre; o da "İslam", "şeriat", "cihad" bunları açıkça diyemediği zaman "Millî Görüş", "Adil Düzen" demiş, bunları söylediği için hapislere atılmış, kurduğu partiler

---

Marxı, Leninci, Maoçu faullerinden hemen bilinmekteymiş. Kendilerinin faulleri de Lenin faulüymüş. Ancak faullerini düzelttirdikten sonra MNP üyesi olabilmışler. 1971’de üniversiteden mezun olduktan sonra Van’a dönen Erbaş kapanan MNP yerine kurulan MSP Van Gençlik Kolları Başkanı olarak siyasi hayatına başlamış (2017).

birçok kez kapatılmış olmasına rağmen yine yolundan şaşmamış; hiçbir zaman şiddette tevessül etmemiştir (2011).

Erbakan'ın sabırlı karakterinin bir yansıması olarak sağduyu ve soğukkanlı kişiliğinden de bahsetmek mümkündür. Onun bu özelliğinin en üst düzeyde ortaya çıktığı durumlardan birisi; Refah Partisi'nin kapatılmasından hemen sonra sığağı sığağına kameralar karşısına geçerek bu olayın tarihin akışı içerisinde bir toz zerresi kadar bile anlamının olmadığını ve böylesine basit bir olay nedeniyle de huzur ve sukunu bozucu bir takım eylemlerin içerisinde girmenin son derece yanlış olduğuna dair yaptığı açıklamadır<sup>118</sup> (Macit, 2017: 132-133). Sabır, sağduyu ve soğukkanlı bir kişiliğe sahip olmayan birisinin böylesine vahim bir olayın henüz gerçekleştiği bir ortamda böyle bir sağduyu çağrısı yapabilmesi mümkün değildir.

Erbakan'ın bahsi gereken bir diğer kişisel vasfı ise dirayet ve kararlılığıdır. Macit'in ifadesiyle Erbakan "*Lügatinde pes etmek olmayan lider*" dir (Macit, 2017: 139). Erbakan'ın sık sık ifade ettiği "bizim arabamızda geri vites yoktur" ifadesi onun liderlik vasfıyla da birlikte düşünüldüğünde hedefe kilitlenmiş olmayı ifade etmektedir. Erbakan'ın kararlılığını anlatmak üzere eski Malatya milletvekillerinden Turhan Akyol'un lastik metaforu oldukça manidardır. Ona göre Erbakan; aynı bir lastik gibidir, üzerine basıp çiğnediğinizde dümdüz oldu zannedersin, ancak ayağınızı kaldırıp tekrar baktığınızda dümdüz olduğunu zannettiğiniz o lastiğin eski haline hemen geri dönmüş olduğunu görürsünüz (Şen, 2015: 99). Erbakan'ın en önemli vasıflarından birisi büyük hezimet ve yenilgilerden sonra bile her seferinde yeni bir besmele çekmiş olması; azim ve inatla mücadelesini kaldığı yerden sürdürmesidir. Macit'e göre Erbakan'ın bu husustaki en önemli ilham kaynağı bin bir türlü sıkıntı karşısında asla yollarından dönmeyen peygamberlerin örnek hayatlarıdır (2017: 140). Erbakan'a göre olayların safahatı karşısında Müslümanca tavrın üç aşamada farklı hususiyetleri vardır: Birincisi; yapılması gerekli olan meselede Müslüman; gücünün yettiği ölçüde azami

---

<sup>118</sup> Erbakan bu konuşmasında şunları söylemiştir: "*Bu alınmış olan karar, tarihin akışı içerisinde basit bir noktadır. Böyle bir kararın yürülüğe girmesiyle Türkiye'de halkımızın muazzam bir bölümünün partisi olan Refah Partisi ve onun davası bu kararlardan zerre kadar etkilenmez... Bu tür kararlardan tek bir inanç çıkar; O da, Refah Partisi'nin tek başına iktidarı. Bu olayın arkasından Refah Partisi camiasının çok daha büyük gelişeceği kesinlikle açıktır. Milletimize saadetler diliyorum ve inşallah milletimiz bu saadete Refah Partisi'nin içerisinde bugüne kadar inançla çalışan insanların gayretleriyle ulaşacaktır. Bundan da kimsenin şüphesi olmasın*" (YouTube, t.y.c).

çalışma ve gayreti gösterir, sonuna kadar sebeplere sarılır. Olayın vukuu esnasında asla korku, telaş ve ümitsizliğe kapılmadan Allah'a tam bir teslimiyet ve tevekkül içerisinde hareket eder. Nihayet, neticeye ve ilahi takdire rıza gösterir ve sonucun hakkında en hayırlısı olduğunu kabul eder (2013: 37). Allah'tan gelene razı olur.

Erbakan'ın diğer bir kişilik karakteri cesarettir. Kişisel görüşmemizde Millî Görüş lideri Erbakan'ı anlatırken Tevbe Suresi 119'da geçen "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun" ayetini ardından da Bakara Suresi 249'uncu ayette anlatılan<sup>119</sup> Talut'un suyla imtihanından galip çıkan çok az sayıda askerin "Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir" mealindeki sözlerini hatırlatan ve nihayet İbrahim Suresi 46'ıncı ayette<sup>120</sup> geçen "onların dağları yerinden oynatacak kadar güçleri, kuvvetleri olsa bile neticede yegane güç ve kuvvet sahibi yalnız ve yalnız cenab-ı Allaktır" ayetini ifade eden Kamalak, kendilerine "İsrail'e kafa tutarak, Amerika'yla işbirliği yapmadan ve Batıya sırtınızı dayamadan mı iktidar olacaksınız, vazgeçin bundan" dendiğinde, o yiğit ses olarak bahsettiği Erbakan'ın "*Banane Amerika'dan! Banane Amerika'dan!*" diye haykırdığını büyük bir hayranlıkla anlatmıştır (2017).

İhsan Tamgüney, namı diğer "Sultan Baba" Erbakan'ı kendilerinin gönüllerinden geçirip söyleyemediklerini meydan mitinglerinde haykıran adam olarak tarif etmiştir (Ertem, 2013: 230). Bu tariften anlaşılması gereken birçok "İslamcı"nın uzun yıllardır içinden geçirip de ifade edemediği hususları ilk defa onun açık yüreklilikle ve büyük bir cesaretle dile getirmiş olmasıdır. Karahasanoğlu'na göre Millî Görüş lideri Erbakan konuşulamayanları konuşmakla kalmamış; en temel Millî ve dini meseleleri Millî iradenin tecelligahı TBMM'nin gündemine ilk kez taşımıştır. Bu meselelerden bazıları şunlardır: Ortak Pazar ve arkasındaki gerçekler; Millî Eğitim politikalarımızda ısrarla sürdürülen gayri Millî ve gayri İslami tutum; yanlış kanaatlerin aksine dinimizin gericiliği, cahilliği ve yobazlığı değil, ilerici, çağdaş kültür ve medeniyeti geliştirici

<sup>119</sup> Tâlût, ordu ile hareket edince, "Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka." dedi. İçlerinden pek azı hariç, hepsi ırmaktan içtiler. Tâlût ve onunla beraber iman edenler ırmağı geçince, (geride kalanlar) "Bugün bizim Câlût'a ve askerlerine karşı koyacak gücümüz yok." dediler. Allah'a kavuşacaklarını kesin olarak bilenler (ırmağı geçenler) ise şu cevabı verdiler: "Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir" (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/249).

<sup>120</sup> Onlar gerçekten tuzaklarını kurmuşlardı. Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile, tuzakları Allah katındadır (Allah, onu bilir) (Kur'an- Kerim, İbrahim 14/46).



olduğu; kaynaklarımızı iyi kullanmak suretiyle kısa zamanda muasır medeniyetlerin üzerine çıkabileceğimiz gerçeğinin yeni nesillere aşılması; Batı cahillik ve sefaletle boğuşurken bizim aynı dönemlerde çok parlak bir medeniyet kurduğumuz gerçeği ve Batıdan aldığımızı zannettiğimiz birçok keşif, icat ve buluşların arkasında aslında Müslüman âlimlerin olduğu vb (1974: 25).

Özdalga'ya göre siyasi kariyeri boyunca kendini teşhir etmeye olan merakı Erbakan'ın kişiliğinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Daima herkesin ilgi odağı olmak ve dikkat çekici açıklamalar yapmak için özel bir gayret göstermiş, siyasi rakiplerini eleştirirken alaycı ve nükteli ifadeler kullanmaktan kaçınmamıştır. Ona göre Erbakan'ın kişiliğinin dikkat çekici başka bir yanı da görkemli ve göz alıcı projelere olan eğilimidir. 1970'lerin ikinci yarısında iktidar ortağı olduğu dönemlerde attığı binlerce temel ve yatırım onun bu eğiliminin tezahürleridir. Erbakan'ın gösterişli projelere merakının başka bir örneği de küresel demokrasiye dayalı yeni bir dünyanın kapılarını aralayacağına inandığı gelişmekte olan sekiz Müslüman ülkenin birlikteliğiyle oluşan D-8'in kurulmasına önyak olmasıdır (2015: 113-114).

Çakır'a göre, sevenleri tarafından bir efsane olarak görülen Erbakan'ın rakipleri tarafından hayalciliğinin ön plana çıkarılmasında; onun her türlü rakamı (ülkenin nüfusu, partisinin oy oranı, attığı temeller vb.) gönlünce abartması kadar; olmayacak vaatlerde bulunması ve Millî Görüş iktidarında yalnız Türkiye'nin ve İslam dünyasının değil tüm insanlığın kurtulacağına dair söylemlerinin katkısı yadsınamaz. Erbakan için rakiplerinin kullandığı "Hoca'nın hayaline kursun sıksan yetişmez" sözü birçok kesim tarafından benimsenmiştir (2013: 769). Çakır bu düşüncesinde yalnız da değildir. Bir konuşmasında Erbakan'ı hayalcilikle suçlayan Bülent Ecevit'e Erbakan'ın Meclis kürsüsünden verdiği cevap, bu konuda kendisine yapılan eleştiriler karşısında düşüncelerini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Sözlerine, hayal kurabilmenin çok önemli bir meziyet olduğunu ve Ecevit'in de şair olması nedeniyle bu önemin farkında olması gerektiğini ifade ederek başlayan Erbakan, "*Bir şeyi hayal etmeden hiçbirşey yapılamaz... Bizim gerçekleştirdiğimiz şeyleri siz hayal bile edemiyorsunuz... Herşey hayalden başlar, bunun temelinde inanç yatar, inanırsanız başarabilirsiniz*" (YouTube, t.y.a). diyerek bazılarının hayal diye gördüklerinin kendileri için bir hedef ya da başka ifadeyle ideal olduğunu ve ideallerine ulaşma konusundaki

inançları nedeniyle vakti geldikçe bunları bir bir gerçekleştirdiklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda Erbakan'ın hayalci olmakla birlikte hayalperest değil idealist bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Erbakan'ın din, tarih ve bilim merkezli kurduğu hayaller ve idealleri Ona ele aldığı her konuyu derinleştirme ve evrenselleştirme gücü kazandırmıştır. Sahip olunan ideal ve hayaller, MGH'nin karşılaştığı sorunları aşmasında, değişen her koşulda kendisini yeniden üretmesinde ve sosyolojik tabanını canlı tutmasında yardımcı olmuştur (Macit, 2017: 136).

Erbakan'ın temel kişilik ve karakter özelliklerini genel itibariyle böylece tamamladıktan sonra kimliği üzerinde de kısaca değinmekte fayda vardır. Buraya kadar anlatılanlardan, onun esas itibariyle İslami bir kimliğe sahip olduğunda bir tereddütün bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu konuda tartışılan, daha çok onun milliyetçi yönüdür. Karahasanoğlu'na göre Erbakan; ırkçı olmamakla birlikte milliyetçidir. Onun milliyetçiliğinin esasını devletin kurtarılması ve bekası ile Türk milletinin refah ve selameti oluşturmaktadır. Müslüman Türkün son devleti olarak gördüğü Türkiye Cumhuriyeti'nin ebed müddet payidar kalması için gerekli koşulların tesisi Erbakan düşüncesinde merkezî bir öneme sahiptir. Ülkeyi madden ve manen kalkındırmayı, yeni iş alanları ihdas ederek işsizliği bitirmek suretiyle toplumsal refah düzeyini artırmayı da Erbakan'ın milliyetçilik anlayışının tezahürleri olarak görmek gerekir (1974: 132-138).

Erbakan, Türk milleti için *şerefli bir tarihe sahip şerefli bir millet* ifadesini kullanacak kadar milliyetçidir; zira o, insanlığın ihtiyaç duyduğu yeni bir çağa ve yeni bir dünyaya geçişin öncülüğünü tarihte olduğu gibi yine Türk milletinin yapacağına inanmaktadır (2013: 235). Ona göre, Türk milletini tarihin en şerefli milleti yapan unsurların başında İslam'a asırlardır yaptıkları büyük hizmetler gelmektedir (2013: 242). Tarihte örnek medeniyetler kurmuş, tüm insanlığa ahlak ve faziletin ne olduğunu öğretmiş ve dünya nizamını uzun dönem tanzim ve idare etmiş olması Türk milletine şerefli bir tarihe sahip şerefli bir millet payesini uygun görmesinin kendince haklı nedenleridir. Erbakan'a göre son zamanlara kadar neredeyse tarihinin hiçbir evresinde dünya milletleri ile teke tek değil, aynı anda tamamıyla karşılaşmış onları dize getirmiş olması milletinin üstün vasıflarından bir başkasıdır. Bütün tarihi boyunca hakkı ve adaleti temsil eden Türk milleti, on asır önce haçlı ordularını durdururken, beş asır önce

İstanbul'u fethederken ve dört asır önce Viyana kapılarına dayanmışken hep Batı'nın toplam gücüne karşı zaferler kazanmıştır. Türk milletinin tarihteki şanlı zaferlerinin altındaki temel saik olarak iman ve inancın, yani ahlaki ve manevi üstünlüğün asıl kuvveti oluşturduğunu ifade etmekle birlikte Erbakan'a göre maddi alanda da, yani ilim fen, teknoloji, eğitim ve öğretimde de, Türk milletinin en önde ve tüm insanlığa örnek olması sayesinde bu zaferler kazanılmıştır. Erbakan'a göre Türk milleti; Allah'ın hakkı tutma, iyiliği emredip kötülükten sakındırma yolunda seçtiği yüce ve mümtaz bir millettir (1975: 17-18). Görüldüğü gibi Erbakan, Türk milletinin büyüklüğünü tarihte İslam'a verdiği büyük hizmetlere ve uzun yüzyıllar boyu sadece Müslümanların değil mazlum ve mustazaf tüm milletlerin hâmililiğine soyunmuş olmasına, yani onun gaza ruhuna bağlamaktadır.

Tüm İslam dünyası göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki; yasal zeminde kalarak siyaset yapmış Erbakan'dan daha eski, deneyimli ve başarılı başka bir "İslamcı" / İslami lider yoktur. Çakır'a göre, bunda her ne kadar İslami hareketlere belli sınırlar içerisinde de olsa imkân sağlayan Türkiye'deki mevcut demokratik sistemin rolü kabul edilse de Erbakan'ın maharet, yetenek ve karizmasının da bunda etkisinin olduğu bir vakıadır (2013: 769). Erbakan'ın siyasette kullandığı dil, üslup ve parti sloganlarının muğlak söylemlerden ziyade bir özne olarak milleti vücuda getiren kökleri referans aldığı öne süren Tekin'e göre onun söylemleri şahsiyetli, adil, bağımsız, kalkınmacı ve maneviyatçı toplumsal geleneğin değer eksenli siyasi eylemlerine karşılık gelmektedir. Bu bakımdan Erbakan'ın söylemleri siyaset ve toplumsal zeminde yön belirleyici, hedef saptayıcı ve dönüştürücü bir niteliğe sahip olmuştur (2017: 242).

### **2.3. Millî Görüş Hareketini Doğuran Siyasi ve Toplumsal Arka Plan**

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişle birlikte Cumhuriyeti kuran elitlerin dine yaklaşımlarında bir takım değişimler yaşandığını, bunun da toplumda bir takım gerilimlere yol açtığını daha önce ifade etmiştik. Cumhuriyet döneminde din-siyaset ilişkileri bağlamında yaşanan çatışma ve gerilimi izahta, "merkez-çevre", "modern-geleneksel", "gerici-ilerici" ya da "yöneten-yönetilen" dikotomileri yaygın olarak kullanılmaktadır. Cumhuriyet döneminde merkezin aktörü ve değeri olarak Batılılaşma

taftarı laik sivil ve askeri bürokrasi ile CHP ön plana çıkarken; çevrenin aktörleri olarak ise geniş halk kitleleri, köylüler ve dindar kesimler siyasal sistem içinde yer almışlardır. Cumhuriyet Türkiye'sinde merkezin egemen ideolojisi laiklik iken, çevrenin diğer bir ifade ile geleneğin söylemi ise genel olarak dine dayanmıştır (Eser, 2013: 202-203).

Osmanlı yönetim sistemi mirası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti laik bir yönetim şeklinde örgütlenmiştir. Batı'da uzun mücadeleler sonucunda oluşan laik siyasal sistemlerde dinî örgütlenme genel kamu yönetiminin dışında örgütlenmiş böylece dinin devlete ve devletinde dine müdahale etmesinin önüne geçilebilmiştir. Bu nedenle her iki kurumun ayrı ayrı örgütlenmesini ifade etmek üzere laiklik çoğunlukla *din ve devletin ayrılığı* olarak anlam kazanmıştır. Buna karşılık Türkiye Cumhuriyetinde din, devletin kamu yönetimi teşkilatı içerisinde örgütlenmiş ve dinî örgütlenme devletin yönetim örgütü dışına çıkarılmamıştır/çıkamamıştır. Bu bakımdan Türkiye Cumhuriyeti'nin bu konuda Osmanlı mirasının tesirinde kaldığı ifade edilebilir (Dursun, 1992: 317).

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Osmanlı'daki tüm sosyal yapıların da tarihe gömüldüğünü düşünmenin çok gerçekçi olamayacağı açıktır. Sosyal yapıların bir kültürel sistem unsuru olarak nesilden nesile devamlılık arzettiği hesaba katılmalıdır. Zira Osmanlı toplumunda varolan kültürel ve ideolojik yapılar gibi din alanındaki yapılar da Cumhuriyet Türkiye'sinde bazı değişikliklerle olsa da devam etmiştir. Osmanlı'daki Şeyhülislamlık kurumunun siyaset kurumu karşısındaki konumu ile Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Diyanet İşleri Başkanlığının statüsü arasında farklılıklardan daha çok benzerliklerinin bulunması dikkate değer bir husustur (Dursun, 1992:317). Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki katı laiklik uygulamalarına bağlı olarak giderek siyasal alandan uzaklaşan din, kontrol altında da olsa, bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı kanalıyla varlığını devam ettirmiştir. Her ne kadar kanuni düzenlemelerle resmen varlıklarına son verilmiş bulunmakla birlikte Nakşibendi tarikatı veya Nur cemaati gibi yapılar ile resmi-siyasal alanın haricinde de din canlılığını korumuştur (Eser, 2013: 219). Başarısızlıkla neticelenen çok partili rejime geçiş denemeleri, sivil toplumun gelişmesine fırsat tanımayan uygulamalar, hâkim ideolojinin tek bir merkezden belirlenerek alternatif yapıların sistem tarafından denetim altına

alınması gibi nedenlerle tek partili dönemde örgütlü muhalefet genel olarak uzun süreli yaşama fırsatı bulamamıştır. Bununla birlikte laiklik politikaları sadece kent merkezlerindeki CHP ile özdeşleşmiş bürokratik küçük bir kesim tarafından kabullenmiş olmakla birlikte, ülkenin çoğunluğunu oluşturan taşra başka bir ifade ile yaşamını köylerde sürdüren halk ve kentlerde yaşayan dar gelirli gruplar ile küçük ticaret ve sanayi erbabı din ile olan bağını koparmamıştır (Eser, 2013: 213). Sayarı'ya göre MGH'nin dayandığı taban sosyo-ekonomik ve siyasal bakımdan Kemalist merkezin dışına itilmiş bu insanlardan oluşmuştur (1978: 185). Türkiye'de iki savaş arasındaki tek partili dönemin resmi laiklik anlayış ve uygulamalarına karşı yukarıda ifade edilen muhalefet, İkinci Dünya Savaşı sonrasında çok partili hayata geçilmesiyle birlikte hesaba katılması gereken siyasi bir güç haline gelmiştir (Özdalga, 2015: 208).

İkinci Dünya Savaşının Batı demokrasileri tarafından kazanılmasından önceki tek partili dönemde toplumsal muhalefeti oluşturan bu insanların içinde buldukları durumu en iyi tasvir edenlerden birisi Ali Fuad Başgil'dir. Ona göre 1945 yazı başlarına, yani İkinci Dünya Savaşından Batı demokrasilerinin zaferle çıkmalarına kadar geçen dönemde Türkiye'de devlet adamlarının icraatlarını eleştirmek, özellikle de din özgürlüğü ve laiklik gibi meselelerde bunu yapmak, adeta "intihar etmek" manasına gelmiştir. Bu ifadenin abartı olduğunu düşünenlere karşı Başgil'in tavsiyesi, düşünceleri uğruna darağaçlarında sallandırılan birçok aksakallı adamın resmini görebilecekleri dönemin gazete arşivlerine bir göz atmaları olmuştur (2016: 12). Bu kesimin tek parti döneminde ağır bedeller ödemek zorunda bırakıldığı bir vakıdır.

Türkiye'de özellikle 1950'de çok partili döneme geçilmesiyle<sup>121</sup> birlikte katı laiklik uygulamalarında hissedilir bir yumuşama görülmüş ve dinî hassasiyet ve talepler siyasal alanda kısmen de olsa temsil edilmeye başlanmıştır (Eser, 2013: 219). Tek partili dönemde Kemalist devrimin tesiriyle önemli darbe ve badireler atlanan İslamcı/İslami siyasi akımlar 1950 sonrası toparlanmaya ve sağ partilerde kendilerine

---

<sup>121</sup> Tüm dünyada ikinci dünya savaşını takip eden yıllarda tek partili siyasi rejimlere olan tepkiden Türkiye'de nasibini almıştır. 1946-1950 yılları arasında nispeten sancılı bir geçiş döneminden sonra Cumhuriyet tarihinin ikinci dönemi olarak adlandırılan çok partili siyasi hayata geçilmiş olmakla birlikte bu dönemde sadece dar bir zihniyet dışında farklı hiçbir görüş ve düşünceye hayat hakkı tanınmamıştır. Millî Görüş lideri Erbakan bu dönem için "tek zihniyet demokrasisi" tanımlamasını yapmıştır. Çünkü Ona göre bu dönem, güya çok partili ama tek zihniyetli bir dönemdir. Erbakan'a göre devlet millet kaynaşmasının tesisi ve maddi ve manevi kalkınmanın yolu biran önce tek zihniyet demokrasisinin terkedilerek hakiki demokrasiye geçilmesinden geçmektedir (Karahasanoğlu, 1974: 60-62).

yer bulmaya başlamışlardır. DP'nin 1950'de iktidara gelmesi İslamcı kesimleri rahatlatmış ve DP bu kesimler için önemli bir sığınak fonksiyonu görmüştür. Bu rahatlamaya rağmen Kemalist devrimin izleri ve genel laik çerçeve, siyasal İslamcıların etkili ve açık bir şekilde ortaya çıkmalarını mümkün kılmamıştır. İslamcılar çalışma ve örgütlenmelerini sürdürmekle birlikte ön plana çıkmamayı tercih etmişlerdir. Demokrat Partinin devamı olan Adalet Partisi (AP) ve Yeni Türkiye Partisi (YTP) gibi partiler de İslamcı siyasi akımların önünün açılmasında belli fonksiyonlar icra etmişlerdir (Çalışlar, 1997: 34-35).

1950'de düzenlenen ilk serbest seçimlerde toplumsal muhalefetin önemli bir kısmı Demokrat Parti içerisinde temsil edilmeye başlamıştır. 1960 darbesiyle DP'nin alaşağı edilmesiyle yerini Adalet Partisi (AP) almıştır (Özdalga, 2015: 208). MGH'nin doğuşunda AP'deki tavır değişikliği önemli etkenlerden birisi olmuştur. 1950'li yıllarla birlikte CHP'nin devletçi ekonomik politikaları yerini, Türkiye'nin Batılı müttefiklerinin de bir takım yardımlarla teşvik ettiği, DP'nin liberal ekonomik politikalarına bırakmıştır. Bunun neticesi olarak Türkiye'de üretimin yapısı ve üretim ilişkilerinde değişim ve dönüşümler olmuş; tarıma dayalı bir ekonomik modelden sanayi tipi kapitalist üretim ve tüketim modeline bir geçiş yaşanmıştır. Uygulanan yeni ekonomik politikalar, bunun neticesi olarak oluşan sermaye birikimi ve yeni üretim modeline geçilmiş olmasına bir de tarımda makinalaşma ilave dilince bu durum toplumsal yapıyı hızla değiştirmiştir. Kırsal kesimden kentlerin varoşlarına büyük göçler, buna bağlı olarak da hızlı kentleşme olgusu ortaya çıkmıştır. Devletin özel sektörü destekleyerek ulusal bir burjuva yaratma politikalarının da bir neticesi olarak zamanla yeni bir tekelci sermaye sınıfı meydana gelmiştir. Bu tekelci sınıf siyasal gücü de ele geçirerek, örgütlenmek ve daha da güçlenmek istemiş; ülkenin ekonomik imkanlarından maksimum düzeyde istifade etmenin yollarını aramaya başlamıştır. 1960-1970 yılları arasında iktidar olan AP'nin giderek tekelci sermayeden yana tavır takınmaya başlamasıyla birlikte küçük esnaf, tüccar, çiftçi, memur ve işçi kesimleri AP'nin bu tutumuna ve ekonomik dengesizliklere karşı bir tavır geliştirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde başlayan süreç zamanla AP'deki, tabanını dindar ve muhafazâkarların oluşturduğu grubun ayrılarak MNP'ye dahil olmasıyla sonuçlanmıştır. (Çınar, 2016: 200-201). Bünyesinde çeşitli ittifakları barındıran AP'nin sahip olduğu ittifaklardan birisini de farklı sermaye kesimleriyle kurulmuş olan ittifak olduğunu ileri

süren Teziç'e göre zamanla AP bu ittifakı tekelci sermayenin lehine bozmuştur (Akt. Ustabulut, 2017: 343; Teziç, 1976: 302). Seçmen tabanı çiftçiler ve küçük esnaftan oluşan AP'nin giderek daha fazla modern sanayi burjuvazisi ve büyük sermayenin çıkarlarına hizmet etmeye başlamasıyla AP'ye küsen tabanı yeni kurulan İslami ve aşırı milliyetçi partilerin hedef kitlesi haline gelmiştir (Zürcher, 2000: 370). Sürecin böyle işleminde eğitimin katkısı da göz ardı edilmemelidir. II. Abdülhamid zamanında tesis edilen modern eğitim sistemi ve meslek okulları nasıl ki o dönemin taşra eşrafının çocukları için ulaşılabilir olduğunda onlara hükümette ve devlet işlerinde görev almalarının yolunu açmış ise (Karpas, 2001: 758) 1950'lerden sonra gelişen demokratik ortamda kendilerine okuma fırsatı verilen dinine bağlı dar ve orta gelirli Anadolu insanının çocukları da eğitim marifetiyle bürokrasi ve siyasette yer alabilme imkânına kavuşmuşlardır. Bu süreci, 1950'li yılların başından itibaren bu kesimlerin çoğunlukla tercihi olan imam hatip okullarının açılmaya başlaması da hızlandırmış olmalıdır.

MGH'nin doğuşunu hazırlayan etkenlerden birisi de farklı ülkelerdeki İslami hareketler ve önemli İslamcı liderlerin eserlerine ulaşma kolaylıklarının artmış olmasıdır. Çok partili hayatın başlamasıyla birlikte dini hayatta meydana gelen rahatlama neticesinde, Türkiye'deki İslami kesim dünyadaki İslami hareketlerle iletişime geçmeye başlamıştır. Bunlar içerisinde, Türkiye'nin diğer Müslüman bölgelere nazaran coğrafi ve tarihi bağlar nedeni ile Mısır ile daha çok münasebeti bulunduğu İhvânü'l Müslimîn hareketinin ve onun diğer Arap ülkelerindeki uzantılarının özel bir yeri olmuştur. İhvânü'l Müslimîn'in önde gelen isimlerinden Hasan el-Benna (1906-1949), Seyyid Kutup (1906-1966), Abdulkadir Udeh (1907-1954), Muhammed Kutub (1919- ), Said Havva (1935-1989) ve Fethi Yeken (1933-2009) gibi şahsiyetlerin eserlerinin tercümeleriyle Türk okuyucu buluşmaya başlayınca, El-Ezher Üniversitesi başta olmak üzere sadece Mısır'a eğitim için giden Türkler değil, Türkiye'deki entelektüel kesim de buradaki fikirlerden haberdar olmaya ve etkilenmeye başlamıştır. 1960'lı yıllardan itibaren diğer İslami hareket önderleri ile eş zamanlı olarak Mevdûdî'den yapılan tercümeler de Türk okuyucuların gündemine girmiştir. Türkçe'ye tercüme edilen eserlerin Kur'an-ı Kerimi bir dava ve aksiyon kitabı olarak merkeze alan söylemleri, klasik bakış açısından farklı olarak mezhep ve meşreplere vurgu yapmayan yaklaşımları ve sıklıkla kullandıkları dârü'l harb, dârü'l İslam, cihad,

hicret, tâğut, bel'am gibi kışkırtıcı kavramları, özellikle gençler olmak üzere, Türkiyeli Müslümanlar üzerinde büyük etkiler yaratmıştır (Bırışık, 2013: 390-391).

Türkiye'de Demokrat Parti'yi de Adalet Partisi'ni de iktidara taşıyan kitle; çoğu dar ve orta gelirli esnaf, çiftçi, emekli ve küçük memurlardan oluşan dine ve devletine son derece bağlı dindar ve mütedeyyin Anadolu insanlarıdır. Karahasanoğlu'na göre; bu insanların iktidardan beklentileri, maddi hayatlarının biraz daha iyileştirilmesinden ziyade bin yıllık Türk-İslam Medeniyetinin devlet tarafından korunup kollandığını görmektir. Tek parti döneminde itilip kakılan, horlanan, aşağılanan, yok sayılan ve yer yer de istismar edilen bu kitle çok partili rejime geçişle birlikte kendisini ifade etme imkânına kavuşmuş, önce Demokrat Parti'ye ardından da Adalet Partisi'ne sarılmıştır. Bu partilerde umduğunu tam olarak bulamadığı yıllarda bu kitlenin imdadına onlar gibi, düşünen, konuşan ve kendileriyle aynı dünya görüşüne sahip olduğuna inandıkları Erbakan ve Millî Nizam ardından da diğer Millî Görüş partileri yetişmiştir (1974: 54-55). Kemalist paradigmanın 1970'li yılların Türkiye'si için yetersizliği Türk siyasi hayatında Millî Görüş'ün doğuşunu hızlandıran etkenlerin başında gelmiştir (Tekin, 2017: 211).

Türkiye'de çok partili döneme geçişle birlikte Demokrat Partili yıllarda önemli ekonomik ve politik değişimler İslam'ın toplumsal alanda daha belirgin yer alması sonucunu beraberinde getirmiştir. Farklı tarikat yapılanmaları ve sivil toplum örgütlerinin yanı sıra Necmettin Erbakan'ın İslami söylemleri de bunu tetiklemiştir (Yorgancılar, 2012: 49-50). 1965 seçimlerinde yüzde 52.8 oy alarak tek başına iktidar olan AP, her ne kadar 1969 seçimlerinde yüzde 46.5 oy oranına gerilemekle birlikte iktidarını sürdürmüş olsa da, gerek iktidar yorgunluğu ve gerekse sınıfsal ayrışma dinamiklerinin tesiriyle giderek sağın şemsiye partisi olma misyonunu kaybetmiştir. Bu ayrışma dinamiklerden milliyetçiliğin CKMP/MHP ile ve liberalizmin de Demokratik Parti ile AP'den ayrılmasını takiben İslamcı akımın partileşerek AP'den kopuşu, bu ikisinden daha etkili ve sınıfsal temeli çok daha belirgin bir kopuş olmuştur (Bora, 2017: 469). Millî Nizam Partisi'nin 1970'te kurulması ile birlikte dini referanslara sahip siyasetin doğrudan ortaya çıktığı söylenebilir (Eser, 2013: 219). Türk siyasal hayatında daima mevcut siyasal düzene karşı önemli politik mücadeleler olmuştur. DP, ardından da AP'ile hayat bulan merkez sağ siyasetin sınırlı muhalefetine karşı, mevcut



siyasal sistemin bir ürünü olan Batılılaşma ideolojisine karşı doğrudan cephe açan; ilişkili olduğu merkez sağdan kendisini soyutlama ve özerkleştirme gayreti bulunan en önemli siyasi tecrübe MGH olmuştur. AP ve lideri Süleyman Demirel ile yaşanan kişisel iktidar mücadelesi MGH lideri Erbakan'ı siyasal alana taşımış; bağımsız ve muhalif damarı yüksek siyasi bir yolun inşası Türk siyasal hayatında böylece başlamıştır (Baykal ve Çaha: 2017: 2).

Erbakan'ın siyasete girme kararı aşamasına nasıl bir süreçten sonra geldiğinden daha önce bahsedilmişti. İTÜ'den arkadaşı olan Süleyman Demirel'in genel başkanı olduğu Adalet Partisi'ne 1969 seçimlerinde Konya Milletvekili olabilmek için aday olan Necmettin Erbakan'ın müracaatı AP'nin 18 Ağustos 1969 tarihindeki Genel İdare Kurulu toplantısında oy birliği ile veto edilmiştir. Veto gerekçelerinden birisi olarak Erbakan'ın söylemlerinde sürekli mukaddesatçılığa vurgu yapmasının gösterilmesi, (Yorgancılar, 2012: 53) onun uzunca sürecek olan siyasi yürüyüşünün muhtevası hakkında ipuçları vermektedir.

MNP kurucuları Adalet Partisi içerisinde siyaset yapma ısrarlarını son ana kadar sürdürmüş olmakla birlikte bu amaçlarına ulaşamamışlardır. Çakır'a göre bunun birinci nedeni; AP'de siyaset yapmaktan öte, Parti içerisinde etkin bir iktidara sahip olmak istemeleridir. İkinci neden ise Erbakan'ın asıl gayesinin AP'de genel başkanlık mücadelesine girerek merkez sağın liderliğine oynamak istediğine dair yorumların inandırıcı bulunmasıdır. Çakır'a göre, bu gerilimli atmosferin tesiriyle Süleyman Demirel'in Erbakan başta olmak üzere bir kısım İslamcı kadroları AP'den dışlamasıyla Türkiye İslamcıları, siyasette kendilerine müstakil bir alan açmak zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte MNP'nin kuruluşu sadece bir zorunluluk üzerinden de açıklanamaz. Bu kararlarında, belli bir süredir oy potansiyellerini yoklayan İslami cemaatlerin önemli bir potansiyele sahip olduklarını görmeleri ve cemaatleri içerisinde siyaset tecrübesine sahip, ülke yönetimine talip olabilecek kadrolarının bulunduğunu fark etmeleri üzerine bir özgüven kazanmış olmalarının da etkisi vardır. Çok partili dönemle birlikte kentleşmenin artmasına paralel olarak gelişen sanayi ve ticarete dindarların küçük de olsa sermaye biriktirmeye başlamaları MNP için iyi bir mali zemin oluşturmuştur (2013: 757).

Tamamen yerli üretimi amaçlayan Gümüş Motor girişiminin kotalarla engellenmek istenmesi ve çıkarıcı çevrelerin bu girişimlerinde başarılı olmaları, Erbakan'ın Odalar ve Borsalar Birliğinden kanunsuz bir şekilde uzaklaştırılması İslamcı çevreler açısından bardağı taşıran son damla olmuştur. Bütün bunlara ilaveten Adalet Partisi'nden Milletvekilliği için başvuru yapan Erbakan'ın Parti'nin yetkili kurullarınca veto edilmesi AP içerisinde mücadeleyi de ihtimal dışı bırakmış ve geriye tek seçenek olarak yeni bir parti kurma düşüncesi kalmıştır (Özdamar, 1977: 25-27). Kişisel görüşmemizde bu düşünceleri kendisinin de paylaştığını gördüğümüz Tekdal, düşüncelerini farklı alanlarda hayata geçirme teşebbüsleri bulunan Erbakan'ın bunları gerçekleştirme imkanını siyaset dışında mümkün görmediğini anladığında siyasete girdiğinin altını çizmiştir (2017). AP milletvekilliği adaylık başvurusunun veto ile sonuçlanması, Erbakan için bir son değil yeni bir başlangıç olmuştur. Zira Erbakan Konya bağımsız milletvekili adayı olarak siyasi yürüyüşüne başlamıştır<sup>122</sup>. Nitekim 1969 yılında yapılan seçimlerden Bağımsız Konya milletvekili<sup>123</sup> olarak TBMM'ye girmeyi de başarmıştır (Çakır, 2012: 229). Kemalettin Erbakan'a göre bağımsızlar hareketinin bir çok yönden MGH'ye katkısı olmuştur. Hem MGH'nin kurumsallaşmasının bir nevi provası olmuş, hem de bu Hareketin siyasi organizasyonunu başlatmak için bir ara operasyon niteliği taşımıştır. Bir başka katkısı da bu sayede Türkiye'nin farklı yerlerinde bu Hareketin ilerleyen dönemlerinde görev alabilecek insan potansiyelinin ortaya çıkarılmasında ön adım olmuştur (Erbakan, 2014d: 125).

Şimdi sıra parti kurmaktadır. Çakır'a göre 1967 yılında Adalet Partisi içinden Kahramanmaraş Senatörü A. Tevfik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili Arif Hikmet Güner İslami referanslara vurgu yapan yeni bir parti arayışına

---

<sup>122</sup> Erbakan; “gayemiz milliyetçi, mukatdesatçı Türkiye yaratmak” diyerek “Bağımsızlar Grubu” bünyesinde seçimlere katılan 16 kişi ve aday oldukları illeri şu şekilde açıklamıştır: 1. Necmettin Erbakan-Konya, 2. Faruk Yeğin-İstanbul, 3. Osman Kirişçiöğlü-Ankara, 4. Ömer Lütfi Bozcalı-İzmir, 5. İsmail Müftüoğlu-Sakarya, 6. Hulûsi Özkul-Adana, 7. Süleyman Karagülle-Aydın, 8. Rifat Boynukalın-Balıkesir, 9. İsmail Coşar-Çankırı, 10. Hüseyin Dura-Elâzığ, 11. Murat Hınıslıoğlu-Erzurum, 12. Hüsametdin Fadikoğlu-Gaziantep, 13. Ekrem Ocak-Gümüşhane, 14. Celal Kılıç-Mersin, 15. Ahmet Tevfik Paksu-Maraş, 16. Fehmi Adak-Mardin (Milliyet, 1969).

Eroy'un özel görüşmemizde naklettiğine göre; Bağımsız aday olarak geldiği Konya'da Erbakan'ı karşılayan 17-18 kişi vardır; onlardan birisi bağırır “Erbakan! Başbakan!” ve yıllar sonra gerçekten de Erbakan başbakan olacaktır (2017).

<sup>123</sup> Karagülle'ye göre Erbakan'a 1969 seçimlerinde bağımsız adaylarla seçime gidilmesi teklifini “Akevler” yapmıştır. Bu teklifi kabul eden Erbakan önce Konya'dan bağımsız milletvekili seçilmiş, ardından da parti kurmuştur (Karagülle, 2012).

girmişlerdi. 1968’de Odalar Birliği Başkanlığına seçilmesine rağmen özellikle İstanbul ve İzmir Ticaret odalarının baskılarıyla AP’li Ticaret Bakanı tarafından görevden alınan Necmettin Erbakan’da bu çalışmaların içerisinde (2012: 229).

Macit’e göre Millî Görüş’ü doğuran iki temel mecradan birincisi; Nakşibendi, Kadiri, Haznevi ve Nurcular<sup>124</sup> gibi tarikat ve cemaatler<sup>125</sup> ile imam hatipler iken; ikincisi ise kültür, sanat ve düşünce dünyasında Necip Fazıl ve Büyük Doğu, Nurettin Topçu gibi entelektüeller ile İslam coğrafyasından yapılan tercüme faaliyetleridir<sup>126</sup> (2017: 139). Kemalettin Erbakan bütün bunlara bir de Osmanlı’nın son dönemine yetişmiş ve Cumhuriyet döneminin katı laikçi taarruzundan etkilenmemiş az sayıda münevverin 1950’li yıllarda kurulmaya başlayan İslami hüviyetli sivil toplum kuruluşları aracılığıyla yeni dindar nesillerle buluşmasını da zikretmektedir. Ona göre bu STK’lardan birisi de İbnü’l Emin’in kurduğu İlim Yayma Cemiyeti’dir. 1951’de kurulmuş olan bu Cemiyet bünyesinde, manevî değerlere öncelik veren Dr. Niyazi Kurtulmuş, Dr. Asım Taşer, Prof. Dr. Sebahattin Zaim ve Mahmut Celalettin Ökten gibi şahıslar gençlerle buluşmuş; Kemalettin Erbakan’ın ifadeleriyle, Millî Görüş filizinin bir ağaca dönüşmesine katkı sağlamışlardır. Daha sonra bünyesine bir vakıf da katan bu cemiyet, İstanbul İmam Hatip Okulunu yeni binasına ve yurduna kavuşturmuş ve diğer imam hatip okulları ve farklı üniversitelerde okuyan öğrencilere zamanla yurtlar açmış ve burs temininde bulunmuştur (2014d: 105). Kemalettin Erbakan’a göre 1950-1960

---

<sup>124</sup> Nurculuk esasında bir tarikat olmadığından Said-i Nursi’nin 23 Mart 1960’da vefatını takip eden süreçte onun yerine bir kişi geçmemiştir. Bu durum da Nurcuların bölünmesiyle neticelenmiştir. İlk ayrılan Said-i Nursi’nin eserlerini Latin alfabesiyle matbaada basılmasına karşı çıkarak bu eserleri Osmanlıca aslından elle çoğaltan Ispartalı hattat Hüsrev Altınbaşak olmuştur. Hem MNP, hem de MSP’deki Nurcular bu “Yazıcılar” kanadına mensupturlar. Nitekim 1969 seçimlerinde AP’den milletvekili seçilen Hüsamettin Akmumucu ve Hüseyin Abbas, Hüsrev Altınbaşak’ın talebiyle partilerinden ayrılarak MNP’ye katılmışlardır (Yalçın, 1994: 126-127).

<sup>125</sup> Türkiye’nin en büyük tarikatlarından birisi olan Süleymanlılar MNP ve MSP’nin kuruluşunda destek vermedikleri gibi bu partilerden uzak durmayı tercih etmişlerdir. Bu partilerin de adeta Süleymanlılar’a savaş ilan etmiş Tarsus Müftüsü Süleyman Tekin, İskenderun Müftüsü Zübeyir Koç ve Adana Müftüsü Cemalettin Kaplan gibi isimleri milletvekili aday göstermeleri gözönünde bulundurulduğunda en azından MNP-MSP döneminde onlara hiç de sıcak bakmadıkları anlaşılacaktır (Yalçın, 1994: 148). Emre’ye göre MNP’nin kurulmasını izleyen günlerde o dönemde Adalet Partisi Kütahya Milletvekili olan Kemal Kaçar Genel Merkeze gelerek Erbakan’la görüşmüştür. Emre’ye göre, bu görüşmede Kaçar; suyun göründüğünü bu nedenle de abdestin bozulduğunu, ancak Demirel’in kendisine, kurslarından yetişen hocalara kadro sözü verdiğini, bu gerçekleşir gerçekleşmez kendisinin de bütün talebeleriyle birlikte MNP halkasına dahil olacağını söylemiş olmasına rağmen geçen onca yıla rağmen hala bu sözünün gereğini yerine getirmemiştir. Emre hala beklemekte olduklarını ifade edip, bu sözlerinin de bir sitem değil samimi bir davet olarak kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir (2015: 186-187).

<sup>126</sup> Macit’e göre Necip Fazıl ve Sezai Karakoç gibi İslâmî entelektüel söylem MGH’nin söylemini derinden etkilemiş ve beslemiştir; ancak İslâmî söylemin kitleselleşmesi ve tabana yayılarak bir bilince ve aktif bir özneye dönüşmesi Erbakan’ın öncü ve mücadeleci kişiliğiyle gerçekleşebilmiştir (2017a: 77).

arası MGH'nin doğuşunu hazırlayan süreç devam ederken en önemli katkı İlim Yayma Cemiyeti ve İbnü'l-Emin Vakfı'ndan gelmiş, burası ileride Millî Görüş'te önemli hizmetler görecek olan gençliğin yetiştiği bir ocak olmuştur. Erbakan'a göre İlim Yayma ile Millî Görüş'ün arasındaki irtibatı da o dönemde İmam Hatip Lisesinin müdürü de olan Halil Ziya Erce yürütmüştür (2014d: 112).

Küçükyılmaz ise MGH'nin tarihsel kökenini Birinci Meclis'teki İkinci Grup'a kadar götürmektedir. Ona göre siyasal İslamı bir imkan olarak sunuş biçimleri, saltanat ve hilafete olan bağlılıkları ve bazı mensuplarının demokrasiye yükledikleri araçsal anlam bu iki yapıyı birbirine benzer kılmaktadır (2011:91). Kişisel görüşmemizde MGH'yi doğuran nedenler üzerine düşüncelerini sorduğum Ersoy da süreci şöyle anlatmıştır. Ersoy'un anlatımına göre; Batı'da gelişen sanayi devriminden sonra çok büyük gelişmeler olmuştur. Kapitalizmin ekonomik sistem olmasıyla birlikte 18 ve 19'uncu yüzyıllarda bu sistem tüm İslam coğrafyasını kontrolü altına almış ve Osmanlı Devleti'ni zayıflatmıştır. Bu dönemde üç farklı görüş ortaya çıkmış (Türkleşme, İslamlaşma, Muasırlaşma) ve Osmanlı devletinin yıkılması üzerine onun mirası üzerinde Türkiye Cumhuriyeti devleti kurulmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran irade her ne kadar Batı'ya karşı Kurtuluş Savaşı'nı kazanmış olsalar da sonrasında Batı'yı taklit etme başlamışlardır. Batı taklidinde o kadar aşırı gitmişlerdir ki neredeyse İslami değerlerin hepsini bir kenara bırakmak istemişlerdir. Oysa ki Kurtuluş Savaşı İslami ilkeler ve İslam inancı etrafında bir araya gelen, onun ifadesiyle, 'Millî Görüş' düşüncesindeki İslam âlimleriyle birlikte kazanılmıştır. Hatta o dönem de Mustafa Kemal de bu ilkeleri savunmuştur. 1937'lerde laikliğin ilanı ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti devleti kendini İslami değerlerden tamamen soyutlamıştır. 1930'lara gelindiğinde bazı İslam alimleri bu gelişmelerin yanlış olduğunu söylemeye başlamışlar ve insanları tekrar imana ve Kur'an'a davet etmişlerdir. Süleyman Hilmi Tunahan Kur'an öğretimini, Said-i Nursi imanî hakikatleri ve o dönem yasaklanmış olmasına rağmen, dergahlarda bulunan meşayih de tasavvufî eğitimi önceleyen bir takım gayretlerin içine girmişlerdir. 1940'lara gelindiğinde İslam karşıtlığı daha da yaygınlaşmıştır. İşte bu dönem de özellikle İTÜ'de okuyan gençlerin bir kısmı tasavvufî terbiye almışlar, okuldan arta kalan zamanları o dönemin tasavvuf alimlerinden ders alarak geçirmişlerdir. Aynı zaman da üniversitelerinde çok başarılı da olan bu gençlerden birisi de Merhum Erbakan'dır. 1950'lerde Türkiye'nin yönetiminde etkin

olmaya başlayan bu neslin uygulamaları, her ne kadar dini eğitim ve terbiyeden geçmiş olsalarda, Batı tarzında olmuştur. Erbakan Hoca gibi bazıları Avrupa’da da eğitim almışlar, oraları da görmüşlerdir. Erbakan Hoca Türkiye’ye döndüğünde Gümüş Motor’u kurmuştur. Gümüş Motor tecrübesi içerisinde Ticaret Odası’nın bazı engellemeleriyle karşılaşınca buranın başına gelmiş ancak Demirel’in de tazyikiyle buradan zorla uzaklaştırılınca siyaset zarureti ortaya çıkmıştır. 1970’lere gelindiğinde, Batı’yı taklit ederek bir yerlere varabilmemizin mümkün olmadığı fikri ortaya konulmuştur<sup>127</sup>. Önce Adalet Partisi’ne başvuran Erbakan Hoca buradan veto yeyince 10-12 kişilik Bağımsızlar Hareketiyle Millî Görüş’ün yürüyüşünü başlatmıştır (2017).

Kişisel görüşmemizde aynı konudaki düşüncelerini sorduğum Kamalak da biraz daha geriden başlatarak MGH’nin kuruluşuyla neticelenen süreci şu şekilde izah etmiştir. İslam tarihine baktığımızda Müslümanların üç büyük facia yaşadığını, bunlardan ikisinden çıktığını ancak üçüncüsü ile hala cedelleştiklerini söyleyen Kamalak’a göre göre bu facialardan ilki; 3,5 milyon Haçlı sürüsünün Anadolu üzerinden Kudüs’e akın ettiği ve 1096 ile 1099 arasında üç yıl devam eden Birinci Haçlı Seferi’dir. Anadolu Selçuklularının dağıldığı ve Anadolu’nun beylikler dönemini yaşadığı bu zor dönemde Anadolu’da aç kalan Haçlılar için rahipleri Müslüman etimelerinin caiz olduğu fetvasını vermişlerdir. Durum bu düzeyde korkunç bir faciadır. Amerikan istihbarat şeflerinden siyasi tarihçi Graham Fuller İslamsız Dünya adlı eserinde bu durumu bizzat tasvir etmiştir. Yani kendi tarihçilerinin bile itiraf ettiği bir meseledir bu. Biz bu faciayı Müslüman bir Kürt olan Selahattin Eyyubi hazretlerinin öncülüğünde aşmayı başardık. Kamalak’ın dile getirdiği ikinci facia ise 6 milyondan fazla insanın katlediği Moğol istilasıdır ki birincisinden de beterdir. “Hulagu Han mısın be hey kafir” diye türkülerimize bile geçmiştir. Sadece Bağdat’ta 200 bin Müslümanı katletmişlerdir. Dicle günlerce kan ve mürekkep akmıştır. Biz bu büyük faciayı da Osmanoğullarıyla atlattık. Üçüncü facia ise Birinci Dünya Savaşıdır. Sonrasında vatan bölünmüş, parçalanmış, İslam ülkelerinin sınırları yeniden çizilmiş, yazımız değişmiş ve hilafet kaldırılmıştır. Üzerinden neredeyse bir asır geçmesine rağmen hala Müslümanlar kendisine gelememiş, şoku hala üzerlerinden atamamışlardır.

---

<sup>127</sup> Ersoy’a göre, MGH’ye bağlı bir araştırma merkezi hüviyetinde 1969’da ESAM’ın kurulmasının altında da “*Biz yabancıları taklit edemeyiz. Biz karşılaşılacak sorunları kendi dünya görüşümüz ve değer ölçülerimize göre çözeceğiz*” (Ersoy, 2017) düşüncesi yatmaktadır.

Kamalak'a göre Müslümanları bu faciadan kurtarma görevi Millî Görüşçülere düşmektedir. Bu nedenle Ona göre, Merhum Akif'inde dediği gibi “eğlenmek şöyle dursun, vaktimiz yok mateme” anlayışıyla hareket etmek zorundayız, zira boşa geçirecek bir dakikamız bile yoktur (2017).

Belirtilen süreçler neticesinde kuruluşu gerçekleşen MGH'nin en önemli başarısı *İslami siyaseti meşrulaştırmış olmasıdır*. MGH ile birlikte dinin denetim işlevi etkisini daha da artırmış ve dinsel güçlerin/İslami kesimlerin bir siyasal parti etrafında örgütlenerek iktidara aday ve ortak olmaları meşrulaştırmıştır. Sayarı'ya göre MGH'nin en önemli başarısı, laik bir devlet yapısı içerisinde dinsel güçlerin/İslami kesimlerin nüfuz etmelerini meşru olarak kabul ettirmiş olmasıdır. Bu da ona göre dinin denetim işlevi açısından oldukça önemli bir başarıdır (1978: 185).

#### **2.4. MGH'deki “Millî Görüş” Kavramının Anlamı**

Türkiye'de sağ-sol kutuplaşmasının hayatın her alanında hissedildiği 1960'larda komünizm karşıtlığı üzerinden “sağcı” olan İslamcı camianın içerisinde her ikisinin de ebedî âleme yönelik bir saadet yolu teklif ve talebi olmadığı; ekonomi ve inançta farklı olsalar bile yaşama biçimi bakımından aynı oldukları vb. söylemlerle sağ-sol tasnifi ve Müslümanların sağa eklemelenmelerinden rahatsızlık duyanların sesleri hafiften hafife yükselmeye başlamıştır. Sağ sol kavramsallaştırmasına eleştirel bakılan bu evre Demokrat Parti'nin halefi Adalet Partisi'nde temsil edilen milliyetçi-muhafazakâr yelpazenin tüm renklerini kapsayan büyük sağ blokun çatırdamaya başladığı döneme rastlamaktadır. 1960'ların sonu 1970'lerin başında; önce CKMP/MHP/ülkücü hareketin ardından da MNP/Millî Görüş Hareketinin ortaya çıkması bu ayrışmanın politik sonuçları olmuştur. Dolayısıyla Bora'nın tabiriyle, Millî Görüş Hareketi ile “İslamcılık” sağcılık mağazasında bir reyon olmaktan çıkarak kendi işyerini açmış ve sağcılık nitelmesini üzerinden atma çabası içine girmiştir. AP ile temsil edilen sağcılık Millî Görüş lideri Erbakan tarafından “renksizlik” olarak nitelendirilmiştir. MGH, sadece merkez sağın pragmatizmine değil, ülkücü hareketin yer yer şiddete varan aktivizmine de mesafe koyarak farklılıklarını belirginleştirmeye çalışmıştır. Bora'ya göre, MGH'nin bu çabaları daha sonraki dönemde, özellikle ülkücü hareket tarafından, komünizmle

mücadeleden kaçma olarak değerlendirmiş ve MGH çatışma döneminde tarafsız kalarak sonrasında ortaya çıkacak ganimete talip olmakla suçlanmıştır (2013: 521-522).

Çakır'a göre hiç tartışmasız Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en önemli müstakil İslami hareketi Millî Görüş<sup>128</sup>'tür (2013: 755). Esasında Millî<sup>129</sup> nitelemesini ilk kullanan Erbakan da değildir. Millî Türk Talebe Birliği, Millî Mücadele Birliği gibi "millîci" İslam anlayışının belirgin başka örnekleri de olmuştur. Aydın'a göre Erbakan'ın onlardan farkı, hayatının sonuna kadar kullanmış olduğu bu kavramı siyasi alana taşımış olmasıdır (2017: 36). Erbakan'ın başlattığı hareketinin sağcılık ve solculuk haricinde yeni ve orijinal bir isimlendirmesi olan *Millî Görüş* kavramını Erbakan siyasete girdiğinden itibaren kullanmıştır. Erbakan'daki "millilik" esas itibarıyla, ulus devlet mantığından kaynaklanan millet kavramından farklıdır; Kuran'da da yer alan ve inanç ve değerlere gönderme yapan bir kavramdır. Bu nedenle milliyetçi ve muhafazakârların hoşuna giden bu kavram, laik kesimi de fazlaca rahatsız etmemiştir. Millî Görüş kavramı bir taraftan sağcılık, solculuk ve renksizlik seçeneklerinden kendilerini ayırmalarında Hareket mensuplarına yardımcı olurken, diğer taraftan yeni bir siyasi kimlik oluşumuna da katkı sağlamıştır (Yorgancılar, 2012: 375). Bora'ya göre Soğuk Savaş sonrasında komünizm karşıtlığı üzerinden sağcılaşan Türkiye İslamcılarını, 1960 sonlarıyla birlikte sağ-sol kavramsallaştırmasını ve bu yelpazede kendilerini sağa eklemeyen tutumlarını sorgulamışlar ve Bora'nın "Hikemî şairler" dediği şahsiyetler bakımından bu sorgulamanın sonucu sağ da sol da olmayan orta yol olarak şekillenmiş; radikal İslamcı kanat ise üçüncü bir yol önerisini ortaya atmıştır. Millî Görüş Hareketi lideri Erbakan ise tüm üçüncü yolcu bir söylem geliştirme girişim ve çabalarına rağmen, Bora'ya göre, Hareketin rotasını eninde sonunda sağa çevirmiştir (2013: 516-528).

---

<sup>128</sup> Erbakan hareketinde "millî" vurgunun özel bir yeri vardır. Zira Erbakan bu kavramı "Millî Görüş", dışında başta Millî Nizam ve Millî Selamet partilerinin adında olmak üzere; Millî Gazete, Millî Gençlik Vakfı vb. birçok kurum ve kuruluşun açık bir nitelemesi olarak kullanmıştır (Aydın, 2017: 33).

<sup>129</sup> Aydın'a göre "Millî" kavramı; kabaca, millete ilişkin, millete ait olan şey demektir. Bizde millilik Fransız ihtilalinden sonra ulus ve ulusçuluk ortamında ortaya çıkmıştır. Geçmişten beri *dinî birliktelik*, belli bir inanca bağlı grup anlamında kullanıla gelen millet kavramı, o dönemden itibaren ulus *kavramını* karşılamak üzere kullanılmaya başlanmıştır. Aydın'a göre millet kavramı konusundaki anlam kargaşasının kökeni buraya dayanmaktadır. 19'uncu yüzyılla birlikte millet kavramının anlamında önemli bir değişiklik olmuş, dinle sınırlı olmayan daha seküler bir mana kazanmıştır. Artık vurgu dine değil topluma, yani ırka yapılmaya başlanmıştır. İster istemez, milletten türetilen diğer kavramlarda da dinselikten toplumsallağa (dinden ırka) doğru bir anlam kayması yaşanmıştır. Bu anlam kaymasıyla birlikte millet kavramı fululaşmış ve herkesin içeriğini kendisine göre dolduracağı bir durum ortaya çıkmıştır (2017: 34-35).

Nitekim 24 Ekim 1974 tarihli MSP'nin ilk grup toplantısından sonra gazetecilerin bir sorusu üzerine kendi konumlarını Erbakan; sonrasında kendisi ve Millî Görüş sözcüleri sıklıkla tekrar etmiş olmasalar bile, *Millî sağ* olarak açıkça ifade etmiştir (Yalçın, 1994: 86-87). *Millî sağ* tanımlamasındaki *millî* kavramını, Millî Görüş'teki millî ile aynı manada kullanıldığında, yani *millî* den kastın *İslami* olduğunda şüphe yoktur (Bora, 2013: 528).

Akın ve Coşkun'a göre ise MGH, kendisini sağ ve sol olarak ifade eden partilerin ötesinde yeni ve farklı bir alternatif olma iddiasıyla siyasete katılmıştır. Her ne kadar MNP'nin kapatılmasından sonra yerine kurulan MSP'nin ilk kez katıldığı 1973 seçim beyannamesinde<sup>130</sup> “Millî Görüş” ve “sağ görüş” ifadeleri aynı anlama gelecek şekilde kullanılmış ve diğer sağ partiler renksizlikle ve bir yere ait olmamakla itham etmiş olsa da<sup>131</sup>, 1977 seçimlerinde siyasal söylemini farklılaştırmamasına rağmen MSP'nin sağ tanımlamasına tevessül etmeyişi dikkat çekicidir. Daha sonraki parti programlarında ve seçim beyannamelerinde de Millî Görüş'ün sağ ve sol kavramlarını kullanılmadığı görülmektedir (Akın ve Coşkun, 2017: 8-9). Türkiye'de MNP'den SP'ye kadar Türkiye'deki “İslamcı” olarak nitelenen partilerin ideolojik duruşlarını *Millî Görüş* olarak ifade ettiklerini söyleyen Özbudun ve Hale'ye göre; mevcut anayasa ve kanunların İslami kavram ve sembollerin açıkça kullanılmasına izin vermediği göz

<sup>130</sup> Partimizin siyasi hayatımızda MİLLÎ GÖRÜŞÜ temsil ederek yerini alması ile ülkemizde de ekseri demokratik rejimle idare edilen ülkelerde olduğu gibi üç temel görüş ve bu üç görüşün üç siyasi partisi teşekkül etmiş bulunmaktadır.

Şimdiye kadar siyasi hayatımızda kendilerine kitle veya yığın partileri adını vermiş olan partiler hüküm sürüyordu. Aralarında ufak tefek görüş ayrılıkları olmakla beraber galip vasıfları türlü görüşlere sahip şahısları ve kitleleri saflarında toplamaktan ibaret olan bu partiler zamanla çözülmeye, dağılmaya yüz tutmuş ve yerini belli fikir mihrakları etrafında şekillenen partiler almaya başlamıştır. Bugün memleketimizde:

SOL görüş vardır, partisi C.H.P.'dir.

MİLLÎ GÖRÜŞ veya sağ görüş vardır, partisi Millî Selâmet Partisidir.

LİBERAL (Renksiz) GÖRÜŞ vardır, partisi A.P.'dir. Millî görüş dışındaki partilerin temel zihniyeti maddecilik olup birinin gayesi HER İŞİN BAŞI MADDE'dir. Diğerinin gayesi HER İŞİN BAŞI PARA'dır sloganı ile izah edilebilir. İnsandan ziyade, insana lâzım olan vasıtaları gaye edinmiş olan bu partilerin milletimizi tatmin etmesi mümkün olmadığından HER İŞİN BAŞI AHLÂKTIR düsturuna bağlı olan milletimizin nazarında bütün partilerin silinip giderek yerini Millî Selâmete bırakacakları rahatlıkla söylenebilir (MSP, 1973: 15-16).

<sup>131</sup> Aslında Millî Görüş'ü sağ görüş olarak tanımlama çabası sadece 1973 seçim beyannamesi ile de sınırlı değildir. 1973 yılı baskılı Necmettin Erbakan imzasını taşıyan “Millî Görüş” adlı kitapta da aynı düşünceler hem de görsellerle de desteklenerek detaylı bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu eserde Erbakan; Türkiye'de mevcut temel görüşleri üçe ayırarak ele almıştır. Bunlardan “Solcu Görüş”ü toplumcu görüş, “Liberal Görüş”ü renksiz görüş, ferdiyetçi görüş olarak tanımlayan Erbakan, bunların dışında üçüncü bir seçenek olarak “Millî Görüş”ü ifade etmiş ve onu da sağcı görüş, dengeci görüş olarak tanımlamıştır. Ona göre liberal görüşün sonu sömürüye, solcu görüşün de sonu nihayi olarak komünizme varmaktadır (1973: 44-47)



önünde bulundurulduğunda, *Millî Görüş* ile kastedilenin esasında *İslami görüş* olduğu, *Millî ve manevi değerleri yüceltme* vaatlerinin ise *İslami değerleri yüceltme* manasında kullanıldığında şüphe yoktur (Özbudun ve Hale, 2010: 33-35). Çalışkan ve Sıcak'a göre de durum yukarıda izah edildiği gibidir. Bakara Suresinin 135'nci ayetinde<sup>132</sup> ve daha birçok ayette<sup>133</sup> geçen "millele İbrâhîme" ifadesindeki "millet" kavramı "din" manasını taşımaktadır. Dolayısıyla her ne kadar dini bir çağrışımından uzak gibi görünse de *Millî Görüş*'ten maksadın *dinî görüş* olduğunu az da olsa dinî literatüre hâkim olan bir kimse rahatlıkla anlayacaktır (2017: 75).

Subaşı, hem etnik aidiyete hem de İslam'a atıf yaptığı için oldukça pragmatik ve başarılı bir kavramlaştırma olarak gördüğü *Millî Görüş* kavramının hareketin lideri Necmettin Erbakan'ın düşüncesini ve din ve dünya algısını en iyi ifade eden kavramlardan birisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Millî Görüş kavramı Türk siyaset dünyasındaki gerilim, korku ve sindirilmişliğin âdete bir özetidir (2013: 576). Buraya kadar anlatılanlara genel olarak itiraz yoktur, ancak Millî görüşteki "millet" kavramının sadece "din" anlamında kullanılmadığını iddia edenler de vardır ki; bu konudaki düşüncelerinde çok da haksız sayılmazlar. Zira Erbakan'ın kişiliğinden bahsederken onun sadece İslami değil aynı zamanda etno-kültürel manada da millî bir kimliğe sahip olduğunu ifade etmiştik. MGH'nin, özünde bir Erbakan hareketi, Millî Görüşçülerinde *Erbakancı* olarak ifade edildiklerini de söylenmiştik. O halde Hareketin ideoloğu olarak Erbakan'ın Millî kavramında sadece din anlamını kasetmiş olduğu iddiası eksik bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Erbakan'ın kimliği nasıl ki; baskın olarak İslami olmakla birlikte aynı zamanda da *millî* ise, onun başlattığı harekete de bu kimlik sirayet etmiş olmalıdır. Dolayısıyla; Millî Görüş kavramındaki "Millî'nin, en azından ima olarak da olsa, etno-kültürel manasının da bulunduğunu kabul etmek

---

<sup>132</sup> (Yahudiler) "Yahudi olun" ve (Hıristiyanlar da) "Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. De ki: "Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir" (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/135).

<sup>133</sup> Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o ahirette de iyilerdendir (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/130). De ki: "Allah, doğru söylemiştir. Öyle ise hakka yönelen İbrahim'in dinine uyun. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir" (Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran 3/95). Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost edindi (Kur'an-ı Kerim, Nisâ 4/125). De ki: "Şüphesiz Rabbim beni doğru bir yola, dosdoğru bir dine, Hakk'a yönelen İbrahim'in dinine iletti. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir" (Kur'an-ı Kerim, En'âm 6/161). Sonra da sana, "Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir" diye vahyettik (Kur'an-ı Kerim, Nahl 16/123).

gerekmektedir. Türk milleti için *şerefli bir tarihe sahip şerefli bir millet* ifadesini kullanan; insanlığın ihtiyaç duyduğu yeni bir çağa ve yeni bir dünyaya geçişin *liderliğini* tarihte olduğu gibi yine Türk milletinin yapacağına inanan (2013: 235), birçok konuşmasında süreci Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesinin başlangıcı olan Malazgirt'le başlatan<sup>134</sup> Erbakan'ın *Millî Görüş*'ündeki 'millî' kavramının hiçbir şekilde etno-kültürel bir yönünün bulunmadığını söylemek yerinde değildir.

Millî kavramının sadece dinî anlama gelecek biçimde kullanılmadığını iddia edenlerden birisi de Bora'dır. Ona göre Erbakan'ın ontolojik bir değer atfettiği *millilik* vasfı, Türklükle Müslümanlık arasında salınmaktadır. Bir taraftan millet kelimesinin ümmetle/dinle aynı manaya geldiği eski kullanımını sürdüren Erbakan *Türk* adını çok fazla anmamış; kendisi için *milliyetçi* tanımlaması yapmamıştır, diğer taraftan ise bin yıllık tarihten söz ederek, Osmanlı mirasına sahip çıkarak etno-kültürel imalar kullanmaktan da sakınmamıştır. Bu ideolojik salınımı içerisinde *millilik* kavramının politik kutuplaşmayı millî-taklitçi (gayri millî) ekseninde kuran MGH'nin kurucu değeri olduğu görülmektedir (Bora, 2013: 470).

## 2.5. MGH'nin Temel Karakteristik Özellikleri

Erbakan'ın kuruculuğunu yaptığı MGH'nin söyleminin merkezinde İslam vardır. Karahasanoğlu'na göre Millî Görüş düşüncesi sömürüye muhatap olan dar gelirli kesimleri insafsız zengine, soyguncuya, karaborsacıya, faizcilere ve kendisine kayıtsız hükümetlere karşı İslam dininin temel prensiplerinden hareketle korumaya çalışmıştır. Sosyalist komünist değerlere bağlı aşırı sol gruplar da kendi terminolojileri ile sömürü karşıtlığı yapsalar da toplumsal tabana yayılma potansiyeline sahip olmadıklarından dolayı mason-siyonist-zengin sömürücü sınıfı hiçbir zaman Erbakan ve Millî Görüş düşüncesi kadar rahatsız etmemişlerdir. Çünkü ezilmiş kesimlerin hamiliğine soyunan

---

<sup>134</sup> Örneğin; Erbakan'a göre "Herhangi bir kimse Malazgirt'te inancının şahlanışını yaşamadan, Kosava'da Niğbolu'da bir kılıç olup parlamadan, Ulubatlı Hasan olup İstanbul'u fethetmeden, Sultan Fatih olup atını denize sürmeden, Kanuni olup şanlı ordularıyla Avrupa'nın içine yürümeden, Seyit Çavuş olup 250 kiloluk mermiyi 'Ya Allah' deyip namluya sürmeden, Sakarya'nın siperlerine girmeden ve Kıbrıs'ta düşman tahkimatının arasından geçmeden Millî Görüş'ün ne olduğunu anlayamaz..." (2013: 241).

Erbakan onlardan farklı olarak İslam dini ve tarihten gelen ticari ahlak ve iktisadi ölçülerin rehberliğinde siyaset yapmıştır. Bu söylemin, özünde dindar olan Türk milleti tarafından sahiplenme potansiyeli oldukça yüksek olmuştur (1974: 56).

Erbakan'a göre, Millî Görüş; *“milletimizin inancıdır, tarihidir, kimliğidir, kendisidir”* (2014c: 379); *“ruh köküdür”* (2016: 13). MGH ise *“bu milletin, öz benliğine dönmesi”* ve *“bu milletin öncülüğünde ‘yeni bir dünya’nın kurulması hareketidir* (Erbakan, 2014c: 379-380); 1960’larda Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) ile Ankara Anlaşması’nı imzalayarak Türkiye’yi Avrupa’ya müstemleke yapmaya çalışan yanlış zihniyete karşı 1969’da başlatılan bir “isyan” hareketidir (2013: 229). Asiltürk’e göre ise Millî Görüş *“İnsanlığın aşırı derecede bunaldığı, zulümler içerisinde yaşadığı bir dönemde, bu zulüm dünyasından kurtularak yeniden saadet dünyasına geçiş hareketidir. onun için çok mühimdir, çok değerlidir. Millî Görüş ‘yeni bir dünya’nın kurulma hareketidir”* (2016: 9). Yeryüzüne mahsus sosyal bir galaksi sistemi olan İmparatorluktan sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti’ni ondan kopup gelen kuyruklu yıldız benzeten Özdamar’a göre mesele; kendi güneş sistemini terk eden bu kuyruklu yıldızın yeniden yörüngesine girerek kendi galaksi şebekesine geri dönüp dönemeyeceğidir (Özdamar, 1977: 12). Bu manada Millî Görüş Türkiye’yi, ayrıldığı iddia edilen doğal yörüngesine yeniden oturtma idealinin adı olarak ifade edebilmek mümkündür.

Erbakan’a göre tarihi Hz. Âdem ile başlayan ve kendisinin “Hakk’ı üstün tutma zihniyeti” olarak ifade ettiği Millî Görüş, Anadolu’ya 1071 Malazgirt zaferiyle girmiştir. Bu nedenle ona göre İstanbul’un fethi, Çanakkale ve Kurtuluş Savaşları, Kıbrıs Barış Harekâtı ve daha birçok zafer ve başarı milletimizin kendi görüşü olan Millî Görüş’le kazanılmıştır (2013: 174). Hz. Adem Aleyhisselam ile başlayan Millî Görüş; Asr-ı saadet, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Osmanlılar dönemlerinde 1683 Viyana Kuşatmasına kadar 1100 yıl yeryüzünde adil düzen ve saadet nizamı kurmuş ve dünyaya hakim olmuştur (Erbakan, 2016: 39). Erbakan Millî Görüş Hareketinin vazifesini yeniden “imanlı Büyük Türkiye’yi kurmak” olarak tanımlamıştır. Ona göre yapılması gereken manevi istila hareketlerine karşı ikinci İstiklal Savaşı’nı başlatmaktır (Karahasanoğlu, 1974: 26).

Millî Görüşçülerin durumunu insanlığı felaketi olacak kasırgaların yönlerini kanatlarını çırparak değiştirip onları bu felaketten kurtaran kelebeklerin misaline benzeten Erbakan'a göre insanlığın saadeti ancak Millî Görüş ile mümkündür. Özünde şefkat ve merhamet bulunan Millî Görüş Erbakan'a göre; bütün zulüm ve yaşanmışlıklara rağmen asla düşmanlık, intikam ve öç alma duygusuyla hareket etmez. Zira iddiası tüm insanlığa huzur ve saadet getirmek olan bir anlayışın tek bir gayesi olabilir o da "ıslah"tır (2013: 231-233). Erbakan'a göre Millî Görüşün hamurunda üç şey vardır ki bunlardan birincisi; maneviyatçı olmak, ikincisi hakkı üstün tutmak, üçüncüsü ise nefis terbiyesini esas almaktır. Ona göre, bu üç nitelik bünyesinde bulunan harekete de Allah lütuf olarak üç şey verir ki bunlardan ilki; hayırla şerri ayırma yeteneği olan hidayet, ikincisi hayra ve şerre götüren şeyleri ayırma kabiliyeti olan feraset<sup>135</sup> ve nihayet üçüncüsü; hayrın gerçekleşmesi için gerekli aşk, azim ve beceri anlamına gelen dirayettir (2016: 38-39). Ahmet Tekdal ile gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmemizde Erbakan'ın bu tespitlerini Tekdal Millî Görüş düşüncesinin dayandığı temel esaslar olarak aynen zikretmiştir (2017). Erbakan'a göre 20'nci yüzyılda insanlığın yaşadığı acı tecrübelerden ders çıkartılmak suretiyle 21'inci yüzyılda dünyada huzur, barış ve adaletin tesisi için yeni bir yola girilme zarureti vardır. Girilme zorunluluğu bulunan bu yeni yolun kilometre taşları; materyalizm yerine maneviyatçılık, çatışma yerine diyalog, çifte standart yerine adalet, üstünlük yerine eşitlik ve sömürü yerine işbirliği olmalıdır (2013: 199-202).

MGH'nin temel karakterisliğini anlamak için Erbakan'ın İstanbul'un fethine verdiği özel önemin analiz edilmesinde de fayda vardır. Görkemli Fetih kutlamaları MSP'li dönemde 1978'de başlamıştır (Hazırbulan, 2017a: 271). MGH ve Erbakan açısından İstanbul'un fethinin özel bir mana taşıdığı, daha Hareketin ilk yıllarından itibaren büyük fethin her yıl dönümünde tüm dünyadan Müslüman liderlerin de davet edildiği çok gösterişli törenler yapılmış olmasından bellidir. Erbakan, Büyük fetihden sadece 50 yıl önce Timur Anadolu'yu istila ettiğinde bitti denilen bir milletin insanlık tarihi açısından çok kısa sayılabilecek bir süre sonra çağ kapatıp çağ açan İstanbul'un fethini nasıl başardığını göstermek için bu etkinliğe hayatı boyunca büyük bir önem vermiştir. Ona göre buhranlar içerisinde olan insanlığın saadeti ve yeni bir dünyanın

---

<sup>135</sup> Kişisel görüşmemizde Tekdal, buna (ferasete) Şevket Eygi Hoca "*firaset*" diyor deyip gülümsüyor (Tekdal, 2017).

tesisi için yeni bir fethi ihtiyaç vardır ki, bu kutlu fethi gerçekleştirme potansiyeli tarihinden tevarüs eden bir liyakatle Türk milletinde mevcuttur. İstanbul'un fethini iyi anlamak ve ondan dersler çıkarmak bu millete yeni fetihlerin kapısını açacaktır. Ona göre; İstanbul'un fethinden alınması gereken birinci ders, fethin gerçekleşebilmesinin en önemli koşulunun inanç olduğu gerçeğidir. "İstanbul mutlaka fethedilecektir..." ifadesiyle başlayan meşhur hadisteki *mutlaka* vurgusu fethin ilahi müjdesidir ki, bu müjde fethin gerçekleşeceğine dair kesin bir inanca işaret etmektedir. Yani yeni bir fetih mecburiyeti olan bu neslin de, aynı cediti gibi, fethi inanması başarı için ilk koşuldur. İstanbul'un fethinden alınacak ikinci ders, bir davayı hedefe ulaştırmak için o "davanın delisi" olmadan zafere ulaşmanın hayal olacağı gerçeğidir. Onlarca kişi İstanbul'u fethetmek istemiştir ancak bu henüz 21 yaşında olan Fatih Sultan Mehmet'e nasip olmuştur. Çünkü daha çocukluğundan itibaren İstanbul'un fethi ile yanıp tutuşan Fatih adeta bu hayalinin delisi olmuş, Allah da hadis-i şerifteki övgüye onu mazhar kılmıştır. İstanbul'un fethinden çıkartılması gereken üçüncü ders; fetih için inanç, azim ve aşk gerekli ancak yeterli değildir. Bir unsura daha ihtiyaç vardır ki o da çağın en ileri teknoloji ve stratejisine sahip olmaktır. İstanbul'u fethetmek için işe 200 bin kişilik ordu kurmakla başlayan Fatih'in çağının en ileri teknolojilerini kullanarak döktürdüğü devasa toplardan ve büyük bir strateji örneği olarak gemileri karadan yürütmesinden de alınması gereken büyük dersler vardır. Fetihden çıkacak dördüncü ders, tüm hazırlıkları tamamladıktan sonra aciz bir kul gibi duaya ve tevekküle sarılmak, cihat meydanında ise bir aslan gibi heybetli görünmektir. Nitekim Fatih de bunları yapmıştır. İstanbul'un fethinden alınması gereken son ders ise zafere ulaşıp fethi mazhar olduğunda zaferin Allah'tan geldiği şuuruyla şükürü ve tevazuu elden bırakmamaktır. Nitekim büyük zaferin sonrası şükürünün bir nişanesi olarak Ayasofya'yı camiye çeviren Fatih'in burada iki rekât şükür namazı kılması bu konuda güzel bir örneklik olmuştur. Erbakan'a göre her bir Millî Görüşçü surların önünde bekleyen askerler gibidir (2013: 235-237). Erbakan'ın bütün olumsuzluklara rağmen başarmanın mümkün olduğuna dair yakın tarihimizden verdiği iki örnek ise Çanakkale ve İstiklal Savaşlarıdır. Erbakan'a göre içinde bulunan şartlar bakımından yapılması icabeden Fatih'in İstanbul'u fethederken, Sultan Selim'in Çaldıran seferine çıkarken sahip olduğu millî ruhun yeniden diriltiğidir. Zira Erbakan'a göre milletimizin o şanlı tarihindeki konumuna yeniden yükselmesinin tılsımı bin yıldan beri içimizde yaşattığımız bu ruhta gizlidir (1975: 18-

19). Bu anlamda Millî Görüş, milleti adeta küllerinden yeniden diriltecek milletin ruh kökü olma iddiasında bir harekettir.

Netice itibariyle Erbakan'a göre; *gayesi Allah'ın rızası olan Millî Görüş davası İslam davasıdır. Hedef hak nizamın hâkim kılınarak tüm insanlığın huzur ve saadetini temin etmektir. Millî Görüş'ün yolu cihat, metodu ise ikna metodudur.* Ona göre, insanlığın kurtuluş ve refahı ancak ve ancak Allah yapısı olması nedeniyle mükemmel olan İslam ile mümkündür. Hak davanın başarılı olacağı noktasında hiçbir tereddüt olmadığı gibi bu baki dava başarıya ulaşmak için fani taraftarlara da muhtaç değildir. Allah nurunu mutlaka tamamlayacaktır. Mesele insanların hangi safta yer alacaklarını doğru tespit ederek imtihanı kazanıp kazanamadıklarıyla alakalıdır. Dolayısıyla ona göre, bu kutlu davada yer almak ancak Allah'ın sevgili kullarının nail olabileceği bir ayrıcalıktır (2013: 243-244). Millî Görüşün Hak nizamı hâkim kılarak tüm insanlığın kurtuluşunu amaçlaması; hak ve özgürlükleri yalnızca kendi dindaşları için değil farklı inanç ve düşüncelerden insanlara da temin etmeyi hedeflediği manasını taşımaktadır. Bu yönüyle Millî Görüş'ün söylemlerine evrensel bir dilin hakim olduğu söylenebilir (Bekiroğlu, 2017: 49).

Erbakan'ın "*milletimizin tarihi kadar eski en büyük davamızın adıdır*" dediği (Ertem, 2013: 92) Millî Görüş, Macit'e göre İslam dininin gerçekleştirmek istediği amaçların modern dönemde Erbakan tarafından hayata geçirilen karşılığı olarak anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle İslam'ın hedefleri ile Millî Görüş'ün ahlak, maneviyat, Hak-batıl, cihad, adil düzen ve İslam Birliği gibi temel yaklaşımları üzerinden ulaşmak istediği amaçlar arasında içerik itibariyle paralellik bulunmaktadır (2017: 133). Erbakan'ın Türk siyasal hayatında İslam'ın bir üst kimlik olarak kabul görmesinin mücadelesini verdiğini ileri süren Tekin'e göre onun söylem ve icraatları siyasal ve toplumsal muhayyeleyi dönüştürücü bir niteliğe sahip olmuştur (2017: 241). Özdamar'a göre ise Millî Görüş; halktan yana olmanın temel şartı olarak halkın kendi değerleriyle yönetilmesinin gerekliliğine yapılan bir vurguyu ifade etmektedir (Özdamar, 1977: 86). Macit'e göre, Erbakan'ın çağdaş İslam düşüncesine en büyük katkısı olan MGH, İslami hayatı sadece bir sosyolojik olgu olmanın ötesine taşıyarak bir siyasi olguya dönüştürmüş, başka bir ifadeyle, dini değerleri siyaset sahnesinde daha görünür kılmıştır. Millî Görüş, *Türk siyasetini İslamlaştırma ve İslami söylemi*

*normalleştirme* konusunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Osmanlı İslamcılığından Türkiye İslamcılığına geçişte Millî Görüş düşüncesi, Türkiye’de İslami söylemlerin tabana yayılarak kitleselleşmesi, İslami bir şuurun meydana gelmesi, İslam’ın siyasi ve toplumsal alanda hissedilir ve etkin bir özne konumuna ulaşmasında oldukça önemli bir işlev görmüştür (2017: 146-147).

Özdalga’ya göre Millî Görüş sloganı; Türkiye’de İslam’a sırt çevrildiği ve bunun sonucunda toplumsal bütünlüğün tehdit altına olduğunu, bu durumunda ülkeyi yabancı düşmanlar karşısında zayıf düşürdüğünü ima ve iddia etmektedir. Bu yüzden ekonomik olduğu kadar ahlaki gelişmeye de ihtiyaç vardır ki zaten Millî Görüş’te ahlaki gelişim, ekonomik büyüme ve sosyal adaletin tesisinin de ön koşulu olarak görülmektedir (2015: 119-120). Ekonomik, siyasi ve kültürel her türlü yabancı müdahaleye karşı olan MGH; Özdalga’ya göre, yerel küçük ve orta ölçekli sermaye sahiplerini destekleyerek uluslararası büyük sermayeye savaş ilan etmiştir. Müesses sosyal, siyasi ve ekonomik sistemin bütününe revize edildiği bir kökten toplumsal reformu savunmaktadır. Bir yönüyle halkçı ve otoriter olmakla birlikte aynı zamanda sosyalist ve muhafazakâr ideolojilerden alınan fikirlerin bir karışımını temsil etmektedir. Bu suretle, Millî Görüş hareketi için İslam; bir zamanlar Avusturya’daki Hristiyan Sosyalistler için Hristiyanlığın ifade ettiği anlama bürünerek ideolojik parçalanmayla karşı karşıya gelinen bir duruma birleşme öneren bir düşünce sistemine dönüşmüştür. MGH; bir taraftan Hristiyan Sosyalistlerle benzer bir şekilde radikal kapitalizm karşıtı “solcu” bir söylemle yoksul kesimleri hedeflerken, diğer taraftan da kültürel, eğitim ve sosyal alanda püritenlik, muhafazakârlık ve otoriterliği birleştiren bir ideolojiyi benimsemiştir (2015: 155).

Macit’e göre Millî Görüş; Türk siyasetini İslamlaştırma ve İslami söylemi de aşırılıklardan muhafaza etme konusunda bir dönüşüm sağlamış, böylece siyasi mücadele ile İslam’ı Türkiye toplumunun ve idarecilerinin gündemine sokmayı başarmış bir harekettir (2017: 133). Millî Görüş düşüncesinin birey ve toplum yaklaşımında birey öncelikli olmakla birlikte toplum da önemlidir. Bu nedenle Millî Görüş’te toplum yararını gözetmeyen bireysel çıkarlar eksik, toplum yararını bireye tercih etmek ise hatalıdır; yani, birey ve toplum arasında bir tür tamamlayıcılık ilişkisinin varlığından söz edilebilir (Öztürk, 2017: 160). Millî Görüş’ü “Türk menşeli

İslami siyasi hareket” olarak tanımlayan Eser’e göre bu hareketin kendini devletin karşısında konumlandırmadığını, radikal bir çizginin yerine daha demokratik bir söylemle laik sistemle bir şekilde uzlaşmayı başardığını ve Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren hissedilen merkez çevre çatışmasında, çevreyi temsil eden unsurların siyasete dahil edilmesiyle birlikte onların da demokratik siyasal sisteme entegre edilmesi işlevini üstlendiğini söylemek mümkündür (2013: 219).

MGH’nin bazı niteliklerinden böylece bahsettikten sonra şimdi de temel karakterislik özelliklerinden bazılarını ele alalım. Tuğrul’un, MGH’nin temel karakterleri olarak ifade ettiği unsurlardan bazıları şunlardır: İslamcılık, millilik, yerlilik, ıslahatçılık, kuşatıcılık, tasavvuf menşeli oluş ve Ehl-i Sünnet mensubiyetidir. Tuğrul bunlara ilave olarak İslam Birliği ideali, mezhepler üstü duruş, anti-emperyalizm, anti-siyonizm gibi başkaca karakteristik niteliklerden de bahsetmiştir ancak, bunların birçoğunun İslamcılık içerisinde müteala edilebilmesi mümkündür (2017a: 46). Özdalga’ya göre MGH, dini “araçsallaştırmak” suretiyle farklı ideolojik parçaları bir araya getirerek; genç-yaşlı, Türk-Kürt, kadın-erkek, eğitilmiş-eğitimsiz, fakir-zengin, işçi-işveren çok farklı toplumsal grupların desteğini almayı başarmıştır. Millî Görüşte İslam parçaları bir araya getirerek bütünlük sağlayan bir ideolojiye dönüşmüştür (2015: 50). Bu yönüyle MGH’nin “İslamcı” bir hareket olduğu söylenebilir. Tuğrul’a göre, İslamcılığın genel tanımlarından ve MGH’nin; İslam birliği idealinden, dünyanın dört bir tarafındaki tüm Müslümanların sorunlarıyla yakından ilgilenmesiyle Onda ifadesini bulan ümmetçi yaklaşımlarından, Ehl-i Sünnet mensubiyeti güçlü olmasına rağmen Batı’nın ve Siyonizm’in tasallutu karşısında birlikte hareket edebilme adına mezhepler üstü bir tavır geliştirmiş olmasından, Siyonizm karşıtlığından ve genel olarak İslamın siyasal tezini kabul etmesinden hareketle MGH’nin İslamcı bir karaktere sahip olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte; Erbakan ve takipçileri, siyasal bir hareket olmaları ve “İslamcılık” kavramına getirilen haklı eleştiriler nedeniyle bu kavramı kullanmaktan kaçınmışlar; onun yerine Millî Görüş kavramını geliştirerek onu kullanmayı tercih etmişlerdir (2017a: 46-59). İslamcılık konusundaki çalışmalarıyla da bilinen Akdoğan’a göre de Millî Görüş İslamcı bir harekettir. Ona göre Erbakan; MNP, MSP, RP çizgisiyle klasik sağ ile yollarını ayırarak siyasette yeni bir kulvar açmış; MGH’yi İslamcı bir siyasi hareket olarak demokratik bir sistem içerisinde ortaya çıkarmış, geliştirmiş ve iktidara



taşımıştır. Böylece Erbakan, Türk Siyasetinde İslamcılığı yeni bir kulvar haline getirmiştir (2011).

Erbakan'ın "İslamcılık" ideolojisi içerisinde değerlendirilebilmesine sebep olan diğer bir husus da onun İslam'ın terakkiye mani olmadığına dair düşüncelerinin İslamcılarının düşünceleri ile paralellik arz etmesindedir. Erbakan; Müslümanların tarihin hiçbir döneminde ilme önemli katkılarının olmadığı, tam tersine Eski Yunan, Hindistan ve Mısır'dan aldıkları ilimlere küçük katkılar sunduktan sonra tekrar Batı'ya ilmin bayraktarlığını devrettikleri iddiasının koca bir yalan olduğunu savunmaktadır. Erbakan'a göre Müslümanların Eski Yunan, Hint ve Mısır medeniyetlerinden ilim alma süreçlerinin üç hususiyeti ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Müslümanlar kaynak göstermeden bilgi transferi asla yapmamışlardır. Bilgiyi kimin kitabından aldıklarını mutlaka eserlerinde belirtmişlerdir. İkinci olarak Müslümanlar sadece bilgi aktarımıyla kalmamışlar, aldıkları bilgileri tashih etmişlerdir. Hatalı eksik bilgileri düzeltmiş ve tamamlamışlardır. Üçüncü ve önemli diğer bir hususiyet ise bu bilgilerin alındığı süreçte Müslümanlar Eski Yunan, Hint ve Mısır medeniyetlerinin ilmen çok üzerindeydiler. Yani aşağıdan yukarıya doğru bu ilimleri almışlardır (1970: 21-22). Oysa Batılıların Haçlı Seferleri döneminde Müslümanlarla temasa geçip onlardan bazı ilimler almaya başladıklarında süreç farklı izlemiştir. Birincisi Avrupalılar Doğu'dan aldıkları ilimlerde asla bu ilmi kimden aldıklarına dair bilgileri paylaşmamışlardır. Bu nedenle Avrupa'daki bugün büyük bilim adamı olarak değerlendirdiğimiz birçok insan aslında hak etmediği bir itibara sahiptir. İkinci hususiyet Avrupalılar bizden ilimleri aldıkları sırada ilmen bizden düşük düzeyde olduklarından esasında kendi ilmi düzeyleri bu ilimleri almaya uygun değildi bu nedenle de Müslümanlardan ilimleri alırken yukarıdan aşağıya almışlardır (Erbakan, 2013: 51-52). Bu tespitlerden hareketle Batı'nın bugünkü bilgi ve teknoloji düzeyine ulaşmasının altında doğrudan kaynak gösterilmeksizin Müslümanlardan aldıkları ilimlerin önemli bir payının olduğu söylenebilir.

Asrı Saadet döneminden Batı'da Rönesans'a kadar geçen 7 asırlık dönemde ilimlerin inkişafının arkasında Erbakan'a göre Kur'an'ı Kerim mucizesi yatmaktadır. Matematik, astronomi, cebir, fizik, kimya ve biyolojide ilmi zirveye taşıyan isimler Müslüman ilim adamları olmuşlardır. Bugün, Batı'da bilimin tıkanığını iddia eden

Erbakan'a göre gerek bizim ve gerekse Batı'daki bu tıkanıklığın bertaraf edilebilmesinin anahtarı Kur'an'ın nuruyla hareket etmektir, tek bir çıkar yol vardır o da "İslamlaşmak"tır (2013: 51-64). Erbakan'a göre bugün yeryüzünde iktisadi ve sosyal sistemleriyle ve dünya görüşü ile bir İslam toplum modeli gösteremeyişimiz, İslam'ın öngördüğü ideal bir sisteminin olmadığı anlamına gelmez. Madem hak ve hakikatin yegâne kaynağı İslam ise bu kaynaktan beslenen ideal bir sistem mutlaka olmalıdır (2013: 65).

MGH'nin diğer bir niteliği tasavvuf menşeli oluşudur (Tuğrul, 2017a: 50). "*Erbakan'a göre tasavvuf fertte ve nefiste, siyaset ise toplumda Hakk'ı hakim kılmanın ifadesidir*" (Macit, 2017a: 79). Bu amaçla Erbakan'ın Hasip Efendi, Abdulaziz Bekkine, Mehmet Zahid Kotku, Mahmut Sami Ramazanoğlu, Ali Yakup Cenkçiler, Palulu Haydar Efendi, Yahyalı Hacı Hasan Efendi, Bayburtlu Dede Efendi, Şeyh Abdurrahman Efendi, Harrani Hazretleri, Sultan Baba, Bayburtlu Şaban Efendi, Havlucu Ahmet Efendi, Mahmut Usta Osmanoğlu ve Zaralı Abdulmuttalib Gökçe Efendi gibi Türkiye'nin birçok tasavvuf önderiyle irtibatları olmuştur (Macit, 2017a: 79). Gerek Millî Görüş hareketinin "Hamurkârı" olarak kabul edilen Üstad Necip Fazıl'ın Abdulkhakim Arvasi'ye olan teveccühü, gerekse Hareketin lideri Erbakan'ın Mehmet Zahid Kotku'ya olan intisap ve yakınlığı bu hareketin çerçevesini tasavvufî bir anlayışın belirlemesine neden olmuştur. Özdamar'a göre, özellikle de ülke ve insanlık için Hak uğurda halk için sefere niyetlenmiş bir "Seriyye" olarak kendilerini kabul eden Millî Görüş'ün er ve kurmaylarına Hareket müntesiplerinin çağın Ahmed Yesevi'si olarak gördükleri Kotku; bizzat davanın yol, yön ve yöntemin ana ilkelerini göstermiştir (1977: 109). Özdamar'a göre; bir çocuğun en çok kendisini iyileştirme gayesi dışında bir amacı olmayan iğneciden korktuğunun, bir ameliyatlık hastanın belki de bir caniden daha fazla operatör doktordan çekindiğinin şuurunda olan Millî Görüşçüler ürkütmeden, korkutmadan, incitmeden, gürültü ve patırtıya meydan vermeden gerekirse ayakkabılarını çıkarıp ayak parmakları üzerine basa basa yürümeyi ve ilerlemeyi tercih etmişlerdir. Ona göre, aslında bu yöntem bir tercihten ziyade Kotku'nun kesin talimatları nedeniyle bir zorunluluk olarak daha baştan kabul edilmiştir. Kotku'ya göre hiç kimse ürkütülmeden, incitilmeden hatta mecbur kalırsa hareketin batını (iç dinamiği) ile alakalı olmayan zevahirde (hareketin dış dinamiği olarak görülen yüzeysel

meselelerde) taviz verilmesinde de bir mahzur yoktur. Böyle de olmuştur<sup>136</sup>. Nitekim Millî Görüş; zaman zaman bazı tavizler vererek, bu tavizlerinin karşısında da bazı kazanımlar elde ederek bugünlere gelebilmiştir (1977: 101-102). Özdamar'a göre, uygulanması gereken 50 yıldır aldatılmışlık duygusu yaşayan bu nedenle de doğruyla yanlış arasında tercih güçlüğü çeken insanlara karşı ikrah metodu değil, müellefe-i kulub muamelesidir (1977: 118).

Her ne kadar Millî Görüş kendisini tarikat ekseninden farklı bir yere konumlandırmak istese de iki yapı arasında kayda değer bir etkileşimin varlığı açıktır. Özellikle Millî Görüş'ün teşkilatlanma tarzı, başta İskender Paşa olmak üzere etkileşim içerisinde olduğu tarikat ve cemaatlerden izler taşımakta ve onun siyasal parti ile cemaat yapılanması arasında bir yerde konumlanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durum Yavuz'a göre süreç içerisinde Millî Görüş'ün içinden neşet ettiği İskender Paşa Dergahının bir çok işlevini üstlenmesine ve dergah modelini tüm ülkeye yaygınlaştırmasına sebebiyet vermiştir. Millî Görüş'ün geniş kitleler için siyasal bir partinin de ötesinde bir mektep ve dayanışma kurumu haline gelmesinde Millî Görüş'ün dayanışmacı cemaat modelinde örgütlenmesinin payı büyüktür (Akt. Macit, 2017: 142; Yavuz, 2005a: 591-596).

MGH'nin en karakteristik özelliklerinden birisi de Ehl-i Sünnet mensubiyetidir (Tuğrul, 2017a: 51). Bulut'a göre Ehl-i Sünnet; İslam tarihinin her döneminde Müslümanların çoğunluğunu oluşturmakla beraber, düzen ve istikrarın bozulmaması için çaba gösteren, sosyal düzeni bozacak her türlü isyan, ihtilal vb. hareketlerden kaçınan ve inanç alanında sahip olduğu bütüncül yaklaşımla orta yolu yakalayan ana gövde, ana bünyedir (Akt. Tuğrul, 2017a: 51-52; Bulut, 2013: 267). MGH, büyük bir çoğunluğu Sünni olan Türkiye coğrafyasında çıkmış olan, hem inanç hem de amelî bakımdan Ehl-i Sünnete mensup bir harekettir. MGH'nin söylem ve uygulamaları üzerinde bu mensubiyetin önemli etkileri görülmektedir (Tuğrul, 2017a: 52). Millî

---

<sup>136</sup> Esasında Hareketin iç dinamiği ile alakalı olmayan tali bir takım meselelerde Erbakan'ın sergilediği tavır değişikliğini ciddi politika değişiklikleri olarak ifade ederek eleştiren Özdamar'a göre; iktidarın zirvesine ulaşmayı kendisi için güçlü ve ihtiraslı bir hedef olarak belirleyen Erbakan, bu hedefine yürürken zaman zaman ciddi politika değişikliklerine gitmiştir. Erbakan'ın Avrupa Birliği ve Gümrük Birliği'ne karşı tutumu, DYP-RP koalisyonu ile birlikte değişmiştir. İktidara geldikten sonraki başka konulardaki politika değişiklikleri ise Türkiye'nin NATO üyeliği, İsrail ile ilişkiler ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki olağanüstü halin uzatılması gibi meselelerle de kendisini göstermiştir (2015: 116-117). Bu politika değişikliklerinde Kotku'nun yüzeysel meselelerde taviz verilebilmesini mümkün kılan bu tavsiyesinin etkisi gözönünde bulundurulmalıdır.

Görüş hareketinin radikalleşmemesi ve şiddet içeren eylemlerin içerisinde hiçbir zaman yer almamasında Ehl-i Sünnet mensubiyetinin önemi büyüktür. Erbakan, şartlar ne olursa olsun toplumsal huzursuzluk ve kargaşa çıkartarak iç barışı bozacak her türlü eylemden mensuplarını uzaklaştırmak için çaba göstermiştir (Erbakan, 2014a: 54).

Millî Görüşün temel karakterlerinden birisi olan millîlik konusunu Erbakan'ın milliliği üzerinden bir önceki başlıkta izah etmiştik. Onun yerelliği ise başka bir karakteristik niteliğidir (Tuğrul, 2017a: 55). Dünyanın merkezine İngiltere'yi koyarak diğer ülkeleri Uzakdoğu, Ortadoğu gibi kendine nispet bölgelere yerleştirenlere inat Erbakan'a göre bir dünya haritasına bakıldığında dünyanın tam ortasında Türkiye ve Kıbrıs yer almaktadır (Erbakan, 2013: 149). Türkiye'yi merkeze koyan bu yaklaşımın milliliğinde şüphe yoktur. Akdoğan'a göre de Erbakan'ın, dolayısıyla MGH'nin önemli bir karakteri de 'millîlik'tir. Erbakan, anti emperyalist, yerli ve millî bir duruşa sahiptir. İleride izah edileceği üzere, Millî Görüş kavramı dini eğilimlerle şekillense de Akdoğan'a göre merkezinde millîlik yer almıştır (2011). Erbakan'a göre Millî Görüş, mevcut herhangi bir düşünce ya da harekete karşı tepki olarak değil, doğrudan doğruya bir ilim ve fikir hareketi olarak bu topraklarda doğmuştur (2013: 83). Macit'e göre, Erbakan'ın siyasi düşüncelerinin ve ideallerinin formüle edilmiş hali olan Millî Görüş, sorunların çözümünü ülkemizin yerel şartlarını dikkate alarak üretme irade ve çabasını ortaya koymuş bir harekettir. Onu diğer İslami hareketlerden ayıran hususların başında da onun bu niteliği gelmektedir. Zira insanlık tarihinde her toplum, bilimin evrensel kurallarından hareketle sorunlarına kendine uygun çözümler üretmeyi arzu etmiştir. Çünkü her toplumun ülkesini kendi dünya görüşüne göre idare etmesi ve sorunlarını da buna göre çözmesi doğal olmanın da ötesinde bir gereklidir. İşte Millî Görüş böyle bir gerekliliğin sonucunda ortaya çıkmış yerli bir harekettir (2017: 139). Aydın'a göre'de Millî Görüş, doğrudan doğruya bir din yorumu, genel geçer bir İslam tefsiri olmayıp, sosyo-ekonomik ve siyasal boyutları olan yerlici bir projedir. (2017: 34). Tuğrul'a göre Hareket mensuplarının beslendiği kaynaklar da genel olarak yerlidir, Anadolu menşelidir. Mısır ve Pakistan merkezli Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ya da Mevdudî gibi İslamcı düşünürlerden de istifade edilmiş olmakla birlikte, Hareketin temel paradigmasını oluşturan düşüncelerin millî ve yerli olmasına dikkat edilmiştir. MGH mensuplarının kendilerinden beslendikleri düşünce ve kanaat önderleri Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Zahid Kotku, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi

genellikle Cumhuriyet dönemi İslami harekete ait isimlerden oluşmaktadır (2017a: 55-56). Macit'e göre Erbakan'ın İslam anlayışı da Konyalı Vehbi Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi yerli İslami kaynaklara dayanmaktadır (2017a: 79).

MGH'nin diğer bir karakteristik niteliği, ıslahatçılığıdır (Tuğrul, 2014: 63). Çağdaş İslami hareketleri gelenekçiler, ıslahatçılar ve modernistler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutan Büyükkara'ya göre Millî Görüş; Mısır'da İhvan-ı Müslimin ve Pakistan'da Cemaat-i İslami gibi "Siyasal İslahatçılar" kategorisinde yer almaktadır. Müslümanların içinde buldukları kötü durumun sebebi olarak İslamiyet'i değil, Müslümanların yaptıkları yanlışlıkları ve bir kısım dış güçleri gören İslahatçılara göre Müslümanlar şer odaklarına karşı siyasi ve kültürel bir mücadele vermek zorundadırlar. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak, modernistlerin öncelik verdikleri "dinin eleştirel analizi" kabilinden çabalara ıslahatçılıkta yer yoktur. İslahatçılar bozulma, çürüme ve geri kalmanın nedenleri arasında yanlış geleneklerin de payı olduğundan hareketle düzeltme ve inşa hareketinde geleneği muhafazayı önceliklemezler, yani bu konuda muhafazakar değildirlere. İslahatçılarla gelenekçiler arasındaki önemli farklılıklardan birisi de budur. Ancak pratik bir fayda görmediklerinden, başka bir ifadeyle geleneği eleştirdikleri için kendilerinden uzaklaşacak insan kitlesini önemseyerek derin bir gelenek sorgulamasına da gitmezler. Bu pragmatik tutum ıslahatçılığın, ana gündemlerine gelenek eleştirisini koyan modernistlerle olan farkını göstermektedir. İslahatçılıkta güçlü bir batılılaşma ve modernizm eleştirisi olmakla birlikte seçici bir mantıkla modern dünyadan yararlanma yoluna gidilir. Bu ikilem hem modernist hem de gelenekçiler tarafından farklı argümanlarla da olsa sıklıkla eleştirilmektedir. İslahatçıların bir diğer niteliği de temel kaynak ve referanslarında nakil-akıl dengesine ehemmiyet vermeleridir. Söz ve yazı yerine iş, faaliyet ve hareketin ön planda olduğu ıslahatçı hareketler dini ve ilmi meselerlerden daha çok siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim ve basın-yayın odaklı çalışmaktadırlar. İslahatçı oluşumlarda kadınlar sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlerde daha görünür olmuşlardır. Gelenekçi yapılara oranla daha katı disiplin, daha sıkı hiyerarşi ve daha resmi ilişkiler dikkat çeker. Özellikle siyasi ıslahatçı yapılarda liderlik kriterleri bakımından iyi bir dini tahsil görmüş olmaktan ziyade organizasyon becrisi, yönetim tecrübesi, karizmatik kişiliği ve teşkilat deneyimi gibi özellikler daha önemsenen nitelikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle ıslahatçı hareketlerin üst kadrolarında daha çok modern eğitim görmüş teknokrat,

mühendis, ekonomist, eğitimci ve gazateciler çokça yer bulmaktadırlar (2017: 135-138). Büyükkara'nın bu tespitleri hem MGH, hem de onun kurucusu Erbakan için de büyük oranda geçerlidir.

Islahatçılığın kültürel ıslahatçılık ve siyasal ıslahatçılık olmak üzere iki türünden bahseden Büyükkara'ya göre kültürel ıslahatçı oluşumlar çoğunlukla insan unsuruna vurgu yapan ve toplumu tabandan tavana dönüştürmeyi amaçlayan bir ıslahat programı öngeren hareketlerdir. Eğitim-öğretim, medya ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla halk tabanına ulaşarak seslerini duyurmakta ve daha uzun ve dataylı bir ıslahat programına ihtiyaç duymaktadırlar (2017: 139). “Siyasal İslamcılık” kavramıyla da ifade edilen siyasal ıslahatçılık ise devlet nizamını ele geçirerek ya da iktidarı kuşatarak etkin bir konuma gelerek; devletin eğitim, adalet ve mali imkân ve organlarını kullanmak suretiyle toplumsal ıslahat amaçlarına ulaşmayı gaye edinmiştir. Dolayısıyla kültürel ıslahatçılığın tersine siyasal ıslahatçılar tavandan tabana doğru bir ıslahat programı öngörmektedirler. Devletin aynı zamanda tabandan kuşatılması için kültürel ıslahatçıların odaklandığı sivil oluşumlar ve faaliyet alanları siyasal İslamcılar içinde oldukça önemlidir (Büyükkara, 2017: 159). Büyükkara'nın son tespitlerine MGH ile ilgili olarak itiraz edenler de vardır ki; bunlardan birisi de Macit'tir. Ona göre Erbakan'ın siyaset yoluyla yukarıdan aşağıya bir değişim ve dönüşüm hedeflediği iddialarının; onun hayatın her alanını kapsayan kurum ve kuruluşlar öngörmüş olması gözönünde bulundurulduğunda gerçeği yansıtmadığı görülecektir. Erbakan'ın kurulmasını teşvik ettiği sivil toplum kuruluşları ve diğer müesseseler<sup>137</sup> Millî Görüş'te aşağıdan yukarıya bir dönüşümün talebinin de var olduğuna işaret etmektedir (Macit, 2017: 141).

MGH'yi siyasal ıslahatçı bir İslami hareket olarak tanımlayan Tuğrul'a göre Millî Görüş'te diğer ıslahatçı İslami akımlarla benzer biçimde dinamizm ve teşkilatçılık öncelenmiş, sözlü takdimler yazılı olanların önüne geçmiş ve kitlelerin İslami bir şuur etrafında toplanmasına gayret gösterilmiştir (2017: 251). Yukarıda belirtilen hususlarda her ne kadar ıslahatçılarla Millî Görüş düşüncesi arasında bir paralellik gözükse de Macit'e göre geleneğe bakış, batılılaşma ve moderniteye dair yaklaşımlarında bazı

---

<sup>137</sup> Sayıları kırkı geçen bu kuruluşların hangileri olduğu konusunda detaylı bilgi için bakınız: (Tuğrul, 2017a: 45)

benzerliklerle birlikte bir takım farklılıklar da söz konusudur (2017: 143-144). Bunlardan belki de en önemlisi; ıslahatçılar bozulmada yanlış geleneğe büyük rol biçtiklerinden ıslah ve inşa hareketinde geleneğe saygı duymaya ve onu muhafaza etmeye öncelik vermezlerken (Büyükkara, 2017: 135) Millî Görüş'te bunun tersi bir durum söz konusudur. Çalmuk'a göre siyasal faaliyetleri bakımından "mücahit" payesine layık görülen Millî Görüş lideri Erbakan, o kadar çok geleneğe bağlıdır ki; kendisi için yakıştırılan "Osmanlı'nın son saraylısı/aristokrati" unvanını fazlasıyla hak etmektedir (2005: 550).

Aktürk ve Turhan'a göre ise Millî Görüş İslami hareketler ve çağdaş dini akımlar içerisinde radikal dini akımlar içerisinde değerlendirilmemesi gereken, siyasal ve toplumsal ıslahatçı, ihyacı ve antiempyralist bir harekettir (2017: 377). Aktürk ve Turhan'a göre Erbakan'ın gelenekçi isim ve çevrelerin teşvikiyle siyasete girdiği gözönünde bulundurulduğunda MGH'nin din anlayışı itibariyle gelenekçi yönü ön plana çıkmış olmakla birlikte; cihat yolunda kullandığı enstrümanların seçimine ve fikhin güncelliğini sağlama çabasına bakıldığında onun ıslahçı, makasid odaklı ve ihyacı olduğu ifade edilebilir (2017: 387).

MGH'nin ıslahatçılığı dinde reformu amaçlamamaktadır. Erbakan'a göre Müslümanlığın temel esasları Kur'an'ı Kerim'de bildirilmiş, sonrasında peygamber efendimizin sünneti ile bu esasların nasıl anlaşılması gerektiği uygulamalı bir şekilde gösterilmiştir. Dolayısıyla Kur'an ve sünnette hak ve adaleti temsil eden temel prensiplerden taviz verilemez ve bunlarda herhangi bir değişikliğe gidilemez. Zaman içindeki değişiklik bu temel esaslarda değil, sadece içtihatlarda mümkündür. Dinde reform sözünü reddettiğini açıkça ifade eden Erbakan'a göre Kur'an ve sünnette bir değişikliğe gitmek mümkün olmamakla birlikte aynen eski zamanlarda yaşamış büyük müçtehidlerin yaptığı gibi, temel esaslardan hareketle bu ilkelerin çağın koşullarına göre tatbiki mümkündür. Ona göre içtihat yapabilmek ise herkesin harcı olmayıp ciddi bir ilim gerektirmektedir (Saylan, 1991).

MGH'nin son karakteristik niteliği olarak onun kuşatıcılık vasfından bahsedilebilir (Tuğrul, 2017a: 68). Sık sık "biz cemaat değiliz, ümmetiz" diyen (Millî Gazete, 2009) Erbakan'ın ümmet şuuru ile yumuşak ve hiçbir dinî grubu ötekilemeyen üslubunun bu niteliğin oluşması ve sürdürülmesinde katkısı büyük olmuştur. Erbakan'a

göre Millî Görüş Düşüncesinin temel prensibi *vatanımızın ve milletimizin bölünmez bütünlüğü*<sup>138</sup> ve *tüm memleket evlatlarının kardeş bilinmesi*, metodu ise *iddia ve suçlama yolu değil ikna ve ispat yoludur*. Farklılıkları zenginlik olarak gören Millî Görüş'e göre aynı milletin evlatları arasında görüş ve düşünce farklılıklarının olması gayet doğaldır. Ancak ona göre; bu husus asla suçlama, bölücülük ve ayrımcılık vesilesi yapılmamalıdır. Ülkemizin zamanla bir uçurumun eşiğine gelmesinin altında yatan neden kendi Millî ve dini değerlerimizden vazgeçip inkârcı, ırkçı ve materyalist politikalara sarılmamızda aranmalıdır. Birbirine İslam kardeşliğiyle bağlı bu millet, nasıl ki geçmişte bedenlerini birbirlerine siper etmişler ise bundan sonra da öyle olmalıdır (2013: 169). Erbakan'ın bu kuşatıcı üslubunun da tesiriyle, Hareket içerisinde birçok farklı tarikat ve İslami anlayıştan gelen insanların varlığı bilinmektedir. Gelenekçi İslam algısının egemen olduğu Hareket içerisinde; farklı tasavvufi eğilimleri olan ya da selefi meşrep insanlar ile modern İslam düşüncesine yakın isimler bir arada bulunabilmişlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi ilk çıkışı da, başta İskender Paşa olmak üzere bazı tasavvufî çevreler ve Nurcuların bazı kollarına dayanan MGH, kuşatıcılığı bilinçli ve belirgin bir tavır olarak benimsemiştir. Bu biçimde tavır belirlemede elbette cemaatlerden oy alma kaygısı da etkin olmuşsa bile MGH'nin genel olarak hiçbir İslami camiayı karşısına almayacak şekilde bir politika izlemeye çalıştığı söylenebilir (Tuğrul, 2017a, 68).

Tüm bu karakteristik özellikleri bir arada düşünüldüğünde Millî Görüş; içinde bulunduğu çağın bir gereği olarak dünya görüşü oluşturmanın değerini fark eden; kullandığı metodları nedeniyle modernleştirici bir yanı olan; İslami mücadelede siyaset metodunu benimsemiş; İslamcı, siyasal ıslahatçı, Türkiye'nin özel koşulları nedeniyle örtülü bir dil kullanan, millî ve yerli olma vasıfları ağırbasan, ümmetçi, Siyonizm ve ılımlı İslam projesi karşıtı bir İslami harekettir (Tuğrul, 2017a: 69).

Kişisel görüşmemizde MGH'nin temel nitelikleri hakkındaki düşüncesini sorduğumda Ersoy çok kapsamlı bir izahatta bulunarak şunların altını çizmiştir: Ersoy'a göre de *Millî Görüş* millet-i İbrahim'den gelmektedir. İlk defa yeryüzünde insanları bir inanç etrafında organize eden ve toplum haline getirmeye çalışan rehber ve

---

<sup>138</sup> Bu ifade Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nı değiştirilmesi teklif dahi edilemeyecek hükümler arasında yer alan 3'üncü maddesinde geçen "*Türkiye Devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür*" ifadesinin bir yansıması gibidir.



peygamber Hz. İbrahim olmuştur. *Millet-i İbrahim demek; imanda, düşüncede, söylemde ve eylemde birliğe dayanan topluluk demektir* (İnanıldığı gibi düşünen, düşündüğü gibi konuşan, konuştuğu gibi yaşayan topluluk). Bu nedenle Millî Görüş Hareketi'nin kullandığı *millî* kavramı sadece siyasi bir kavram değil, İslam'ın uygulanması sonucu elde edilen bir kavramdır. Doğrudan İslam kelimesinin kullanılmamasının nedeni ise İslam dininin herşeyi kapsamaması ve insanlar yorum yaparken İslam adına hareket etmesinler dıyedir. Yoksa Ersoy'a göre kısaca; *Millî Görüş imanda, fikirde, söylemde ve eylemde birliğe dayanan bir ortak hareket* anlamına gelmektedir (2017). Ersoy'a göre; bugün Müslümanların üç alanda birlikleri vardır. İnançta birlikleri vardır; çok küçük grupların dışında imanın şartı aşağı yukarı her yerde aynıdır; Amerika'da da Tibet'te de altı şart aynıdır. Fikir ve düşüncemizde yani görüşümüzde de tevhit ve adaletin dışına çıkanlar hariç bir birlik söz konusudur. Konuşurken de hepimiz ayet hadis okuyoruz, dolayısıyla konuşmada da, söylem de de bir birlik vardır. Ancak eylemde birlik yoktur. Çünkü İslami siyaset kurumsal bir yapıyı gerektirir. Dolayısıyla insan inandığı gerçekleri ne kadar siyasi eyleme yansıtıyor, sorun burada düğümlenmektedir. Uygulama kurumlarla olur, kurum bozursa üretilen mal da bozuk olmaktadır. Biz bir ülkenin kurumsal sistemini üretim tezgahına benzetiyoruz. Tezgah düzgünse mal iyi çıkmaktadır. Tezgah bozursa mal da bozuk çıkar. Tezgahtarın sarıklı ya da aporetli olması birşeyi değiştirmez. İslam dünyasında kurumsal yapı bozuk olduğu için dindarlar iktidara gelseler bile, diğerlerinin yaptığı hataların bir benzerini yapmaktadırlar. Çünkü sistem düzgün değildir. Onun için sistem bozuk sistem iyi adamları tasviye etmektedir. Ya da iyi adamlar bozuk sisteme uyardıktalar, hatta bozuk sistemi methetmek için ayet hadis bile okumaktadırlar (2017).

Ersoy'a göre peygamberlerle filozoflar karşılaştırılmaz ancak bir karşılaştırma yapılması gerekirse filozoflar sadece konuşurlar, oysa peygamberler konuştuklarını mutlaka yaparlar. Onun için peygamberler sistemi de, yani kurumsal yapıyı da değiştirmişlerdir. Zira Kur'an yalnızca konuşmayı men ediyor (2017). Kişisel görüşmemizde Ersoy; Saff Suresi 3'üncü ayette geçen "*Ey İman edenler! Niçin yapmadığınızı söylüyorsunuz. Bu Allah nezdinde büyük bir günahdır*" ayetinde geçen "*makten*" kelimesinin manasını araştırdığında bazı müfessirlerin bu kelimeye uygulamadığını söyleyen kimselerin "*iki yakasının bir araya gelmeyeceği*", "*felaketlerden kurtulamayacağı*" manasını verdiklerini söylemiştir (2017).

Ersoy'a göre herşeyden önce hissedilen bir varlık olan insan için inanmak doğaldır. Buna *iman merhalesi* diyoruz. Her insanın düşüncesini imanı belirler, bu doğaldır. Adil Düzen İslam ekonomisidir diyorlar. Kapitalizmin dini yok mu? Onun da dayandığı bir din, bir inanç var ki; o Protestanlıktır. Sosyalizmin de dini vardır. O da Marksizmdir. Yani her düşüncenin bir inanç boyutu mutlaka vardır. Biz onun için bir insanın düşüncesini öğrenmeden önce onun inancını bilmek isteriz. Çünkü bu doğaldır, Allah'ın kanunudur. "Her insanın düşüncesini inancı belirler". Düşünceyle insan inancı hakkında bilgi edinir ki buna da ilmi merhale, "düşünce merhalesi" diyoruz; araştırıyorsunuz, düşünüyorsunuz. Üçüncü merhale "söylem merhalesi"dir. Düşüncelerinizi diğer insanlara anlatıyor, tartışıyorsunuz. Dördüncü merhale de "eylem merhalesi" yani uygulama merhalesidir. Onun için genel manada "*erdemli insan; inandığı gibi düşünen, düşündüğü gibi konuşan ve konuştuğu gibi yaşayanıdır. Eğer insan inandığı gibi düşünmüyorsa bu münafıktır, düşündüğü gibi konuşmuyorsa bu da yalancısıdır*" (2017).

Kişisel görüşmemizde kendilerinin ıslahçı olduklarını ifade eden Ersoy amaçlarının tezgahı yani düzeni yıkmak değil, tezgahı yani düzeni ıslah etmek olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ersoy'a göre "*rehberliğini peygamberlerin yapmış olduğu barış düzeninden başka yeryüzünde barış düzeninin sağlanabilmesi mümkün değildir. Tevhid ve adalete inanalar ancak kendi düzenlerini kurarlarsa izzete ulaşırlar. Başkalarını taklit eden mazlumlar asla zilletten kurtulamazlar*" (2017). Ersoy'a göre din siyaset ilişkisinin iki yönü vardır. Bir yandan inanç siyaseti etkilerken, diğer taraftan da siyaset de inanca tesir etmektedir. "*İslami olan inançta iyi ve güzel olandır, ilimde doğru olandır, ekonomide faydalı olandır, siyasette ise adil olandır. Gayri İslami olan ise inançta kötü ve çirkin olan, ilimde yanlış olan, ekonomide zararlı olan, siyasette de haksızlığa sebep olandır*" (2017). İslam düzeninin barış düzeni demek olduğunu ifade eden Ersoy'a göre bu düzende sayılan dört kurum görevlerini kendi kriterlerine göre yaparlar. Eğer dini konu ise o, iyi ve kötü, güzel ve çirkin ölçütüne göre faaliyet gösterir. Eğer ekonomiyse fayda ve zarar ölçütünü kullanır. Eğer ilimse doğru ve yanlış kriterini kullanır. Siyaset ise adalet ve zulüm kriterini kullanır. Bunlar işlerini yaparken birbirine müdahale etmezlerse barış olur. Kapitalizmde sermaye müdahale ediyor. Herşeye sermaye karışıyor. Sosyalizmde devlet karışıyor. Teokraside -ki İslam teokratik değildir-, papalık dini kullanarak her yere müdahale ediyor. İslam'da bunlar işlerini

yaparken birbirlerine müdahale etmezler ancak hepsi birbirini tamamlarlar. Yani, siyaset ilmen doğru olmalı, iktisaden faydalı olmalı, dinen de iyi ve güzel olmalıdır. (2017).

## **2.6. MGH'nin Bazı Temel Konulardaki Anlayışları**

Öne sürdüğü ahlak, siyaset, toplum, devlet ve ekonomi modellerini belli ilkelere göre şekillendiren Millî Görüş lideri Necmettin Erbakan'ın düşüncelerinin temelinde onun Hak anlayışı doktrini yatmaktadır (Bekiroğlu, 2017: 48). Erbakan'a göre Millî Görüş zihniyetinin diğer zihniyetlerden en temel farkı hak anlayışıdır. Ona göre Millî Görüş; peygamberlerin insanlığa öğrettiği doğru hak anlayışını temsil ederken, diğer batıl zihniyetler ise kendilerine Firavunların takip ettiği yanlış hak anlayışını şiar edinmişlerdir. Millî Görüş hakkın ancak dört sebepten doğduğuna inanmaktadır ki bunlardan ilki; insan olmaktan kaynaklanan, bu nedenle de Allah'ın tüm insanlara eşit bir şekilde lütfettiği temel insan haklarıdır. Temel insan hakları da kendi içerisinde beş hakkı muhteva etmektedir ki bunlar; yaşama hakkı, ırz, nesep ve namusun korunması hakkı, mülkiyet hakkı, aklın korunması hakkı ve inanç hürriyeti hakkıdır. İfade hürriyeti hakkı, örgütlenme hakkı, inancın öğrenimi ve öğretimi hakkı ve inandığını yaşama hakkı ise inanç hürriyeti kapsamında mütalaa edilmesi gereken haklardandır. Bu hakların herhangi birisinin eksik olduğu bir ülkede temel insan haklarının var olduğunu söylemek mümkün değildir (2016a: 30-31). Erbakan'a göre doğru hak anlayışında temel insan hakları dışında bir diğer hak sebebi de emektir. Çalışana emeği bir hak kazandırır, çalıştırana da vecibe doğurur. Hak sebeplerinden üçüncüsü ise karşılıklı rızaya dayanan mukaveledir. Bu mukavele, taraflarına karşılıklı hak ve yükümlülükler doğurur. Millî Görüşe göre hakkın bir diğer sebebi de adalettir. Aynı işi yaptırdığımız insanlar arasında ayrımcılık yapamazsınız. Zira adalet bir hak sebebidir. İnsan olmak, emek, mukavele ve adalet dışında hiçbir nedenden dolayı hak doğmaz. Erbakan'a göre Millî Görüş zihniyetinin temeli de bu doğru hak anlayışına dayanmaktadır (2016: 23-26). Bekiroğlu'na göre, Erbakan'ın Peygamberlerin hak anlayışı olarak ifade ettiği doğru Hak anlayışındaki tespitlerine, bu hakların kapsamını bir miktar daha genişleterek de olsa; aklın, malın, canın, soyun ve dinin korunması şeklinde formülize edilen

makâsıdu'ş-şerfa (dinin göz önünde bulundurduğu amaç ve gayeler)'den hareketle ulaştığı görülmektedir (2017: 45).

Firavunların takip ettiği yanlış hak anlayışında da hak dört sebepten doğar ki Erbakan'a göre bunlardan ilki kuvvettir. Kuvvetli olan kendisinin yaptıklarından layüsel olduğunu bir hak olarak görmektedir. İkincisi çoğunluktur. Çoğunluğu elinde bulunduranlar azınlıklar üzerinde her türlü tahakkümün kendilerinin hakkı olduğunu kabul etmektedirler. Üçüncüsü imtiyazdır ki; beyazlar siyahlar üzerinde; Romalılar taşralılar üzerinde kendilerini üstün gördükleri için hak iddia etmişler ve köleleştirmeyi mubah saymışlardır. Hak sebebi olarak dördüncüsü ise menfaattir. Menfaati kutsayıp insanlara zulmetmek, örneğin Irak'ta petrol var ben menfaatim için oraya girerim anlayışı ancak yanlış hak anlayışının bir neticesi olabilir (Erbakan, 2016: 26). Yanlış hak anlayışına sahip olanlar böyle yetiştikleri için insanlığa yaptıkları haksızlık ve zulümleri onlar sırf zulmetmek için değil, kendi yanlış hak anlayışlarının bir gereği olarak yapmaktadırlar (2016a: 32). Hz. Âdem ile başlayan İnsanlık tarihini doğru hak anlayışıyla yanlış hak anlayışının mücadelesi olarak gören Erbakan'a göre doğru hak anlayışını savunan peygamberler ve onların yolundan gidenler insanlığın menfaatini ve huzurunu temin etmişlerdir. Yanlış hak anlayışını benimseyen Firavunî düşünce sahipleri ise insanlığı felakete sürüklemişlerdir. Erbakan'a göre bugünün Firavun anlayışını temsil eden Siyonizm mutlaka engellenmeli ve tüm insanlığın kurtarılması ve temel hak ve özgürlüklerini kazanmaları temin edilmelidir (Bekiroğlu, 2017: 49).

Hayatı Hak ve batıl mücadelesi olarak gören Erbakan, bu düşüncesinin kaynağı olarak, Kur'an'da geçen kıssalardan hareketle peygamberlerin hayatlarına atıf yapmaktadır. Kur'an'da peygamberlerin mücadelelerinin sonunda zafere ulaştıklarını anlatan hadiseler, Necmettin Erbakan'ın en önemli ilham ve motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. “Zafer inananlarındır<sup>139</sup> ve zafer yakındır<sup>140</sup>” şeklindeki Kur'anî söylemi diline pelesenk eden Erbakan'ın Kur'an'da geçen Hz. Musa ile Firavun, Hz. İbrahim ile Nemrut ve Talut ile Calut arasında geçen mücadeleye sık sık atıf yapması Millî Görüşçülerin temel dinamizm kaynaklarından birini, belki de en önemlisini oluşturmaktadır. (Yüksel, 2017: 367). Erbakan'a göre peygamberlerin hayatlarını

<sup>139</sup> Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz (Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran 3/139).

<sup>140</sup> ... İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/214).

inceleyen bir Müslümanın ümitsiz olması, tembel olması, cihattan ve çalışmaktan geri durması mümkün değildir (Yüksel, 2017: 374). Hucurat Suresi'nin 15. Ayetinde geçen “*İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir..*” ifadeleriyle katî bir imandan sonra mü'min olmanın şartı olarak cihad etmek sayılmıştır.

Erbakan “üç çivi” olarak tanımladığı üç temel gerçeğin asla hatırdan çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Birincisi, *İslamsız saadet olmaz* çivisidir ki, Erbakan buna *İslam çivisi* demektedir. Erbakan'a göre Kur'an'ı Kerim'de en son inen ayet olan Maide Suresinin 3'üncü ayetinde “*İşte bugün dininizi kemale erdirdim, böylece üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'a razı oldum*” denilmek suretiyle bu çivi açıkça ifade edilmiştir. Erbakan'ın *şuur çivisi* dediği ikincisi, *şuursuz Müslüman olmaz* gerçeğidir. Ona göre şuur; hayrı ve şerri birbirinden ayırarak batıldan sakınıp Hakka tabi ve taraf olmak demektir. Namazda okuduklarıyla namaz sonrasında amel etmeyenler şuursuz kimselerdir. Ona göre namazlarında her gün kırk defa “Gayri'l-mağdubi aleyhim vele'd-dallin” yani “*Ya Rabbi sakın bizi sırat-ı müstakimden ayırma. Bizi gazap ettiklerinin yoluna saptırma. Delalete düşenlerin yoluna kaydırma!*” dediği ve gazap edilenlerin Yahudi ve Siyonistler; delalete düşenlerin de Hristiyanlar ve Haçlı emperyalistler olduklarını bildikleri halde AB'ye girmeye çalışmak ya da ABD'yi stratejik ortak olarak ilan etme gafletinde bulunmak en güzel şuursuzluk örneğidir. Üçüncüsü ise *cihatsız İslam olmaz* gerçeğidir ki Erbakan buna *cihat çivisi* demektedir. Cihat; hayrı emretmek ve şerri defetmek için gerekli koşulları, imkân ve iktidarı hazırlamaktır ki, bunun yolu teşkilatlı ve organize bir şekilde çalışmaktan geçmektedir (2013: 27-29). Erbakan'ın üç çivisini Millî Görüş Hareketinin olmazsa olmazları olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır.

Ahlak ve maneviyatın günden güne kan kaybederek onun yerine maddeciliğin hakim olmaya başlamasını ülkesinin en büyük dert ve problemi olarak gören Erbakan'a (Ertem, 2013: 95) göre Millî Görüş Hareketi'nin 4 temel ilkesi vardır ki bunlardan en önemlisi; önce *ahlak ve maneviyat*'tır. İkincisi; Türkiye'ye uydu değil lider ülke olma yolunu açacak olan *şahsiyetli dış politika*'dır. Üçüncüsü *müstemleke tipi kalkınma* değil, *lider ülke kalkınma modeli*'nin esas alınmasıdır. Dördüncü temel ilke ise *yeryüzünde ifsadın önlenmesi, Türkiye'nin ve bütün insanlığın saadeti için çalışmak*'tır (2013: 229).

Özdamar'a göre Hadis-i Şeriften mülhem olarak Millî Görüş'te "*Hiç ölmeyecek gibi dünya için çalışmak ve hemen ölecekmiş gibi ahiret için uğraşmak*" prensibine mütenasip olarak hemen ölecekmiş gibi öncelikle ahlak ve maneviyat ve sanki hiç ölmeyecekmiş gibi maddiyat için çalışmak temel gaye edinilmiştir (1977: 101).

Liberalizm, komünizm, kapitalizm, solculuk ve muhafazakârlık gibi görüşlerin hepsini birbirinin ikiz kardeşi, işbirlikçi, taklitçi ve batıl; sadece Millî Görüşü hak olarak gören Erbakan'a göre Millî Görüş'ün diğer görüşlerden temel yedi farkı vardır. Birincisi; maneviyatsız saadetin mümkün olamayacağını bilen Millî Görüş'ün karşısında diğerleri üçüncü boyuttan yoksun oldukları için materyalisttir, dünyevîdir. İkincisi; Diğer düzenler, adı ne olursa olsun, ezen ezilen düzenleri iken Millî Görüş anlayışına göre adil düzensiz saadet olmaz. Üçüncüsü; Millî Görüş temeli İslam'a dayanan bizim medeniyetimizin üstünlüğünün bilinci içerisindeyken diğerleri Batı medeniyetini üstün zannetmektedirler. Dördüncüsü; Millî Görüş dünyada huzur ve saadet için yeni bir dünyanın kurulmasını zorunlu görürken, diğer görüşler çok sathi ve tali meseleler üzerine boşuna zaman harcamaktadırlar. Zira yeni bir dünyanın kurulması Siyonizm'in kirli emellerinin deşifre edilmesi ve onunla mücadeleyi zaruri kılmaktadır ki Millî Görüş dışında hiçbir düşünce buna cesaret edemez. Beşincisi; Millî Görüş; Türkiye İsrail'e vilayet olmasın ve tarihteki muazzam konumunu tekrar kazansın diye mücadele ederken diğerleri Batı'nın Türkiye'yi yumuşak lokma yaparak yutma planlarına bilerek ya da bilmeden alet olmaktadır. Altıncısı; Millî Görüş bütün dünyayı köle yapmak isteyen ve dünyaya zulüm ve gözyaşından başka bir şey veremeyecek olan işbirlikçilere destek olunmaması gerektiğine dair uyarıcı vazifesini yerine getirirken diğerleri dünyanın kötü gidişatında işbirlikçilere yardım ve yataklık yapmakta, insanlığı yok olmaya götürmektedirler. Yedincisi ve sonuncusu ise Millî Görüş güncel manipülasyonlara ve propagandalara karşı dikkatli olup aldanmadığı halde diğer görüşler güncel yanlışların tuzağına düştükleri için aldanmışlar ve bilinçsiz bir şekilde onlara hizmet etmektedirler (2016: 27-31).

Türk milletinin bünyesi ve tarihinin Türkiye'nin Millî benliğini bırakıp Batı ülkeleri içerisinde erimesine fırsat vermeyeceğini iddia eden Erbakan'a göre Millî Görüş, Batı ülkelerini üstün gören ve bu ülkelerin adet ve geleneklerini taklit eden Batıcılığa karşıdır. Ona göre milletlerin bekası dini, tarihi, ekonomik ve kültürel

unsurların hep birlikte millet şuurunu meydana getirmesiyle mümkündür ki, bu müşterek bilince millî şuur denilmektedir. Ona göre, bu gerçeğin farkında olan Batılı ülkeler bu nedenle iki yüzyıldır Millî şuurumuzu yok etmeye çalışmaktadırlar. Siyonizm, kültür emperyalizmi yoluyla gerçekleştirdiği menfi propagandalarıyla Millî şuurumuza kısmen de olsa zarar vermiş ve aramızdan sorunlarımızın çözümünü solculukta, liberalizmde ya da anarşizmde arayanlar çıkmıştır. Oysa Erbakan’a göre solculuk, sağcılık ya da liberalizm fark etmez, hepsi eksik görüşlerdir. Ona göre milletimizin bünyesine en uygun elbise Millî Görüş elbisesidir. Bunun dışındakilerin tamamı milletimize dar gelir, uymaz (2013: 166-169). Erbakan’a göre; solcu görüş de liberal görüş de yanlış yolları, dolayısıyla batıl yolu temsil etmekte iken sadece Millî Görüş doğru yolu, haklı yolu ve hakkı temsil etmektedir (1975: 28).

Macit de MGH’nin meselelere yaklaşımlarının temel esaslarını belirleyen beş maddeyi şöyle izah etmektedir: Birincisi, Müslümanların batıl olan Siyonizm ve Emperyalizmin üstesinden gelebilmeleri ancak ve ancak Hakk olan İslam’a sarılmalarıyla mümkündür. İkincisi, “Avrupalı, Batıcı ve AB’ye muhtaç değilim; Müslümanım, Doğuluyum, Osmanlı mirasını temsil ediyorum ve soyum Hz. Adem’den geliyor” diyerek “Kimlik Netliği” ortaya konulmalıdır. Üçüncüsü, siyasetin değerlerimizi yozlaştırdığı kirliliğin farkındalığı içerisinde “Önce ahlak ve maneviyat” diyerek, “cihat” düsturuyla hareket edilmelidir. Dördüncüsü, gelirin Hakk’ça bir bölüşümünü amaçlayan “Adil Düzen” kurulmalıdır. Beşincisi, Müslümanların kardeş olduğu şuurundan hareketle “İslam kardeşliği” öncelenerek, İslam dünyasının siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkilerinin güçlenmesine vesile olacak “İslam Birliği” gerçekleştirilmelidir (2017: 142). Mardin’e göre ise Millî Görüş’ün resmi doktrinini; dinî bir dünya görüşü, Türkiye’nin hızla sanayileşmesi yolunda mücadele ve halkçı bir iktisadi paylaşım ve toplumsal ahlak olarak üç başlık altında özetlemek mümkündür (2011b: 105).

MGH ideallerini pratiğe dönüştürme çabalarının belki de en somut ürünü olan Adil Düzen konusundaki çalışmalarıyla bilinen Prof. Dr. Arif Ersoy ile yaptığımız kişisel görüşmemizde Ersoy; Millî Görüş’ün dine, siyasete ve iktisada dair yaklaşımını genel bir çerçeve çizmiştir. Ersoy’a göre inancımıza göre de bugünkü bilmin geldiği son noktaya göre de insan en gelişmiş varlıktır. Dünyada ki varlıkları

dörte ayırıyoruz; birincisi cemadat dediğimiz cansızlar (mineraller alemi), ikincisi nebatat dediğimiz bitkiler, üçüncüsü hayvanat dediğimiz hayvanlar ve dördüncüsü de insanlardır. İnsanlar ise bu dört varlık içerisinde en gelişmiş olanıdır. Evvela insan akıl ve muhakeme gücüne sahiptir ve dört tane de yeteneği vardır. Birincisi; insan hissedene, algılayan bir varlıktır. İkincisi, insanın düşünme yeteneği vardır. Bu yeteneği sayesinde hissettiği, algıladığı olayın mahiyeti hakkında bilgi edinir. Üçüncü yeteneği irade yeteneğidir. Bu yeteneği sayesinde ister, talepkar olur ve ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Dördüncüsü de ünsiyet yeteneğidir ki insan öyle bir varlıktır ki tek başına yaşayamaz, mutlaka toplum içerisinde yaşar. Biz insanın temel bu dört yeteneğine kuvve-i erbaa (four human faculties) ya da dört temel yetenek diyoruz (2017).

Ersoy'a göre insanın hissetme yeteneğinin ortaya koyduğu ihtiyaçlara dini ihtiyaçlar diyoruz; zira inanma insanın hissetme yeteneğinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla nasıl ki, hissetme yeteneği doğalsa insanın inanması da doğaldır. Dolayısıyla hissetme yeteneğinin ortaya koyduğu ihtiyaçlara dini, ahlaki, kültürel ihtiyaçlar diyoruz. Bu ihtiyacın karşılanmasında kullanılması gereken ölçütler ise iyi-kötü, güzel-çirkindir. Ona göre insanın düşünce yeteneğinin ortaya çıkardığı ihtiyaçlara ilmi ihtiyaçlar diyoruz. İnsanlar tarih boyunca bilgi edinmek için çeşitli müesseseler kurmuşlardır. İلمي ihtiyaçların değerlendirilmesinde kullandığımız ölçütler doğru-yanlıştır. Bilimde esas olan bilgimiz doğru mudur, yoksa yanlış mıdır? Doğru sünnetullahaya yani yaratılış gayesine uygun olandır. Ersoy'a göre insanın irade (istek) yeteneğinin ortaya koyduğu ihtiyaçlara iktisadi ihtiyaçlar diyoruz. İktisadi ihtiyaçları karşılamak için insan üretmek zorundadır. İktisat, yaşamayla çalışma arasında denge kurallarını ortaya koyan bir disiplindir. Yani biz çalışarak enerji harcarız, eşyayı faydalı hale getiririz. Faydalı eşyayı tüketerek de kendi enerjimizi yenileriz. İktisadi ihtiyaçların karşılanmasında kullanılacak ölçüt ise yararlı-zararlıdır. Ersoy'a göre insanın ünsiyet (toplum halinde yaşama) yeteneğinin ortaya koyduğu ihtiyaçlara da siyasi ihtiyaçlar diyoruz. Toplum halinde yaşayan insan ya yönetendir ya da yönetilendir. Öyleyse, siyaset bilimi yönetenler ile yönetilenler arasında ilişkileri düzenleyen bir disiplindir. Siyasi ihtiyaçların karşılanmasında kullanılacak ölçüt ise adalet ve zülüm ölçütüdür. Dolayısıyla sizin siyasetiniz adil olur, herkesin hakkını korur; ya da haksızlık yapar zülüm olur (2017).



### 2.6.1. Din Anlayışı

1970 yılında “Müsbet İlim ve İslam” başlığı ve Erbakan’ın imzasıyla Konya Yüksek Tahsil Talebe Birliği tarafından bastırılan esere takdim yazan Ahmet Şeref Ceran’ın burada geçen İslam tanımı Millî Görüş’ün dine yaklaşımını özetlemesi bakımından son derece dikkate şayandır. Ceran’a göre “*İslam, ibadet ve ahirete ait hükümlerden başka fen, san’at, iktisat, hukuk ve siyaset görüşlerini sağlam temeline oturtmuş bir dindir ve hükmünü bütün insanlık üzerinde icra eden rejimdir*” (Erbakan, 1970: 5). Bu tanımdan anlaşılacağı üzere Millî Görüşçülere göre İslam sadece inanç ve ibadetlerle sınırlı olmayıp, hayatın tümünü kuşatan ve düzenleyen hem bir din, hem bir dava<sup>141</sup>, hem de bir rejimdir, sistemdir. Asiltürk’e göre de İslam, sadece kişisel ibadetleri tanzim eden bir din değildir. Bundan fazlası olarak hayatın ekonomik, sosyal, siyasi, hukukî, ilmî, ahlakî ve manevî tüm alanlarını kuşatan mükemmel bir toplumsal düzeni kurmak istemektedir. Ona göre, şuurlu bir Müslüman’ın Allah’ın insanlar için seçip beğendiği bu mükemmel düzeni bırakarak Batılıların düzenlerinin peşinde koşması ya da Batılı düzeni savunanların peşinden gitmesi mümkün değildir (2016: 31-32).

Erbakan’a göre doğru ve yanlış görece iki kavramdır. Şöyle ki; yağmurlu havada şemsiye ile dolaşan adam için bu hareketi “doğru” iken; yağmur yağmadığı halde şemsiyesini açan adam için aynı hareket “yanlış” olarak kabul edilebilmektedir. Öyleyse doğru ve yanlış kavramları şarta bağlı olarak isabetlilik ya da isabetsizlik için kullanılmaktadır. Oysa “hak” her şart ve koşulda mutlak doğru için kullanılmaktadır. Her şart altında yanlış olan şeylere ise “batıl” denilmektedir. Örneğin iki kere ikinin dört etmesi hiçbir şarta bağlı olmadığı için yağmur yağsa da yağmasa da; dün de, bugün de bin yıl sonra da dört edecektir (2014: 204). Erbakan düşüncesinde hakikatin yegane kaynağı vardır, o da İslam’dır. Ona göre “*Müslümanlık dışında başka bir hakikat kaynağı olamaz.*” (Erbakan, 1970: 8). Erbakan’a göre “*Müslüman, Hak-batıl mücadelesinde Hak’tan yana tavır alan ve bütün insanların iki cihan saadeti için tebliğ*

---

<sup>141</sup> Erbakan’a göre; “*Gayesi Allah’ın rızası olan Millî Görüş davası İslam davasıdır. Hedef hak nizamın hâkim kılınarak tüm insanlığın huzur ve saadetini temin etmektir. Millî Görüş’ün yolu cihat, metodu ise ikna metodudur*” (2013: 243-244).

*vazifesini, bütün gücüyle, bütün imkânlarıyla ömrünün sonuna kadar yerine getiren insandır.”* (2013: 44).

Erbakan’a göre ırkçılık ve sentezcilik gibi sıfatları İslam’a eklemek dinden sapmaya sebebiyet verir. Nasıl ki aya gönderilen füzenin açısındaki bir milimlik sapma füzenin ayla buluşmasına mani ise itikadi manada İslam’dan en ufak bir sapma da asla kabul edilemez. Bu nedenle *modern Müslüman, ılımlı İslam veya light İslam* gibi bir takım kavramların İslam’ın protestanlaşmasına zemin oluşturmak maksadıyla birtakım malum mihraklar tarafından uydurulduğunun farkında olunmalıdır. İslam, İslam’dır. Herhangi eke köke ihtiyaç duymaz. Zira İslam; Allah yapısıdır, mükemmeldir, herhangi bir eksiği ya da fazlası mevzu bahis değildir. Her yer ve zamanda Hak’tır ve dünya ve ahiret saadetinin yegâne ilacıdır (2013: 34-35). Ona göre tek başına akıl hakikate kaynaklık edemeyeceği gibi hayrın ve şerrin ne olduğunu da tespit etmekten uzaktır. Nefsin ve şeytanın elinde olduğunda felaketsel kaynaklık eden akıl, ancak İslam’ın ve imanın emrine girerse nimete dönüşür (2013: 33-34).

Erbakan’a göre Kur-an’ı Kerim ve Hazreti Peygamberin sahih sünnetiyle bize bildirilen İslam bir haritaya benzemektedir. Akıl ise bu haritayı kullanmak için gerekli bir pusuladır. Saadet için hem İslam’a hem de akla ihtiyaç vardır; ancak tek başına akıl saadete kaynaklık teşkil edemez. Bu durumu karanlık bir gecede ormanlık bir alanda yolunu kaybeden insan metaforuyla izah eden Erbakan’a göre bu insanın aklıyla yıldızlara bakarak yolunu bulması mümkün değildir. Belki bu insan aklıyla kuzeyi, güneyi yıldızlara bakarak tespit edebilir ancak, hangi yönün kendisini içinde bulunduğu durumdan kurtacağını sadece aklıyla bulması mümkün değildir. Aklıyla örneğin Kuzeyin kurtuluş yönü olduğuna karar verse onu o yolda timsahları mı bekliyor, arslanlar mı bekliyor nereden bilecek. Bunu bilmesi için bu ormanın içinde ve devamında kendisi için iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü olduğunu ona gösterecek bir haritaya ihtiyacı vardır ki; Erbakan’a göre bu harita İslamdır. Erbakan’a göre “*İslam; Rahman ve Rahim Olan Cenab-ı Hakki bu sıfatlarından dolayı, insanların dünya ve ahiret saadetine ulaşabilmesi için onlara gönderdiği saadet yoludur*” (2014: 208).

Erbakan’a göre insanlar saadet yolu olan İslamı kendilerine rehber edinirlerse, dayanağını İslam’dan alan bir düzen kurarlarsa ve Hz. Peygamberi kendileri için en güzel örnek olarak kabul ederlerse ancak o zaman dünya ve ahiretleri âbad olur. Böyle

yapmayıp da İslamdan; Kur'an ve sünnetten ayrılırlarsa da bu durumda da dünya ve ahiretleri berbat olur (2014: 208).

Erbakan'a göre İslam; ilim, çağdaşlık, toplumsal adalet ve adil düzen demektir. "İlim, Çin de bile olsa alınır", "İki günü denk olan bizden değildir", "Komşusu açken tok yatan bizden değildir", "Kendiniz için istediğinizi kardeşiniz içinde istemedikçe hakiki mümin olamazsınız" vb. düsturlar yukarıdaki tespitlerin ispatıdır. İlme bu denli önem veren inananlarına her gün ileriye gitmeyi salık veren bir dinden daha ilerici ya da çağdaş bir düşüncenin var olabilmesi muhaldir. Ona göre; bu cihetten değerlendirilirse ilerencilik ve çağdaşlık sıfatlarının en çok da İslam'a yakıştığı aşikârdır. İslamsız ilerlemek mümkün değildir. O halde Müslümanları ileriye götürecek müteharrik güç İslam'da aranmalıdır. Sosyal adalet ve adil düzen fikrini de en veciz bir şekilde ortaya koyan İslam'da dünya ve ahiret saadeti için ne lazımsa hepsi mevcuttur (2013: 42).

Erbakan'a göre Türkiye, din ve dindarlardan dolayı geri kalmamış, tam tersine din ve dindarlara bayram şekeri gözüyle bakan çıkarıcı ve istismarcı çevrelerce geri bırakılmıştır (Özdamar, 1977: 45). Karahasanoğlu'na göre Erbakan, statüko sahiplerinin O güne kadar "Din bizi geri bıraktı. Batı din ile mesafeyi açarak maddi kalkınmasını sağladı. Biz de kalkınmak ve müreffeh devletler düzeyine erişmek istiyorsak aynı yolu izlemeliyiz" meyanındaki düşüncelerini ters yüz ederek; maddi kalkınmanın ancak manevi kalkınmayla birlikte olabileceğini, bizim geri kalmışlığımızın altında yatan nedenin dinden kaynaklanmadığını, tam dersi dinden uzaklaşmamız sebebiyle olduğunu Batıyı da bilen bir münevver edasıyla güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre, Anadolu'yu karış karış gezen Erbakan meydanlarda; minarelerle fabrika bacalarının birlikte yükselmesinin gerekliliğini ve Türkiye'nin ancak ve ancak maddi ve manevi kalkınmasını birlikte gerçekleştirmesi halinde muvaffak olacağını haykırmıştır. MSP dönemlerinde alınan Bakanlıkların icraatlarına bakıldığında Erbakan'ın bu söyleminin fiiliyata geçirilmesinin mücadelesinin verildiği açıkça görülecektir (Karahasanoğlu, 1974: 28-31).

"Biz siyaset yapmıyoruz, cihat ediyoruz" cümlesi Millî Görüş lideri Erbakan'ın İslamcı/İslami kimliğinin ilanı gibidir. Erbakan'a göre siyasetin gayesi cihattır. Cihat yapmayan insan Kur'an'ın yarısıyla alakasız demektir ki, bu da o insanın dünya imtihanını kaybetmesi anlamını taşır (2013: 20). Erbakan tüm Müslümanların ilk ve

temel görevi olarak Hak – batıl mücadelesinde cihat etmeyi görmektedir. Ona göre “cihat, *Hakk’ın hâkim olması ve tüm insanlığın huzur ve hürriyete kavuşması için bütün gücümüzle ve hiçbir dünyevi karşılık gözetmeden çalışmaktır*” (2013: 18). Görüldüğü gibi Erbakan’ın düşünce dünyasında cihad=siyaset’tir. İslama girebilmenin ilk koşulunun “Lâilâhe illellah Muhammed’ur resulullah ” demekten geçtiğini, bunu derken “*ya Rabbi ben bütün gücümle cihad edeceğim, bütün insanlığa saadet getirmek üzere senin gösterdiğin hak ve adalet nizamı yeryüzünün her yerinde hâkim olsun diye bütün gücümle çalışacağım diye cenab-ı Allah’a söz verdiğimiz için Müslüman oluyoruz*” (1993a) diyen Erbakan’a göre “*Kur’an-ı Kerimde cenab-ı Hakın bize bildirdiği hak ve adalet nizamını yeryüzünde hâkim kılmak için yapılan çalışmaya cihad denir*” (1993a).

Erbakan’a göre yeryüzünde batıla karşı Hak ve adaleti egemen kılmak için cihat etmek; milletimize, İslam ümmetine ve tüm insanlığa karşı sorumluluklarımızın başında gelmektedir. Ona göre, sevabı en büyük ibadet olan cihat etmek farzdır. Cihatın niçin en büyük ibadet olduğunu da şöyle izah etmektedir. Zira tüm diğer ibadetler muayyen bir zamana ihtiyaç duyarken, cihat ibadetinin zamanla mukayyet bir durumu yoktur; her zaman yapılabilir. Örneğin sabah namazını belli saat dilimi dışında kılamazsınız, ancak her an cihat yapmanız mümkündür. Yine bütün ibadetler bir miktarla sınırlı iken cihat ibadetinin sınırı sizin takatinizdir. Zekât için oran bellidir, kırkta bir; ya da orucun süresi yılda bir aydır. Ancak cihat için böyle bir sınır yoktur. Çoğu ibadeti ferdî yapmak mümkün iken cihat ibadeti için disiplinli ve organizeli bir teşkilat mecburiyeti vardır (2013: 18-19). Erbakan’a göre; namaz, oruç gibi diğer ibadetlere karışmayan Siyonizm’in iş cihada ve İslam’ın devlet idaresine karışmasına geldiğinde hararetle karşı çıkması da cihat ibadetinin önemini ve büyüklüğünü ortaya koymak için yeterli bir ölçüdür. Zira hukukta en büyük delil düşmanın şehadeti olarak kabul edilmektedir. İki yüzyıldan beridir irtica kampanyaları ile en çok cihattan korktuğunu açıkça belli eden düşmana karşı verilebilecek en güzel yanıt Ona göre cihada sınıksız sarılmaktır. Siyonistlerin namaz kılan köleleri olmaktan ve sömürülmekten bizi kurtaracak ve dünya ve ahiret saadetimize vesile olacak yegâne çare yine cihattır (2013: 25). Ona göre “*Hakk’ın hâkimiyeti için çalışmamakla, batılın hâkimiyeti için çalışmak arasında fark yoktur*” (2013: 25). Erbakan’a göre yeni bir dünyayı kurmak için var gücüyle çalışmayan hakiki manada iman etmiş sayılmaz (2013: 239). Dolayısıyla Erbakan’a göre hakiki imanın şartlarından birisi de cihattır.

Erbakan, Hak batıl mücadelesi karşısında hakiki Müslümanın tavrının ne olması gerektiğini şu örnekle izah etmektedir: Hz. Peygamberin ordusuyla Ebu Cehil taraftarlarının karşı karşıya geldiği Bedir Savaşı esnasında aynı bölgede koyunlarını güden bir çoban olduğunuzu farz edin. Şöyle yüksek tepeye çıkıp olup biteni izlemekse muradınız kâfirler zümresindensiniz demektir. Sadece izleyici olarak kalmayıp “bu iki ordudan hangisi haklıysa ona yardım et” şeklindeki bir niyazınız da sizi inkârcılar zümresinden olmaktan kurtarmayacaktır. Çünkü insanın yaratılış gayesi sadece haklı ile haksızı birbirinden ayırmış olmaktan ibaret değildir. “Ya Rabbi Peygamberin Hz. Muhammed’e yardım et, onu zafere ulaştır” deseniz bu kez de ancak günahkâr bir fasık olabilirsiniz; zira o mevcut koşullar içerisindeki vazifeniz dua etmek değil eyleme geçmek olmalıdır. Hak ve batıl mücadelesi karşısında hakiki Müslüman olaya vakıf olur olmaz öyle canhıraş bir şekilde yerinden fırlamalıdır ki, savaş alanına gelinceye kadar birkaç kez tepe taklak yuvarlanmalı ve eline ne geçirdiyse onunla savaşa bizzat müdahil olmalıdır (2013: 44).

Cihat ibadetini en iyi şekilde icra etmenin yöntemini aynı zamanda mühendis de olan Erbakan 9İ+1S kuralıyla şöyle formüle etmiştir: 9İ’den birincisi (i)nanç sahibi olmaktır. Ancak güçlü bir iman kişiyi davasında ve mücadele azminde sebat üzerine kılar. İkincisi, (i)hlas sahibi olmaktır ki bu nitelik kişiyi riya ve gösterişten uzaklaştırır. Muhlis olan kişi makam, mevki, şan ve şöhret için değil yalnız ve yalnız Allah’ın rızası için koşturandır. Üçüncü i, (i)ttika sahibi olmaktır. Muttakiler, Allah’tan başka hiç kimseden ve hiç bir şeyden korkmayan kimselerdir. Dördüncüsü, (i)ttifak içinde olmaktır. Birlikte yol yürüyenler ihtilafa düşüp birbirleriyle didişmemelidirler, aksi halde güçlerini iç çekişmelerle heba ederler. Beşincisi, (i)yi ahlak sahibi olmaktır. Cihat erleri gıybet, dedikodu, haset, kibir, kin ve iftira gibi kötü hasletlerden uzak durmalıdırlar ki; bu da ancak nefis terbiyesiyle mümkündür. Altıncı i, (i)hsan sahibi olmaktır. Kendisine verilen vazifeyi layık-ı vech ile yapan kimselere muhsin denir. Yedincisi, (i)stişare ile çalışmaktır. Cihat erleri tek doğrunun kendi düşünceleri olduğu zehabına kapılmaksızın işlerini aralarında istişarelerle yapmalıdırlar. Sekizincisi, (i)taat etmektir. İstişarelerle alınan kararların yürütülmesinde yöneticilere itaat esas olmalıdır. Dokuzuncu ve sonuncu i, (i)stikamet sahibi olmaktır ki cihat erleri her ne kadar cihat en büyük ibadet olsa da diğer ibadetleri ihmal edilmemesi gerektiğinin farkında olmalılar ve diğer tüm dini vecibelerini eksiksiz yerine getirmelidir. Erbakan’ın 9İ ye ilave ettiği

“s” ise (s)adakattır. Ona göre, sadıklar zor ya da dünya menfaatlerini görseler de cepheyi terketmeyip, her hal ve koşulda davaya sadakat gösterenlerdir (2013: 26-27).

Erbakan’ın konuşmalarında sahabelerden örneklere de sık sık rastlamak mümkündür. Sahabenin örnek gösterilerek asr-ı saadetin gündeme getirilmesini Hak-batıl mücadelesine ve mücadelenin bugünde sürdüğüne dikket çekmesi bakımından son derece önemseyen Tekin’e göre Erbakan’ın bu yola tevessül etmesinin nedeni; Millî Görüş davasının türedi-nevzuhur bir hareket olmayıp; kökünün İslam’ın ilk dönemlerine kadar dayandığını göstermek istemesidir (2017a: 435). Erbakan’ın dilinden düşürmediği sahabelerin başında şüphesiz Ebû Eyyûb el-Ensârî gelmektedir. Tekin’e göre, Ebû Eyyûb el-Ensârî; peygamber efendimize ilk bîat edenleriden olmasıyla efendimize olan bağlılığı; hicret sonrasında Medine’de bir süre Efendimizi evinde misafir ettiğinden dolayı kazandığı Mihmândâr-ı Nebî sıfatıyla nezaketi; sadece bir hadisi öğrenmek maksadıyla Mısır’a gitmesiyle ilme olan iştiyakı; “...Kendinizi tehlikeye atmayınız.” ayetindeki tehlikenin Allah yolunda hayırlı işlerde geri durup ileri atılamamak olduğuna dair yorumuyla cihat anlayışı; İstanbul’un fethine dair efendimizin müjdesine mazhar olmak için ilerleyen yaşına rağmen İstanbul’a kadar gelmesiyle ilmiyle amel etmesi; vefatından sonra İstanbul surlarının dibine defnedilme isteğiyle de Anadolu’nun İslamlaşmasının manevî önderlerinden olması gibi vasıflarıyla ön plana çıkmış, ismi ve mesajı yukarıda sayılan nedenlerle yüzyıllar ötesine nakledilmiş önemli ve örnek bir sahabidir (2017a: 435). Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin bu vasıfları Erbakan’ın ilgisini çekmiş ve onun örnek gösterdiği sahabelerin başında Ebû Eyyûb el-Ensârî gelmiştir.

Erbakan’ın din anlayışını izahta “Cihadın sembolü” olarak gördüğü Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin (2016: 20) 90 yaşında olmasına rağmen İstanbul’un fethi için cihat ilan edildiğini duyduğunda sergilediği tavrı yücelten ifadeleri Erbakan’a göre onun cihat sembolü olmasının manası konusunda ipuçları vermektedir. Erbakan’a göre, cihat ilan edildiği esnada Kur’an’ı Kerim tilavetiyle meşgul olan Eyyûb el-Ensârî’nin derhal Kur’an’ı kapatıp cihat için ayaklanması karşısında çocuklarının kendisini tehlikeye atmaması için Kur’an okumaya devam etmesi gerektiğine dair talepleri karşısında büyük sahabenin verdiği “*Evlatlarım, siz bana otur Kur’an oku diyorsunuz. Ama ben Kur’an’ı okuyunca, o da bana diyor ki, kalk ve cihat et!*” (2013: 238) cevabı Müslümanca duruşu izah etmek için yeterlidir. Erbakan’a göre İslam cihat dinidir; bize

namazımız, orucumuz tesbihatımız yeter demek dini doğru anlayamamaktır. Eğer öyle olsaydı o büyük sahabe Medine'den cihat için ayrılmaz orada Kur'an okumaya, tesbih çekmeye ve namaz kılmaya devam ederdi. İstanbul'un fethinde Akşemseddin hazretleri de bazı hocaların yaptığı gibi namaz kılıp tesbih çekmekle görevini ifa ettiğini zannetmekle kalmamış tek tek cepheleri gezerek askerlerin moral ve motivasyonunu artırmak için çalışmıştır (2013: 238-239).

Her ne kadar Millî Görüş lideri Erbakan, Batı tarzı ilimlere üstün vukufiyeti ve modern ilimlerdeki profesörlük unvanı nedeniyle "Hoca" sıfatına layık görülmüşse de, Çalışkan ve Sıcak'a göre; yapmış olduğu sosyal ve siyasi faaliyetlerinde, ancak ehline anlaşılabilir biçimde dini referanslara da bolca atıfta bulunmuştur. Bunun en önemli göstergelerinden birisi, davasının adının ilk bakışta herhangi bir dinî çağrışımı bulunmayan "Millî Görüş" olmasıdır. Oysa Bakara Suresi 135'inci ayette<sup>142</sup> geçen "millet-e İbrâhîme" ibaresindeki milletten kastın aslında "din" olduğunu ehli rahatlıkla bilmektedir (2017: 75). Çalışkan ve Sıcak'a göre Türkiye'yi, İslam coğrafyasını, dünyayı ve Müslümanları ilgilendiren birçok konuda eserler kaleme alan ya da konuşmaları yazıya dökülen Erbakan; bunların bir kısmında ayetlere açıkça göndermeler yaparken, konjonktürün müsaade etmediği bazı zamanlarda ise kaynak göstermeden ancak ehline fark edilecek biçimde dini kaynaklardan alıntılar yapmıştır. Erbakan'ın verdiği konferanslar dışında bir metne bağlı kalmadan yaptığı konuşmalar da ise yazılı eser ve konferanslarına nazaran dini referanslara daha fazla yer verilerek asrısaadetten günümüze taşınması amaçlanan heyecanı aktif hale getirme çabasına girildiği ve böylece moral ve motivasyonu artırmanın hedeflediği görülmektedir<sup>143</sup> (2017: 82).

Erbakan'ın konuşmalarında sık sık atıfta bulunduğu ayetlere bakıldığında genel olarak; cihat ibadetine teşvik amaçlı kullanıldıkları, Müslümanların moral ve motivasyonlarını yükseltmeyi hedefledikleri ve bu ayetlerin birkaç konu etrafında kümelenedikleri gözden kaçmayacaktır. Bu konuları dört başlık altında ele alan Çalışkan ve Sıcak'a göre sıklıkla kullanılan ayetlerin yoğunlaştığı temel konulardan ilki, İslam

---

<sup>142</sup> (Yahudiler) "Yahudi olun" ve (Hıristiyanlar da) "Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. De ki: "Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine (milletine) uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildir" (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/135).

<sup>143</sup> Erbakan'ın yazılı eserlerinde, yazıya dökülen konuşmalarında ve irticalen yaptığı konuşmalarında sıklıkla referans gösterdiği ayetlerin bir dökümü için bakınız: (Çalışkan ve Sıcak, 2017: 75-80).

adına bir şey yapmanın gerekliliği<sup>144</sup>; ikincisi, İslam'ın zillet içerisindeki Müslümanlar için tek kurtuluş reçetesi olduğu<sup>145</sup>; üçüncüsü, İslam'a ve Müslümanlara zarar vermek üzere bir işbirliğine gidenlerin varlığı adına farkındalık oluşturulması<sup>146</sup> ve dördüncüsü, Müslümanların içinde buldukları zilletten mutlaka kurtulacakları<sup>147</sup>dir (Çalışkan ve Sıcak, 2017: 78-80).

MGH'nin din anlayışı konusunda ifade edilmesi gereken diğer bir husus da ibadetlere yaklaşımı meselesidir. Aktürk ve Turhan'a göre, diğer ihyacı ve ıslahçı İslami gruplarda olduğu gibi MGH de ibadetlerin bireysel ve tecrübeye dayalı yönünü ihmal etmemekle beraber daha çok bu ibadetlerin siyasal ve toplumsal fonksiyonlarına odaklanmıştır. MGH'nin ibadetlere gösterdiği özel alaka ile onların dünya görüşlerine katkısı arasında doğru bir orantı vardır (2017: 382). MGH'nin özel önem verdiği ibadetlerden birisi de; dünyanın dört bir tarafından gelen Müslümanların ırk, mezhep ve renk ayrımı olmaksızın belli bir zaman ve mekânda bir araya gelmelerine vesile olduğu için tüm İslamcılarının da ayrı bir önem attığı hac ibadetidir. Hac ortamını diğer İslam beldelerindeki İslami hareketlerle işbirliği için bir zemin olarak değerlendiren Millî Görüş Hareketi ümmetçi kodlarını bu ibadetle canlı tutmaya çalışmış, bu sayede diğer İslam coğrafyaları hakkında bilgi sahibi olunmuş ve onlarla karşılıklı tecrübe paylaşımı gerçekleştirilmiştir. Kendisi de birçok kez hac ve umre yapan Millî Görüş lideri Erbakan, bu vesileyle İslam ülkelerinden gelen liderlerle ikili görüşmeler yapmış ve burada birçok konferansa katılmıştır. Millî Görüş Hareketi'nin Avrupa'daki yapılanması olan İslam Toplumu Millî Görüş (IGMG) Teşkilatı'nın hac faaliyetleri İslam Birliği

---

<sup>144</sup> Örneğin: Allah uğrunda hakkıyla cihad edin... (Kur'an-ı Kerim, Hac 22/78). Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız), O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır (Kur'an-ı Kerim, Muhammed 47/7). (Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/195).

<sup>145</sup> Örneğin: ...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim... (Kur'an-ı Kerim, Mâide 5/3).

<sup>146</sup> Örneğin: Onlar gerçekten tuzaklarını kurmuşlardı. Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile, tuzakları Allah katındadır (Allah, onu bilir) (Kur'an-ı Kerim, İbrâhim 14/46).

<sup>147</sup> Örneğin: Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmran 3/139). Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir? Mü'minler, ancak Allah'a tevekkül etsinler (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmran 3/160). Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler istemeseler de Allah nurunu tamamlayacaktır (Kur'an-ı Kerim, Saf 61/8). De ki: "Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur" (Kur'an-ı Kerim, İsrâ 17/81). ...Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez (Kur'an-ı Kerim, Yusuf 12/87). ..."Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir" (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/249).



idealinin hiç de bir ütopya olmadığını gösterir mahiyette organize edilmiştir. Aktürk ve Turhan'a göre; IGMG'nin hac organizasyonundaki hac emirliği, emir komuta zinciri ve irşad ve eğitim çadırları gözönünde bulundurulduğunda bir nevi "İslam Birleşmiş Milletleri" biçiminde formüle edildiği görülecektir (2017: 377).

Hac ibadeti esnasında değişik vesilelerle konuşmalar yapan Erbakan, bu konuşmalarında özellikle "Lâ ilâhe illellah"ın manasının, yani tevhidin iyi anlaşılması için özel çaba göstermiştir. 1993 yılında Hac vazifesi için bulunduğu Arafat'ta yaptığı konuşmada Erbakan'ın; Lâ ilâhe illellah sözündeki ilâh kavramını, Mevdudi'nin "Kur'an'a Göre Dört Terim"<sup>148</sup> (Aktürk ve Turhan, 2017: 387) ve Muhammed Kutup'un "Akide, Şeriat ve Hayat Yolu Lâ İlâhe İllellah"<sup>149</sup> eserlerindeki açıklamalarını hatırlatır biçimde ifade etmiş olması önemlidir. Erbakan'a göre; "Allah'tan başka ilah yoktur" manasına gelen "Lâ ilâhe illellah" sözünün manasının çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Bunun için öncelikle ilâh kavramının manasına bakılmalıdır. Bu kavramının dört önemli manasının olduğunu ifade eden Erbakan'a göre bunlardan birincisi; öncelikle ilâh, rızası kazanılması gereken kimse demektir. Bu manada Lâ ilâhe illellah, biz ancak ve ancak Allah'ın rızasını gözetiriz anlamına gelmektedir. İkincisi, ilâh kendisine ibadet edilecek, kulluk yapılacak kimse demektir. Bu bakımdan Lâ ilâhe illellah, Allah'tan başka ibadet edilecek ve kulluk yapılacak hiçbir kimse yoktur demektir. Üçüncüsü, ilâh istenilecek her ne varsa kendisinden istenilen kimse demektir ki, tevhid ehli isteyeceklerini sadece Allah'tan ister. Erbakan'a göre; İlâh kavramının anlamlarından dördüncüsü ise Lâ Hükme İlla lillah manasındadır ki; bu bakımından Lâ ilâhe illellah hüküm Allah'ındır manasına gelmektedir<sup>150</sup>. Ona göre Lâ ilâhe illellah'ı dili ile söyleyip kalbiyle tasdik eden birisi "*Kanunu sen yaparsın ya Rabbi! Hakkı, adaleti, insanlığa saadet getirecek nizamı sen bilirsin. Onun için ben bütün insanlığın saadeti için, senin bize Kur'an-ı Kerim'de göndermiş olduğun hak ve adaleti yeryüzünde hakim kılmak için bütün gücümle çalışacağım*" (1993a) demiş olmaktadır.

---

<sup>148</sup> El-Mevdudi, Ebu'l A'la. 1998, **Kur'an'a Göre Dört Terim**, Çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları.

<sup>149</sup> Kutup, Muhammed, 1994, **Akide, Şeriat ve Hayat Yolu Lâ İlâhe İllellah**, Çev. Süleyman Altay, İstanbul: Ravza Yayınları.

<sup>150</sup> Tüm bu anlamlar birlikte düşünüldüğünde ise Erbakan'a göre ilah kelimesinin ifade ettiği dört mana şunlardır: "1. Kendisine kulluk yapılacak şey, 2. Kendisinden yardım istenilen şey, 3. Rızası gözetilecek şey, 4. Hak ve adaleti tanzim edici, kanun koyucu" (2014: 208).

Haccı; yeryüzündeki tüm Müslümanların bir araya gelerek Lâ ilâhe illellah'ın, yani tevhidin manasını idrak etmeleri için son derece önemli bir ibadet olarak gören Erbakan'a göre, Lâ ilâhe illellah'ın yeryüzündeki abidesi Kabe-i Muaazzama'dır. Haccın başladığı yer olan Arafat'ın yeryüzündeki tüm Müslümanları tek bir ümmet ve topluluk olarak bir araya getiren yer olduğunu dile getiren Erbakan'a göre bu kutsal mekan, cihat ordusunun eğitim alanıdır. Ona göre hac için Arafat'a vakfeye duranlar yeryüzündeki tüm Müslümanları temsilen Allah'ın nizamının yeryüzüne hakim kılınması için cihad etmek üzere söz vermek üzere buradadırlar. Arafat'a çıkarken sürekli tekrarlanan "Lebbeyk Allahümme Lebbeyk" ifadelerinin manası ise Ona göre "Emret ya Rabbi! İşte senin cihad ordunun askeri olarak huzuruna geldik, talimgâhına geldik, İslam ordusunun toplantısına katıldık... Emret ya Rabbi! Biz senin kulunuzuz ancak sana kulluk yaparız" (1993a) demektir.

Erbakan'a göre; "Lebbeyke la şerike leke lebbeyk" ise "Senin şerikin yoktur, sen tek ilahsın Ya Rabbi! İnsanlığa saadet getiren nizamı ancak sen bilirsin. Sen bize gönderdin Kur-an'ınla. Senin gönderdiğin saadet nizamının yerine hiçbir başka nizam kurulamaz, bu beşeri nizamlar insanlara saadet getiremez... Ancak senin Kur-an'da gönderdiğin Hak nizam insanlığa saadet getirir" (1993a) manasını taşımaktadır. "İnnel hamde" derken, "hamd sana mahsustur Ya Rabbi! Hamd ediyoruz, cenab-ı Hakkın rızasını güdüyoruz. Yani bizim maksadımız senin rızanı kazanmaktır" (1993a) demek istiyoruz. "Venniğmete ve leke'l mülk" derken "nimet ve mülkün sahibi sensin ya Rabbi! Onun için biz yardım istersek ancak Senden yardım isteriz" (1993a) demiş oluyoruz. Bütün bu sözlerin Lâ ilâhe illellah sözünün birer tefsiri olduğunu ifade eden Erbakan'a göre Arafat'a gelip, İslam ordusunun manevi bir askeri olup, Lailahe illalahın manasını idrak ettikten sonra memlekete döndüklerinde hiç kimse faizcileri desteklememelidir (1993a). Erbakan'a göre her derdin çaresi Müslümanlığı öğrenerek şuurlu Müslüman olmaktan geçmektedir. Ona göre Müslüman demek "zorda olsa, hatta hoşumuza gitmese de cenab-ı Allah ne emrettiyse onun emirlerine teslim olmuş kimse" demektir ve bu ismi ona Allah vermiştir (1993a).

Hac ibadetini klasik bir tavaf, vakfe ve kurban toplamından ibaret saymayan Erbakan yaptığı haclar esnasında o bölgede çalışan Türk işçilerle toplantılar, üniversitelerde konferanslar gerçekleştirmiş ve Müslüman Topluluklar Birliği'nin

temellerini burada atmıştır. Hac ziyaretleri sırasında İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşayan ulema ve siyaset adamlarıyla görüşmeler yapmak ve fikir alışverişinde bulunmak için özel gayret gösteren Erbakan'ın bu vesileyle Cezayir İslami Hareketi'nin lideri Abbas Medeni, İhvan-ı Müslimin'den Mustafa Tanhan ve Muhammed Kutup, Suriye İhvanı'ndan Said Havva, Pakistan Cemaat-i İslami lideri Gazi Hüseyin Ahmet ve son dönem âlimlerinden Abdulfettah Ebu Gudde ve Afrika liderlerinden İdi Amin ile görüşmeler yaptığı bilinmektedir. Aktürk ve Turhan'a göre; İslami hareketler içerisinde özel bir konumu bulunan Mısır İhvanı ile Erbakan'ın istediği oranda bir fikir teatisi gerçekleştirilememesinin nedeni ise Mısır İhvanı liderlerinin hapis cezaları ya da haklarında süren kovuşturmalar nedeniyle yeterince hacca gelememelerine bağlanmaktadır (2017: 388-389).

Millî Gmrüş'ün kadına bakış açısını da İslam belirlemiştir. Erbakan'a göre Kadını Doğudaki ve Batıdaki zoraki çalışma sistemlerine mecbur etmeyen İslam, ona ne Doğuda ne de Batıda ulaşamayacağı çok büyük bir yer ve önem vermiştir. Müslümanlıkta kadın için kendi yaratılışına uygun görevleri yapmak tavsiye edilmiş ve kendi arzusu ile kadın fazlasını yaparsa bunun kendisi için dünya ve ahirette mükafaatını göreceği bir ilave çalışma ve lütuf olacağı telakki edilmiştir (1975: 35-36).

Burada anlatılanların bir özeti olmak üzere Bilgin'e göre MGH düşüncesinin, dolayısıyla Erbakan'ın İslam anlayışının dört temel esası vardır: Birincisi, Erbakan'a göre bu dünya bir imtihan yeridir. Hayatta karşılaşılan her şey; yaşanılanlar, tercihlerimiz, iyi günümüz, kötü günümüz, bir imtihan vesilesidir. Bu nedenle, imtihanı kazanmak istiyorsak; tercihlerimize ve yapıp ettiklerimize dikkat etmek mecburiyetimiz vardır. Her tercihimiz ve yapıp ettiklerimiz Allah'ın rızasını gözetmelidir. İkincisi, inandığımız İslam dini vahye dayanması nedeniyle Allah yapısıdır; mükemmeldir ve hiçbir eksigi yoktur. Üçüncüsü, Herşeyiyle mükemmel olan İslam'ın temel prensipleri bellidir, bunların ekisltilebilmesi ya da çoğaltılabilmesi imkansızdır. Bu nedenle de İslam hiçbir senteze müsaade etmez. Kapitalist İslam ya da sosyalist İslam mümkün olmadığı gibi Türk-İslam sentezi ya da Arap-İslam sentezi gibi sentezler de mümkün değildir. Zira İslam'a en yakın düşünce İslam değildir. Dördüncü olarak, Erbakan'a göre İslam vaazlarda konuşulsun, kürsülerde nutuk atılsın, kitaplarda yazılsın diye değil; hayatın her alanında tatbik edilsin diye indirilmiştir. Erbakan'a göre cihat, İslam'ı

bir bütün olarak yaşama çabasının adıdır. Cihatsız ne gerçek manada bir İslam, ne de Müslümanlık mümkün değildir. Hardal tanesi kadar bile olsa iyiliğinden ve kötülüğünden hesaba çekileceğine inan bir Müslümanın dünyada olup biten olaylar karşısında sessiz ve tepkisiz kalabilmesi de mümkün değildir (2016). Dolayısıyla Müslümanı olaylar karşısında harekete geçiren ve onun tavır ve konumunu belirleyen en temel etken dindir, İslamdır.

Erbakan'ın vefatından sonra MGH'nin lideri olarak kabul edilen SP Yüksek İstişare Kurulu Başkanı Oğuzhan Asiltürk, kendisiyle gerçekleştirdiğim kişisel görüşmede MGH'nin din konusuna yaklaşımına dair önemli bilgiler vermiştir. Daha görüşmemize başlarken tez konumun *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi* olduğunu söylediğimde, sözlerine bu başlığa itirazla başlayan Asiltürk bu konuda şunları ifade etmiştir:

Öncelikle din-siyaset ilişkisi yanlış bir ifade. Çünkü din herşeyi kapsar. Din Allah'ın yeryüzündeki bütün insanların hem dünya saadeti hem de ebedi alemde saadeti için indirdiği kuralların bütünüdür. Din budur. Siyaset dinin içerisinde birşeydir. Siyasetten kastımız toplumun idaresi ise onun kurallarını din koymuştur. Din-siyaset ilişkisi tabirini onun için uygun değil dedim. Din bütün insan yaşayışını; siyaset, ekonomi, sosyal vb. aklınıza ne gelirse onları düzenler. Bütün bunları bilmiyen birisi 'din-siyaset ilişkisi nedir' diye sorarsa dersiniz ki ona, 'din siyasetin nasıl yapılacağını da bildirmiştir, siyaset dinin bildirdiği kurallara göre yapılmalıdır'. Yapılmazsa, 'ben dini kabul etmiyorum' diyen birisi etmezse etmez, bize ne! Ama biz kendi inancımızı söylüyoruz. Bizim inancımıza göre din, bütün insanların ihtiyacı olan ne varsa hepsini çözmüştür. Çünkü, Veda Haccında son inen ayet 'Bugün dininizi mükemmel hale getirdim. Din olarak da sizin için İslam'ı seçtim (ayetin Arapça'sını da okuyor) ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım' diyor. Ne zaman? Bin dört yüz küsur sene önce. Yani İslam öyle mükemmel ve muazzam bir şey ki; Allah'ın koyduğu kurallar. Biz aklımızla o kuralları değiştireceğiz yahut da beğenmeyeceğiz! Böyle düşünenler nereye gideceklerini sonra görürler (gülümsüyor)" (2017).

Kişisel görüşmede Ersoy'a da MGH'nin din anlayışı sorulmuş, o da herzamanki gibi geniş bir izahta bulunmuştur. Ona göre; din *deyn* kökünden gelmektedir; bizim başkasından alacağımız, başkasının da bizden alacağına *deyn* denilmektedir. Buna göre din borç ve alacak ilişkisini düzenleyen bir sistem, bir düzen demektir. Bu nedenle Allah'ın dini diğer dinlerden farklıdır. Çünkü Allah'ın dininde esas olan insanın fitratına uygun yaşamasıdır. Fravun'un da dini vardır; o egemen diğerleri onun

kölesidir. Kapitalizmin de dini vardır; herkes köle olarak çalışacak onlar yöneteceklerdir. Ersoy'a göre “*Din yeryüzünü imar ve ıslah etmede temel inanç esaslarını içeren bir sistemdir*” (2017).

Ersoy'a göre, İslam alimlerinin çalışmaları bakımında din ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi ilahi din, diğeri beşer orjinli dinlerdir. İlahi din Allah katında tekdir, o da İslamdır. Bütün peygamberler İslam peygamberidir. Bu nedenle bütün peygamberlerin getirdiği kitaplara inanırız. Zaten Kur'an'a göre, tüm peygamberler kendilerini Müslüman olarak tanıtmışlardır. Hz. Adem de, Hz. İbrahim de İslam peygamberidir. Hz. İbrahim için Kur'an “O müşrik değildi, O Müslüman hanifti”<sup>151</sup> demiştir. Hatta vefatına yakın Hz. İbrahim çocuklarını yanına çağırarak, onlara “ne üzerine öleceksiniz” demiş, onlar da “Müslüman olarak” demişlerdir. Duaları da öyledir. Hz. Musa'da İslam peygamberidir, değişmemiş şekliyle Tevrat da İslam kitabıdır. Hz. İsa da İslam peygamberidir. Hatta Kur'an'a göre, Hz. İsa'nın havarileri kendilerini Müslümanlar olarak tarif etmişlerdir. Hz. Yusuf Aleyhisselam “Ey yerin ve göğün yaratıcısı bizi Müslüman olarak vefat ettir ve salihlerden eyle”<sup>152</sup> demiştir. Bütün peygamberlerin ortak sözü “*Biz Müslümanız yani Allah'ın kanunlarına uyarak yer yüzünde barışı tesis edeceğiz ve ıslah ediciyiz*” (2017) olmuştur.

Ersoy'a göre, genel olarak yanlış bilinen bir şey vardır. Dinler denilince İslam dinlerinden bir din kabul edilmekte, hatta Hıristiyanlık ve Yahudilik İslam'ın karşıtı gösterilmektedir. Oysa Hz. Musa'ya gelen din, daha sonra bir kavme maletmişler, “Yahudilik” ya da *Musevilik* demişlerdir. “Chris” Hz. İsa'nın adıdır. “Christian (Hıristiyan)” demek, Hz. İsa'nın dini yani *İsevilik* demektir. Ersoy'a göre; Haşa! Tek olan Allah'ın kullarına ayrı ayrı dinler göndermiş olması düşünülemez; bu uluhiyete aykırıdır. Bunun için İslam tektir. İnanç esasları aynı olmak koşuluyla uygulamalarda Peygamberlerin geldiği dönemlerle irtibatlı olarak bazı farklılıkların olması da doğaldır. Hz. Muhammed (s.a.v) son peygamber olduğundan, bütün peygamberlere gelen ortak din olan İslamiyet onunla son şeklini almıştır. Bunun için Kur'an bütün vahiy kitaplarının en sonu ve özetidir. Kur'an'a inanan bütün vahiy kitaplarına inanmış demektir. Ona göre, bu zaviyeden İslam'ı ele alırsak “*İslamiyet yeryüzünün imar ve*

<sup>151</sup> İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hıristiyan. Fakat O, hanif (Allah'ı bir tanyan, hakka yönelen) bir Müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi (Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran 3/67).

<sup>152</sup> ... Benim canımı Müslüman olarak al ve beni iyilere kat (Kur'an-ı Kerim, Yusuf 12/101).

*islahının yol haritasıdır. Nasıl bir ekonomi, nasıl bir siyaset, nasıl bir ilim, bunların hepsinin temel ilkeleri, mirengi noktaları İslamiyette vardır” (2017).*

### **2.6.2. Siyaset ve Devlet Anlayışı**

Millî Görüş Hareketinin merkezinde siyaset vardır. Onun Müslümanların geri kalışına değil geri bırakılmış olmasına odaklanması, Hareket’in merkezinin neden eylem, aktivizm ve siyaset olduğunun da cevabı mahiyetindedir (Aktürk ve Turhan, 2017: 382). Erbakan’a göre insanı hayvanlardan farklılaştıran ve üstün kılan bazı meziyetler vardır ki bunlardan birincisi, doğru ile yanlış ayırmadır; bu özellikten “ilimler” doğmuştur. İkincisi faydalı ile zararlıyı ayırmadır ki bundan “ekonomi” doğmuştur. Diğeri güzel ile çirkini ayırmaktır; buradan “sanat” doğmuştur. Bir başkası insanın iyi ile kötüyü ayırabilme vasfıdır ki; bu meziyetten “ahlak” doğmuştur. Nihayet insana bahşedilen özelliklerden bir diğeri adalet<sup>153</sup> ile zulmü ayırmaktır ki; buradan da “siyaset ve hukuk” doğmuştur (2013: 15-16).

Bir önceki başlıkta MGH düşüncesinde cihad kavramının merkezi bir konumunun bulunduğunu ifade etmiştik. Erbakan’a göre böylesine öneme haiz bir konu olan cihad vazifesinin hakkıyla yerine getirilebilmesi için mutlaka ümmet şuuruyla hareket edecek disiplinli bir topluluğun yani bir teşkilatın varlığı zarurettir. Macit, Ali İmran Suresinin 104’üncü ayetinde geçen “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*” ayetini Erbakan’ın “içinizden hayra motor, şerre fren olacak bir ümmet/disiplinli bir topluluk/teşkilat bulunsun” şeklinde formüle ederek dillendirdiğini ifade etmektedir. Erbakan’a göre Müslümanların daha ibadetlerini yerine getirmeden önce yapmaları gereken sorumlulukları kendilerine liderlik yapacak bir başkan/emir/imam belirlemeleridir (2018: 50). Erbakan’ın varlığını zaruri gördüğü bu teşkilat ise siyaset kurumundan başkası değildir.

---

<sup>153</sup> Neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayrıacı olarak gördüğü “hak” kavramını siyasal topluluğun temeli olarak ifade eden Aristoteles (M.Ö. 384-322)’e göre adalet devletin orta direğidir (Aristoteles, 1993: 10).

Özdamar'a göre; Millî Görüş'te siyaset amaç değil bir araçtır. Allah'ın rızasına ulaşmak için bir vesiledir. *Yaşı ve Başıyla Mim Sin Harekâtı* isimli kitabın daha başında "Politika için politika yapmaktan... Sana sığınırız" ifadeleri bir duanın<sup>154</sup> parçası olarak zikredilmektedir (1977: 7). Erbakan siyaseti her zaman önemsemiştir. Siyasetin ehemmiyeti, bir yönüyle fikirleri ve inançları etkileme ve diğer taraftan bu fikir ve inançlara uygulama zemini oluşturma potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Karahasanoğlu'na göre Erbakan siyaseti maddi ve manevi bakımdan güçlü bir Türkiye'nin inşasında bir araç olarak görmektedir. Onda siyaset hiçbir zaman amaç olmamıştır (1974: 106). Millî Görüş lideri Erbakan'ın *Davam* kitabı şu cümlelerle bitmektedir: "*Ben bu mücadeleyi ikbal, makam, şöhret veya seçimlerde bana oy versinler diye yapmadım. Ne yaptırıysam Allah rızası için yaptım*" (2013: 244). Bu düşüncelerden hareketle Millî Görüşçüler için siyasetin dinin kendilerinden talep ettiğine inandıkları hedeflere ulaşmak için mücadele ederek Allah'ın rızasına kavuşmalarında bir araç olarak görüldüğü ifade edilebilir.

Millî Görüş'ün devlete dair temel düşünceleri ise şunlardan oluşmaktadır. Erbakan'a göre devletin temel hareket noktası hak ve adalet olmalıdır. Haklı olan zayıf da olsa güçlü, haksız olan ise güçlü de olsa zayıf kabul edilmelidir. Bu nedenle hak ve adaletin tesisi için hiçbir kimse, zümre ya da zihniyetin kendisi gibi düşünmeyenler üzerinde baskı kurmasına izin verilmemelidir. Hakkın kutsallığından hareketle hakkın sahibine verilmesi hususunda renk, ırk, dil, din ve sınıf farklılıkları gözetilmemelidir. Her türlü devlet görevi; emanet olarak kabul edilerek kamuya eleman seçiminde bilgi, yetenek ve tecrübe kadar ahlak ve karaktere de önem vermek suretiyle emanetin ehline

---

<sup>154</sup> *Duası*

*Politika bir pabuçtur.  
Pabuçtur, paltodur, çizmedir.  
Bunu senin için giyiyoruz.  
Senden Seni  
Ve Senin rızana uygun olanı  
İstiyoruz.*

*Sana geleceğiz derken  
Yanlış yola sapmaktan  
Politika için politika yapmaktan  
Yapacağımız derken yıkmaktan  
Boş yere vadedip durup atmaktan  
Ve...  
Senden gayrısına tapmaktan  
Sana Sığınırız (Özdamar, 1977: 7).*

verilmesi temin edilmelidir. Devlet hizmetlerinde kırtasiyecilik ve formaliteler mümkün olduğunca kaldırılarak basit ve sağlam esaslar getirilmelidir. Devlet işlerinde lüks, israf, rüşvet, irtikâp ve iltimas gibi hastalıklar tamamıyla yok edilerek güçlü, adil ve yol gösterici bir yönetim sistemi kurulmalıdır. Topyekûn kalkınmanın devlet millet kaynaşmasından geçtiği gerçeğinden hareketle devlet adamlarımız, en Doğu'dan en Batı'ya kadar tüm vatan evlatlarının her birinin “Benim ne güzel devletim var” diyecekleri sosyal barış ve kardeşliğin tesisi için çalışmalıdırlar (2013: 172-173). Erbakan'a göre kalkınmanın temel şartı devlet millet kaynaşmasıdır (2013: 171). Devlet millet kaynaşmasının gerçekleştirilebilmesi için Erbakan'a göre ilk olarak, kamu görevlilerinin asli görevlerinin millete tahakküm değil hizmet olduğunu kendi kalplerine yerleştirmiş olmaları gerekmektedir. İkinci olarak, kamu görevlilerinin millete ve milletin Millî ve manevi değerlerine, örf ve adetlerine saygılı ve hürmetkâr olmaları gerekmektedir. Üçüncü ve son olarak ise devletin vatandaşlarına karşı adil, koruyucu ve yol gösterici olması gerekmektedir. Bu hususiyetler göz önünde bulundurulduğunda, Erbakan'a göre devlet millet kaynaşmasını tam anlamıyla gerçekleştirebilecek tek bir görüş vardır, o da ilhamını İslam'ın değişmez ilkelerinden alan Millî Görüş'tür (1975: 31).

Arpacı'ya göre Millî Görüş lideri Erbakan; diğer siyasal meselelere olan yaklaşımına benzer bir biçimde genel manada devleti, insanlara hizmet etmek ve onları saadet nizamına ulaştırmakla görevli bir araç olarak görmektedir. Erbakan'ın İslami esaslardan hareketle ortaya koyduğu “saadet nizamı” düşüncesi gereği bireye sunulması planlanan refah ve saadet anlayışı devletin karşısında bireyi önceleyen bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak Erbakan'ın ilk defa 1995 yılında dillendirdiği *gardiyan değil, garson devlet* söylemi, mevcut düzen eleştirisinin ötesinde Millî Görüş'ün devletin bireye hizmet için var olduğu bir yapıyı öncelediğini açıkça ifade eden bir slogana dönüşmesi bakımından son derece önemlidir (2012: 246-247).

Kendisiyle yaptığımız kişisel görüşmemizde Millî Görüş'ün siyaset anlayışının başka siyaset anlayışları arasında temel farklılıkların varlığına dikkat çeken Tekdal'ın “*Bizim siyaset anlayışımız... İslam'ı merkez alan ve onun etrafında şekillenen bir siyaset anlayışdır*” (2017) ifadeleri Millî Görüş'ün siyaset anlayışının adeta en yalın hülâsası gibidir. Yine bu görüşmemizde, 1984 yılında Refah Partisi Kurucu Genel



Başkanı olduğu dönemde yaptığı konuşmalar sırasında sıklıkla ifade ettiğini söylediği Tekdal'ın “*Siyasete ilgisiz kalmak mevziyi muarızlara terketmektir*<sup>155</sup>. Neden? Çünkü merkez İslam olunca onun etrafındaki her şekillenme ona uygun olmalıdır. Siz siyasete bigane kalırsanız, başkaları siyasete teşebbüs ederler, kendi siyasetlerini güderler. Onun için siyasete ilgisiz kalmak Müslümanlar için mümkün değildir” sözleri de Millî Görüşün siyaset anlayışı hakkında önemli işaretler vermektedir (2017). Tekdal'ın bu düşüncelerini Erbakan, “*Siyaseti önemsemeyen Müslümanları, Müslümanları önemsemeyen siyasetçiler yönetir*” (Nida, 2014) ifadeleriyle adeta sloganlaştırmıştır.

Millî Görüş Hareketi partileri içerisinde uzun yıllar farklı pozisyonlarda aktif görevler almış ve Necmettin Erbakan'a yakınlığı ile bilinen Lütfi Doğan'ın siyaset tanımını ve ardından söyledikleri Millî Görüş Hareketi'nin siyaset yaklaşımını özetler mahiyettedir. Ona göre “*Siyaset peygamberler mesleğidir. O kadar temiz, o kadar leziz, o kadar mukaddes bir görevdir ki; hak ve adalete bağlı olarak insanların hukukunu muhafaza etmek hizmetidir. Bunu yapabilen gerçek manada siyasidir. Onun bir saatlik icraatte bulunması, bir yıl nafîle ibadetten daha hayırlıdır*” (YouTube, t.y.). Bu sözleri söyleyenin aynı zamanda Diyanet İşleri Eski Başkanı olması da ayrıca dikkat çekilmesi icabeden bir husustur.

MGH lideri Erbakan devletin işleyişine dair somut önerilerde de bulunmuştur. Ona göre devlet; tüm vatandaşlarına karşı adil, koruyucu, yol gösterici olmalıdır ve toplumsal ahlakı yüceltecek her türlü önlemi almalıdır. Biran önce hayata geçmesi gereken maddî ve manevî hamlelerin yapılabilmesi için devletin ve yargı organlarının hızlı karar alması ve uygulaması gerekmektedir. Tüm bu sebeplerle Erbakan'a göre millî karakterimize en uygun devlet ve hükümet şekli Başkanlık Sistemidir. Bu amaçla, Devlet başkanlığı olan Cumhurbaşkanlığı ile hükümet başkanlığı olan Başbakanlık birleştirilmelidir; bu başarılabılırsa ancak o zaman hizmetlerde hız ve etkinlik sağlanabilir. Yeni modelde, Devlet Başkanını tek dereceli bir seçimle milletin seçmesiyle de devlet-millet kaynaşması ve bütünleşmesi kendiliğinden tesis edilmiş olur. Yasamanın etkin çalışabilmesi için milletvekili sayısının azaltılmasını da öneren

---

<sup>155</sup> Kişisel görüşmemizde Tekdal kendisinin “Siyasete ilgisiz kalmak mevziyi muarızlara terketmektir” sözünü Erbakan'ın çok beğendiğini ve kullandığı takvimin karton kısmına altında sözün sahibi olarak Ahmet Tekdal ismine de yer vererek yazdığını büyük bir mutlulukla ifade etmiştir (2017).

Erbakan'a göre önemli konularda referandum, halk vetosu, halk teşebbüsü gibi bir takım girişimlere de başvurulmalıdır (Uzun, 2013: 61-63).

Refah Partisi döneminin Şanlıurfa ile birlikte ilk iki beledyesinden birisi olan Van ilinin RP'li Eski Belediye Başkanı Fethullah Erbaş'a göre tarihte ve günümüzdeki tüm toplumlarda din ve siyaset başbaşa gitmiştir. Hatta din olmadığında siyasette yoktur. Siyaset kişinin ana rahminden dünyaya çıkmasıyla başlar ve son nefesini verip mezara gitmesiyle biter. Doğan çocuğun aklıktan ağlaması onun ilk siyasi eylemidir. Ağlayarak gerçekleştirdiği bu eylem neticesinde anne onu emzirip karnını doyuracaktır. Çocuk burada emeline ulaşmak için siyasi bir metod olarak ağlamayı kullanmıştır. Erbaş'a göre, siyaseti bu cihitten aldığımızda insanın her hareketinin altında siyasi bir yönelim bulabilirsiniz (2017).

Kendisiyle yaptığımız kişisel görüşmedeki ifadelerinden hareketle, Ersoy'a göre İslam barış düzeni demektir; devlet olmadan barış içerisinde yaşamak mümkün değildir. Ona göre, bizim anlayışımıza göre devletler barış devleti ve kavga devleti olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Barış devletinin yol haritası İslam dinidir. Medine Site Devleti, Mezopotomya'da Hz. Nuh'un kurduğu site devletleri ve yahut da Hz. Süleyman ve Hz. Davut'un yönettiği İbrani Devleti gibi devletler İslam inancının temel ilkelerine dayanılarak insanların kurdukları barış devletleridir ki; biz buna silm düzeni diyoruz. Barış devletleri özünde, insanların özgür iredeleriyle kurdukları devletlerdir. Bir de tekелci güçlerin yönettiği kavga devletleri vardır ki, Ersoy'a göre Tekelci devletleri üçe ayrılmaktadır. Eğer tekел sermayeyse o kapitalizmdir. Kapitalizmde devletin siyasetini sermaye belirler. Tekel siyasette sosyalizmdir. Tekel inançsa ve o inancı temsil eden sınıf din adına konuşuyorsa o da teokrasidir. Papalık böyledir. Dördüncü tekелci devlet pozitivizm olabilirdi. Eğer ilim adamları bir araya gelip ilmi tekел haline getirselerdi o devletin adı da pozitivizm olurdu, ancak tarihte uygulaması görülmemiştir. (Ersoy, 2017). Ersoy'a göre Barış devleti manasına gelen "*İslam devleti; İslam dinine iman eden müminlerin kurduğu hak ve adalet eksenli bir devlettir*" (Ersoy, 2017).

### 2.6.3. Laiklik Anlayışı

Gerçek laikliğin anlamının kişilerin inanç özgürlüklerinin korunması olduğunu ifade eden Berkes'e göre bu durum; tarih boyunca tüm din örgütlenişlerine hürriyet tanıyan Müslümanlığın tarihsel karakterine de uygun bir tutumdur (2016: 24). Millî Görüş'ün laiklik anlayışının da Berkes'in burada ifade edilen düşüncesiyle paralellik arzettiği söylenebilir. Karatepe'ye göre; laikliği temelde inanç özgürlüğü olarak gören MGH, laikliğe hiçbir zaman doğrudan karşı çıkmamış olmakla birlikte; laiklik kılıfı altında dindar kesime yapılan baskı ve uygulamaları ise her zaman ve zeminde eleştirmiştir. Bu nedenle laikliğin inananlar üzerinde Demokles'in kılıcı gibi durmasına mani olmak adına laikliğin mutlaka anayasada herkesin kabul edebileceği bir tanımının yapılmasını savunmuştur (2014: 227-228). Erbakan'a göre laiklik kelimesinin ilmi bir tarifinin yapılmamış olması ülkemizde laiklik adına laikliğin katledilmesiyle neticelenmiştir (1973: 54).

Laiklik kelimesinin manası üzerinde değerlendirmeler yapan Erbakan; ecnebi laicus kelimesinden geldiğini ifade ettiği bu kavramının sözcük kökü için antik Yunan ve kendi geleneğimizden örneklerle meseleyi izaha çalışmıştır. Erbakan'a göre Sokrat'ın Aristonun da konuşmalarında yer verdiği laicus sözcüğünde örneğin Sokrat "bize göre toplumun yapısının temelini ahlak nizamı, ancak laicustan bazı mekteplere göre ise hukuk nizamı teşkil eder" dediğinde laicus kelimesini bizden başkaları manasında kullanmıştır. Benzer bir yaklaşımın bizim tarihi ve Millî tecrübemiz içinde de yer aldığını Erbakan şu örnekle dile getirmektedir. Örneğin, "abdestli iken herhangi bir yeri kanayanın abdesti bozulur" diyen bir Hanefi mezhebi imamı, ancak diğer bir takım mezheplerde aynı durumda abdestin bozulmayacağını da sözlerine eklemektedir. Buradaki diğer mezhepler sözünün laiklik kelimesinin lügattaki kökünden yani laicus geldiğini ifade eden Erbakan'a göre bu kelimenin iki özelliği vardır. Birincisi "bizden başkaları da var", ikincisi ise "ancak onlar düşman değildir" anlamını taşımaktadır. Dikkat edilirse Hanefi mezhep imamı "gavurların abdesti bozulmaz" demiyor, onları da Müslüman kabul ederek diğer mezhepler ifadesini kullanıyor. Hal böyle olunca, Erbakan'a göre kelime kökeni bakımından "*Laiklik, bizden başkaları da var ve fakat onlar da aynı derecede itibara sahip olan kimseler demektir*" (Erbakan, 1973: 54-55).

Bunun neticesi olarak Erbakan'a göre esas itibariyle laiklik, kimse düşüncesinden ve inançlarından dolayı kınanamaz anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım ise düşünce hürriyetinin teminatı olarak son derece önemlidir. Zaten laikliğin Batı'daki tatbikatı da Erbakan'a göre budur (1973: 54-55). Bu yönüyle laiklik bir kısım düşünce ve inanç sahiplerinin diğer düşünce ve inanç sahiplerine doğrudan ya da dolaylı olarak baskı yapmasının önündeki engeldir (Erbakan, 1975: 32). Düşünce özgürlüğünü demokrasinin en temel ilkesi olarak gören Erbakan'a göre fikir hürriyetinin bulunmadığı bir yerde demokrasinin varlığından bahsedilemez (Özdamar, 1977: 150).

Nitekim MGH'nin kurucu lideri Erbakan'a göre laiklik; herkesin fikir, vicdan ve ibadet özgürlüğüne sahip olması; kimsenin kimseye inancı nedeniyle baskı yapamaması demektir. Lakin, Ona göre ülkemizde laiklik yıllarca inanan insanlara baskı ve zulüm aracı olarak İslam düşmanlığı şeklinde uygulanmıştır. Bunun için Erbakan'a göre yapılması gereken bellidir. Anlamının ne olduğunu sıradan insanları bırakın eğitilmişlerin bile tam olarak idrak edemediği bu ve benzeri Batı'dan alınan siyasal kavramların yerine Anayasamızda Türkçe karşılıklarının kullanılması doğru bir yaklaşım olacaktır (2013: 172).

Yukarıda izah ettiğimiz temel yaklaşımlar muvacehesinde MGH partileri, laikliğin din özgürlüğünü güvence altına alması gerektiğini her fırsatta dile getirmişler, demokratik laiklik anlayışına karşı olmadıkları gibi laikliğin bu uygulama biçimini savunmuşlardır<sup>156</sup>. Yine, MGH partileri anayasal sistem içerisinde devletin laik niteliğine ilave olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet tüzel kişiliği içerisinde faaliyetlerini sürdürmesine yönelik de herhangi bir itirazda bulunmamışlar, hatta bunun doğru bir uygulama olduğunu savunmuşlardır (Yıldız, 2017: 219). Dolayısıyla MGH'nin laiklik eleştirilerinin merkezi dinî özgürlükler anlamında anladıkları laikliği bizatihi kendisine değil, katı laikçi (laisizm) uygulamalarına olmuştur.

Kişisel görüşmemizde laiklik kelimesine takılarak onu merkeze almanın sakıncalarına dikkat çeken Tekdal de, laiklik kelimesinin latinedeki 'laicus'tan kaynaklandığını, bunun da din ve devlet ayrımı anlamını taşıdığını ifade etmiştir. Oysa Ona göre devlet, İslamî merkez alan bir organizasyon olmadıkça onun İslam'a hizmet etmesi mümkün olmadığından bu tanım Millî Görüş düşüncesi bakımından çok da kabul

---

<sup>156</sup> MGH partilerinin bu konudaki tutumları hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Yıldız, 2017: 219-227)

edilebilir görülmemektedir. Zira Ona göre, laik kelimesi sadece Fransa ve Türkiye anayasalarında bulunmaktadır. Örneğin İngiltere’de kralın kiliseye bağlı, hatta kilisenin başı olduğunu ifade eden Tekdal’a göre laiklikle kastedilen şeyin temeli İslam’da zaten mevcuttur. Şöyleki; Cenabı Hak bütün mahlukatı yaratmış, insanlara İslamı uygun görmüş ve peygamberine kendisinin görevinin sadece tebliğden ibaret olduğunu, bu nedenle kimseye İslam dinini benimsemesi için baskı yapmamasını emretmiştir. O da bu emre uygun bir örneklik göstermiş, İslam’ı tebliğ ettikten sonra inanıp inanmamakta muhatabını serbest bırakmıştır. Tekdal’a göre bu yaklaşım laikliğin en güzel uygulamalarından bir tanesi olmuştur (2017).

Kişisel görüşmemizde konuya farklı bir perspektifle yaklaşan Ersoy’a göre ise İslamiyet’te laikliğe ihtiyaç yoktur; zira her bir temel kurum (din, ilim, ekonomi ve siyaset) diğerinin müdahalesi olmadan kendi görevini yapmaktadır. Ona göre laiklik her bir temel kurumun kendi kriterlerine göre görevlerini harfiyyen yerine getirmeleridir. Tarihi süreç içerisinde laiklik, kilisenin herşeye müdahale etmesinden çıkmıştır. Batı’da nefes almak için kilise devre dışı bırakılmıştır. Laiklikle Papalığı bertaraf etmişler, ancak bu kez de kapitalizm gelmiştir. Din de dahil herşeyi Kapitalizm yönetmeye başlamıştır. İslam devleti, barış devleti demektir. Barış devletinde her kurum kendi görevini yapmaktadır. Devlet başkanı bu kurumlar arasında koordinasyonu sağlayan hakem pozisyonundadır. Kurumlar arasında bir anlaşmazlık olduğunda anlaşmazlığı çözmek için vardır. Dolayısıyla “*İslam devleti; İslam dinine iman eden müminlerin kurduğu hak ve adalet eksenli bir devlettir*” (2017). Laikliğe, her bir kurumun kendi alanında faaliyetlerini sürdürmesi ve diğerinin alanına baskı ve cebir kullanarak müdahale etmemesi manasının verildiği bu yaklaşım özgün bir yaklaşım olarak görülmektedir.

#### **2.6.4. Eğitim Anlayışı**

Kısmen 19’uncu yy.’da, daha çok da 20’nci yy.’ın başlarından itibaren; hümanist, rasyonel, sekülerist, ilerlemeci ve pozitif bilim anlayışı, modernitenin bir dayatması olarak, “galip” Batılı devletler tarafından “mağlup” İslam dünyasına empoze edilmiştir. Bu süreçten; önce Osmanlı, ardından da Türkiye de nasibini almış; eğitim

anlayışımız medreseden modern eğitim kurumlarına, harf değişikliğinden Tevhid-i Tedrisadât'a kadar birçok değişim ve dönüşümlere maruz bırakılmıştır. Macit'e göre eğitim alanındaki bu radikal değişiklikler insanımızın kökleriyle bağınının zayıflamasıyla sonuçlanmıştır. Ona göre, hem son dönem Osmanlı İslamcılarının hem de Erbakan'ın eğitimle çok fazla alakadar olmalarının sebebi budur. Erbakan'ın eğitim alanında köklü değişikliklerle yapmak istediği, köklerinden giderek uzaklaşan toplumu tekrar kökleriyle buluşturmadır. Bu da ancak, sadece dünyevî ilimlerin öğretildiği bir eğitim sistemden ziyade, "önce ahlak ve maneviyat" diyen bir zihniyet değişimiyle mümkündür (2018: 92-93). Erbakan'a göre ilkokulun birinci sınıfından, üniversitenin son sınıfına kadar, eğitimin tüm kademelerinde maddeci/materyalist zihniyete son verilmeli, ahlak ve maneviyatı esas alan yeni bir eğitim öğretim anlayışına vakit kaybedilmeksizin geçilmeli; ve böylece ahlak ve erdemi hayatın merkezine yerleştiren ahlakçı ve maneviyatçı görüş eğitim sistemimizin en temel ilkesi haline getirilmelidir (2014a: 385).

Esasında Erbakan'ın eğitim algısında okulların müfredatından da ziyade, makro düzeyde bir zihniyet dönüşümüne ihtiyaç vardır (Macit, 2018: 93). Hep tartışılabilen "ilim ilim için midir?" yoksa "ilim toplum için midir?" sorunun cevabı Erbakan'a göre, tereddütsüz "ilim toplum için"dir olmalıdır. Ünlü tarihçi Toynbee'nin tarihi, İngiltere Kralı IV. Henry tarafından kurulan Royal Society of Science'nin kuruluş tarihi olan 1569 öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırdığını ifade eden Erbakan'a göre, Kral Henry bu kurumda bir araya getirdiği İngiliz bilim insanlarından topluma hiçbir katkısı olmayan meselelerle uğraşmayı bir kenara bırakıp, toplumun sorunlarını çözmeye odaklanmalarını istemiştir. Toynbee; bu kurum ve değişen bilim paradigması ile İngiltere'de sanayinin kurulması arasında bir bağlantı kurmaktadır. Erbakan; Batı'nın ekonomik kalkınmasının altında, ilme olan yaklaşımlarındaki değişimi görmekte, Türkiye'nin de bir an önce bu dönüşümü yakalama zorunluluğunun altını çizmektedir. Erbakan'a göre başta üniversiteler olmak üzere eğitim kurumlarının memleket meselelerine ve bu meselelerin çözümlerine odaklanması şarttır (1973: 94-95).

Millî Görüş anlayışında bir ülkenin asıl kuvveti; tankı, topu ya da ekonomik gücü değil; imanlı ve inançlı gençleridir. Erbakan'a göre İstanbul'un fethi kadaronun fatihinin henüz 21 yaşında imanlı bir genç olması en az onun kadar önemlidir (2013:

239). Öyleyse MGH'nin genel tahayyülesi içerisinde, yeniçağlar açılacak ve yeni fetihler yapılacaksa işe öncelikle Fatih'leri yetiştirmekle başlanmalıdır. Erbakan'a göre Millî Görüş Hareketinin motoru gençlerdir. Millî Görüş genci sağlam bir inanç ve itikata sahip, iç ve dış temizliğine dikkat eden, ahlak sahibi, ibadetlerini bihakkın yerine getiren ve bütün insanlığın saadet ve selameti için çalışan bir gençliktir. Tarihte bütün zaferlerin arka planında silah ve maddi üstünlükten daha ziyade sağlam bir imana sahip gençler önemli roller oynamıştır (2013: 240). İhtiyacımız olan tarihte başarılı bu gençliği yeniden ortaya çıkarmaktır. Erbakan'na göre manevî kalkınmanın gerçekleşebilmesi, millemizin çağdaş medeniyetin de üzerine çıkabilmesi ve yeniden örnek bir medeniyet kurulabilmesi için; şanlı tarihinden gurur duyan, geçmişine bağlı, örf ve adetlerini koruyan, taklitçiliğin her türünden kaçınan, “millî” kimliğinin farkında olan, hergün bir öncekinden daha iyi olmanın inanç ve gayretinde olan yeni bir neslin yetiştirilmesine bağlıdır. Eğer bu nesil yetiştirilebilirse; ona göre, ancak o zaman mevcut maddeci ve renksiz eğitim sistemi yerine gerçek bir “millî” eğitim kurulabilir. Bu nedenle MGH'nin eğitim alanındaki temel sloganı “Millî eğitim” olarak belirlenmiştir (1975: 92-93).

Başgil'e göre müspet ilimler maddeye hükmetmemize vesile olarak ekonomik kalınmamızı ve konforumuzu yani maddi refahımızı artırdığı için elbette önemlidir. İnsan hayatı için mesele, servet ve konfor sahibi olmaktan ziyade rahat yaşamaksa sadece maddi refahın bunu temin etmesi mümkün değildir, zira her türlü ekonomik imkâna sahip olduğu halde bir türlü huzur ve saadete ulaşamayan birçok insan vardır. Öyleyse insan için rahat hayatın bir koşulu ekonomik zenginlikse, belki de ondan daha fazla öneme haiz diğer şartı iç huzuru ve gönül zenginliğidir. Bu ise ancak, insanlarda manevi yönü canlı ve diri tutacak iyi bir din eğitim ve öğretimi ile mümkündür (2016: 133). Vicdanları terbiye edilememiş bir toplum, millet olamaz gerçeğinden hareketle Millî Görüş hareketinin temeli ve ana hareket noktası “önce ahlak ve maneviyat” olmuştur (Özdamar, 1977: 101). Erbakan'a göre Millî Görüşçü eğitim sisteminde ahlak ve maneviyatın önceliği vardır ve öğrencilere ilk olarak kâinatın yaratıcısı tanıtılmalıdır. Ona göre, Millî Görüş düşüncesinde eğitimin maksadı büyük ve şanlı tarihiyle gurur duyan, geçmişine bağlı, geleneklerini muhafaza eden ve taklitçiliğin her türüsünden uzak yeni nesiller yetiştirmektir. Öğrencilerimizi muzır cereyanlardan muhafaza etmek ve onları Millî ve manevi bilgilerle mücehhez kılmak için öncelikle “Allah” diyerek

derslerine başlatacağımız çocuklarımıza; helal, haram, ahiret ve hesap gününün ne olduğu iyi öğretilmelidir (2013: 179-180). Erbakan'a göre toplumun önünde bir tehdit olarak duran komünizmin de anarşik olayların da panzehiri, gençlerimizin ahlakçı ve maneviyatçı bir eğitimle yetiştirilmeleridir (1975: 30).

Millî Görüş'te din eğitim ve öğretimi, ülkemizin manevi bütünlüğünün kuvvetlenmesi için hayati ehemmiyete haiz bir konudur. Erbakan'a göre, bu nedenle Yüksek İslam Enstitüleri geliştirilmeli, din görevlilerinin maddi ve manevi imkânları artırılarak sosyal statüleri yükseltilmelidir. Dini kurumlarımızın siyasi tesirlerden korunması için gerekli tedbirler alınmalıdır. Erbakan'a göre dinin, devlet ve memleket için zararlı bir takım istismarcılar tarafından araç olarak kullanılmasına fırsat tanımamak için sahih din bilgisi eğitim yoluyla yaygın bir şekilde verilmelidir<sup>157</sup>. Ona göre kalkınmada da ahlak ve maneviyat önceliklidir. Bu nedenle milletin manevi değerlerinin artırılması için ihtiyaç duyulan münevver din adamlarının yetiştirilmesi için imam hatip okullarının sayıları olabildiğince çoğaltılmalıdır. İmam hatipler ve ilahiyat fakültelerinin ilmi seviyeleri ve kapasiteleri ihtiyaca yanıt verecek şekilde geliştirilmeli ve en az dengi okul ve fakültelerin sahip olduğu yasal hak ve imkânlarla kavuşturulmalıdırlar (2013: 181-182). Erbakan için imam hatip okulları, Türkiye'de zihniyet değişimini gerçekleştirecek öncü neslin oluşması bakımından son derece önem verdiği eğitim kurumlarıdır. Özdalga'ya göre, ekonomik gelişme ve sosyal adaletin tesisinin ön koşulu olarak ahlaki gelişmeyi gören Erbakan'ın siyasi mücadelesi içerisinde daha fazla imam hatip okulunun açılması, diğer okulların müfredatlarına din derslerinin konularak ders saatlerinin artırılması ve Kur'an kursları üzerindeki yasakların kaldırılarak sayılarının çoğaltılması her zaman gündemde olan konuların başında gelmiştir (2015: 120-121).

---

<sup>157</sup> İslami kaygılarla kurulan bir devlette eğitimin yaygın eğitim olarak verilmesini Erbakan gibi Esed de ifade etmektedir. Ona göre, temel referansları İslâma dayanan bir devlette kadın erkek herkes için eğitim parasız ve zorunlu olmalıdır. Onu bu noktaya taşıyan husus Kur'an ve Sünnetin her koşulda Müslümanları ilim elde etmeye teşvik eden hükümleri olmuştur. Nitekim Müslim'de Ebu Hureyre'den rivayet edilen "*İlim aramak için yola düşen bir kimseye Allah, bununla cennete varan bir yolu kolaylaştırır*", Tirmizi, Ebu Davud ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan Ebu'd-Derda'dan rivayet edilen "*Âlimin abide olan üstünlüğü, on dördündeki ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir*" ve İbn Mace'de geçen Enes'ten rivayet edilen "*İlim tahsil etmek her Müslüman için farzdır*" hadisi şerifleri ve daha birçok hüküm Onu İslamı kendisine referans kabul eden devletin eğitim öğretimi kolaylaştırmakla kalmayıp onu her vatandaş için zorunlu kılması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır (2016: 104-105).



### 2.6.5. Medeniyet Anlayışı

Millî Görüş ideolojisi kuvvete dayandığı için batıl olarak gördüğü Batı Medeniyeti ile Hakka dayanan İslam Medeniyeti arasında bir çatışma<sup>158</sup> olduğu varsayımından hareket etmektedir (Özbudun ve Hale, 2010: 33-35). Erbakan'a göre İslam medeniyetinin temel niteliği "Hakk'ı üstün tutmak" iken Batı medeniyetinininki ise "Kuvveti üstün tutmak"tır. İnsanlık tarihi boyunca ne zamanki Hakk'ı üstün tutan zihniyet ve medeniyet dünyaya egemen olmuşsa o dönemde insanlık huzur bulmuş; ne zaman da kuvveti üstün tutan bir zihniyet ve medeniyet dönemine girilmişse o dönemde insanlık zulüm ve ıstırap içinde kalmıştır (2006: 10). Erbakan'a göre Batıdaki bilim ve düşünce silsilesi bir birlerini yalanlayarak bu günlere ulaşmışken, Doğu'daki fikir silsilesi genel itibarıyla birbirini onaylayarak gelmiştir. Eğer bir mutlak hakikatten bahsedecek olursak bunun birbirini tekzip eden bir medeniyetten değil bir birini teyit eden bir medeniyetten çıkmasının gerekliliği aşikârdır. Bugün Batı tıkanmıştır. Bizim olduğu kadar Batı için de çıkış yolu İslamlaşmaktan başkası değildir (Karahasanoglu, 1974: 87-88).

Erbakan'an göre; Medine'ye hicretin tarihi olan 622'de Asr-ı Saadetini izleyen yüzyıldan 1683 Viyana kuşatmasına kadar İslam medeniyetinin dünyaya hâkim olduğu dönemde Müslümanlar tüm yeryüzünde saadet dünyasının kurucusu ve muhafızı olmuşlardır. Başarısızlıkla neticelenen Viyana kuşatmasından sonra ise maddi güç ırkçı Emperyalizm'in eline geçmiştir. 350 yıldır maddi gücü elinde bulunduran ırkçı Emperyalizm ise asırlardır yaptığı çalışmalarının neticesinde dünya hâkimiyetini elde etmiştir ki bugünkü felaket dünya düzeni bunların eseridir (2016a: 28-29). Erbakan'a göre yaklaşık 3 asırdan fazladır dünyada kaba kuvvetle üstünlüğünü ilan etmiş olan ırkçı emperyalizm; kuvveti üstün tutan bir zihniyeti temsil etmektedir ki, bu zihniyetin insanlığa mutluluk ve huzur getirmesi mümkün değildir. Bu zihniyet esasında ikiz kardeşler olan komünizm ve kapitalizm belalarıyla insanlara zulmetmekte ve onları ezmektedir. Birbirinin zıddı gibi sunulan her iki sistem de özünde aynıdır. Çünkü her ikisinin de dayandığı zihniyet kuvveti üstün tutmaktadır. Erbakan'a göre aralarındaki

---

<sup>158</sup> Medeniyetler arası çatışmayı teyit eder bir şekilde Cemil Meriç de Batı medeniyetini kastederek "Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin" (1997: 97) demektedir.

tek fark ezen-ezilen ilişkisindedir ki; komünizmde ezen güç siyasi iken, kapitalizm de ekonomik güçtür (2013: 213-214).

Erbakan'a göre son 70 yıl insanlığa zulmettikten sonra iflas eden ve yok olma noktasına gelen komünizm gibi; beşeriyetin büyük bir kısmını sefaletle mahkûm eden, servetin belli sayıda insanın elinde toplanmasına ve israfa yol açan ve tüm bu nedenlerle de insanlığa karanlık bir gelecek vadeden ezen-ezilen düzeni kapitalizm de iflas noktasına gelmiştir ve yok olmaya mahkumdur. 2009 verilerine göre her gün 800 milyon insanın aç yattığı, 500 milyon insanın kötü beslenmeden dolayı hasta olduğu, her gün ortalama 30 bin çocuğun tedavisi mümkün hastalıklardan öldüğü, en fakir 20 ülkenin borçlarının toplamının 5,5 milyar dolar olduğu; buna karşın dünyanın ilk on zengininin toplam servetinin 133 milyar doları bulduğu, gelişmiş 6 ülkenin köpek ve kedi mamaları için 9 günde 700 milyon dolar harcadığı ve böyle devam ederse günde 1 doların altında gelire yaşamak zorunda kalanların sayısının dünya nüfusunun yarısına ulaşacağı bir düzenin devam edebilmesi mümkün değildir (2016a: 22-28). Mevcut düzen, Erbakan'a göre esas itibariyle bir Fravunist düzendir. Şöyleki; Ona göre, bugünkü Batı medeniyetinin kökleri araştırıldığında görülecektir ki; Batı medeniyeti eski Roma Medeniyetine, o eski Yunan Medeniyetine, o da eski Mısır medeniyetine yani Firavunlara dayanmaktadır (2016a: 72).

Batı medeniyetini oluşturan üç temel unsurun Yunan felsefesi, Roma Hukuku ve Hristiyanlık dini olduğunu ifade eden Erbakan; ilkinde Batı Medeniyeti ile İslam Medeniyetinin bir şekilde buluşabileceği ve uzlaşabileceği; ancak kökleri pagan döneme dayanan Roma Hukuku ve Batı medeniyetinin temelinde Hristiyanlığın olduğu gerçeğinden hareketle İslam Medeniyeti ile Batı Medeniyetinin asla bir araya gelemeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Ona göre Tanzimat'tan beridir peşine düştüğümüz Batılılaşma düşüncesi asla gerçekleştirilemeyecek bir hayalden ibarettir. Çünkü bu hayalin peşine Batı medeniyetini oluşturan yukarıda sayılan temel unsurlar üzerinde detaylı bir şekilde tefekkür edilmeden düşülmüştür. Bu nedenle Türkiye'nin Batılılaşma macerası taklitçilikten öteye geçememiştir; böyle giderse de geçemeyecektir. Bu tespitler ışığında tümüyle Batılılaşmak gayesi yerine Batı-Doğu sentezi üzerinde durulmasında fayda vardır ki; Karahasanoğlu'na göre Erbakan'ın şahsında bu sentezi görmek mümkündür (1974: 115-122).

Karahasanoğlu'na göre iktisadi, teknik ve sosyal meselelerimizin çözümünü Erbakan; Batı'da ya da artık tüm dünyada terkedilmeye yüz tutmuş Marksist, Leninist düşüncede gören Batı hayranı aydınlarımız ve en az onlar kadar İslam medeniyetine yabancı sol düşüncenin aksine; köklerimize dönüştü, Müslümanların uyanışında ve tarihi tecrübelerinden ders çıkarmalarında görmektedir (1974: 99). Erbakan'a göre yetişme şartları ve yaşadıkları ortamın tesiriyle ne kendisini ne de İslam medeniyetini tam olarak tanımaktan uzak olan Batı'ya merhamet ve şefkatle yaklaşp, onlarla dostane ilişkiler kurularak gerçeklerin anlatılması tüm insanlığın yararınadır. İslam-Batı diyalogu ve arzulanan dünyanın kurulması için atılması gereken adımların ilki İslam âleminin meşhur ilim, fikir ve aksiyon adamlarından müteşekkil bir kurulun oluşturulmasıdır. Diyaloga açık insanlardan oluşan bu kurulun birinci vazifesi insanlığa barış, huzur ve saadet getiren yeni bir dünya için çalışmak ve bunu amaçlayan lobi faaliyetlerini yürütmek olmalıdır. Bu yapıya bağlı olarak kurulacak olan "Diyalog Enstitüsü"nüün çalışmalarıyla Doğu ve Batı arasındaki barış ve işbirliğinin alt yapısı tesis edilmeli ve nihayet gelişmiş ülkeler (G-8) ve gelişmekte olan ülkeler (D-8) aynı masa etrafında bir araya gelerek İkinci Yalta Konferansı'nı gerçekleştirmelidirler. İşte o zaman dünyamız; barış, diyalog, adalet, eşitlik, işbirliği, insan hakları, hürriyet ve demokrasi prensipleri etrafında kuvveti değil hakkı üstün tutan bir zihniyetle "Yeni Bir Dünya" idealine ulaşmış olur (2013: 225-227).

Erbakan'a göre insanlık tarihine bakıldığında kuvveti üstün tutan çatışmacı bir medeniyetten sonra hakkı üstün tutan barış ve dayanışmacı bir medeniyetin kurulduğu görülecektir. Gece ile gündüzün birbirini takip ettiği gibi deveran eden bu dönüşümde 3 asırdan beridir süre gelen karanlık Batı medeniyetinin arkasından sıra hakkı üstün tutan aydınlık saadet dönemine gelmiştir (2013: 214-215). Erbakan bu durumu kronolojik bir sırayla şöyle izah etmektedir: Tarihi yazının icadıyla başlatırsak MÖ 2500 yıllarında Mezopotamya'daki aşiretler yavaş yavaş toplanarak bir güç haline gelmişler ve kuvvet merkezli medeniyetlerini inşa ederek içlerinden Firavunlar ve Nemrutlar çıkarmışlardır. Nemrutların en güçlü olduğu evrede Cenabı Allah rahmet ve şefkatinin bir nişanesi olarak Hz. İbrahim'i göndermiş ve yeryüzünde hak merkezli saadet dönemimi başlatmıştır. Bu düzen belli bir süre devam ettikten sonra Mısır'da yeniden kuvvet merkezli Firavunlar düzeni toparlanıp hüküm sürerken Allah bu kez Hz. Musa'yı göndermiş ve yeniden hakkı üstün tutan bir medeniyet kurulmuştur. Hz. Musa'nın

kurduğu hak merkezli medeniyet devam ederken bu kez kuvveti üstün tutan Yunan Medeniyeti büyümüş, gelişmiş ve bütün Ortadoğu'yu işgal etmiştir. Yunan'ın gücünün zirvesinde olduğu dönemde bu kez Allah Hz. İsa'yı göndermiş ve yeniden hak merkezli bir medeniyet kurulmuştu ki bu sefer de Romalılar güçlenmeye başlamıştır. Tam da bu nokta'da 622 yılında onların tüm kuvvet merkezli anlayışlarının karşısına Allah, Hz. Muhammed (s.a.v)'i göndermiştir ki; o da bütün insanlığa kıyamete kadar devam edecek saadetin yolunu göstermiştir. Hakkın üstün tutulduğu bir dönemden sonra son üç yüzyıl içerisinde ırkçı Emperyalizm mali gücü ele geçirmiş ve kuvveti üstün tutan nizamını tüm dünyada hâkim kılmıştır. 21'inci yüzyılın başında bir dönüm ve tarihin kırılma noktasındayız (2016a: 35-36). Görüldüğü gibi tarih boyunca insanlık saadet ve refaha tevhit ve adaleti esas alan medeniyetlerin hâkim olduğu dönemlerde kavuşmuştur ki; Erbakan'a göre insanlığı yeniden huzur ve saadet devrine sokacak olan anlayış geçmişte olduğu gibi bugün de sadece, tevhit ve adaleti kendisine temel ilke edinmiş, Millî Görüş'te vardır (2016a: 37).

İslam medeniyetinin temel özelliklerini sayan Erbakan bu başlık altındaki tespitlerine Müslümanlığın temelini şefkat ve sevgi olduğunu ifade ederek başlamıştır. Ona göre Müslümanlığın gayesi sadece Müslümanların değil, tüm insanların dünya ve ahirette saadetleridir. Ona göre, bu tespitlerin ispatı için, Peygamber Efendimizin âlemlere rahmet<sup>159</sup> olarak gönderilmiş olması bile tek başına yeterlidir. Bu nedenle masum insanlara zarar verilmesi ya da terörizmle İslam'ın yan yana gelmesi mümkün değildir. Tarihte olduğu gibi bugün de Müslümanlar tüm insanlığın saadet ve mutluluğu için doğru ile yanlış ayırarak doğrunun, iyi ve güzel ile çirkini ayırt ederek iyi ve güzelin, faydalı ve zararlıyı ayırt ederek faydalının, adalet ve zulmü ayırt ederek adaletin hâkim olması için bir ibadet şuuruyla ve bütün gücüyle çalışmak zorundadırlar. Çünkü insanlığın saadeti yeryüzünde doğrunun, iyi ve güzelin, faydalının ve adaletin hâkim olmasına bağlıdır. İyi insan olmak -lafını etmek yerine- herkesin iyiliğini istemek ve bu yolda gayret göstermektir (2001: 7-8).

---

<sup>159</sup> (Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik (Kur'an-ı Kerim, Enbiya 21/107).

## 2.6.6. Yeni Dünya Düzeni ve Siyonizm Anlayışı

Erbakan'ın daha Odalar ve Borsalar Birliğindeki çalışmalarından itibaren ısrarla gündeme getirdiği meselelerden birisi de Masonların ve Siyonistlerin<sup>160</sup> Türk milleti ve devleti aleyhine yürüttüklerini düşündüğü zararlı faaliyetleri olmuştur. Masonlar ve Siyonistlerle alakalı tek eleştiri yapan kişi Erbakan değilse de, bu meseleyi en üst perdeden Türkiye'nin gündemine taşıyan, onlarla mücadeleyi tüm ülke sathına yayan ve bu meseleden sıradan halkı bile haberdar eden O olmuştur. Karahasanoğlu'na göre Erbakan; MNP döneminden itibaren Meclis konuşmalarında sıklıkla Siyonizm'in Millî değerlerimize ve devletimizin geleceğine yaptığı ve yapabileceği zararlara dikkat çekmekle kalmamış, bu konuda meclis zabıtlarına geçen konuşmalarıyla adeta tarihe not düşmüştür (1974: 40-41).

Erbakan; Millî Görüş'ün ne olduğunu anlamak için öncelikle, Siyonizm'in, ya da onun aynı anlama gelecek biçimde kullandığı ırkçı emperyalizmin, bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre yaklaşık 6000 yıl önce Mısır'da yaşayan İsrailoğulları'na Firavunların yaptığı zulüm karşısında İsrailoğullarından Kabala adındaki birisinin yazdığı kitaptaki ilke ve prensiplere inanan insanlara Siyonist denilmektedir. Aslında hak kitap olan Tevrat bilahare İsrailoğulları tarafından tahrif edilerek Kabala, Tevrat'ın içine konulmuştur (2016: 35). Erbakan; Siyonizm'in de, aşağıda açıklanacağı üzere, temeli Siyonizm'e dayanan Gizli Dünya Devleti (GDD)'nin de arkasında tahrif edilmiş Yahudi inancının yattığını iddia etmektedir. Ona göre Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat veya başka bir ifadeyle Eski Ahit, Hz. Musa'ya gelenle aynı olmadığı gibi, özünde Tevrat'ın tefsiri hükmünde olan ve Yahudi inancının sınırlarını çizen, ancak milattan sonra ikinci yüzyılda yazıla hale getirilmiş olan Talmut da bu tahrifatın etkisini olabildiğince genişletmiştir. Tevrat'ta Hz. Musa'nın ölümünün ve onun ölümünden sonra yerine geçenlerin hayat hikâyelerinden kesitler bulunması Tevrat'ın yüzlerce yıl boyunca farklı kişiler tarafından kaleme alınmış ve ilahi vasfını kaybetmiş bir kitap olduğunun açık delilidir. Bozulmuş Yahudi inancının temelinde Yahudi ırkının üstünlüğü ve Yahudi geleneklerinin korunması fikri vardır ki; bu yaklaşım Yahudiliği,

---

<sup>160</sup> TDK Büyük Türkçe Sözlük'te Siyonizm; “*XIX. yüzyıl sonlarında çeşitli ülkelerde Yahudilerce ortaya atılan, Filistin'de bağımsız bir Yahudi devleti kurmayı amaçlayan akım*” (t.y.e); Siyonist ise “*Siyonizm yanlısı olan kimse*” (t.y.f) olarak tanımlanmıştır.

kitabı hahamlar tarafından yazılmış bir ideolojiye dönüştürmüştür. İdeolojisinin esasını bir ırkın üstünlüğüne ve ırkçı bir kibre dayandıran bir yapının Allah'la irtibatlandırılması Erbakan'a göre muhaldir. Bu düşünce o kadar ileri boyuttadır ki; bugünkü Siyonist Yahudi devletine de isim olarak verilmiş olan "İsrail" kelimesi, Tevrat'ın Tekvin bölümünde Hz. Yakup için "Allah ile uğraşıp yenen" manasında kullanılmıştır (2013: 87- 90).

Tevrat'ı tahrif eden Yahudi din adamları (hahamlar) Allah'ın asla muradı olmayan üstün ırk inancını kutsal kitaplarına eklemekle kalmamışlar; bu ırkın yaşayacağı toprakların sınırlarını da çizmişlerdir. Tevrat'taki dünya hâkimiyetiyle ilgili hükümleri Talmut'da genişleten hahamlar, Mesih inancını da oldukça detaylandırmışlardır. Yahudileri dünyanın sahibi olarak ilan eden Talmud'a göre Yahudi olmayan kimselerin malı, onu ilk bulan Yahudi'nin hakkı olarak kabul edilmektedir. Tevrat'a göre Tanrı Yahudilere Kenan bölgesini vaat etmiştir ki; Yahudiler dünya hâkimiyetini gerçekleştirmeden önce, bu topraklarda Yahudi devletini kuracaklardır. Bu devlet daha sonra kurulacak olan dünya krallığının idare merkezi olacaktır. Nitekim 1948 yılında İsrail Devleti'nin kuruluşu Yahudilerce Mesih'in habercisi olarak değerlendirilmiştir (2013: 91-92). Bir kısmı Türkiye sınırlarını da kapsayan Nil ve Fırat Nehirleri arasını kendilerine vaat edilmiş topraklar olarak inanan İsrail Devleti'nin amacı her ne pahasına olursa olsun bu toprakları ele geçirmektir. Zira dünyaya hâkim olabilmeleri için bunun şart olduğuna inanmaktadırlar. Erbakan'a göre bu amaçlarına ulaşma mücadelelerinde asla acıma hissi duymamaları gerektiğine dair Tevrat'da geçen "*Ve Allah'ın Rabbin sana teslim edeceği bütün kavimleri bitireceksin; gözün onlara acımayacak*" ifadeleri tarih boyunca Yahudilerin yapmış oldukları sayısız katliam ve vahşet eylemini izah etmekte son derece önemlidir. Kendilerine muharref Tevrat ile vaadedilen dünya hâkimiyetine ulaşmak için özellikle son dört yüzyılda Amerika, Asya ve Afrika'nın tüm zenginliklerini sömürerek ve faizi yayarak kapitalist düzenin geliştirilmesi suretiyle çok büyük maddi imkânlarla kavuşmuşlardır. Korkunç bir şekilde zenginleşen bu kimseler, önce ekonomik hayatı ardından da tüm ülkelerin siyasi yönetimlerini, medyalarını, haber alma ajanslarını ve stratejik araştırma kuruluşlarını kontrol altına almayı başlamışlardır. Nihayet adım adım kurdukları Gizli Dünya Devleti ile bugün bütün dünyayı yönetecek bir noktaya ulaşmışlardır (2013: 92-94).

Erbakan'a göre ister muharref Tevrat'a isterse Kabbala'ya bakıldığında Siyonizm'in amentüsünün ilki İsrailoğulları'nın üstün ırk olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak Yahudi inancına göre Yahudiler dünyanın efendisi, diğer milletler ise onların köleleridir. Siyonizm'in amentüsüne göre nihai hedef Yahudilerin dünya hâkimiyetini kurmalarıdır. İnanışlarına göre bu netice mutlaka hasıl olacaktır. Bu amaca ulaşmak için ilk yapılması gereken şey buldukları ülkelerde bozgunculuk çıkardıkları için sürgün edilmiş olan Yahudilerin Filistin'de bir araya getirilmeleridir. Ardından Yahudiler Fırat ile Nil arasında kendilerine vaadedildiğine inandıkları topraklarda (arz-ı mev'ud) Büyük İsrail Devleti'ni kurulacaklardır. Kıbrıs, Güneydoğu Anadolu Bölgemiz ve Medine-i Münevvere bu devletin sınırları içerisinde kabul edilmektedir. İsrail Devleti'nin güvenliği için Fas'tan Endonezya'ya kadar 19 ülkenin idaresi elde tutulacak gerekirse bu ülkeler bölünüp parçalanacaktır. Erbakan'a göre; bu inancın bir devamı olarak 19 Haçlı seferini püskürtmeyi başarmış Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin devamı güçlü bir devlete Anadolu'da fırsat tanınmayacaktır. Büyük İsrail'in güvenliğinin sağlanması için bu şarttır. Bütün bunların neticesinde Mescid-i Aksa'nın yerine Süleyman Mabedi tekrar inşa edilecek, bundan sora Mesih yeryüzüne inerek Davut Aleyhiselamın tahtına bir Yahudi kralı olarak oturacaktır. Bu kral İsrailoğullarının dünya hâkimiyetini gerçekleştirerek, bu hâkimiyeti sonsuza kadar perçinleyecektir. Siyonizm'in bu inançlarının İsrail'in dini olduğunu ifade eden Erbakan'a göre İsrail, dininden dolayısıyla bu ideallerden asla vazgeçmeyecektir (2016: 36-38).

Buraya kadar anlatılanların özeti şudur: Erbakan'a göre mevcut dünya düzeninin arkasında Siyonizm başka bir ifadeyle ırkçı Emperyalizm vardır ve Siyonizm ya da dört temel esasa dayanmaktadır. Bu dört esas Ona göre; ırkçı Emperyalizmin amentüsüdür, inanç esaslarıdır: Birincisi, Kendilerinin üstün ırk olduklarına ve dünyaya hâkim olacaklarına iman etmişlerdir. İkincisi, diğer insanlar kendilerine köle olsunlar diye yaratılmışlardır. Üçüncüsü, Büyük İsrail mutlaka kurulacak ve Mesih gelerek kendilerinin dünya hâkimiyetini perçinleyecektir. Dördüncüsü ise bütün insanların kendilerinin kölesi olacağına inanmaktadırlar<sup>161</sup>. Bu nedenle de inançlarının bir gereği olarak diğer insanları ezmeyi bir ibadet olarak kabul etmektedirler. Bu esaslar İsrail'in

---

<sup>161</sup> Bu yaklaşım biçimi Aristoteles'in kimilerinin gerçekten özgür olabilmesi için ötekilerin köle olmalarından ve medeni bir halkın kendi kültür kalıtımını sürdürebilmesi için kendi dışındaki milletleri sömürmesi ve onları tüm insan haklarından mahrum bırakmasından başka bir çıkar yolunun olmadığına dair düşüncesi (Aristoteles, 1993: 11) ile örtüşmektedir.

temel inanç esaslarıdır; bu nedenle de İsrail'in bu esaslardan yani hedeflerinden vazgeçmesi mümkün değildir (2016a: 28).

Erbakan'a göre, yukarıda ifade edilen tahrif edilmiş Yahudilik inançlarının bir gereği olarak yapılan plan adım adım eyleme dökülmüştür. Viyana'da yaşamış bir haham olan ve halen İsrail Meclisi'nin en güzide köşesinde resmi ve heykelinin yanı başında adı yazılı olan Theodor Herzl (1860-1904)<sup>162</sup>'in çizdiği Siyonist planda öncelikle asırlardır gerçekleştirememiş olmakla birlikte Tevrat'ın kendilerine dünyaya hâkim olmalarını emrettiği belirtilmektedir. Bu vaade ulaşmak için Yahudilere üç aşamalı bir hareket planı önerilmektedir. Birincisi İslam memleketlerinin ortasına İsrail Devletinin kurulması, ikinci olarak kurulan bu devletin topraklarını Herzl'in haritasını çizdiği topraklara (Arz-ı Mev'ud – Vadedilen Topraklar) kadar genişletilmesi ve bundan sonraki aşama olarak da dünya hâkimiyetinin tesisidir (1974: 65).

Erbakan'a göre; Siyonist emellere ulaşmak için Theodor Herzl vasıtasıyla ilk olarak II. Abdülhamit'den İsrail Devletini kurmak için Filistin'de toprak alma girişimleri başarısız olunca, 1897 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde Birinci Siyonist Kongresi toplanarak 3 önemli karar almıştır. Buna göre İlk olarak Sultan Abdülhamit tahtan indirilecektir. Alınan ikinci karar Osmanlı'nın yıkılması; üçüncüsü ise yüz yıl içerisinde velev ki reformlarla da olsa İslamiyet'in ortadan kaldırılmasıdır. Bu kararların uygulanma görevi kendisine tevdi edilen İtalyan Hahambaşı Emanuel Karaso (1862-1934) ilk olarak İtalya'dan gelerek Selanik'e yerleşmiştir. Burada önce İttihat ve Terakki'yi bir Dernek olarak kuran Karaso bununla yetinmeyerek mason localarını faaliyete geçirmiş bu yolla etrafında insan gücü oluşturmaya çalışmıştır. Bulunduğu bölgedeki askeri bürokraside nüfuz elde eden Karaso, Padişah'a karşı bu askerleri ayaklandırarak İstanbul'a yürütmüştür. Baskılar karşısında bunalan ve kan dökülmesine rıza göstermeyen Abdülhamid de 1878'de kapattığı Meclis-i Mebusanı 1908'de yeniden açmıştır. Bu Meclis'te Selanik Mebusu olan Emanuel Karaso, çoğunluğu gayri Müslimlerden oluşan ve kendi kontrolünde bulunan Meclis'ten Sultan Abdulhamit'in

---

<sup>162</sup> Kişisel görüşmemizde Erbakan'ın kendilerine üç Yahudi önemlidir dediğini ve bunların birincisinin İsviçre'nin Basel Kenti'nde 1897'de ilk Siyonist Kongre'yi toplayan ve burada siyonizmin teorisini ortaya koyan kişi olan Theodor Herzl; ikincisinin, Osmanlı Meclisine milletvekili olarak giren ve Abdülhamit'in hall fetvasını götüren kişilerden birisi olan Emanuel Karaso ve üçüncüsünün de Selanik'te hahamlık yapmış olan ve Lozan'da İnönü'nün danışmanları arasında yer alan Haim Nahum olduğunu söylemiştir (2017).



halli için karar çıkarmış ve bu kararı da bizzat kendisi tebliğ etmiştir. Nihayet 1909 yılına gelindiğinde Sultan Abdülhamit Selanik'e sürgüne gönderilmiş<sup>163</sup> ve başlangıçta dernek olarak kurulan İttihat ve Terakki partiye dönüştürülmüştür. Böylece Basel Konferansı'nda alınan kararlardan ilki gerçekleştirilmiştir (2013: 108-109; Kamalak, 2017).

Erbakan'a göre; Basel Konferansı'nda alınan ikinci karar Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıdır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere düğmeye basılmış, Libya'nın İtalyanlara verilmesinin akabinde Balkan Savaşları çıkartılmış ve hiç gereği yokken Osmanlı Birinci Dünya Savaşı'na sokulmuştur. 1914-1918 arasında 30 ayrı cephede savaşan Osmanlı Devleti Çanakkale Zaferi benzeri birçok başarılarla imza atmış olmasına rağmen neredeyse bütün dünyaya karşı savaşmaktan harap ve bitap düşerek esasında Erbakan'a göre Büyük İsrail Projesinin bir parçası olan Sevr Anlaşması'nı imzalamak zorunda bırakılmıştır. Siyonizm, Büyük İsrail'i kurmak amacıyla Sevr'i uygulamak için var gücüyle çalışmış ancak Anadolu'daki yıkılmaz iradeye sahip halkın mukavemeti buna fırsat tanımamıştır. 23 Nisan 1920'de TBMM'nin kurulması ve Anadolu'nun düşman işgalinden kurtulması için başlatılan Millî Mücadele ve kazanılan Kurtuluş Savaşı neticesinde Sevr uygulanamamıştır. Erbakan'a göre 5 yıllık Birinci Dünya Savaşı ve ardından Kurtuluş Savaşı'na rağmen emellerine bir türlü ulaşamayan Siyonizm savaşıyor Türk milletine diz çöktürmenin mümkün olamayacağını anladığında Haim Nahum Doktrini ile önce Anadolu'yu yumuşak lokma haline getirip ondan sonra Büyük İsrail'i kurma stratejisine dönmüştür (2013: 109-110).

Erbakan'ın tespitlerinden hareketle, 1923 yılında İsmet İnönü'nün danışmanı sıfatıyla Lozan Anlaşması müzakerelerine de katılan Mısır Hahamı Siyonist Haim Nahum (1872-1960)'a göre Türkler silahla, savaşla yıkılıp yok edilemezler. Savaşta yenseniz bile küllerinden tekrar doğarlar. Lozan Antlaşmasıyla Türklere bir fırsat daha tanınmalı, süreç içerisinde İslamiyet'ten adım adım uzaklaştırılarak din ve tarih şuurları unutturulabilirse ancak o zaman onlara karşı başarı kazanılabilir. Bunun için Müslüman Türkler bir iman ve ahlak erozyonuna uğratılmalı, ekonomilerine zarar verilmeli, tüm

---

<sup>163</sup> Kişisel görüşmemizde Kamalak, Erbakan'ın kendisinden etkilendiği tarihi şahsiyetlerin başında II. Abdülhamit Han'ın geldiğini ifade etmiştir (2017). Erbakan'ın Siyonizm (ırkçı emperyalizm) karşıtlığının arkasında bu olayın da tesiri göz önünde bulundurulmalıdır.

siyasi partilerinden basın yayın kuruluşlarına kadar hepsi ele geçirilmelidir. Bu suretle yumuşak lokma haline getirildikten sonra Türkiye parçalanıp bölünerek Büyük İsrail'e katılabilir. Erbakan'a göre Siyonizm Haim Nahum doktrini uygulamaya koymuştur (2013: 110-111).

Her ne kadar Siyonist projenin ilk iki hedefine ulaşmış olduğu ortada olsa da Kamalak'a göre üçüncü hedeflerini yani, yüz yıl içerisinde velev ki reformlarla da olsa İslamiyet'in ortadan kaldırılmasını asla gerçekleştiremeyeceklerdir. Zira yüce Rabbimiz Hicr Suresi 9'uncu ayette "*Şüphesiz Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz*" buyurmaktadır. Dolayısıyla bu Allah'ın vadidir ve Allah asla vadinden vaz geçmeyecektir. Bu nedenle Siyonistlerin üçüncü hedeflerinde muvafak olabilmeleri mümkün değildir. Kamalak'a göre bu emanete sahip çıkan yegane teşkilat da Millî Görüş teşkilatıdır (Kamalak, 2017).

Osmanlı İmparatorluğu, Rus Çarlığı, Büyük Britanya ve Avusturya Macaristan İmparatorluğu gibi imparatorluklara son veren Birinci Dünya Savaşı sonrasında dünyanın birçok ülkesinde Stalin, Hitler, Mussolini ve Franco dönemleri gibi faşist diktatörlükler dönemi yaşanmıştır. Bu dönemin bütün insanlığa acı ve gözyaşı veren büyük zulümleri sonucunda insanlık daha büyük bir trajediyle karşı karşıya gelerek İkinci Dünya Savaşı tecrübesini yaşamıştır. Savaş sonrasında 1945 – 1990 arasında Dünya'yı iki bloğa ayıran soğuk savaş döneminde de acı ve gözyaşı artarak devam etmiştir. 1990'da Doğu Bloğunun çökmesiyle artık insanlık rahat ve huzur görecektir, demokrasi ve insan hakları tüm dünyaya hâkim olacak beklentisinin de boş olduğu kısa sürede tecrübe edilmiştir. Erbakan'a göre bu acı tecrübeyi insanlığa yaşatanlar, kendilerinden beklenildiği gibi barış ve adalete dayanan bir dünya düzeni kurmak yerine, yine düşmanlığa dayanan bir dünya kurulması yolunu tercih eden Batı liderleridir. Erbakan'a göre Soğuk Savaş sonrasında Filistin, Bosna, Afganistan, Irak, Çeçenistan ve Suriye gibi Müslüman ülkelerde zulüm, gözyaşı ve sömürünün katlanarak artması bir tesadüf değil, ırkçı emperyalizme hizmet eden ülkelerin kendi aralarında almış oldukları kararın sonuçlarıdır<sup>164</sup> (2013: 197-199). Erbakan'a göre bunun en bariz

---

<sup>164</sup> Erbakan'a göre "Küfür tek millettir" Hadisi Şerifinin manası; her ne kadar küfür farklı ad, renk, soy, sop ve ülkelerle karşımıza çıksa da esasında tek bir merkezden idare edilmektedir ki; bu merkez Siyonizm'dir. Siyonizm'in Müslümanları sevmemesi ve hedef almasının altında yatan en önemli neden;

delili; 1990'lı yılların hemen başında İskoçya'da gerçekleştirilen NATO toplantısında dönemin İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher'in düşmanı olmayan ideolojinin yaşayamayacağı, Sovyetler Birliği'nin düşman olmaktan çıkmasından sonra yeni düşmanın "İslam" olması gerektiğine dair konuşmasıdır. O tarihten itibaren Erbakan'a göre, NATO'nun düşman renkleri kırmızıdan yeşile çevrilmiş ve Siyonizm 20'nci Haçlı Seferi'ni başlatmıştır (2016: 49). Erbakan'a göre, Siyonizm'in İslam karşıtlığının altında İslamın Hak anlayışı yatmaktadır. İslam herkese hakkının verildiği, kimseye haksızlık ve zulüm yapılmadığı bir dünya istemektedir. Erbakan'a göre İslam herkes hakkını alacaktır dediği için Siyonizm mevcut sömürü düzeninin önündeki yegane engel olarak gördüğü İslamı yok etmek istemektedir (1992: 7).

Erbakan'a göre; Millî Görüşün kuruluş gayesi ve mücadelesini anlamanın yolu mevcut dünya sisteminin anlaşılmasından geçmektedir. İkinci Dünya Savaşının bitiminde 1945 yılında Roosevelt (ABD), Churchill (İngiltere) ve Stalin (Rusya) Rusya'nın Kırım Bölgesindeki Yalta Limanı'nda bir araya gelerek güya insanlığa huzur, barış ve mutluluk getirecek "Yeni Bir Dünya" tasarlamışlardır. Bu süreçle başlayan soğuk savaş 1989 yılında SSCB'nin dağılması ve komünizmin çökmesine kadar devam etmiştir. Bu süreç fakir ülkelerin daha da yoksullaşması zengin ülkelerinde giderek semirmesi ile sonuçlanmıştır. Bu dönemde Filistin, Keşmir, Kore ve Vietnam da olduğu gibi daha birçok yerde cereyan eden savaş ve iç çatışmalar insanlığın üzerine karabasan gibi çökmüştür. İnsanlığa saadet ve mutluluk getireceklerini her fırsatta vaat eden Batılılar 1989 yılına kadar bunun önünde komünizmi en büyük engel olarak sunmuşlar ancak komünizmin çökmesinden sonra da beklenen saadete insanlık bir türlü buluşturulamamıştır (2013: 83-84). Sovyetler Birliği'nde 1985'te Gorbaçov ile başlayan glasnost ve perestroika (açıklık ve yeniden yapılanma), 1990 yılında gelindiğinde Soğuk Savaş dönemini sona erdirmiş ve Soğuk Savaş sonrası ortaya çıkan durum Yeni Dünya Düzeni olarak adlandırılmıştır (Tekin ve Okutan, 2015: 211-212).

Erbakan'a göre Yeni Dünya Düzeninin arkasında Gizli Dünya Devleti (GDD), onun da arkasında Siyonizm (İrkçı Emperyalizm) bulunmaktadır. Erbakan, bugün dünyada spordan sanata, tiyatrodan sanayiye, hukuktan ticarete kadar pek çok şeyin

---

İslam bütün insanları eşit haklara sahip görerek sömürüye karşı dururken; Siyonizm'in Yahudileri üstün ırk olarak kabul etmesi diğer tüm ırkları kendilerinin hizmetkârı olarak görmesidir. (2013: 107).

“Gizli Dünya Devleti” (GDD)<sup>165</sup>’nin kontrolü altında olduğunu iddia etmektedir. Ona göre örneğin; dünyayı kontrol eden küresel gücün kontrolünde olan IATA adlı güya uluslararası bir kuruluş dünyada satılan her uçak biletinden ortalama yüzde 9 civarında bir pay almaktadır ki bu payı vermeyen herhangi bir havayolu şirketinin semada uçaklarını uçurması ya da uçan uçağını herhangi bir havaalanına indirebilmesi mümkün değildir. Benzer bir durum deniz ulaşımı açısından da geçerlidir. Bir geminin denizlerde seyri sefer edebilmesi için Lloyd’s adlı gizli dünya yöneticilerine ait kuruluştan belge alması zorunludur. Yine ABD’de küresel güçlerin bankalarından olan American Express Bank, Chase Manhattan Bank vb. bankaların aracılığı olmaksızın bir ülkeden başka bir ülkeye para transferi yapmak da imkânsızdır. Bu bankalar yaptıkları hizmetin karşılığında yüzde 1 ile 5 arasında bir pay alırlar ki bu payı ödemeyi reddeden birisi ülkeler arasında para havalesi gerçekleştiremez. Dünya ekonomisini yönlendiren Dünya Bankası ve IMF, ülkelerin kredi alabilme durumlarına not veren derecelendirme kuruluşlarının tamamı da aynı güçler tarafından dünya ekonomisini kontrol altında tutabilmek için kurulmuşlardır (Erbakan, 2013: 86-87: Allen, 2012: 11-12).

Siyonizm’i tarif ederken timsah metaforunu kullanan Erbakan’a göre bu timsahın üst çenesi Amerika ise alt çenesi Avrupa Birliği; beyni Siyonizm ise gövdesi işbirlikçilerdir (2013: 112). Erbakan’a göre; bizi bertaraf etmeye çalışan GDD’nin hareket tarzını ve dünyaya nüfuz etme yöntemlerini iyi kavrayabilirsek ancak bu suretle bu yapıyla etkin mücadelenin yollarını bulabileceğimizi iddia eden Erbakan’a göre bunları kavramadan Siyonizm’in iç yüzünün ve sistemlerinin çözülebilmemesi mümkün değildir. Ona göre Siyonizm adına bütün GDD yapılanmasını yönetenler Sanhedrin’deki Kabbalist hahamlara bağlı olarak çalışan “Yeminli 70’ler Grubu”dur ki; tüm Siyonistler ve GDD’nin bütün kademeleri bunlara itaat etmek zorundadırlar. GDD’nin bir parçası olarak yeminli 70’ler Grubu’nun kendisine bağlı birçok alt örgütlenmesi mevcuttur. ABD’li Rockefeller, İngiliz Rotschild ve İtalyan Agnelli aileleri de bu Yeminli 70’ler Grubu’nun üyeleridir. Avrupa ve Japonya’da dâhil olmak üzere bu grup bütün dünya ülkelerinde teşkilatlanmışlardır (2013: 97-98). Bütün amacı Siyonizmin menfaatlerini gözetmek olan Yeminli 70’ler Grubu kilit noktalarındaki üyeleri marifetiyle BM’nin karar alma mekanizmalarını ele geçirmiş durumdadır.

---

<sup>165</sup> Gizli Dünya Devleti konusunda detaylı bilgi için bakınız: (Allen, 2012)

Erbakan'a göre esasen BM; gizli ve derin güçler tarafından Siyonizmin uluslararası çıkarlarını korumak için kurulmuş bir organizasyondur (2013: 98; Allen, 2012: 86).

Erbakan'a göre 30 milyon nüfusuyla emellerine ulaşamayacağını bilen Siyonizm, nüfus azlığının yol açtığı insan açığını telafi etmek için doların üzerinde de sembolize edilen 13 katlı piramitten oluşan kurumlarında kendisine hizmet eden işbirlikçiler kullanmaktadır. Ona göre, bugünkü dünya düzeninin yapısını gösteren 13 basamaklı piramit 3 bölümden oluşmaktadır ki bunun alt kademesi; görevi üst kademelere adam devşirmek olan Rotary ve Lions kulüpleri gibi sözde hayır kuruluşu görünümlü *gözükten Siyonist teşkilatlar*'dır. İkinci kademede alt kademedeki yükseltilemlerin yer aldığı *ucu gözükten altı gözükmeyen teşkilatlar* vardır ki bunlar localardır. Bunun üzerinde ise *hiç gözükmeyen teşkilatlar* vardır. Bunlardan birisi ABD'de Rockefeller, İngiltere'de Rotschids, Fransa'da onun teyze oğlu Rotschids, İtalya'da Agnelli, Japonya'da Mitsubishi gibi dünyanın tanınmış Siyonist 300 zenginden oluşmuş *300'ler Kulübü*'dür. Bu 300'ler Kulübü şifreli internet ağlarıyla mütemadiyen görüşmek suretiyle bütün dünyayı tanzim etmektedirler; hükümetler kurmakta, hükümetler yıkmakta ve ülkeler hakkında kararlar almaktadırlar. Kendisine bağlı "think-tank" kuruluşları ve uzmanları da bulunan bu meclis aldığı kararları 33 hahamdan oluşan meclise sunmaktadır bu meclisin de yine hepsi hahamlardan oluşan 13 Bakanlar Kurulu vardır. En üst tepede ise üç hahamdan oluşan başkanlık divanı vardır. En tepede bulunan hiç gözükmeyen 4 teşkilat başka yerde yapılan toplantılardan hayır gelmeyeceği inancıyla toplantılarını İsrail'de yapmaktadırlar. Erbakan'a göre yukarıdaki bilgileri aktaran kişi Rockefeller grubuna 30 sene basın müşavirliği yapmış olan Gerry Allen'dir (2016a: 47-50; Allen, 2012: 44-45).

70'ler grubuna bağlı olarak dünyayı idare eden kuruluşlar içerisinde aşağıdaki kuruluşlarda bulunmaktadır. *Aleph Zadik Aleph* adlı teşkilat aracılığıyla tüm dünyadaki 13-21 yaş grubuna Siyonizm düşüncesini aşılama için faaliyette bulunan B'nai B'rith (Ahidin çocukları), Masonluk ve Bilderberg gibi dünyaya yayılmış Siyonist teşkilatlardan birisidir. Bir diğeri temel gayesi dünya ekonomisini ve siyasetini Siyonizmin çıkarları doğrultusunda planlamak olan Bilderberg Grup, 1954 yılında Hollanda'nın Osterbeek kentindeki Bilderberg Oteli'nde toplanan bir grup Yahudi tarafından kurulmuştur. Çokuluslu bir hükümet gibi çalışan Bilderberg'in iki önemli

finansöründen birisi Amerika'daki Yahudi Rockefeller Vakfı, diğeri ise ünlü İngiliz Yahudi Banker Rotschild ailesidir. Bilderberg'in gücünü anlamak açısından Yahudi hakimiyetinde birleşmiş dünyanın ilk aşaması olarak düşünülen Avrupa Birliği'nin temelini oluşturan Roma Antlaşması'nın Bilderberg toplantılarında kararlaştırıldığı bilinmesinde fayda vardır. Erbakan'a göre Bilderberg toplantılarında mutlaka bir üst düzey NATO yetkilisinin bulunması burada alınan kararların NATOya iletilmesi ve uygulanması amacına matuftur. Zira Erbakan'a göre NATO, küresel emperyalizmin silahlı gücüdür. Erbakan'a göre ABD Dış İşleri Bakanlığı göstermelik bir kurumdur. Çünkü ABD dış ilişkilerinde asıl etkili kurum, ABD'nin son elli yıldır dışişleri bakanlarının eğitim ve çıkış yeri olan, bütün maddi giderleri Wall Street bankerleri tarafından karşılanan, GDD yöneticilerin kontrolündeki Dış İlişkiler Konseyi isimli CFR'dir. İkinci Dünya Savaşında yüzbinlerce insanın ölümüne yol açan atom bombasını da planlayan bu Amerikan Siyonist lobisinin 37 daimi üyesinin 10 tanesi Yahudi, diğer üyeleri ise yüksek düzeyde Masonlardan oluşmaktadır. Amerikan Haberalma Teşkilatı (CIA)'nın hemen hemen tüm başkanları da CFR üyesi olması dolayısıyla CIA da Siyonizm'in kontrolündedir. İsrail ve MOSSAD ile sıkı işbirliği içerisinde olan CIA; dünyanın çeşitli bölgelerinde çıkardığı kargaşa, kaos ve ihtilallerle Siyonist çıkarılara hizmet etmektedir. Amerika'nın en büyük medya kuruluşları da CFR ile bağlantılıdır. Bu nedenle ABD basınında İsrail aleyhine haber ve yayına rastlamak çok zordur. Bakıldığında birbirleriyle alakadarmış gibi görülmeyen, dünya ekonomisini kontrol eden birçok şirket ve kuruluşlar da bu organizasyona bağlı hareket etmektedirler. Amerikan'ın dünya ekonomisindeki egemenliğini tesis etmek için 1970'lerde bir araya gelen Siyonist ve Mason iş adamlarının kurduğu Business Roundtable adlı örgüt Amerika'nın en büyük 200 şirketini bünyesinde toplayarak en önemli politik güce sahip şirketler topluluğu halini almıştır. Siyonist lobisinin desteğini almadan seçimi kazanma olasılığı olmayan adaylar İsrail'in çıkarları doğrultusunda vaat yarışında bulunmak ihtiyacını hissederler. Seçildikten sonra Başkanlara bu vaatlerini yerine getirmek düşmektedir (Erbakan, 2013: 98-104; Allen, 2012: 47-61).

Yedi ırkçı emperyalist bankanın iştirakiyle kurulan Amerikan Federal Bankası (FED) tarafından ırkçı emperyalizmin dünya hâkimiyeti aracı olarak kullanılan dolar bütün insanlığı sömürmek için bir alet vazifesi görmektedir. 350 yılda kurulan mevcut dünya düzeninin bugünlere gelmesinde dolara kilit bir rol biçilmiştir. FED, kamu

kurumu olmadığı gibi dolar da devletin değil, ırkçı emperyalizmin parasıdır<sup>166</sup>. Doların üzerindeki Latince “annuit ceoptis (Dünya hâkimiyeti kuruldu)” ifadesi Erbakan’a göre ırkçı emperyalizmin dolar üzerindeki mührüdür. Mühürdeki piramitle sembolize edilmek istenen ise bu neticenin işbirlikçiler organizasyonu olan yeni dünya düzeni vasıtasıyla tesis edildiği anlamına gelmektedir (2016a: 46; Allen, 2012: 71-73).

Siyonizm’in GDD vasıtasıyla milletleri ve ülkeleri nasıl sömürü çarkının içerisine çektiğini ve hangi kurum ve kuruluşlarla bunu gerçekleştirdiğini çok uzun tahlillerle izah eden Erbakan’a göre birçok sömürü aracından bir tanesi de kendisinin “yeşil kâğıt” olarak ifade ettiği dolardır. Dünyanın gizli patronları, ABD Merkez Bankası vasıtasıyla 1988 itibariyle altınla hiçbir ilişkisi kalmayan doları karşılıksız olarak dilediği gibi basmaktadır. Karşılıksız olarak basılan yeşil kâğıtlarla dış ülkelere mal, alınteri ve petrol alınmak suretiyle yeryüzündeki 6 milyar insan sömürülmektedir. Sömürünün başka bir türü de Erbakan’ın “sarı kâğıt” dediği tahvil ihraçlarıyla yapılanıdır. Tahviller aracılığıyla yeşil kâğıt dolarlar toplanılarak onların yerine sarı kâğıtlar verilmek suretiyle sömürü değişmemekle birlikte sadece farklılaşmış olmaktadır. Yine dolar dünya parası yapıldığı için bütün dünya ülkeleri belli bir miktarda doları merkez bankası ya da özel bankalarda rezerv tutma ihtiyacı hissetmektedirler. Ancak ne var ki bu rezervler o ülkelerin bankalarında fiilen bulunmayıp yine GDD’nin bankalarında muhafaza edilmektedirler. Bu paraların karşılığında GDD Bankalarının ülkelerin merkez bankalarına o ülkenin hesabında kendilerinde ne kadar dolar bulunduğu dair verdikleri beyaz kâğıtlarla sömürünün şekli başka bir boyut kazanmaktadır. GDD Bankaları aslında başka ülkelere ait muhafaza ettikleri dolarları kendi hesaplarına dünya piyasalarına bir kez daha sürmek suretiyle sömürü düzenlerini daha da güçlendirmektedirler. Dolayısıyla GDD, bütün dünyayı yeşil kâğıt, sarı kâğıt ve beyaz kâğıtlar ile Erbakan’ın “üç kâğıt sistemi” adını verdiği yöntemlerle acımasızca sömürmektedir (2013: 104-105; Allen, 2012: 73-74).

Gizli dünya yöneticilerinin bir diğer sömürü aracı da ekonomik krizler çıkarmak suretiyle borsayı dalgalandırmaktır. Diledikleri zaman küresel, bölgesel ya da ülkesel ekonomik krizler çıkarabilme kabiliyetine haiz bu yapı; istediği zaman borsaları

---

<sup>166</sup> Göksal’a göre ABD Başkanı F. Kennedy suikastının arkasında, onun 4 Haziran 1963 tarihinde çıkarttığı bir kanunla Amerikan dolarını basma yetkisini Rotschild ailesine ait olan FED’ten alarak Amerikan Merkez Bankası’na vermiş olması yatmaktadır (Göksal, 2015: 106).

düşürüp hisse senetlerini toplamakta, sonrada borsaları yükselterek bunları satmaktadır. Böylece borsalardaki dalgalanmalardan her zaman karlı çıkmakta ve her yıl bu yolla milyarlarca dolar parayı hortumlamaktadırlar. Dünyanın silah sanayiine de büyük oranda sahip olan bu güçler bu yolla bir taşla iki kuş vurmanın peşindedirler. Bir yandan savaşları körükleyerek ülkeleri birbirine düşürmek suretiyle Siyonizm'in milletleri bölüp parçalama inançlarını hizmet ettiklerini düşünmekte diğer taraftan da çok büyük paralar kazanmaktadırlar. Bütün insanlığı sömüren bir mekanizmayı işleten bu güçler böylece tüm dünya ekonomisini ve siyasetini kontrol etmektedirler (Erbakan, 2013: 106-107; Allen, 2012: 74-75).

Erbakan'ın dünyayı “büyük bir komplo” teorisi üzerinden açıklarken geliştirdiği İsrail ve Siyonizm aleyhtarı tezleri; Çakır'a göre, MGH'yi açık bir anti-semitik (Yahudi aleyhtarı) bir çizgiye taşımıştır (2013: 769). Bora da bu konuda Çakır ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Ona göre Erbakan'ın millîciliğinin arkasında etno-dinsel bir ksenofobi (yabancı düşmanlığı/korkusu) bulunmaktadır. Şiddetli bir anti-semitizmin Millî Görüş'ün iliklerine kadar sinmiş olduğunu iddia eden Bora'ya göre Erbakan'ın düşman imgelerinin ve komplo öznelerinin başında Batı'nın yanı sıra Masonlar ve Siyonistler yer almaktadır (2013: 471). Her ne kadar Çakır ve Bora kendilerine göre bazı gerekçelerle böyle düşünseler de, bu tespitler gerçeği bütünüyle yansıtmaktan uzaktır. Erbakan'a göre İslam dinine göre Musevilik de dahil olmak üzere, kim hangi dine mensup olursa olsun, hatta ateist olsun herkesin insan olması hasebiyle doğuştan yaşama, düşünme, inanma ve mülkiyet hakkı vardır ve bu haklar devletin garantisi altındadır (1991a: 64-65). Böyle inanan ve bu inancını da ifade eden birisi için anti-Siyonizm (Siyonist karşıtlığı) yakıştırmaları yapılabilir; ancak onun Anti-semit (Yahudi karşıtı) olduğu ifadesi bu kadar kolaylıkla ifade edilemez/edilmemelidir.

Arpacı ve Karadağ'a göre Erbakan'ın Siyonizm (Yahudi milliyetçiliği) karşıtlığı üzerinden geliştirmiş olduğu söylemin bir taraftan liberal ve Marksizm dışında ona bir siyasal zemin oluşturması, diğer taraftan da seçmen tabanını ikna ve canlı tutmayı kolaylaştırması gibi iki temel işlevi olmuştur (2017: 318). Arpacı ve Karadağ'a göre; Erbakan'ın Siyonizm söyleminin temeli tamamıyla İslami kaynaklara dayanmaktadır. Zira onlara göre Erbakan, Kur'an-ı Kerim'in Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ettiği



tespitinden<sup>167</sup> hareketle anti-Siyonist bir dil geliştirmiştir. Tamamıyla tarihsel sürecin bir tezahürü olarak ortaya çıkan Siyonizm ve Siyonistlerin takip ettikleri siyasetin İslam dünyasının çıkarlarıyla çatışması, onlara göre Erbakan'ın, yine menşeiini Kur'andan alan Hak-batıl mücadelesinde batıl olarak hedefine siyonizmi yerleşmesine sebep olmuştur. Erbakan'a göre Siyonizm, hedefi İslamı yok etmek olan bir taguttur. Siyonizmin bu amacına ulaşmak için kullandığı temel iki unsur ise faizci kapitalizm ve demokrat<sup>168</sup> hileleridir. Erbakan'a göre Siyonizmle mücadele hususunda Müslümanların üzerine düşen temel vazife cihad etmektir. Onlara göre, zaten Erbakan'ın yapmaya çalıştığı şey de cihad marifetiyle batıla son vererek yeniden Hakkın hakim olduğu bir İslami düzen kurmaktır (2017: 318).

### 2.6.7. Avrupa Birliği (Ortak Pazar) Anlayışı

Erbakan'a göre Ortak Pazar; Almanya, Fransa, İtalya, Belçika, Hollanda ve Lüksemburg olmak üzere altı Batı Avrupa ülkesinin aralarında birleşerek tek bir devlet olma gayesiyle giriştikleri bir harekettir. Bu hareket ilhamını, 19'uncu yüzyılda Almanya'da mevcut prensliklerin önce aralarında gümrük indirimlerine gidip devamında birleştikleri tarihi tecrübeden almıştır (1974: 11-12). Ortak Pazar'ın bir esasının bir Katolik Birliği olduğunu iddia eden Erbakan'a göre bu birlikteliğin amacı üye devletleri tek bir Devlet halinde birleştirmek ve tüm yetkileri kendine mahsus ideolojik bir takım amaçlar güden bir konseyde toplayarak her bir üye ülkenin egemenlik hakkını elinden almaktır. Erbakan'ın itirazı Türkiye'nin Batıyla ticaret yapmasına değil, Türk milletinin Hristiyan potasında eritilmek istenmesine ve Türkiye'nin Hristiyan topluluğu tarafından egemenlik haklarının elinden alınmak istenmesinedir (1974: 52).

---

<sup>167</sup> Örneğin, “Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar...” (Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/46).

<sup>168</sup> Erbakan'na göre *demokrasi*, insanların kendi kendilerini idare etmeleri anlamına gelmekte iken; Ona göre *demokrat*, milletin idareye alet edilmesi demektir. Demokrat; dış ülkelerin gazeteleri, basın yayın kuruluşları, politikacıları elinde olan Yahudilerin farklı yöntem ve propagandalarla kendi politikacılarını sanki o ülkenin vatandaşları seçmiş gibi göstererek iş başına getirmesidir. Görünüşte demokrasi gibi görülen bu tiyatro esasında demokrasi değil Ona göre 'demokrat'ur. Siyonizm 350 senede geliştirdiği bu metotla dünyayı böyle yönetmektedir (2016: 48).

Daha sonra Avrupa Birliği olarak ifade edilecek olan Ortak Pazar'a siyasi hayatının başından itibaren temelden karşı olan Erbakan'a göre herşeyden önce Türkiye'nin toplumsal yapısı, inanç sistemi, dünya görüşü ve tarih bilinci Avrupa lkeleriyle aynı siyasi bünye içerisinde birleşmesinin önündeki en büyük engeldir. Bir defa, birlik oluşturulacak Batı lkelerinin nüfus çokluğu nedeniyle böyle bir birleşme Türkiye'nin Batı lkeleri topluluğu içerisinde eritilmesi anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle; Ortak Pazar, Müslüman Türkiye'yi Hristiyan Avrupa içerisinde eritme planıdır. Diğer yandan, Erbakan'a göre, Batılı lkelerle Türkiye arasındaki ekonomik imknlardaki orantısızlık nedeniyle Türkiye bu Birlik neticesinde Batının bir sömürgesi ve işçisi haline getirilmek istenmektedir. Ayrıca Ortak Pazar, Türkiye'de serbestçe mülkiyet edinmenin yolunu açacağından Türkiye'nin bir çok kuruluşlarının ve arazilerinin dünya egemenliği peşinde koşan büyük kapitalist çevreler tarafından satın alınmasına yol açacak, bu da ileride telafisi imkânsız bir takım gelişmelere zemin hazırlayacaktır. Netice olarak, yukarıda sayılan gerekçeler ışığında Erbakan'a göre Türkiye'nin menfaatleri Batı ile Ortak Pazar'a girmek yerine tarihi ve kültürel bağlarla sıkı sıkıya bağlı olduğu ve ekonomik düzeyleri bakımından aralarında bir dengenin bulunduğu Doğu lkeleri ile Ortak Pazar kurmasını gerektirmektedir (1974: 12-13).

Buğn Avrupa Birliği olarak bilinen Ortak Pazar'a (Avrupa Ekonomik Topluluğu / AET) Erbakan Millî ve dini mülahazalarla karşıdır. Ona göre Türkiye'yi Ortak Pazar'a almak suretiyle malum Batıcılar, Türkiye üzerinde 150 yıldan beridir devam eden ifsat edici çalışmalarını sonuçlandırmak istemektedirler. Amaçları, Türk halkını kendilerine benzetmek ve Türkiye'yi sömürmekten başka bir şey değildir. Erbakan'a göre amaç Siyonistlerce; Mason, Yahudi ve Hristiyan üçlüsünün kurduğu, 1970'lerde 400 milyonluk bir nüfusu bulunan bu Topluluk'un içerisinde, o günlerde takriben bir milyarlık İslam âleminin başı olarak nüfusu 36 milyonu ancak bulan Müslüman Türk milletinin eritilerek yok edilmesidir. Erbakan'a göre Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun siyasi gayesi tıpkı ABD ve SSCB gibi Birleşik Yahudi – Hristiyan Avrupa Devleti'ni kurmaktır. Toplumsal alanda ise, Yahudi – Hristiyan Medeniyetinin dirilişini ve Batı medeniyeti içerisinde diğer kültür ve medeniyetlerin eritilerek yok edilmesini amaçlamaktadır. Topluluğun nceliği ekonomik birlikteliği tesis etmek suretiyle Gümrük Birliği ve kota uygulamaları ile henüz emekleme aşamasındaki yerli ve Millî sanayimizi yok etmektir. Erbakan'a göre ekonomik bütünleşme

gerçekleştirildikten sonra siyasi birliktelik gelecek onu da toplumsal bütünleşme takip edecektir. Tüm bu mülahazalar neticesinde Erbakan Siyonist hizmetkârı masonların gizli bir planı olarak gördüğü Ortak Pazar'a Türkiye'nin girmesine karşıdır (Karahasanoğlu, 1974: 25-26).

Erbakan'a göre, yukarıda da ifade edildiği gibi, bugün Yahudilerin elindeki Tevrat Hz. Musa'ya inen Tevrat'la aynı değildir. Tahrif edilmiş Tevrat'a göre Allah Yahudilere dünya hâkimiyetini kuracaklarını vadetmiştir. Bu vaadi hak kabul eden Siyonist Yahudiler dünya hâkimiyeti kurmanın hayali ve gayreti içerisinde olmuşlardır. Ona göre Ortak Pazar da bu gayeye hizmet için vardır. Nüfusça az olan Siyonistler kendilerini dünya hâkimiyetine götüreceği yolda Ortak Pazarı araçsallaştırmak istemektedirler. Özellikle ikinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da gelişen tepkiler sonucunda Yahudiler Avrupa'da rahat bir şekilde iş yapamaz olmuşlardır. Sermayenin sahibinin kim olduğunun önemini yitirdiği bir ortamın tesisinin kendi amaçlarına daha iyi hizmet edeceği ön kabulüyle hareket ederek Ortak Pazar fikrini önce Amerika'da doktora tezi olarak hazırlattıktan sonra fiili olarak devreye sokmuşlardır (1974: 63-64).

Erbakan'a göre 1954'te yapılan Katolik Kongresi öncesinde Papa da ikna edilmek suretiyle, öncelikle gümrüklerin kaldırılmasıyla başlayıp tek devlete doğru evrilecek bir Avrupa yol haritası üzerinde mutabakata varılmıştır. Nitekim 1954 tarihli Büyük Katolik Kongresinde kendileri de Katolik olan dönemin Almanya, Fransa ve İtalya Başbakanları bir Katolik Birliği kurma düşüncesi kendilerini cezbediği için Ortak Pazar'ı kurma kararını almışlardır. Ardından bir takım hazırlıklar sonrasında 25 Mart 1957 tarihinde Roma Anlaşması hazırlanarak 1 Ocak 1958 itibarıyla yürürlüğe girmiştir. 1969 senesine kadar geçen 12 sene içerisinde Ortak Pazar ülkelerindeki üç bin büyük firma Siyonist çevreler tarafından satın alınarak Amerika'ya ciddi kar ve faiz aktarımı gerçekleştirilmiştir. Erbakan bu dönemde Avrupa'dan Amerika'ya aktarılan miktarın her yıl için ortalama 13 milyar dolar olduğunu, 1969 yılı itibarıyla Alman sanayiinin yüzde 33'ünün Amerikalı Siyonist çevreler tarafından satın alındığını iddia etmektedir. Siyonistlerin Ortak Pazarın kurulmasındaki düşünce ve gayretleri bu şekilde meyvesini vermiştir (Karahasanoğlu, 1974: 43-46).

Daha MNP'li dönemde Erbakan, Siyonistlerin Türkiye'yi Ortak Pazar'a dâhil etme heveslerini 3 nedene bağlamaktadır<sup>169</sup>. Birincisi: Siyonistler, o gün için 36 milyonluk nüfusuyla 1 milyarlık İslam âleminin başı olarak gördükleri Türkiye'yi, yine aynı dönemde 200 milyonluk Katolik birliğine ilerde ilave edilecek 200 milyonluk Protestan nüfusun toplamı olarak 400 milyonluk Hristiyan Birliğinin potası içerisinde eritmek istemektedirler. İkincisi: Üst katı Siyonist sermayedarlar, orta katı Siyonist sermayedarların memurları durumundaki Avrupalılar ve en alt katı da uşak ve işçilerden oluşan Ortak Pazar denen 3 katlı evin alt katını oluşturan işçi ve uşakları Türkiye'den temin etmek istemektedirler. Üçüncüsü: Savaşla işgal edemedikleri Türkiye'yi; Ortak Pazar'a giren ülkelerde iş edinmek, mülkiyet edinmek ve yerleşmek serbest olacağından; parsel parsel satın almak istemektedirler (1974: 68-70).

Erbakan'a göre, İkinci dünya savaşı sonrasında artan komünist Rus tehlikesi karşısında Avrupa'ya yaslanarak kendini güvenceye alma isteği, Ortak Pazar'a müracaat eden Yunanistan'ın kazanacağı avantajlarla ihracatımızın önemli bir kısmını yaptığımız üye ülkelerdeki ticaretimizin zaafa uğruyacağı düşüncesi ve ülkemizin ihtiyaç duyacağı kredileri daha rahat temin edebileceğimize dair kanaatler neticesinde Türkiye Ortak Pazar'a girmek için ilk müracaatını 1959 yılında etraflıca düşünmeden yapmıştır. 1963'e gelindiğinde Türkiye'nin özel statülü bir üye olarak Ortak Pazara dâhil edilmesini ön gören Batılılar ile Türkiye arasında 13 Eylül 1963 yılında yapılan Ankara Anlaşması 1 Aralık 1964'te yürürlüğe girmiştir. Bu anlaşmaya göre Türkiye 5 yıllık bir hazırlık döneminden sonra belli bir süre de Ortak Pazara tam üye olmaya hazırlanacak, sonrasında süreç tamamlanıp üye olması kararlaştırıldığında da tam üye olacaktır (1974: 22). Türkiye'nin bu şekilde başlayan Avrupa Birliği serüveni hala neticelenmiş değildir.

Erbakan'a göre Ortak Pazarın nihai amacının tek devlet olduğunu bildikleri ve arzuladıkları halde milletin karşısında Ortak Pazarı sanki sadece ekonomik bir birliktelik gibi pazarlamaya çalışan zümreler; laikliği dinsizlik ya da dine karşı kayıtsızlık olarak anlayan ve ifade edenler, İslam toplumunun geri kalmışlığının altında İslamiyet'i gören masonlar ve masonik zihniyetli kozmopolit kimseler ve Batılılaşmayı

---

<sup>169</sup> Erbakan'ın henüz MNP döneminde iken Ortak Pazar'a ilişkin düşünceleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Erbakan, 1970a).

Batı Hristiyan dünyasının inanç ve kültürel sistemini benimsemek biçiminde anlayanlardır. Bunun dışında bir zümre daha vardır ki, Erbakan'a göre onlar da Ortak Pazarı sadece bir ticaret anlaşması zanneden, onun asıl gayesinden bîhaber olan gafillerdir (1974: 72). Dolayısıyla Türk milleti kandırılmaktadır. 1970 yılında ilk defa İzmir Fuarına katılan Avrupa Topluluğunun broşüründe yer alan “*Türkiye Müşterek Pazara girmekle kendi öz tarihinin akışını kökünden değiştirmeye karar vermiştir*” (Karahasanoğlu, 1974: 53) ifadeleri aslında Ortak Pazara yüklenen misyonun ekonomik birliktelikten çok fazlası olduğunu açıkça göstermektedir.

Erbakan'ın iddiasına göre Türkiye Avrupa Birliği'ne sözde dâhil edilmemektedir ancak koşullar oluştuğunda özel bir statüyle AB'ye alınacaktır. Hemen sonrasında İsrail'in de Birliğe kabulüyle Türkiye ile İsrail AB'nin birer parçası haline getirilecektir. Ardından Birliğin sınırlarının çok genişlediği gerekçe göstererek Orta Doğu'yu ayrı bir kısım yapmak isteyecekler ve Türkiye'nin de içinde bulunduğu alan İsrail ile birlikte bütün usulleri, kanunları müşterek olmak üzere ayrı bir bölge, nihayetinde de ayrı bir devlet olarak tanınmış olacaktır. Bu da Erbakan'a göre, Siyonizm'in ana prensiplerine uygun bir şekilde Türkiye'nin İsrail'in içinde eritilip yok olması anlamına gelmektedir (2016: 29).

### **2.6.8. Uluslararası İlişkiler ve İslam Birliği Anlayışı**

Özellikle İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemde Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye karşı olumsuz yaklaşımlarının Türkiye ile ABD arasındaki yakınlaşmaya zemin hazırladığını ileri süren Yıldız'a göre söz konusu bu yakınlaşma Marshall Yardımlarıyla desteklenerek iyice pekiştirilmiştir. Bütün bunlarla birlikte Türkiye'nin OEEC (The Organisation for European Economic Co-operation), IBRD (International Bank for Reconstruction and Development), IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlara üye olması Türkiye'yi Batı'ya yani Avrupa ve ABD'ye daha da yakınlaştırmıştır. 1952 yılında NATO'ya üye olunmasıyla birlikte Türkiye dış politikadaki yönünü iyice netleştirerek “komünist” Rusya karşısında “liberal ve demokratik” Batı'dan yana tavrını açıkça ortaya koymuştur. Türkiye'nin siyasi, askeri ve ekonomik bakımdan kısa vadede faydasına gibi duran bu konum belirleyiş; Yıldız'a göre, uzun vadede dış politikada

bağımsız hareket edebilmesinin önünü tıkamış ve Türkiye’yi Batı’ya bağımlı hale getirmiştir (2017: 361). Giderek Batı’ya daha da bağımlı hale gelmesinin Türkiye’nin lehine olmadığını gören Erbakan Batıcı Türk dış politikasına karşı, farklı alternatifler geliştirmeye çalışmıştır. Türkiye’nin yüzünü Batı’dan İslam ülkelerine çevirmek suretiyle Batıya mahkûm olmadığını göstermek istemiş ve dış politika alanındaki çalışmalarının merkezine İslam ülkeleri arasında siyasi, ekonomik ve kültürel işbirliğini geliştirmeyi yerleştirmiştir (Yıldız, 2017: 363). Erbakan Türkiye’nin dış politikasına hakim olması gereken temel ilkelerini; şahsiyetli dış politika, hakların korunması ve uydu değil lider ülke Türkiye vizyonu ile ifade etmiştir (2014: 369). Erbakan’ın Millî Görüş’ün temel ilkeleri arasında daima özel bir değer atfettiği şahsiyetli dış politika esası; ekonomik ve siyasi bağımsızlığı; uluslararası işbölümü, eşitlik ve barışı; temel hak ve hürriyetlerin muhafazasını ve ahlak ve maneviyata bağlılığı savunmakta; ırkçılık, sömürgecilik ve materyalizmi ise reddetmektedir (Yıldız, 2017: 363).

Çakır’a göre MGH’nin “İslamcılığı”, dünyadaki diğer İslami hareketlerde olduğu gibi, iç politikadan ziyade dış politikada ve dünyaya bakışta kendisini göstermiştir. Düşüncelerini katı ve tavizsiz bir Batı karşıtlığı üzerine inşa eden MGH, Türkiye’nin Ortak Pazar ve Avrupa Birliği üyeliğine şiddetle karşı çıkmakla birlikte, hedefine daha çok ABD ve “Siyonist” İsrail’i yerleştirmiştir. Dünyada olup bitenlerin altında ABD’yi ellerinde oynatan Siyonist ve masonların bulunduğunu her fırsatta dile getiren Erbakan’a göre bunların asıl hedefleri İslam dünyasıdır. Ona göre bunların oyunlarının bozulması ancak, Millî Görüş’ün iktidara gelerek Türkiye’yi “uydu ülke” olmaktan çıkarıp İslam dünyasının lideri yapmasıyla mümkündür (2013: 766-767).

Dünya Müslümanlarıyla sürekli irtibatlı olmaya önemseyen MGH, Çakır’a göre; Suudi Arabistan, Libya, İran, Irak, Körfez Ülkeleri ve İslami hükümetler zamanında Pakistan gibi bazı Müslüman ülkelerde bizzat rejimleri; Mısır, Tunus, Cezayir, Suriye, Fas ve Filipinler gibi bazı ülkelerde rejim karşıtı İslami hareketleri ve Ürdün, Yemen ve Malezya gibi diğer bazı ülkelerde ise hem rejimleri hem de İslami hareketleri muhatap almıştır (2013: 767). Erbakan’a göre, yukarıda da ifade edildiği gibi, dünyada huzur ve saadetın tesisi için batıl karşısında Hakkın egemen olduğu “Yeni Bir Dünya”nın kurulma mecburiyeti vardır. Bunun dünyanın fesadı için emperyalizm, Siyonizm ve tekeli sermayeye hizmet eden BM, Dünya Bankası, IMF, AB ve NATO gibi

kuruluşlarla gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Dünyayı huzur ve saadete kavuşturmak için yukarıda zikredilen kuruluşların yerine hakkı ve hakkaniyeti üstün tutan ve ifsada değil ıslaha hizmet eden kuruluşların varlığına ihtiyaç vardır (2013: 85). Çakır'a göre Erbakan'ın beş rüyası, Erbakan'a göre ise Müslüman ülkelerle işbirliğinin geliştirilmesi için atılması gereken 5 adım; Türkiye'nin öncülüğünde Müslüman Ülkeler Birleşmiş Milletler Teşkilatı (BM), Müslüman Ülkeler Savunma İşbirliği Teşkilatı (NATO), Müslüman Ülkeler Ortak Pazarı Teşkilatı ve Birliği (AB), Müslüman Ülkeler Ortak Para Birimi (EURO) ve Müslüman Ülkeler Kültür İşbirliği Teşkilatı (UNESCO)'nın kurulmasıdır (Erbakan, 2014: 369-370; Çakır, 2013: 767). Aydın'a göre bu kuruluşlardan Müslüman Ülkeler Birleşmiş Milletler Teşkilatı *Halifelik*; Müslüman Ülkeler Savunma İşbirliği Teşkilatı *İslam ordusu*, Müslüman Ülkeler Ortak Para Birimi *İslam Dinarı veya lirası*, Müslüman Ülkeler Kültür İşbirliği Teşkilatı ise *İslam Unescosu* anlamına gelmektedir (Aydın, 2017: 40-41). Erbakan'a göre atılması gereken bu adımların bir türlü gerçekleştirilememesinin nedeni Türkiye'nin Batı taklitçisi zihniyetle yönetiliyor olmasıdır. Çünkü Ona göre bu adımların atılmasını tüm Müslüman; tarihi, coğrafi şartları ve Müslüman ülkeler arasında teknolojik açıdan en gelişmiş ülke olması hasebiyle Türkiye'den beklemektedirler. Erbakan'a göre MGH'nin iktidarında bu adımlar bir bir atılacaktır (2014: 370-371).

Tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğumuz İslam ülkeleri ile Ortak Pazar kurulmasının Türkiye'ye ekonomik bakımdan çok büyük menfaatler sağlayacağı fikrini Erbakan, daha siyasete ilk atıldığı dönemlerden itibaren ısrarlı bir şekilde dile getirmiştir (1974: 38-39). Henüz MNP Genel Başkanı olduğu dönemde Erbakan, 15 Mayıs 1970 tarihli Meclis Zabıtlarına da geçen konuşmasında tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğumuz ülkelerle "İslam Ülkeleri Ortak Pazarı" kurulmasının ülkemiz açısından birçok bakımdan büyük faydalar sağlamakla kalmayacağını aynı zamanda Türkiye'yi kısa zaman içerisinde güçlendireceğini de ifade etmiştir. İslam ülkelerinde bulunan stratejik öneme haiz petrol, kalay, manganez, pamuk ve kauçuk gibi ham maddeleri onlardan ucuza alan Türkiye'nin onlara Yunanistan, İtalya ve Fransa gibi ülkelerin sattığı sınai mamulleri satarak çok kısa sürede kalkınma fırsatı yakalayabileceği düşüncesini savunmuştur (Karahasanoğlu, 1974: 35-40).

İçeride ve dışarıda etkin güç merkezlerine karşı siyasi mücadele verdiğini her fırsatta dile getiren Erbakan'ın en büyük hedefi Türkiye'nin liderliğinde İslam Birliğini (ittihad-ı İslam<sup>170</sup>) kurmak olmuştur. AB, ABD, NATO, BM vb. uluslararası örgütler karşısında Müslümanlar için birlikte hareket etmekten ve tek bir çatı altında birleşmekten başka bir çıkar yolun bulunmadığına inanan Erbakan'na göre bu birlikteliğe sadece Müslüman ülkelerin değil; açlık, sefalet ve şiddetle karşı karşıya kalan tüm insanlığın ihtiyacı vardır (Hazırbulan, 2017a: 287).

1990 Körfez krizi sorunun çözümüne İslam Konferansı ve Arap Birliği gibi İslam ülkeleri yönetimlerinden oluşan teşkilatların katkı sunamayacağı anlaşıldığında, bir süreden beridir Müslüman toplumlarda siyasi partiler, dernekler ve çeşitli kuruluşlar şeklinde güçlenen antiemperyalist oluşumlar bir araya gelerek Müslüman Topluluklar Birliği (MTB)'ni kurmuşlardır (Erbakan, 2013: 130-131). Erbakan'ın öncülüğünde 1991 yılında ilk toplantısını gerçekleştiren Müslüman Topluluklar Birliği Kongresi Erbakan'ın hedeflediği İslam Birliği düşüncesinin ilk somut girişimi olma hüviyetine sahiptir (Hazırbulan, 2017a: 287). 1992'de İstanbul'da gerçekleştirilen Müslüman Topluluklar I. İşbirliği Toplantısının açılış konuşmasında Erbakan; akademik ve ilmi olarak nitelediği bu toplantının amacını; kuruluşu çok gecikmiş olan İslam Birliği'nin bir an önce nasıl kurulacağı, nasıl kuvveden fiile dönüşeceği, bunun için nelerin yapılması gerektiği, nasıl bir yol ve stratejinin izlenmesi gerektiği gibi hususlarda düşünceleri ortaya çıkarmak olarak ifade etmiştir (1992: 2). Bu konuşma ve sonrasındaki süreç birlikte düşünüldüğünde MTB'nin Erbakan'ın zihninde İslam birliğine giden yolda mütevazı bir başlangıç olduğu söylenebilir. Bu toplantı dışında daha birçok toplantı ve çalışmaya imza atan MTB<sup>171</sup>, bazı somut kararlar almış ve bunu hayata da geçirmiştir<sup>172</sup>. Örneğin O günlerde Avupa'nın ortasında bir Müslüman katliamına dönüşen Bosna Hersek meselesinde BM, NATO ve İslam İşbirliği Teşkilatı vb. kuruluşların sessizliğe büründüğü bir dönemde MTB önemli kararlar almış ve

---

<sup>170</sup> Özcan'a göre İslâm birliği (İttihâd-ı İslâm) kavramı; esasında siyasal bir ideolojiyi tanımlamak üzere kullanılmadan öncesinde de; Müslümanlar arasında, kaynağını Kur'an ve Sünnetten alan birlik, baraberlik, kardeşlik ve yardımlaşma duygularının bir ifadesi olarak baştan beri mevcut olmuştur (2001: 470)

<sup>171</sup> Başlangıcını Erbakan'ın yaptığı MTB toplantıları kesintisiz devam etmiştir. Son toplantı ise "İslâm Dünyası: Meseleler ve Çözümler" ana başlığıyla 28-30 Mayıs 2016 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıya 100 ülkeden katılım sağlanmıştır (Hazırbulan, 2017a: 288).

<sup>172</sup> Detaylı bilgi için bakınız: (Hazırbulan, 2017a: 257-289).



bunları uygulamanın mücadelesini vermiştir. MTB'nin bir başarısı da, uluslararası etkileşim ve tecrübe paylaşımına zemin oluşturduğu için katılımcıların ülkelerindeki siyasi faaliyetlerine olumlu tesirleri olmasıdır. MTB'nin toplantılarının Erbakan'ın öncülüğünde gerçekleşmesini Hazırbulan, Erbakan'ın bu Birliğin doğal lideri olarak kabul edilmiş olmasına bağlamaktadır (2017a: 287). MTB'nin en büyük kazanımı ve İslam birliğine giden yolda asıl somut adım olarak kabul edilen gelişme ise Erbakan'ın 1997 yılında Refahiyol hükümetinde başbakanlığı sırasında dünyanın farklı bölgelerinden Şii ve Sünni 8 devleti (Türkiye, Mısır, Endonezya, İran, Malezya, Nijerya, Pakistan ve Bangladeş) biraraya getirerek hayata geçirdiği D-8 Projesidir. Bu projeye alakalı geniş bilgi Refah Partisi anlatılırken, "Tüm İnsanlığın Kurtuluşu İçin Mutevazı Bir Başlangıç: D-8" başlığı altında verilmiştir.

#### **2.6.9. Adil Ekonomik Düzen Anlayışı**

Bugün İslam dünyasının bir yol ayrımında olduğunu ve önünde iki yolun bulunduğunu ifade eden Esed'e göre; bu yollardan birisi yapıcı ve yaratıcı iken diğeri son derece yıkıcı ve yıpratıcıdır. Yapıcı ve yaratıcı olan, Müslümanların Kur'an ve Sünnetin gerçeklerine dönerek onların rehberliğinde siyasi ve toplumsal düşüncelerini oluşturmaları; yıkıcı ve yıpratıcı yol ise Batı'nın düşünce ve siyasi düzenleri peşinde sürüklenerek İslam'ın belirgin niteliklerinin kaybolmasına ve onun bağımsız bir medeniyet etkeni olarak ortadan kaldırılmasına yardımcı olmalarıdır. Esed'e göre bugün Müslümanların yapması gereken İslam'ın sosyo-politik yapısından hareketle yeni bir besmele çekerek medeniyetlerini ihya etmek ve büyük medeniyetlerini küflenmek ve kurtlanmaktan korumak için mücadele vermektir. Ona göre "diriliş ve silkiniş yolu" olan bu yol benimsenmişse o zaman "Biz Müslümanız ve kendimize has düşüncemiz ve düzenimiz var" iddiamız bizi Kur'an ve Sünnetin ışığında bunu ispata zorlayacaktır (2016: 29-30). İşte Adil Düzen böyle bir ispat arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar 1960'larda İslam ekonomisi, takip eden dönemlerde İslami finans sistemi gibi kavramsallaştırmalara başvurulmuş olsa da, esasında genel kabule göre İslam, bir sistem önermek yerine temel bazı ilkeler belirleyerek Müslümanlara esnek bir

alan bırakmıştır. Bu nedenle sistemin isminden ziyade içeriği, yani kuruluş ve işleyiş bakımından İslam'a uygun olup olmadığı daha önemlidir (Ersin ve Duran, 2017: 113). Bu kapsamda bir finansal sistemde faiz, belirsizlik içeren sözleşmeler ve kullanılmamı haram olan ürün ve hizmetlere ilişkin finansal araçlar yasaksa, o sistemin İslam hukukuna uygun olduğu söylenebilir (Türker, 2010: 5-6). Günümüzde finansal işlemlerden İslam hukukuna uygun olarak kabul edilenleri, temel olarak, kâr-zarar ortaklığı ile marjlı satış ve kiralama esaslarına dayandırılmaktadır. Kar-zarar ortaklığı ilkesinin uygulanmasında mudaraba<sup>173</sup> ve müşaraka<sup>174</sup> yöntemleri kullanılırken marjlı satış ile ilgili olarak murabaha<sup>175</sup>, kiralama ile ilgili olarak ise icara<sup>176</sup> yöntemlerine başvurulmaktadır (Türker, 2010: 6). Bireysel sorunlarda olduğu gibi toplumsal problemlerin çözümünde de İslam penceresinden bakılması zorunluluğuna işaret eden Erbakan'a göre muhteviyatında dinin bulunmadığı hiçbir çözüm hakiki bir çözüm olamaz. İnsanlığın devasa problemlerine derman olma vaadiyle kurulduktan sonra 70 yıl boyunca baskı ve zulüm aracına dönüşen komünizm nasıl iflas etmiş ise onun ikiz kardeşi olan sömürü düzeni kapitalizm de son dünya ekonomik buhranlarıyla apaçık görüldüğü gibi yok olmaya mahkûmdur. Adaletsizlik ve haksızlıkları ortadan kaldıracak tek bir sistem vardır, o da "Adil Düzen"dir<sup>177</sup> (Erbakan, 2013: 206-208).

Adil Ekonomik Düzen Projesi'nin önemli teorisyenlerinden birisi olan Ersoy'a göre Adil Düzen çalışmalarının başlangıcı için 1969 yılı gösterilebilirse de asıl sistem odaklı çalışmalar fiilen kendisinin de dahil olduğu bir ekip tarafından 1983 – 1989

---

<sup>173</sup> Girişimcinin tecrübe, yetenek ve bilgisini; sermaye sahibinin de gerekli mali kaynağı ortaya koymak suretiyle bir tür ticari sözleşmeye dayalı ortaklık oluşturmalarıdır. Yürütülen faaliyet sonrasında önceden belirlenen mudaraba anlaşmasına göre kâr paylaşımı gerçekleştirilmektedir. Eğer ortada bir zarar söz konusu ise sermayelerin kaybı koyduğu sermaye iken, girişimcinin de emeği zayi olmuş olur (Ersin ve Duran, 2017: 114).

<sup>174</sup> Müşaraka, iki ya da daha fazla kişinin, sermaye veya hem emek hem de sermaye ortaya koyarak ticaret yapmak ve buradan elde edilecek karı aralarında yaptıkları serbest sözleşmeye uygun bir şekilde paylaşmak üzere kurdukları adi ortaklıktır (Türker, 2010: 6-7).

<sup>175</sup> Bu finansman yöntemi malların peşin alınıp, maliyetin üzerine belirli bir kâr marjı eklenerek vadeli olarak satılması esasına dayanmaktadır (Türker, 2010: 7).

<sup>176</sup> Daha çok orta ve uzun vadeli bir finansman metodu olarak kullanılan bu yöntemde finansör kuruluş müşterisinin istediği niteliklerdeki malı satın alıp üzerine belirli bir kâr payı ilave ederek müşteriye kiralamaktadır. Klasik leasing işlemine benzeyen icara, kira süresince mülkiyetin finansör kuruluştaki kaldığı, kiralama süresinin sonunda ise mülkiyetin kiralayana devredildiği bir sözleşmeye dayanmaktadır (Türker, 2010: 8).

<sup>177</sup> Karaman'a göre; lügat manası adaletli ve dengeli düzen anlamına gelen âdil düzen, terim olarak "İnsanların yaratılış amaçlarına uygun bir hayat yaşamaları, kâmil insan olma yolunda hür ve eşit olarak ilerlemeleri, dünya ve âhirette mutluluğu yakalayabilmeleri için gerekli bulunan ferdî ve ictimâî (siyâsî, ahlâkî, iktisâdî, hukûkî...) hayat düzenidir" (2003).

arasında gerçekleştirilmiştir (2017). Kişisel görüşmemizde Erbakan'ın etkisiyle Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne gitmeye karar verdiğini ifade eden ve okulun daha ilk gününde Mustafa Kemal'in posterinin de üzerinde Marx, Lenin ve Maonun posterlerini gördüğündeki şaşkınlığını ifade eden Ersoy daha o gün arkadaşlarıyla;

Aslen Alman olan Marx Almanya'nın sorunlarını bilir. O Türkiye'yi bilemeyeceğine göre bunun peşinden gitmemize gerek yok. Lenin ise Rus. O halde bu da Rusya'yı bilir. Onun görüşlerinin Türkiye'nin sorunlarına çözüm getirmesi mümkün değildir. Mao ise Çinlidir. O da Çin'i bilir. Dolayısıyla onun düşüncelerinin bizim sorunlarımıza merhem olması mümkün değildir. Biz de kendi ülkemizin sorunlarını kendi dünya görüşümüz ve değer ölçülerimize göre çözeceğiz

kanaatini paylaştıklarını belirtmiştir. Daha üniversiteye girdiklerinde bu düşünceye vardıklarını ifade eden Ersoy, bu kararı almalarında Konya'da Bağımsız milletvekili aday olduğu dönemde (1969) birlikte oldukları Erbakan'ın etkisini de teslim etmektedir (2017).

Siyasal'da okudukları yıllarda önce kaldıkları yurttan, ardından da okula yakın bir yerde tutarak adeta bir araştırma merkezine dönüştürdükleri zemin kattaki bir evde üç kişiyle başlayıp sonrasında ikiyüz elliye çıkan öğrencilerle devam eden çalışmalarında temel sorularının “Türkiye neden yoksul” ve “Türkiye'nin sorunlarını nasıl çözeceğiz” olduğunu ifade eden Ersoy'a göre temel hareket notları ise “madem Batılılar sorunlarına kendi düşüncelerine göre çözüm üretmişler biz de kendi düşüncemize göre çözüm üretelim” olmuştur (2017).

Kişisel görüşmemizde Siyasal'da sayıları iki yüzelliye bulan arkadaşlarının herbirini istidadına göre yönelendirdiklerini ve kendisinde bu çerçevede araştırmacı ve ilim adamı olmaya karar verdiğini söyleyen Ersoy, Siyasal'da sonra Cambridge Üniversitesi'nde devam eden eğitiminin ardından Ege Üniversitesi'nde araştırma görevliliği sınavını kazanarak öğretim üyeliği kariyerine başladığını ifade etmiştir. Daha sonra Millî Görüş düşüncesi içerisinde önemli konumları bulunan Şükrü Karatepe, Süleyman Akdemir ve Dilaver Yılmaz da aynı üniversite de görevlendirilmiş ve üniversite yıllarındaki çalışmaları burada da devam etmiştir. Burada konut, ibadet yeri ve çalışma mekanları birlikte tasarlanan bir kooperatif kurma girişimleri sırasında

Akevler<sup>178</sup> Kooperatifi ve Süleyman Karagülle ile irtibat kurduklarını söyleyen Ersoy bu irtibattan sonra arkadaşlarıyla birlikte Akevler Kooperatifi çevresiyle birlikte çalışmaya başladıklarını ifade etmiş (2017) ve sonrası için de şunları söylemiştir:

Erbakan Hoca'nın daveti üzerine 1983'te arkadaşlarımızla birlikte Hoca ile çalışmaya başladık. Usulü Fıkıh derslerini de eski Osmanlı dersazamlarından olan Süleyman Karagülle'nin babasıyla çalışıyorduk. Medreseler kapanınca babası Artvin'in Şavşat ilçesinin Maçakalli Köyü'ne gitmiş. Oğluna aynen medresedeki gibi ders vermiş. Hocaya giderken onların o birikimini de aldık. Hocanın başkanlığında 15 günde bazen de hafta da bir Ankara'da ya da Hoca yazlıkta ise Altınoluk'ta çalışmalar yaptık. Hoca 1989'da Adil Düzeni ilan etti. O günler de Ecevit de *Hakça Düzen* diyordu. Aslında Adil düzenin adı *silm düzeni* idi. Ancak Hoca halk zorlanır silim vs. diyenler olur diyerek ismini Adil Düzen olarak ilan etmiştir. Bugün Adil Düzen küresel bir düzen, olgu olarak her yerde anlatılmaktadır (Ersoy, 2017).

Kişisel görüşmemizde Ersoy; dört kitaba göre de erdemli insanın inandığı gibi düşünen, düşündüğü gibi konuşan ve konuştuğu gibi de yaşayan insan olduğunun altını çizdikten sonra siyasete girme gerekçesini konuştuğu gibi yaşamak olarak ifade etmiştir (2017). Onun bu ifadeleri aynı zaman da Adil Düzen'in İslam inancından hareketle oluşturulduğunun da izahı mahiyetindedir. Siyasete ilk girdiği dönemde uluslararası düzeyde başarılı ve tanınan bir bilim insanı olduğunu ifade eden Ersoy'u siyasete iten temel unsur yukarıdaki dustur olmuş. O bu durumu şu cümlelerle izah etmektedir.

Evlendikten sonra eşimle birlikte her gün 15 dakika Kur'an okuruz. Böyle bir gün Kur'an'da defaatle okuduğum "Ey İman edenler! Niçin yapmadığınızı söylüyorsunuz. Bu Allah nezdinde büyük bir günahtır"<sup>179</sup> ayetini okuduğumda çok etkilendim. Sürekli okumuşum ama hiç farketmemişim bu ayeti. Hanıma dedim ki; "ben hep konuşuyorum, teoriler anlatıyorum; geri kalmışlık nedir, bu ülkeler nasıl gelişir, dünyada barış nasıl sağlanır, ama hiç uyguladığım yok. Bunu uygulamam lazım". Bunun üzerine söylediklerimi uygulama düşüncesiyle siyasete girdim. Belediye başkanlığı teklif edildiğinde, teorilerimi genelde uygulamanın zorluğunu bildiğim için yerel de uygulayım diye kabul ettim (2017).

Adil Düzen çalışmalarının arkasında önemli yeri olanlardan birisi de Süleyman Karagülle (1928)'dir. İnsanların kelimeler; yani sloganlar, deyimler, istilahlar etrafında

<sup>178</sup> Detaylı bilgi için bakınız: <http://www.akevler.org/> (Erişim Tarihi: 31 Temmuz 2018).

<sup>179</sup> Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir (Kur'an-ı Kerim, Saff 61/2-3).

toplularak birliktelikler oluşturduğunu iddia eden Karagülle'ye göre Refah Partisi camiası da kendisi için böyle birleştirici bir kelime olarak başlangıçta *Milli Görüş* kelimesini benimsemiştir. Ona göre bu kelimenin manasının toplum tarafından yeterince idrak edilemeyişi nedeniyle arayışa geçen Erbakan, kendileri (Akevler evresi) ile irtibata geçerek birlikte gerçekleştirdikleri çalışmalar neticesinde *Adil Düzen* kavramını kullanmaya başlamış ve zamanla bu kavram etrafında sosyal ve siyasi bir grup meydana getirmiştir (1990a).

İnsanlık tarihi boyunca birisi hakkı üstün tutan peygamberler sistemi, diğerisi ise kuvveti üstün tutan filozoflar sistemi olmak üzere iki sistemin varolduğunu ifade eden Karagülle'ye göre hakkı üstün tutanlara göre Allah vardır, insanlara cz irade vererek onları işlerinde zgr bırakmıştır ve çıkar paralelliği vardır. Kuvveti stn tutanlara göre ise kinat rastlantısal bir biçimde kendiliğinden oluşmuştur. Mücadele ve çatışma kaçınılmazdır, güçlü olanın galip geldiği bu anlayışta gelişmenin kaynağı seleksiyondur ve çıkar atışması vardır (Akt. Öztürk, 2017: 159; Karagülle, 1990: 13). Karagülle'ye göre insanlık tarihine bakılınca görülecektir ki; Mezopotamya'da Hakk'ı üstün tutan bir düzen ve medeniyet kuran peygamberlerden sonra Mezopotamya Medeniyeti gerileyip yok olmaya başladığında filozofların kuvveti üstün tutan Mısır Medeniyeti ortaya çıkmıştır. Ardından peygamberler eliyle yeryüzünde Hakk ve adaleti hakim kılan İbrani Medeniyeti kurulmuştur. Bu medeniyetin bozulmasıyla, filozofların Greko-Romen Medeniyeti ortaya çıkmış, bunu da Hristiyanlık takip etmiştir. Tahrif edilen Hristiyanlık ise Roma ve Bizans döneminde kuvvet medeniyetine dönüşmüş ve halk Hristiyanlaşmaya zorlanmıştır. Hakk'ın üstünlüğüne iman etmiş Müslümanlar bu durumu iyi değerlendirmişler ve her din ve mezhepten olan insanların barış içinde yaşadığı içtihadı dayalı bir medeniyet olarak İslam Medeniyeti'ni meydana getirmişlerdir. Bu medeniyet de gerilemeye başladığında, filozofların Avrupa'da kurup geliştirdiği ve halen de zirvede olan "Ateizm Medeniyeti" hâkimiyetini ilan etmiştir. Bu medeniyet de ilahi takdir gereği çökmeye ve yıkılmaya mahkûmdur. Karagülle'ye göre sıra, insanlığın yeniden "Peygamberler Sistemi"nden kaynaklanan "Adil Düzen"e<sup>180</sup> dönmesine gelmiştir (1990a).

---

<sup>180</sup> *Adil Düzen* kelimesini bulan kendisi olmamakla birlikte *Adil Düzen* diye ifade edilen muhtevanın esaslarını ortaya koyanın kendisi olduğunu ifade eden Karagülle'ye göre başta Erbakan olmak üzere, Refah Partililer bu muhtevaya *Adil Düzen* adını vermişlerdir (1990a).

Eskiden sistem ve medeniyetleri, teorik temellere dayandırmak suretiyle ya *peygamberler* ya da filozofların kurduğunu dile getiren Karagülle'ye göre Hz. Muhammed s.a.v.'den sonra yeni bir peygamber gelmeyeceğinden, filozoflar devri de artık kapanmış bulunduğundan, *teoriye dayanan ve pratikle tesbitedilebilecek* yeni bir medeniyeti kurma vazifesi *peygamberlerin varisleri olan ilim adamlarına* kalmıştır. Mühendislikte olduğu gibi, sosyal oluşmaları teorik temellere dayandırıp modeller geliştirilerek pilot bölgelerde uygulanmalı ve uygulamada karşılaşılan aksaklıklar dikkate alınarak teorilerde gerekli değişiklik ve düzeltmelere gidilmelidir. Karagülle'ye göre geleceğin bin yıllık medeniyeti kurmak ancak bu şekilde mümkün olabilir (1990a).

Adil Düzen'in peygamberlerin onbinlerce yıl içinde getirdiklerinden ve öğrettiklerinden farklı bir şey olmadığını ifade eden Karagülle'ye göre Adil Düzen çerçevesinde ortaya konulan her mekanizma Kur'ân'a dayanmaktadır. *Adil Düzen; Kur'ân'ın bugünkü çağdaş ilimlerin ve gelişmelerin verileri ışığında, günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde ele alınarak hayatımızı ve dünya düzenimizi Ona göre tanzim etme çabasıdır.* Adil Düzen, eski müctehitlerin yaptıkları içtihatlar körü körüne taklit edilerek değil, onların içtihadlerinde izledikleri usul ve yöntemler uygulanarak meydana getirilmiştir. Zira, bundan bin yıl önce yapılmış içtihatların günümüzün meselelerini çözüme kavuşturması mümkün değildir. Nasıl ki; bundan yüzyıllarca öncesinde müctehitler içtihat yapıp kendi dönemlerindeki düzen, sistem ve medeniyetlerinin mekanizmasını oluşturmuşlarsa, günümüzde de yapılması gereken budur (Karagülle, 1990a). İşte adil düzen böyle bir süreçten sonra ve böyle bir yöntemle Türk siyasi literatürüne girmiştir.

Birisini kapitalizmin diğerini ise komünizmin temsil ettiği iki kutuplu dünyada MGH ideolojisinin nereye oturduğu meselesi hep tartışılmalıdır. Bora'ya göre Millî Görüş'ü 1980'lere taşıyan ideolojik söylemin; "üçüncü yolcu"luğu, "orta yolcu"luğu ve özellikle de orta yolculukla izaha müsait bir sağcılığı da bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Bu esneklik, reel-politik durumlara dayandığı kadar hareket içindeki farklı eğilimlerin varlığına da işaret etmektedir. 1970'lerin sonlarına doğru gençlik tabanında karşılık bulan radikal İslam üçüncü yolcu yönelimleri beslerken; politik sosyalleşmesini merkez sağ ya da ülkücü camia ile etkileşim içerisinde gerçekleştirmiş kadrolar sağcılık geniş ailesinden kopamamışlardır. Erbakan'ın temsil ettiği merkezî çizgi ise Bora'ya

göre orta yolculuğa daha yatkın gözükmetedir (2013: 529). 12 Eylül 1980 darbesinden sonra diğer tüm partilerle birlikte kapatılan MSP'nin yerine kurulan RP; İran devrim ihraç enerjisi, Afgan cihadı, Filistin davasının canlılığı gibi uluslararası konjonktürün ve büyük bir entelektüel ve sosyal faaliyetlerin tesiriyle güçlenen radikal İslamcılığın rüzgârıyla, uzun süre üçüncü yolcu bir çizgi izlemiştir. 12 Eylül askeri rejiminin dini, devlet ve millete sadakati geliştirici bir etken olarak kullanma stratejisi İslami söylemin meşruiyet alanını daha da genişletmiştir. (2013: 529).

1991'de resmen ilan edilen Adil Düzen programını üçüncü yolcu bir çizginin somut ifadesi olarak gören Bora'ya göre; uygulanabilir ekonomik bir programdan çok, adaletli bir düzen imgesini temsil eden Adil Düzen, özünde kapitalizmle sosyalizm arasında bir orta yolculuğa karşı gelmektedir. Ancak Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte, sosyalizmin politik ve iktisadî seçenekler arasından çekilmesi nedeniyle, daha çok faizci/sömürücü kapitalist düzene bir alternatif olma iddiasıyla ileri sürülmüştür. Bu bakımdan Adil Düzen, yenilen solun yerine geçebilecek, alternatif üçüncü bir seçenek olarak RP'nin şehirli işçi ve işsizlere ulaşmasını kolaylaştırmıştır. 1980'lerde ANAP'ın dört eğilimi birleşme sloganı eşliğinde merkez sağ, sosyal demokrasi, MSP ve MHP geleneklerini eritme stratejisi orta yolculuğu herkes için zorlaştırmıştır (2013: 529).

Ersin ve Duran'a göre, SSCB'nin çökmesiyle beraber dünyada hâkim ekonomik sistem haline gelen kapitalizmin günümüzün ekonomik sorunlarına çözüm üretememekle birlikte dengesiz ve adaletsiz bir kalkınmaya vesile olması nedeniyle alternatif ekonomik modeller üzerine tartışmalarda bir artış gözlemlenmiştir. Kapitalizmin en önemli enstrümanlarından birisi olan faiz yükü, özellikle yatırımcılar açısından maliyetleri artırıcı bir unsur olarak ortadadır. Faiz ödeyen ve faiz alan arasındaki gelir adaletsizliği ve faiz ödeyen tarafın refah kaybına ek olarak, imal edilen ürünler içerisindeki faiz maliyeti üzerinde kafa yorulması gereken ciddi bir sorun haline gelmiştir. Bu düşüncelerle faizsiz bir ekonomik modelin imkanı üzerine Türkiye'de yapılan tartışmaların somut bir neticesi olarak MGH lideri Erbakan'ın önderliğinde Refah Partisi tarafından "Adil Ekonomik Düzen<sup>181</sup>" adıyla alternatif faizsiz bir ekonomik sistem geliştirilmiştir (Ersin ve Duran, 2017: 113). Öztürk'ün MGH'nin iktisadi alanda sunduğu özgün bir sistem önerisi olarak ifade ettiği Adil Ekonomik

---

<sup>181</sup> Detaylı bilgi için bakınız: (Erbakan, 1991)

Düzen; Erbakan ve arkadaşları tarafından İslam dininin temel esaslarına uygun bir şekilde geliştirilmiş, Hakkı üstün tutan dünya görüşünün ekonomik alandaki yansıması olma iddiasında bir teoridir (2017: 167).

Çakır'a göre ilk görünüşte; İslam düşünce geleneğinin önemli kavramlarından *adalet* üzerine tesis edilmiş bir düzen değişikliği talebi (belki de şeriat düzeni talebi) çağrışımı yapan etkileyici ve kolay bir slogan olarak görülen *Adil Düzen*, esasında olabildiğince eklektik, karmaşık ve bir o kadar da hayalî bir projedir. Ona göre hakkında *Kabile sosyalizmi*, *Sovyet komünizmi* ve *Arap sosyalizmi* gibi yakıştırmalar bulunan Adil Düzen Projesi'nin kökeni İzmir'deki Akevler Kooperatifi'ne ve burada *İslami bir komün* hayatı yaşayan birkaç Müslüman aydına kadar gitmektedir. Bu aydınlardan Süleyman Karagülle, Arif Ersoy ve Süleyman Akdemir gibi kişilerin öncülüğünde oluşan bir çalışma grubu tarafından hazırlanan faizsiz, alternatif bir ekonomik sistem projesi; 1985'te Erbakan tarafından *Adil Düzen* adıyla şekillendirilerek, önce parti görüşü olarak benimsenmiş, ardından da parti programına dönüştürülmüştür (2013: 764-765).

RP, 1991 seçim beyannamesinde insanlığın komünizm ve kapitalizmin iflası karşısında yeni bir nizam arayışı içine girdiğini ve aranan bu yeni nizamın Refah Partisi'nin "Adil Düzen"i olduğunu açıkça ilan etmiştir. 20 Ekim 1991 seçimini RP'nin kazanması halinde Türkiye'de yeni bir Adil Düzen dönemine girileceğini, hatta bu güzel örneğin kısa sürede diğer Müslüman ülkelere ve bütün dünyaya yayılacağını ve insanlığın asırlar boyu sürececek yeni bir mutluluk ve saadet dönemine kavuşacağını vadetmiştir (RP, 1991: 7-8). Çakır'a göre 1991 yılı seçim kampanyasının en önemli argümanı olan Adil Düzen Projesi; milletvekili adaylarının bile açıklamakta zorlanacağı kadar karmaşık olduğu için RP tabanı tarafından bile hiçbir zaman tam olarak anlaşılammış, bir projeden ziyade kulağa hoş gelen bir slogan olarak kalmıştır (2013: 765).

Müslümanların 622'den 1683 İkinci Viyana Kuşatmasına kadar yeryüzünde 11 asır boyunca kurucusu ve koruyucusu oldukları "Saadet Düzeni"ni "Adil Düzen" olarak tanımlayan Erbakan'a göre İkinci Viyana Kuşatması ile birlikte maddi güç ırkçı emperyalizmin eline geçmiş, onlar da adım adım tüm insanlığı kendilerine köle yapmak için bugünkü dünya düzenini kurmuşlardır. Ona göre; gelinen nokta, ya yeniden adaletli



bir dünya kurulacağı ya da ırkçı emperyalizmi yeryüzündeki hâkimiyetini pekiştireceği bir dönüm noktasıdır. (2013: 197). Özdalga'ya göre hakkaniyetli gelir dağılımı ve sosyal adaletin tesisini son derece önemseyen ve önceleyen Erbakan'ın bu ideali, Onu alternatif bir sosyal düzen arayışına yöneltmiştir ki bu arayışın bir neticesi olarak *Adil Düzen* doğmuştur (2015: 121). Erbakan'a göre insan merkezli, Hakk'ı üstün tutan ve paylaşımında adaleti sağlayan Adil Düzen; faizin, haksız vergilerin, karşılıksız para basmanın olmadığı; kredilerin faydalı iş yapacak herkese adilce dağıtıldığı, tüm bunlar yapıldığında da herkesin bugünün üç katı satın alıma gücüne kavuşacağı; herkesin ifade, öğrenim, örgütlenme, yaşama, ibadet etme hürriyetinin bulunduğu, haklının güçlü sayılacağı bir nizamın adıdır (2013: 208-209). Erbakan'ın bu ifadelerinden esasında Adil Düzen'in sadece ekonomik boyutu değil; siyasi, toplumsal daha bir çok boyutunun da olduğu görülmektedir.

Müslümanlığın gelişmiş özgün bir ekonomik sisteminin var olduğu iddiasında olan Erbakan'a göre bu sistem; Doğu Bloku'na ait komünist sistemden de Batı'daki kapitalist sistemden de farklı üçüncü bir yol, başka bir sistemdir. İkisi de özünde materyalist köklerden beslenen bu iki sistemin karşısında madde ve mananın dengesini önemseyen İslam ekonomik modeli ayrı bir yerde durmaktadır. Müslümanlık özel mülkiyeti kabul eder ve özel mülkiyetin saygınlığı esastır. Allah'ın bütün günahları affedebileceğini belirtmekle birlikte kul hakkını bunun dışında tutması İslam'ın özel mülkiyete verdiği önemi göstermektedir. Bunun bir neticesi olarak İslam kâra ve kazanmaya da karşı değildir. "El-Kasibu habibullah: Çalışanı Allah sever, çalışan Allah'ın sevgilisidir" hadisi şerifi bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Kârı, kazanmayı ve özel mülkiyete saygılı olmayı önceleyen bu yaklaşımlar sanki kapitalizmi işaret ediyor gibi gözükse de Müslümanlık sistemi asla Batı'nın kapitalist sistemiyle özdeş değildir. Zira Kapitalizmde kazandığını her türlü nefsanî arzularının peşinde harcamakta özgür olan insanın karşısında Müslümanlıkta israf etmemek, hayır ve hasenatta bulunmak gibi sınırlar söz konusudur. Çünkü Müslümanlıkta maddiyatla maneviyat birbirinden ayrılamaz. Bir taraftan hakiki tüccarların peygamberlerle, şehitlerle beraber haşrolacağını bildiren İslam ticarete ne kadar önem verdiğini ortaya koyarken; diğer taraftan cennete ilk girecek olanların cömertler olduğunu beyan etmek suretiyle maddî amaçların üzerine manevî hedefleri yerleştirerek gerçek adalet ve düzeni meydana

getirmiştir<sup>182</sup> (2013: 74-76). Müslümanlığın dünya görüşünün ve ekonomik düzeninin temelinde Erbakan'a göre, ahiret inancı vardır. Zira İslam her hususta ahireti gözetmeyi emretmiştir (2013: 77).

Ersin ve Duran'a göre; kapitalist ekonomik sistem, temel üretim faktörleri arasında sermayenin üretimde kullanılması karşılığında sağlayacağı menfaati/faizi meşru görmektedir. Bu nedenle işgücü, hammadde ve diğer üretim maliyetleri gibi faiz de ürün ve hizmetlerin maliyetlerine finansman gideri olarak yansıtılmaktadır. Buna karşın İslam çalışanın emeğinin karşılığı olan ücreti, yer sahibinin kazandığı kira gelirini ve ortakların elde ettiği kârı hak kabul ederken, faizi haksız kazanç olarak görmektedir (2017: 113). İslam dini açısından yalnızca bir mübadele/değişim aracı olarak görülen para bir mal gibi kabul edilerek alım satıma konu edilemez (Türker, 2010: 6).

Adil Ekonomik Düzen'de iktisadi sistemlerin farklılaşma noktası olan artı(k) değer paylaşımı hususu ortaklıklar üzerinden sözleşmeyle çözüme bağlanmıştır. Sözleşmenin tarafı olarak emeğin de kendi rıza ve serbest iradesiyle sözleşme yapabilmesinin koşullarını tam olarak sağlayan bu sistemde tarafların artı(k) değerden alacağı pay, çalışanın ve risk almanın karşılığı olarak tüm üretim faktörleri açısından sözleşmeyle belirlendiğinden adil bir yapı oluşmakta ve böylece sömürü ortadan kalkmaktadır (Öztürk, 2017: 167-168). Hak ve paylaşım anlayışında kar/zarar ortaklığı olduğundan kişinin çalıştığına nispeten kazancı da artacak ya da azalacaktır; dolayısıyla çok çalışan daha çok, az çalışan ise daha az kazanacaktır. Ersoy'a göre bir tür "Ortaklık Ekonomisi" olan Adil Ekonomik Düzen'de insanlar gayretlerine nispetle toplumsal hasıladan pay alacaklarından sistemde çatışmaya yer yoktur, tersine yardımlaşma ve dayanışma içerisinde yarışma esastır (Akt. Öztürk, 2017: 160; Ersoy, 1995a: 12-13).

Adil Ekonomik Modeli *İslam ekonomisi* tabiriyle ifade eden Ersoy'a göre;

İslam ekonomisi; İslam'a, Allah'a ve ahirete inanan müminlerin başkasına zarar vermeden düzenledikleri bir ekonomidir. Yani İslam ekonomisi demek dinî ekonomi demek değildir. Dine dayanır. İnanca dayanmayan bir sistem olamaz. Nasıl ki kapitalizmin dini protestanlık, sosyalizmin dini Marksizm ise İslam ekonomisinin de dini yani dünya görüşü İslam'dır, İslam'a dayanmaktadır (2017).

---

<sup>182</sup> Erbakan'ın bu düşüncelerinin Weber'in Protestan iktisat ahlakını tasvir ederken kullandığı ifadelerle olan aşırı benzerliği dikkat çekicidir.

Bu ifadelerden, İslam dininin sabit bir ekonomik modelinin bulunmadığı, her çağın Müslümanlarının İslamın değişmez ilkelerinden hareketle böyle bir model geliştirebilecekleri anlaşılmaktadır. Ersoy'a göre "*İslam ekonomisi kainatı yaratan ve her türlü fizik ve kimya kanunlarını koyan Allah'ın belirlediği prensiplere göre Müslümanların iktisadi faaliyetlerini düzenlediği bir ekonomidir*" (2017).

Müslümanların sorunlarına kendi inanç ve dünya görüşlerinden hareketle çözüm üretmek amacıyla geliştirilen Adil Düzen'in daha önceki Müslüman âlimlerin Kur'an'a dayanarak öne sürdükleri tüm sözler ve görüşler gibi özünde bir beşeri görüş olduğunun altını çizen Ersoy'a göre ilâhi kelam olan, Kur'an'dır. Bizim Kur'an'dan anladıklarımız ise bize aittir, yani beşeri görüşlerdir. Adil Düzen'i tam olarak anlamanın günümüz ilimlerine, fıkıh metodolojisine ve İslam hukukuna vakıf olmayı gerektirdiğini ifade eden Ersoy'a göre bu model, sömürgeleştirilen ve Kur'an'ın ortaya koyduğu hakikatleri çağımızın idrakine sunmada yetersiz kalan/bırakılan İslam dünyasının yeniden Hak'ka yönelmesine ve "*yer yüzünde Hak'kı hakim kılma ve mazlumu zulümden kurtarma*" amacına yönelik ciddi bir çabanın mahsulüdür. (Ersay, 1993).

Kapitalist sistemde Klasik Okul'un taşıdığı anlama benzer şekilde, İslam ekonomisinde de Adil Ekonomik Düzen'in ilk olması nedeniyle benzer bir konuma sahip olduğunu iddia eden Sugözü'ne göre içinde bulunulan zamanın ihtiyaçları gözetilerek modern araçlarla yeni ve farklı bir ekonomik sistem olarak geliştirilen ve temel ilkeleri Kur'an ve Sünnetle tespit edilmiş olan Adil Ekonomik Düzen'in İslam ekonomisi, ya da daha doğru bir ifadeyle "İslam Ekonomisi Modeli" olduğunda şüphe yoktur (2017: 185-186). Onu bu kanate götüren nedenlerin başında, Adil Ekonomik Düzen'in referans kaynakları bakımından öncelikle Kuran ve Sünnet'e dayanmakla birlikte bunlarda açık hüküm bulunmayan durumlarda icma ve kıyasa başvurmuş olması gelmektedir. Bununla birlikte, İslam Ekonomisinin esasları olan Hakkın üstün tutulması ve sosyal adalet, gelirin adaletli paylaşımı, emeğin kutsallığı ve emek sermaye ilişkisinde dengenin hedeflenmesi, ahlakî yükümlülükler ve dayanışma; israf ve cimrilikten sakınma ve üretim ekonomisi ve kalkınma ilkelerine Adil Ekonomik Düzen'de de hassasiyetle yer verilmiş olması onun bu kanaatini güçlendirmiştir (2017: 195-208).

Erbakan'a göre hayat pahalılığının asıl nedeni faiz belasıdır (Özdamar, 1977: 134). Nitekim Aristoteles bütün kazanç temin etme yolları arasında doğaya en aykırı olanın faiz olduğunu ifade etmiştir (1993: 24). Erbakan'a göre kapitalist düzen; hakka dayanan ve kazancı teşvik edici bir unsur olan kâra ve ekonomiyi düzenleyip yönlendiren serbest piyasa rekabetine yer verdiği gibi; haksız bir sömürü ve zulüm aracı olan faize de yer vermiş ve uygulamada tröstlerin ve tekellerin oluşmasına engel olamamıştır. Buna karşın prensipte faize karşı olan komünizm insan fıtratına aykırı bir şekilde mülkiyet hakkına ve kâra da karşı olduğu gibi koyu devletçi ve merkezîyetçi bakış açısıyla serbest piyasa rekabetine yer vermemektedir. Oysa hakkı üstün tutan zihniyete dayalı, mükemmel ve ideal bir sistem olan Adil Ekonomik Düzen ise teşvik edici bir unsur olan kâra izin verirken, haksız kazanç ve sömürü aracı olan faizi yasaklamakta ve serbest piyasa rekabetine ve mülkiyet hakkına yer vermekte ve tekelleşmeye ise fırsat tanımamaktadır (2013: 216-217). Gelir dağılımı dengesizliği, işsizlik, enflasyon, tüketim ekonomisi gibi temel sorunların ana sebebi olarak faizi gören Adil Ekonomik Düzen; devletin görevleri, para, vergilendirme modeli, kredi ilkeleri ve ortaklık, üretim, ihracat, enflasyon, işsizlik ve sosyal güvenlik gibi meseleler üzerinde durmaktadır. Enflasyona neden olmayan faizsiz ekonomi ve kredi imkânının mümkün olduğunu ileri süren bu modelde yedi türlü faizsiz kredi imkanı vardır ki bunlar; ortaklıklar, kazanılmış hak karşılığı kredi, emek karşılığı kredi, rehin karşılığı kredi, ödenmiş vergi karşılığı kredi, yatırım projesi karşılığı kredi ve selem senedi karşılığı kredidir (Ersin ve Duran, 2017: 109).

Erbakan'a göre Adil Düzen'in temel esaslarından birisi; Adil Düzen'de devlet, ülke ve bölgelerin makro planlarını ve yatırım projelerini hazırlamaktan mesuldür ki; bu özel teşebbüsün kendi bölge ve sektörleri açısından hangi projelerin teşvik edileceğini önceden bilmesi bakımından önemlidir. Şahıslar ister tekbaşlarına isterlerse de şirket ya da vakıflar şeklinde örgütlenmek suretiyle bu projelerden istediklerini tercih ederek uygulayabilirler. Adil Düzen'nin temel esaslarından bir diğeri de bu sistemde işçilik değil "ortaklık sistemi" esas alınmaktadır. Üretim; müteşebbis, işçi, tesis, hammadde ve genel hizmetler sunan devletin ortaklığıyla gerçekleştirilmekte; elde edilen kazanç da ortaklar arasında adil bir biçimde paylaşılmaktadır. Herkese insanlık onuruna yakışan asgari bir yaşam düzeyini temin görevini devlete veren Adil Düzen'de bu sayede açlık ve yoksulluk söz konusu olmamaktadır (2013: 218-221). Erbakan'a göre diğer taraftan

Adil Ekonomik Düzenin neticesi olarak Türkiye, Siyonizm ve emperyalizmin kölesi ve sömürü malzemesi olmaktan kurtulacağı gibi mevcut ağır dış borç ve faizler altında ezilmek yerine, Müslüman ülkelere üretim ve savunma sanayi mamulleri başta olmak üzere her türlü mali yardımda bulunan bir ülke haline dönüşecektir. Netice olarak Adil Düzen'in uygulanmasıyla Türkiye Batı'ya işçi değil turist gönderen bir ülke olacaktır (1991: 97-98).

Türk siyasi hayatının son yarım asrına damgasını vuran MGH'nin ekonomik sorunlara köklü çözüm önerisi olarak geliştirdiği Adil Ekonomik Düzen'in derinlemesine incelenmesi durumunda esasında yeni ve özgün bir iktisadi sistem önerisi olduğu görülecektir (Öztürk, 2017: 149). Çakır'a göre Adil Düzen "sistemi reforme etme" perspektifinin çok ötesinde, sistemi kökten değiştirme iddiasına sahip bir proje olduğundan hayata geçirilme çabası Türkiye'de çok ciddi gerilimlere sebebiyet verebilirdi. Netice itibariyle, ona göre, tabanının sistem karşıtı potansiyeline rağmen sistem içinde mücadele veren RP için Adil Düzen, cazibesi bol bir slogan olmaktan öteye gidemediği gibi partinin iktidara gelmesini takip eden eden dönemde bu sloganın da projenin de adı anılmaz olmuştur (2013: 766).

Kişisel görüşmemizde Ersoy; Erbakan Başbakan olduğunda aralarında kendisinin de bulunduğu yüzden fazla bilim adamını istişare için Başbakanlık'ta toplayarak onlara "İktidara geldik, Türkiye'yi nasıl düzeltereğiz" şeklinde tek bir soru sorduğunu ve herkesin sırayla düşüncelerini paylaştığını ifade etmiştir. Ersoy'a göre; herkes bir şeyler anlattıktan sonra sıra kendisine geldiğinde o şunları söylemiştir:

Bizim bu konuda belli ölçülerde yetersizlikleri bulunsa bile bir çözümümüz, yani Adil Düzen var. Bir heyet kuralım, sorunları birden yirmiye kadar sıralayalım ve bir bir uygulayalım. Ortağımıza da söyleyelim. Anlaştıklarımızı uygulayalım, anlaşamadıklarımızı rafa kaldıralım. Rafa kaldırdıklarımızı basın toplantısıyla anlatalım ve tek başımıza iktidara gelirse bu da uygulayacağız diyelim (2017).

Ersoy'un bu sözlerine oradaki herkes karşı çıkarak "Eğer Adil Düzen adını birkez daha ağzınıza alırsanız bu koalisyon dağılır" demişlerdir. Ersoy da erinde gecinde Koalisyonun mutlaka dağılacağını, hiç değilse Adil Düzen'den dolayı dağılmış olmasının kendilerini güçlendireceğini ifade ettiğini, ancak maalesef bu düşüncesinin orada bulunanlar tarafından kabul görmediğini ve ondan sonra da Adil Düzen adının bile ağza alınmadığını üzülen ifade etmiştir (2017).

Ersoy'a göre Refah Partisi'nin iktidardan düşürülmesinin de hatta 28 Şubat'ın da ikaz-ı ilahi babından olmak üzere nedeni Adil Düzen'in rafa kaldırılmış olmasıdır. Allah'ın verdiği imkan ve fırsatlar Adil Düzenin uygulanması için kullanılmadığından MGH'nin karşı karşıya kaldığı her musibet ilahi bir ikazdır. Her biri aslında kişilere bel bağlamayın, sisteme gidin ikazı olmasına rağmen, Ersoy'a göre bu ikazların hiçbirisinden gereken ders alınmamıştır (2017).

### **2.6.10. Kalkınma ve Sanayileşme Anlayışı**

Her toplumun ekonomik, siyasal ve kültürel yapısından doğan bir teknik ve sanayileşme tasavvurunun bulunduğunu ifade eden Demir'e göre ilahi kültürü yaşamlarının merkezine yerleştirmiş olan toplumların temel gayesi teknik, alet ve ilmin bütün imkânlarından faydalanarak yeryüzünün imar edilmesi olmuştur. MGH lideri Erbakan tarafından "hem ahlaki hem de iktisadi bakımdan güçlü olmak" biçiminde iki yönlü bir kalkınma düşüncesi geliştirilerek uygulanmaya çalışılmış ve bu konuda en önemli faktör olarak insan unsurunun önemi vurgulanmıştır. Demir'e göre MGH'de, ülkemizin kalkınmasına yönelik temel sorunlar ve çözüm önerileri bağlamında sanayileşme zorunlu bir istikamet olarak görülmüş; nimet külfet paylaşımında adaletin tesisi önemsenmiş, ahlak ve maneviyat esaslı kalkınma modeli takip edilerek rakiplerin bertaraf edilmesi stratejileri üzerinde durulmuştur (2017: 85).

Macit'e göre Erbakan'ın ekonomik kalkınma ve sanayileşmeye verdiği önemin arkasında mevcut ırkçı emperyalizmin sömürü düzeninin en önemli silahının ekonomi olması yatmaktadır. Ekonomik bağımsızlık olmadan tam bir bağımsızlıktan bahsedilemeyeceği, gerçek bağımsızlığın olmadığı bir yerde de İslam Birliği'nin hayalden öte bir mana taşımayacağını farkında olan Erbakan; ekonomik bağımsızlığa, bunun için de millî ekonomik kalkınma modeline sahip olunmasına büyük önem atfetmiştir. Macit'e göre Hadid Suresi'nin 25'inci ayetinde<sup>183</sup> ifadesini bulan

---

<sup>183</sup> Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler. Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri yarattık (ki insanlar ondan yararlansınlar). Allah da kendisine ve Resûllerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir (Kur'an-ı Kerim, Hadid 57/25).

Vahiy/Kitap, düzen/mizan ve güç/kuvvet üçlüsünden birisinin olmadığına diğerinin eksik kalacağına, birisinin eksik olduğu yerde ise adaletin tesisinin mümkün olamayacağına inanan Erbakan; vahyi ve nizamı hakim kılarak adaleti gerçekleştirmek için kuvvete ihtiyaç olduğunun farkındadır. Ekonomik güce sanayileşerek ve kalınarak buna da ancak siyasetle ulaşılabileceğini düşünen Erbakan siyasi yaşamı boyunca enerjiden tarıma, hayvancılıktan ormancılığa ve su ürünlerine kadar daha bir çok alanda kalkınma projeleri hazırlamış; kısa süreli iktidarları sırasında da bunları uygulamanın mücadelesini vermiştir (2018: 87-89). Erbakan için sanayileşme, ağır sanayi hamlesi, yerli silah sanayinin gelişmesi vb. konular davasının<sup>184</sup> bir parçası olarak gördüğü konulardır. Gümüş, Motor, TOBB tecrübesi ve Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası DESİYAB<sup>185</sup> gibi girişimleri de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Hatta daha önce de ifade edildiği gibi, onun siyasete girmesinde Türkiye'nin sanayileşmesinin ve kalınmasının önündeki engelleri farketmesinin büyük rolü olmuştur.

Karahasanoğlu'na göre Erbakan statüko sahiplerinin o güne kadar “Din bizi geri bıraktı. Batı din ile mesafeyi açarak maddi kalkınmasını sağladı. Biz de kalkınmak ve müreffeh devletler düzeyine erişmek istiyorsak aynı yolu izlemeliyiz” meyanındaki düşüncelerini ters yüz ederek; maddi kalkınmanın ancak manevi kalkınmayla birlikte olabileceğini, bizim geri kalmışlığımızın altında yatan nedenin dinden kaynaklanmadığını, tam dersi dinden uzaklaşmamız sebebiyle olduğunu Batıyı da bilen bir münevver edasıyla güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre, Anadolu'yu karış karış gezen Erbakan meydanlarda; minarelerle fabrika bacalarının birlikte yükselmesinin gerekliliğini ve Türkiye'nin ancak ve ancak maddi ve manevi kalkınmasını birlikte gerçekleştirmesi halinde muvaffak olacağını haykırmıştır. MSP dönemlerinde alınan Bakanlıkların icraatlarına bakıldığında Erbakan'ın bu söyleminin fiiliyata geçirilmesinin mücadelesinin verildiği açıkça görülecektir (1974: 28-31).

Erbakan'a göre Türkiye'nin sanayileşmesinde en önemli husus, “*bu davayı ibadet aşkıyla ele alabilmektir*” (1975: 218). Ona göre bir milletin inanması halinde başaramayacağı hiçbir şey yoktur. Bu nedenle sanayileşme meselesine bu inançla

---

<sup>184</sup> Erbakan'ın 1976 yılı basımı olan “Türkiye'nin Sanayileşmesi” adlı eserinin ilgili bölümünün başlığı “Sanayileşme Davamız”dır (1976: 11). Son eserlerinden birisi olan “Davam” adlı kitabında ise aynı içerikli bölümün başlığı “Sanayi Davamız”dır (2013: 185). Buradan Erbakan'ın tüm siyasi hayatı boyunca Türkiye'nin sanayileşmesini bir dava olarak gördüğü rahatlıkla çıkartılabilir.

<sup>185</sup> Detaylı bilgi için bakınız: (Esen, 2017: 333-348).

girmek gerekmektedir (1975: 218-219). Bora'ya göre; Necip Fazıl'ın 1954'te kullandığı “manevî kalkınma” kavramını Erbakan, Millî Görüş'ün en önemli sloganlarından birisi haline getirmiştir. Ona göre, Yeniden Büyük Türkiye'nin inşasında en büyük etken olarak dini gören MGH, bu düşüncesini; Türkiye'deki laiklik anlayış ve uygulamalarının çarpıklığı ve inanç özgürlüğünün teminatı olan doğru laikliğin gerekliliği fikriyle meşrulaştırmıştır. “MGH'de “Önce ahlak ve maneviyat” parolasıyla hareket ederek din eğitiminin zorunlu hale getirilmesi ve böylece yetiştirilecek ahlaklı ve inançlı insan sermayesi, kalkınma hamlesinin ana unsuru olarak düşünülmüştür (2017: 472). Kalkınma için teknolojinin gelişmesini tek başına yeterli görmeyen Erbakan'a göre her alanda kalkınma hareketlerinin en önemli faktörü insandır. İnsan faktörü ne kadar sağlamsa ve ne kadar ahlak ve karakter sahibi ise kalkınma o kadar kuvvetli olacaktır (1975: 110-111). Görüldüğü gibi MGH kalkınma meselesine “hem ahlaki hem de iktisadi bakımdan daha güçlü olmak” biçiminde yaklaşmış ve bu düşüncesini hayata geçirebilmenin mücadelesini vermiştir (Demir, 2017: 91). Kalkınmayı iki yönlü ele alan bu yaklaşımı Emmioğlu, ruh-beden ilişkisine benzer bir ilişkiyle izah etmektedir. Ona göre Kalkınma süreci aynı insanda olduğu gibi psikosomatiktir. İmalat, madencilik, enerji, yani sanayi ve hizmet sektörü kalkınmanın bedenini oluştururken; ahlak, fazilet, güzel sanatlar ve güzel davranışlar ise onun ruhudur (Akt. Demir, 2017: 91; Emmioğlu, 2010: 17). Emmioğlu'nun bu izahının, protestan ahlakını kapitalizmin ruhu olarak ifade eden Weber'in yaklaşımıyla benzer bir çok yönü vardır.

Millî Görüş'te sanayileşme Türkiye'nin bekası için bir zaruret olarak görülmektedir. Dini ve ilmi gerekçelerle Türkiye'de nüfus artışını savunan Erbakan'a göre artan nüfusu istihdam etmek için en avantajlı sektör sanayidir; yapılması gereken ağır sanayi hamlesidir. Hem mevcut işsizlik probleminin çözülmesi hem de özendirilen nüfus artışı nedeniyle ihtiyaç duyulacak yeni iş sahalarının temini için sanayileşmeye büyük önem verilmelidir. Ona sanayileşme zaruretimizin bir başka nedeni de Batı ülkelerinde bir işçinin bir saatte çalışarak meydana getirdiği netice, bizde tarımda ağır şartlarda on saat çalışan bir işçinin emeğiyle değiştirilmektedir. Sanayileşme ona göre bir ülkenin kendi insanlarının mesai saatini kıymetlendirmesi anlamına geldiği için de öneme haizdir. Sanayileşmemiş bir ülkenin güçlü olamayacağına inanan Erbakan'a göre lider ülke Türkiye hedefine ulaşılabilmesi ve yeniden dünya da barış ve huzurun



teminatı olabilmesi için Türkiye'nin sanayileşmiş bir ülke olması dışında bir seçenek yoktur. Ona göre Fatih önce bilim ve teknoloji de Bizans'ı yenmiş olmasaydı İstanbul fethedilemezdi (2013: 185-188). Kendi ağır sanayine sahip olmayan ülkelerin tam bağımsızlıklarından bahis olamayacağına inanan Erbakan'a göre bir milletin kendine olan güveni; ülkesinin ekonomik, özellikle de sınıai gelişimiyle yakından ilgilidir. Millî Görüş düşüncesine göre Türkiye'nin tam bağımsızlığının yolu ağır sanayi hamlesinin başarıya ulaşmasına bağlıdır. Erbakan için ağır sanayi makine üreten makineler anlamına gelmektedir ki; Özdalga'ya göre bu, biraz da onun makine mühendisi olarak akademik ilgisinden kaynaklanmıştır. Onun bu düşüncesinde şeyhi Kotku'nun geçmiş bölümlerde ifade edilen düşüncelerinin tesiri de bilinmektedir (2015: 221).

1970'li yılların ikinci yarısında Erbakan, ortağı olduğu koalisyon hükümetlerinde Ekonomik Kurul Başkanlığını yürütmüş ve Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı MSP'ye bağlı olmuştur. Görevde bulunduğu süreler içerisinde Türkiye'nin kalkınması yolunda Ağır sanayi hamlesine büyük rol biçen Erbakan'ın girişimleriyle bu dönemde çoğunun sonu "SAN" ile biten birçok fabrika kurulmuştur<sup>186</sup>. Bu kuruluşlar esas itibarıyla her ne kadar devlet imkanlarıyla hayat geçirilse de özel sektör anlayışıyla hareket etmeleri doğrultusunda özel bir gayret sarfedilmiş; böylece devlet desteğiyle özel sektörün güçlendirilmesine çalışılmıştır. Bu dönemde işçi ve halk şirketleri desteklenmek suretiyle ekonomik kalınmanın coğrafi bakımdan yaygınlaştırılarak ülke genelinde dengeli dağılımı gözetilmiştir. Ancak iç-dış siyasi ve ekonomik sorunlar nedeniyle bu yatırımların önemli bir kısmı tamamlanamamıştır (Esen, 2017: 346-347).

Gerçekleştirilmek istenen ağır sanayi hamlelerinin finansman sorununu çözmek üzere, Türkiye'nin ilk faizsiz finans kurumu olarak 1975 yılında kurulan DESİYAB bu dönemde faaliyete geçmiştir. Faizsiz sistemle ve kâr ortaklığı mantığıyla çalışan bir kalkınma bankası hüviyyetinde planlanan ve yatırım ve kalkınma bankacılığının gerektirdiği her türlü faaliyeti yapma yetkisi verilen bu Banka'nın; Türkiye'nin ilk faizsiz bankası olarak kabul edilebilmesi mümkündür. Banka, yasadan kaynaklanan bazı hizmetleri yapabilmişse de amaçlarına, siyasi ve ekonomik koşulların el vermemesinden kaynaklanan nedenlerle tam olarak ulaşamamıştır. 24 Ocak 1980'de

---

<sup>186</sup> Erbakan'ın Ağır Sanayi Hamlesi ve bu kapsamda gerçekleştirilmesi planlanan ve gerçekleştirilen yatırımların dökümü hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Erbakan, 2014: 290-341)

alınan ekonomik kararların bir gereği olarak da Banka normal klasik bankaların statüsüne getirilmiştir. Tam olarak amacına ulaşamamış olsa bile, DESİYAB tecrübesinin Türkiye’bin kalkınma serüveni içinde önemli ve özel bir yeri olmuştur (Esen, 2017: 347. Ağır sanayi hamlesinin finansmanının katılım ortaklığına dayalı faizsiz bankacılık girişimiyle karşılaşma deneyimi Erbakan’ın bu konudaki vizyonunu ortaya koyması bakımından da kayde değer bir girişimdir.

Millî Görüş’ün programının, kendisine hayat veren iktisadî ve sınıfsal saiklere sadık olduğunu ifade eden Bora’ya göre Erbakan’ın kendi sözlerinden mülhem ifadelerle, MGH sanayileşmeyi ibadet aşkıyla ele almıştır. MGH liderinin Türkiye’nin Ortak Pazar/AB’yi elinin tersiyle itmesi gerektiğine dair düşüncelerinin gerekçesi de, özünde “Mason-Siyonist oyunu” olarak gördüğü bu birliğin Türkiye’yi “modern müstemleke”ye dönüştüreceğine dair olan inancıdır. Mason-komprador büyük sermayeyi “montaj sanayii” kurarak ekonomik alanda taklitçi zihniyeti sürdürmekle suçlayan Erbakan; buna karşı Anadolu’lu yerli sermayeye dayanarak, “ağır sanayi hamlesine” kalkışmanın ve “fabrika kuran fabrikalar” yapmanın gerekliliğini savunmuştur (2013: 471).

Türkiye’nin kalkınması için sanayileşmesini bir zorunluluk olarak gören Erbakan’a göre sanayileşme demek, makarna fabrikası kurmak demek olmayıp; asıl o fabrikaları kuracak olan makine sanayiini ve teknolojisini üretmek demektir (1973: 87-88). Görüldüğü gibi, hakiki sanayileşmeyi ülkede açılan fabrika sayıları ile değil fabrika yapacak fabrikalara sahip olma ve ileri teknoloji merkezlerinin varlığıyla ölçen Erbakan’a göre gerçek sanayileşme yerine sanayileşme politikalarında günlük ihtiyaçları karşılama yoluna gidilmesi önemli bir hata olmuştur. Bu konuda diğer bir hata ise kurulan sanayi tesislerinin dengesiz dağıtılmasıdır. İstanbul ve Kocaeli’nde neredeyse sanayi kuruluşu kuracak yer kalmamışken, sanayi kuruluşlarından mahrum birçok Anadolu şehrinde işsizlik had safhaya ulaşmıştır. Erbakan’a göre Türkiye’nin sanayileşmemesindeki bir başka sorun da devletin öncülük ve rehberlik görevini bihakkın yapamamış olmasıdır. Oysa, ona göre hangi tür yatırımların nerelere nasıl yapılacağına dair devletin elinde bir planının olması ve işlerin bu plan gereğince yürütülmesi doğru bir yaklaşım olurdu (2013: 192-193). Ama böyle olmamış, Türkiye sanayileşememiş; dolayısıyla kalkınamamıştır.

Erbakan'a göre bir ülke için en önemli ve stratejik sektörlerden birisi de savunma sanayidir ki; asırlarca yeryüzünde adalet ve barışın bekçiliğine soyunmuş bir milletin çocuklarının savunma sanayiinde hali hazırda dışa bağımlı olması kabul edilebilir bir durum değildir. Savunma sanayiinde dışa bağımlı bir ülke olarak yapılması gereken bu alanda önde giden ülkelerle rekabete girme yerine, onların gelişmiş savaş teknolojilerini boşa çıkarma ve onların silahlarını kendilerine döndürecek teknolojileri geliştirme üzerine yoğunlaşılmalıdır. Yeter ki bu alanda çalışmalar yapılsın, bu mümkündür. Yoksa onlarla uçak, top, tüfek ve uçak gemisi yarışına girmek beyhude bir çabadır. Kısa süre içerisinde bu açığın kapatılabilmesi hayaldir (2013: 193-195).

Millî Görüş'ün kalkınma anlayışının temelinde devletçilik anlayışının önemli bir yeri olmakla birlikte Millî Görüş'ün devletçilik anlayışı bilinen devletçilik yaklaşımlarından farklıdır. Erbakan “*Devletçiliği ufki tatbik edeceğiz, şâkûlî değil*” (1973: 67);

Fabrikayı kurup da, onun sahibi oluncaya kadar elinden tutacağız. Ufkî devletçilik dediğimiz bu. Fabrika nereye kurulacak; organize sanayii bölgesini biz hazırlayacağız, elektiriği biz getireceğiz. Etibanka TEK'e kapı kapı, köylü Mehmet ağa dolaşmayacak, biz dolaşacağız, Devlet olarak. Bunlar hepsi bizim devlet müessesemiz değil mi? Ve fabrikanın projesini ihaleye çıkartmadan para harcamaya başlamadan önce halledeceğiz

derken bu farklılığa işaret etmektedir. Erbakan'a göre Ufkî devletçilik; “*Anadolu insanının fabrika sahibi oluncaya kadar, muvakkat bir devrede, yapamıyacağı bütün hizmetlerin, Devlet tarafından yapılması ve fakat fabrika sahibinin Devlet olmaması, prensibidir*” (1973: 80).

Faiz meselesi halledilmeden toplumsal barış ve adaletin kurulamayacağını ve sosyo-ekonomik dengesizliklerin bertaraf edilemeyeceğini düşünen Erbakan'a göre faiz belası halledilmeden ülkenin kalınması da mümkün değildir. Ona göre faiz duran bir paraya bir yıl sonra nemâ vermek değil, duran bir paranın bir yıl sonra faiz oranında değerini düşürmektir. Şöyle ki; diyelim ki Türkiye'de yüzde 20 faiz var. Bu her sene Türkiye'de yüzde 20 fiyatların artacağı manasına gelmektedir. Eğer faiz durdurulamazsa her ne tedbir alınırsa alınsın, fiyat artışlarının önüne geçmek mümkün değildir. Erbakan'a göre bu nedenle faizli bir düzen içerisinde dengeli bir ekonomiyi tesis etmek imkânsızdır (1973: 81-82).

Türkiye'nin Millî Görüş iktidarıyla kısa bir süre içerisinde geri kalmış ülkeler statüsünden çıkıp ileri bir sanayi ülkesi olmasının mümkün olduğunu iddia eden Erbakan'a göre bu iddiasının ispatı Almanya ve Japonya'nın 1870-1900 yılları arasında 30 yıl gibi oldukça kısa bir sürede bunu başarmış olmalarıdır.<sup>187</sup> Bu örneklikten ilham alan Millî Görüş; Türkiye'nin kısa süre içerisinde bir ağır sanayi ülkesi olması için patentli Erbakan'a ait olan *Ağır Sanayi Hamlesi* söylemiyle 1976-1977 yıllarında harekete geçmiştir. İlk etapta demir-çelik, uçak, tank ve savunma sanayi ile fabrika kuran fabrikalar olmak üzere 200 adet büyük tesislerin kurulması planlanmış ve iki yıl içerisinde bunlardan 70 tanesi tamamlanmış, diğerleri ile ilgili çalışmalarda yakından takip edilerek yürütülmüştür. Erbakan'a göre Millî Görüş iktidardan çeşitli desiselerle ve anti-demokratik usullerle uzaklaştırılmamış olsaydı, 7'şer yıllık 3 dönem halinde planlanan Ağır Sanayi Hamlesi başarılmış ve Türkiye, Almanya ve Japonya'dan da kısa bir sürede, ortalama 25 yıl içerisinde, ileri bir sanayi ülkesi durumuna gelmiş olacaktı. Erbakan'a göre Türkiye'nin muazzam bir kalkınmayı başararak Batı taklitçisi, faizci, kapitalist zihniyet ve sistemlerin dar kalıpları ve kıstaslarıyla ulaşılamayacak en ileri en büyük hedeflere ulaşabilmesinin tek bir yolu vardır, o da Millî Görüş'ün hakiki manada işbaşına gelerek Adil Düzeni kurmasıdır (2014; 368).

Birçok eserinde ve konuşmalarında “önce ahlak ve maneviyat”, “önce manevi sonra maddi kalkınma”, millî, güçlü, hızlı ve yaygın kalkınma stratejisi kapsamında “Millî harp sanayi” ve “ağır sanayi” gibi kavramlara ağırlık veren Erbakan'ın lideri olduğu MGH'nin Batı'dan farklı bir sanayi ve kalkınma paradigmasına sahip olduğu açıktır. Demir, Erbakan'ın tüm ilmi ve siyasi hayatını göz önünde bulundurarak Millî Görüş'ün Türkiye'nin sanayileşmesi ve kalkınması konusundaki temel yaklaşımlarını 17 başlık altında şu şekilde ifade etmektedir:

- 1.Sanayileşmede İslam dininin kırmızı çizgilerine dikkat edilmelidir
- 2.Ahlâk ve maneviyat esaslı “kalkınma” yürütülmelidir
- 3.Nimet ve külfet paylaşımında adalet sağlanmalıdır
- 4.İşçilik sistemi değil, ortaklık sistemi benimsenmelidir
- 5.Sanayileşme zorunlu bir istikamettir

---

<sup>187</sup> Atatürk'ün İstanbul Gazeteleri Temsilcileri ile 16 Ocak 1923'te gerçekleştirdiği basın toplantısında “Fakat yeni Türkiye Devleti bir ekonomi devleti olacaktır. Bu devleti en kuvvetli temeller üzerinde çok az zamanda kurmak hususunda Japonlar'dan az yetenekli olmadığını gerçekten ispat edecektir” (Vakit Gazetesi, 1923) ifadeleri, Japonya örneği de dâhil olmak üzere, Erbakan'ın bu konudaki düşünceleriyle bire bir örtüşmektedir.

6. Takip ederek rakiplerinizi geçemezsiniz
7. Sanayileşmede önce mevzuat sorunu çözülmelidir
8. Sanayileşme hamlelerinde yerli teknik otoritelere fırsat verilmelidir
9. Sanayileşme lineer değil üstel gelişir
10. Yatırımlarda ekonomik ve sosyal göstergeler birlikte dikkate alınmalıdır
11. Devlet öncülüğünde sanayileşme ve yatay kalkınma amaçlanmalıdır
12. Müstemleke tipi kalkınma değil, lider ülke kalkınma modeli benimsenmelidir
13. Sanayii tüm ülke sathına yayılmalıdır
14. Üretime dayalı güçlü bir ekonomi kurulmalıdır
15. Borçlanmadan kendi gücü ile kalkınma prensibi benimsenmelidir
16. Acilen Ar-Ge çalışmaları öncelenmelidir
17. Sanayii teşebbüslerinde seri imalat hedefi gözetilmelidir (2017: 94).

MGH'ye göre sanayileşmenin önündeki mevzuat sorunları ivedilikle çözülmeli, sanayileşme stratejilerinde yerli teknik otoritelere şans tanınmalı, yatırımlarda ekonomik ve sosyal göstergeler birlikte izlenmeli, sanayileşmede İslam dininin temel ilkelerinden taviz verilmemeli, devlet liderliğinde sanayileşme gerçekleştirilmeli, AR-GE çalışmalarına gereken önem verilmeli, ufki (yatay) kalkınma amaçlanmalı, işçilik modeli yerine ortaklık sistemine geçilmeli, müstemleke tipi kalkınma terk edilerek lider ülke kalkınma modeli temel alınmalıdır (Demir, 2017: 85).

Karagülle'ye göre her ne kadar Erbakan'ın içinde bulunduğu koalisyon hükümetleri uzun dönemli olamamışsa da bu kısa sürelerde bile yüzlerce sanayi tesisinin kuruluşuna imza atan Erbakan; Anadolu'ya fabrika kurmayı öğreten adam olmuştur. Onun son derece önemli bu katkısı sayesinde Türkiye'de sanayileşme hamlesi Erbakan'ın iktidarda olmadığı zamanlarda da devam etmiştir (2012). Buraya kadar anlatılanlardan da açıkça ortaya çıkacağı üzere, Eser'e göre Millî Görüş genelde iddia edilen ya da tahmin edilenin aksine modernleşmeye mani bir hareket olmayıp; onun, sanayileşme ve refahın toplumun bütününe dağıtılması hedefleri göz önünde bulundurulduğunda modernleşmeci yönünün ön planda olduğu görülecektir (Eser, 2013: 219).

MGH'nin buraya kadar anlatılan temel anlayışlarından hareketle, Millî Görüş; imtihan yeri olan dünyanın esasının Hak-batıl mücadelesi ve Hakkın ve dünya ahiret saadetinin yegane kaynağının İslam olduğuna, İslamiyetin yalnızca ahirete müteallik

hükümlerden oluşmayıp ekonomiden siyasete hayatın tüm alanlarını kuşattığına inanan; siyaseti cihad olarak kabul edip, onu İslamî hayata hakim kılmanın bir aracı olarak gören; din siyaset ayrılığı manasında laikliğe itirazı olmakla birlikte, tüm düşünce ve inançların hürriyet içerisinde yaşamalarının teminatı olan dinî tolerans anlamındaki laiklik anlayışını benimseyen; önce ahlak ve maneviyat düsturuna sahip, millî, ahlakî ve İslami değerlerle bezenmiş millî bir eğitim sistemi öneren; adına Yeni Dünya Düzeni denilen mevcut sömürü düzeninin arkasında kitapları tahrif edilmiş İrkçı Emperyalist Yahudilerin (Siyonistlerin) olduğuna inanan ve küresel ölçekte mücadelesinin merkezine ırkçı emperyalizmi koyan; çok geç kalmış bir ideal olduğunu düşündükleri İslam Birliğinin bir an önce gerçekleştirilmesi için çabalayan; özü itibariyle bir Hristiyan Birliği olarak gördüğü AB'nin hedefinin ABD ve Rusya benzeri tek birleşik Avrupa devletini kurmak olduğunu, Türkiye'nin bu Birliğe girmesi durumunda önce benliğini ardından da Türk devletinin bağımsızlık karakterini kaybedeceğini iddia eden; Türkiye'nin normal koşullarla AB'ye alınmayacağını ancak ilerleyen bir aşamada ani bir kararla özel statülü de olsa AB'ye dahil edileceğini, ardından da İsrail'in bu Birliğe katılacağını, AB'nin Doğu sınırının çok genişlediği bahanesiyle Avrupa'nın doğusunun ayrı bir statüye getirileceğini ve bu şekilde Türkiye'nin İsrail'e vilayet yapılacağını öngören; hakça, adil bir üretim ve bölüşüm için kapitalizm ve komünizm dışında referanslarını İslam'dan alan üçüncü bir yolun mümkün olduğunu düşünen, bu düşüncesini de Adil Ekonomik Düzen adıyla hayata geçirmeye çalışan; kalkınmayı sadece maddî boyutuyla ele alan Batı medeniyetinin tersine maddî ve manevî kalkınmanın birlikte olması gerektiğini, hatta önce manevi kalkınma gerçekleşmeden maddî kalkınmanın da mümkün olmayacağını iddia eden ve bu yönde gayret gösteren; dünyada tek bir medeniyetin, onun da Batı medeniyeti olduğunu düşünenlere, bu medeniyetin köklerinin batıla dayanması nedeniyle dünyaya savaş, kan ve göz yaşından başka bir şey getiremeyeceğini/getirmediğini, insanlığın saadet huzur için yeniden İslam medeniyetine muhtaç olduğunu deklare eden millî, yerli, siyasal ıslahatçı gibi nitelikleri de bulunmakla birlikte esas itibariyle İslami karakteri baskın, bu yönüyle de referanslarını İslam dinininin Ehl-i Sünnet ahlakından alan bir hareket. Onun İslami karakterinin baskın olması Anayasa Mahkemesi'nin mahkeme kararlarıyla da kayıtlara girmiştir. Şöyleki MGH'nin kapatılan/kapanan 4 partisinin neredeyse tamamı *laiklik karşıtı eylemlerin odağı oldukları için kapatılmışlardır.*

## 2.7. Millî Görüş Hareketi Partileri

Sarıbay'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde rastlanmaya başlanan partileşme (firkalaşma), "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna verilen farklı yanıtlardan hareketle ortaya çıkmış bir olgu iken; Cumhuriyet dönemindeki partileşme hareketleri tarihsel arka planından farklı bir yönde gelişmiştir. "Devlet nasıl kurtulabilir" sorusunun cevabı rejim değişikliği ile birlikte net olarak "Cumhuriyet" olarak verilmiş olduğundan, böyle bir rejim içerisinde partilerin kurulması, son tahlilde bir medeniyet değiştirme çabası olan "Batılılaşma"nın mahsulüdür. "Yeni" medeniyet projesiyle toplumsal yapının farklılaşmasına bağlı olarak siyasi partiler farklı toplum kesimlerinin ve fikri ayrışmaların bir yansıması olarak şekillenmişlerdir (2013: 745)

Modernleşme sürecinde yol alındıkça, toplumsal ayrışmaya paralel olarak, medeniyet değiştirme projesi olan Batılılaşma tarafları ve karşıtları olan odaklar ortaya çıkmıştır. Beklenen netice yeni medeniyet projesini onaylayanların, İslami düşünce ve bu düşüncenin müşahhas unsurlarının başı çektiği muhalif duranları alt edeceği, hatta yok edeceği yönünde olmuştur. 1970'de MNP'nin kurulması modernleşme teorilerinin ortaya koyduğu toplumlar sanayileştikçe modernleşecek ve dinin etkisi azalacak, hatta yok olacak iddiasını paradoksal bir hale getirmiştir. Modernleşme sürecinin önemli mesafeler kat ettiği Türkiye'de dinin tesiri azalıp yok olmamış, aksine dinî referanslara sahip siyasi bir parti olan MNP ile din, örgütlenme derecesinde canlanmıştır. Dahası, kurucu lideri başta olmak üzere yönetici kadro içerisinde çok sayıda mühendisin bulunduğu, yani pozitif bilim eğitimi almış olanların ön plana çıktığı, dinî referanslarla kurulan bu parti söyleminin merkezine de ağır sanayi hamlesini yerleştirmiştir (Sarıbay, 2013: 745-746).

Erbakan'ın 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız milletvekili olmasıyla başlayan MGH'nin siyasi yürüyüşü; sırasıyla Millî Nizam Partisi (1970-1971), Millî Selamet Partisi (1972-1981), Refah Partisi (1983-1998), Fazilet Partisi (1997-2001) ve nihayet Saadet Partisi (2001-... ) dönemleriyle devam etmiştir. Bu dönemleri karakterize etmek üzere Erbakan; MNP dönemini *Nizam'la Bismillah*, MSP dönemini *Selamet'le İnşallah*, RP dönemini *Refah'la Maşallah*, FP dönemini *Fazilet'le*

*Elhamdulillah* ve nihayet SP dönemini de *Saadet'e Ulaşanlara Selam Olsun* şeklinde ifade etmiştir (2014b: 381).

### 2.7.1. Millî Nizam Partisi

Türkiye’de çok partili hayata geçişin başlangıç aşamasında İslami referanslarla siyasi partiler kurma girişimleri bulunsa da; Bora’ya göre, kalıcı bir “İslamcı” parti için 1970’i beklemek gerekmiştir. 1946’da kurulan İslam Koruma Partisi<sup>188</sup> kuruluşunun üzerinden iki ay geçmeden kapatılmış; 1945’te kurulan ve İslam birliğini savunan muhafazakâr Millî Kalkınma Partisi<sup>189</sup> ise başkanı iş adamı Nuri Demirağ’ın ölümünden sonra 1958’de feshedilmiştir. Siyonizm karşıtı Cevat Rifat Atilhan tarafından 1951’de kurulan İslam Demokrat Partisi<sup>190</sup> ise 1952’de “dini siyasete alet ettiği” gerekçesiyle kapatılmıştır. İslamcı akımın uyku dönemine son veren Sebilürreşad dergisinin en beğendiği parti olan Millet Partisi<sup>191</sup> ise 1948 yılında kurulmuş, 1950 seçimlerinde yüzde 4.6 oy almayı da başarmış olmasına rağmen, bu oylara göz diken DP iktidarının girişimleriyle 1954’te yine “dini siyasete alet etme” suçlamasıyla kapatılmaktan kendisini kurtaramamıştır (Bora, 2017: 469).

Türkiye’de İslami referanslara sahip olarak kurulan kalıcı ilk parti, Konya bağımsız milletvekili ve seçkin bir üniversite olan İTÜ’de makine mühendisliği profesörü olan Necmettin Erbakan liderliğinde 26 Ocak 1970 tarihinde kurulan Millî Nizam Partisi (MNP)’dir (Özbudun ve Hale, 2010: 32). Süleyman Arif Emre’ye göre MNP’nin kuruluş kararı, aralarında o dönemde Yeni Türkiye Partisi GİK üyesi olan kendisiyle birlikte, Adalet Partisi GİK üyesi Hasan Aksay, Rize milletvekili Arif Hikmet Güner, Prof. Dr. Nevzat Yalçıntaş ve ismini hatırlamadığı diğer bir kişi ile birlikte ev sahibi olarak Turan Güngen’in de iştirak ettiği bir ev toplantısı neticesinde

<sup>188</sup> Necmi Hüneş, Mustafa Özbek ve Siya Süer tarafından 1946’da İstanbul’da kurulmuştur (TBMM, t.y.).

<sup>189</sup> Kurucuları arasında Cevat Rifat Atilhan ve Hüseyin Avni Ulaş da vardır (TBMM, t.y.).

<sup>190</sup> İslam Demokrat Partisi’nin parti programı ve kurucusu Atilhan’ın görüşleri incelendiğinde; özellikle Siyonizm ve masonluk karşıtlığı olmak üzere MGH ve Erbakan ile birçok benzerliklerinin bulunduğu görülecektir. Detaylı bilgi için bakınız: (Bozkurt, 2012).

<sup>191</sup> Mardin, Millet Partisi’ni “militan-İslamcı bir parti” olarak tanımlamaktadır (Mardin, 2011b: 104). Hikmet Bayur, Enis Akaygen ve Mustafa Kentli’nin sırasıyla genel başkanlık yaptığı Millet Partisi’nin kurucularının arasında; Mareşal Fevzi Çakmak, Enis Akaygen, Prof.Hikmet Bayur, Prof.Kenan Öner, Dr.Mustafa Kentli, Osman Bölükbaşı, ve General Sadık Aldoğan gibi isimler vardır (TBMM, t.y.).



verilmiştir. Bu toplantıda hazır bulunan Erbakan; Emre tarafından kendisine yapılan “milletimizin temel görüşlerine uygun bir parti kuralım” teklifini saygı duyduğu âlim zevat ve yakın arkadaşlarıyla gerçekleştirdiği istişareler sonucunda kabul ettiğini ilk kez bu toplantıda ilan etmiş ve kurulacak partinin programını hazırlama görevini Süleyman Arif Emre’ye, parti tüzüğünün hazırlanması görevini ise Hasan Aksay’a vermiştir. Bu toplantıda kurulacak partinin adı üzerinde de bazı fikirler ileri sürülmüş, hatta Nevzat Yalçıntaş’ın önerdiği *Cumhuriyetçi Parti* ismi, diğerleri tarafından isim için henüz erken olduğu ileri sürülerek tasvip görmemiştir (2015: 157-158).

Daha önce de farklı vesileyle ifade edildiği gibi, Çakır’a göre MNP’nin tabanını oluşturan üç toplumsal katmandan birincisi, taşra kökenli dindar ailelerden gelerek Cumhuriyetin laik kurumlarında eğitim görmüş, genellikle serbest meslek sahibi yeni seçkinlerdir. İkincisi, taşrada ticari ve sanayi faaliyetlerde bulunan dindar müteşebbislerdir. Üçüncüsü ise taşra ya da büyük kentlerde yaşamını sürdüren dar gelirli Sünni dindarlardır. Kimi zaman birbirinden farklı arayış ve taleplere sahip olan bu kesimler Ona göre, soyut bir “İslam kardeşliği” söylemi etrafında bir araya gelmişlerdir. Bu kesimler arasındaki kaynaşmayı sağlayanlar ise çoğunlukla partinin dini konulara hakim kadroları ile bir takım İslami cemaat önderleri olmuştur (2013: 756).

Ertem’e göre partinin kuruluş tarihi olarak 26 Ocak 1970 tarihi bilinçli bir şekilde tercih edilmiştir. Zira bu tarih, 1699 yılında imzalanan ve Batı’ya karşı ilk defa büyük bir toprak kaybına uğradığımız Karlofça Antlaşması’nın yıldönümüdür. Millî Nizam Partisi’nin bu tarihte kurulmuş olması Ertem’e göre, Millî Görüşçüler bakımından karşı taarruz emrinin verilmesiyle adeta bir cihad ilanıya eş değer bir anlam taşımıştır (2013: 31). Erbakan ise MNP’nin kuruluşunun manasını, milletin gerçek ruh kökü olan Millî Görüş hareketini asırlar süren bir aradan sonra yeniden başlatmak olarak ifade etmiştir (Erbakan, 2013: 175). Özdamar’a göre, MNP’yi; Mehmet Akif Ersoy, Hasan Basri Çantay, Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti, Ali Fuat Başgil, Nurettin Topçu ve Kadir Mısıroğlu gibi Cumhuriyet döneminin ilim, fikir ve sanat adamları ile Said Nursi, Abdülhakim Arvasi, Mehmet Zahid Kotku, Mahmut Hakkı, Mahmud Lühyevi ve Hüsrev Yusufi gibi ilim ve irşat ehlinin çaba, gayret ve haykırışlarının meyvesi olarak görmek yanlış bir kanaat

değildir (Özdamar, 1977: 65). Hazırbulan'a göre de sağ kesimde meydana gelen kırılmanın sonucunda hayat bulan MNP, çoğunluğu milliyetçi ve mukeddesatçılardan oluşan siyasi bir harekettir (2017: 412).

MNP'nin kurucularından Aksay'a göre Millî Nizam Harekatının yolu bu milletin bin yıllık Hak yoludur; hedefleri ise iyiyi teşvik edip, kötülükten men etmek; yasal bütün hak ve hürriyetleri temin etmek, haksızlık ve zulümlere bir son verip maddi ve manevî saadeti tesis etmektir (1971: 3). Millî Nizam Partisi'nin kuruluşunu fazilet mücadelesinin başlangıcı ve ahlakın isyanı olarak niteleyen Aksay'a göre kişinin ahlakı onu sadece iyi ve güzeli yapmaya sevk ediyor ancak, iş kötülük karşısında tepki koymaya gelince harekete geçirmiyorsa o ahlak gerçek manada bir ahlak değil, pasif, güçsüz ve zayıf insanların ahlakıdır. İyinin peşinden gitmek, kötünün karşısında da dimdik durmayı getirmiyorsa bu iyi sevgisi bir kuruntudan ibarettir. Hakkı tuttuğunu ifade eden kişi zulüm karşısında sessiz kalabiliyorsa, ahlakı onu harekete geçiremiyorsa, bu kişi fazilet mücadelesine girememenin bedbahtlığı içindedir demektir. Fazilet mücadelesi ancak aktif bir ahlak anlayışıyla mümkün olabilir. MNP'nin kuruluşu işte böyle bir ahlakın isyanı gibidir (1971: 5).

Önemli isimleri ağırlıklı olarak Nakşibendi tarikatının Türkiye'de önde gelen kollarından birisi olan İskender Paşa Dergâhı'na<sup>192</sup> bağlı olan MNP'nin kurulmasını, tarikatın şeyhi Mehmed Zahid Kotku bizzat teşvik etmiştir. Başta Nakşiler olmak üzere, Nakşilik dışındaki bazı tarikatlar, Anadolu'ya dağılmış irili ufaklı birçok dergâh ve ayrıca Nurculuğun bir kesimi ya MNP'de kuruluşundan itibaren yer almış ya da daha sonra bu Parti'ye destek vermiştir (Çakır, 2013: 756). Asiltürk'e göre MNP'nin başta Muhammed Zahid Kotku olmak üzere tarikat ve cemaatlerin liderlerinin teşviikiyle kurulmuş olmasından daha önemli olan husus, onların etrafındaki insanları/insanlara tavsiye etmiş olmalarıdır (Asiltürk, 2017).

Mardin'e göre de İslami referansları olan bir siyasi parti kurma fikri Nakşibendî şeyhi Mehmed Zahid Kotku'dan kaynaklanmıştır (2011a: 87). Hayatının önemli bir bölümünü Millî Görüş Hareketi içerisinde sürdüren, 1968-1971 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan Lütfi Doğan'ın şu ifadeleri bu hususu ispatlar mahiyettedir:

---

<sup>192</sup> Detaylı bilgi için bakınız: <http://www.iskenderpasa.com/>, (Erişim Tarihi: 31 Temmuz 2018).

Partinin fikir babası Mehmet Zahid Kotku'dur. Müslümanlar kendilerini evlerinde hissedecekleri bir partiye sahip olmak istiyorlardı. Aslında bizler diğer sağ partilerin bizleri kullanmasından bıkmıştık. Bu partiyle Zahid Efendi yüzünden ilgilenmeye başladım. Zahid Efendinin beş kişiyi davet edip, bizlere şunları söylediği o akşamı hatırlıyorum; hepiniz, bu milleti koruma ve ilerletme davasına kendinizi adanmış insanlarsınız. Bu yaralı milletin kimlik ve kişiliği İslam'dır. Sizin ana mirasınız İslamdır ve Müslümanlar olarak sizler bu yarayı Türk ve Müslüman halkımızın isteklerini dinleyerek giderebilirsiniz. Halkın istediği İslamın adalet duygusu ve kendi Osmanlı Müslüman kimliklerinin<sup>193</sup> yeniden kazandırılmasıdır. (Yavuz, 2005: 279).

Özbudun ve Hale'ye göre; Kotku'nun İslamcı bir partinin kuruluşunu teşvik etmesi - ki, bu partinin başta lideri olmak üzere kurucularının önemli bir kısmı bu camiaya mensuptu - ve Nurcuların önde gelenlerinin kurulan bu partiye katılmaları partinin İslamcı kimliğini teyit eden hususlardandır (2010: 31). Kişisel görüşmemizde Asiltürk'ün "*biz Partiyi inandığımız gibi yaşamak için kurduk*" (Asiltürk, 2017) ifadeleri de bu hususu teyit mahiyetindedir.

Ertem'e göre eğitimli Anadolu gençlerini siyasete teşvik eden din büyüklerinden birisi de 1879 yılında Bayburt'da doğup 1973'te vefat eden Musa Baştürk ya da yaygın olarak bilinen lakabıyla Bayburdi Dede Paşa'dır. Ona nispet edilen

Beyler! Milletimizin İstikbalini kurtarmak siyasetle mümkündür. Takva devri geçmiştir, fetva devri geçmiştir, devir siyaset devridir... Ah keşke ben de sizler gibi genç olsam da sakalımı keserek arınıza katılsam. Bu yolda yapılacak hizmetlerin sevabından ben de payıma düşen hissemi alabilseydim... Allah'ın sevgili kullarını bizim gibi kullar arasından değil, bundan böyle genç arkadaşlarınız arasında arayınız

sözleri bu tespiti doğrulamak için yeterlidir (2013: 277-279).

"*Ehveni şer yok artık. Hakkın ta kendisi var*" (Ertem, 2013: 22) diyerek Millî Görüş'ün kurulan ilk partisine "Millî Nizam" adını teklif eden de, bu parti için sembol olarak şahadet parmağı kalkmış havada sağ eli öneren de Mehmet Akif Ersoy ve Said Nursi'nin yakın dostu Eşref Edip Fergan (1882-1971) olmuştur (Ertem, 2013: 22-27). Ertem'e göre, Eşref Edip; Millî Nizam Partisi'nin kuruluşunu ilan eden basın

---

<sup>193</sup> Burada yapılan *Osmanlı Müslüman* kimliği vurgusu, Hareket'in baskın İslâmî karakteriyle birlikte yerli ve millî bir hüviyete de sahip olmasında etkili olmuş olabilir.

toplantısının hemen sonrasında çevresindekilere Cumhuriyet'ten beri, Mehmet Akif'le böyle bir partinin özlemini çektiklerini açıkça ifade etmiştir (2013: 30).

MNP'nin kurucularından 1'i çiftçi, 1'i doktor, 1'i ilahiyatçı, 1'i emekli memur, 4'ü tüccar, 5'i avukat ve 5'i mühendistir<sup>194</sup>. Partinin 18 kurucusunun profiline dikkat edildiğinde açıkça farkedilmektedir ki, MNP yıllardır sağ partiler tarafından oy deposu olarak görülmüş dindar kesimin, eğitilmiş seçkinleri marifetiyle siyasi alanda ilk bağımsız yer alışıdır (Çakır, 2012: 229-230). Çoğunluğu köylü çocuğu olup İstanbul başta olmak üzere büyükşehirlerde üniversitede okumuş bu eğitilmiş seçkin grup, kendi sosyal gerçekliliğinin de farkındalığıyla MSP'li yıllarda 1973'lerin ortalarına geldiğinde hazırladıkları köy meselelerine dair görüşleri arasına “*Devlet, tahsilde imkân ve fırsat eşitliği sağlayarak, köylü çocuklarının tahsiline öncelik tanınmalıdır. Bilhassa yüksek tahsil yapabilme şartları hazırlanmalıdır*” (Özdamar, 1977: 136) ifadelerini de dâhil etmişlerdir.

Yorgancılar'a göre MNP, sağ ve sol çatışmalarının arttığı bir dönemde kendisini sağ ve sol tanımlamaların dışında gören yeni bir hareketin adıdır. Necip Fazıl'ın sağ-sol için “kökte nasıl birleşik ve ancak küçük dallarda ne türlü birbirine zıttırlar” dediği günlerde MNP, sağ olarak adlandırılan siyasal oluşumlardan başka bir yerde kendisine yeni bir alan açmıştır (2012: 47). Erbakan'a göre Türkiye'de üç yol vardır ki bunlardan birincisi; solculuktur. Sonu komünizm olan bu yolda CHP vardır. İkincisi kozmopolit masonluk yoludur ki bu yol AP'ye tahsislidir. Hak yol, iman yolu dediği üçüncü bir yol daha vardır ki; bu yolda kendisine milletin iman davasını şiar edinmiş olan Millî Nizam yoludur (Ertem, 2013: 34). Özdamar'a göre, MNP; yarım asırdır içine sıkıştırıldığı cenderede patlama derecesinde bunalmış, horlanmış ve aydınlık vaatlerle kandırılmış, aldatılmışlık hissi ile dimağı allak bullak olmuş Anadolu insanı için bir ümit ışığı olmuştur (1977: 68-69).

MNP'nin kuruluşunu takip eden günlerde, Erbakan'dan rivayetle Parti binasında Eşref Edip Bey'in yaptığı konuşma kurulan bu partinin misyon ve vizyonunun tespiti açısından son derece önemlidir. Konuşmayı yaptığı sırada 90 yaşında olan bu ihtiyar adam, ömrünün takriben 70 yılında bu milletin yeniden özüne döneceğine olan inançla çalıştığını ve mücadele ettiğini, MNP'nin kuruluşuyla bu hayalinin gerçekleştiğini, artık

---

<sup>194</sup> MNP'nin kurucularının isimleri için bakınız: (Emre, 2015: 169-170).

gönül huzuruyla ölebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Erbakan'a göre; Eşref Edip, MNP'nin kurulmasını bu milletin aslına dönmesi olarak kabul etmiştir (2013: 174).

8 Şubat 1970 de Ankara'da Necmettin Erbakan'ın genel başkanlığa seçildiği Kongrede Eşref Edip'ten sonra kürsüye çıkan Necip Fazıl'ın çile vurgusu Millî Görüş'ü meşakkatli bir yolun beklediğinin habercisi gibidir. “*Millî Nizam, ebedi nizam!. Bu parti size han, hamam, arsa, tarla, arazi, apartman, refah ve mutluluk vaat etmiyor. Bu Millî Nizam size çile vaat ediyor. Bu çileye katlanacaklar, gönül muhabbet fedailerini vaat ediyor. Bu çileye katılanlar buyursunlar*” (Ertem, 2013: 33-34). Aynı Kongre'de bir konuşma yapan Erbakan ise ölümünün üzerinden 52 yıl geçtikten sonra bir siyasi parti tarafından ilk kez sahiplenilen II. Abdülhamid'e ilaveten partinin asıl kurucularının şu isimlerden oluştuğunu ve bunların izinde yürüyeceklerini söylemiştir: Sultan Fatih, Akşemseddin, Sultan Yıldırım, Sultan Murad, Ulubatlı Hasan, Nizamülmülk, Sultan Yavuz, Orhan Gazi, Alparslan, Melikşah, ve Kılıç Arslan (Ertem, 2013: 34).

Yalçın'a göre MNP'nin amacı Türkiye'nin kültürel ve siyasi yaşamının İslamlaşmasıdır. Ona göre MNP insanların günlük yaşantılarının İslami kurallara göre belirlenmesine ilaveten devletin de İslamlaşmasını savunmaktadır (2012: 63). Millî Nizam Partisi Kurucuları imzasıyla ilan edilen Kuruluş Beyannamesi'ndeki<sup>195</sup> vurgulardan hareketle Çakır'a göre MNP; Osmanlıcı (İstanbul'un fethi, Viyana kuşatması vb.), Millî bağımsızlıkçı (Kurtuluş Savaşı), İslamcı (Hak'ka bağlılık vb.), ve modernist (barajlar, füzeler vb.) yönleri bulunan bir partidir (2013: 758). MNP'nin kuruluş beyannamesinde yer alan “*Milletimizin fitratındaki yüksek ahlak ve fazilet... kuvveden fiile çıkacak, Millî Nizam Partisinin muntazam kanallarından dörtbir yana dağılarak bütün yurt sathında, her tarafa; refah, saadet ve selamet götürmeye başlayacaktır*” cümlesinde MGH'nin, MNP'nin kapatılmasından sonra kurulacak olan tüm partilerinin adının geçmesi kayda değer bir detaydır (Çakır, 2012: 230).

MNP, siyasi yelpazede İslami referanslarla kurulan ilk parti olmanın getirdiği bir takım sorunlarla karşı karşıya gelmiştir ki; Çakır'a göre bunların en önemlisi, ideolojik belirsizliktir. İslamcılığın henüz düşünsel planda sağcılıktan tam olarak kopmamış olması; MNP'nin sık sık, sağı bölme suçlamalarına muhatap olmasına neden olmuştur. Bir taraftan MNP kadrolarının İslamcı siyaset yapma konusundaki tecrübesizliği ortada

---

<sup>195</sup> Bkz.: (MNP, t.y.: 1-8)

iken, diğer taraftan da mevcut yasaların İslamcılık temelinde siyaset yapmaya büyük oranda engel teşkil etmesi MNP'yi zorlayan başka bir husus olmuştur. Ayrıca, Müslüman Kardeşler ve Hizb-üt Tahrir gibi iddialı uluslararası İslamcı yapılanmaların Türkiye ayağının bulunmaması ve MNP'ye destek veren cemaatlerin güçlü bir entelektüel birikim sahip olmamaları da bu süreçte MNP'yi belirsizlik içerisinde bırakmıştır. Çakır'a göre; bütün bunların neticesinde MNP, hamasetin ön plana çıktığı eklektik bir söylemi tercih etmek durumunda kalmıştır (2013: 757). Tabanının milliyetçi ve muhafazakâr talepleri doğrultusunda o güne kadar söylenemeyen birçok düşüncüyü geniş halk kitleleriyle paylaşmaktan çekinmeyen ve kısa süre içerisinde ülkenin her tarafında örgütlenmiş bulunan<sup>196</sup> MNP'yi Anayasa Mahkemesi 20 Mayıs 1971'de temelli kapatmıştır<sup>197</sup> (Çakır, 2012: 231).

Özdamar'a göre MNP, Gençlik Kolları tarafından hazırlanan bir broşürde yer alan Gençlik Marşı içerisinde geçen dört kelimelik bir cümle yüzünden kapatılmıştır ki; bu dört kelimelik cümle "... *Hak yol İslam yazacağız*" (1977: 75) cümlesidir. Aynen bundan sonra kapatılacak olan Millî Görüş Partilerinde olduğu gibi, MNP'nin kapatılmasında da öne sürülen temel gerekçe MNP'nin İslam'a dayalı bir devlet kurmayı amaçlamasıdır; başka bir ifadeyle, laiklik karşıtı faaliyetlerde bulunmasıdır (Özdalga, 2015: 108). Anayasa Mahkemesinin aldığı bu kararda 12 Mart Muhtırasının tesiri de göz ardı edilmemelidir (Çınar, 2016: 177).

MNP'nin kapatılması hususunda farklı düşünenlerden birisi olan Çalışlar'a göre 12 Mart Askeri Darbesi'nin asıl hedefi MNP değil solcular olmuştur. Yaşar Kemal, İlhan Selçuk, Çetin Altan ve Sebahattin Eyüboğlu gibi birçok aydın tutuklanmakla kalmamış Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan ve Yusuf Aslan da yine bu dönemde asılmıştır. Ona göre MNP'nin kapatılması Türkiye İşçi Partisi'nin kapatılmasını dengelemek için yapılmıştır (1997: 37). Çakır'a göre MNP, kısa sürece tecrübesizliğinin, tabanındaki bir türlü tatmin olmayan heyecanın ve mevcut sistemin henüz İslami bir partiye hazır olmamasının kurbanı olmuştur (2013: 758).

---

<sup>196</sup> Mardin, MNP'nin kısa süre içerisinde ülkenin her tarafında teşkilatlanma başarısı göstermesinin altında Erbakan'ın da mensubu olduğu Nakşibendîlerin yurt çapındaki ağının ve maddî manevî potansiyellerinin etkisini dile getirmektedir (2011b: 107).

<sup>197</sup> Anayasa Mahkemesi'nin MNP'nin kapatılmasına dair gerekçeli kararı için bakınız: 14 Ocak 1972 tarih ve 14072 sayılı Resmî Gazete.

Özdamar'a göre; MNP'nin kapatılma hadisesini büyük bir haksızlık olarak gören Erbakan; Gümüş Motor deneyiminde yaşadıkları, Odalar Borsalar Birliği'nde verdiği mücadeleler ve nihayet bin bir zorlukla kurduğu Partisi'nin kapatılması karşısında yorgunluk hissiyle farklı bir iklimde dinlenme ihtiyacı hissederek Zürih'e gitmiştir (1977: 75-80). Özdalga'ya göre; Erbakan'ın Zürih'e gitmesini partilileri Hz. Muhammed'in kendisi için güvenli olmaktan çıkan Mekke'den Medine'ye hicret etmesine benzetmişlerdir (2015: 108). Kimilerine göre korkudan, yakın çevresine göre ise sağlık sorunları nedeniyle Erbakan'ın İsviçre'ye gitmesini Çalışlar ise kaderin garip bir cilvesi olarak onun çok saldırdığı Batı'ya sığınması olarak yorumlamıştır (1997: 37).

Yorgancılar'a göre, MNP kapatılınca bazı partililer Millî Görüş Hareketinin öncü isimlerinden Süleyman Arif Emre'ye gelerek partilerinin kapatıldığını şimdi ne yapacaklarını sormuşlar; o da abdestleri bozulduğunda ne yaptıklarını hatırlatarak, yeni partinin sinyalini vermiştir (2012: 164). Bundan sonrasında da bu Hareket ne zaman partisi kapatılsa, abdest tazeleme hızlılığında yenisini kurmasını başarmıştır.

### 2.7.2. Millî Selamet Partisi

Millî Görüş Hareketinin ikinci partisi 11 Ekim 1972'de kurulan ve kurucuları arasında MNP'nin kurucularından hiçbirisinin yer almadığı Millî Selamet Partisi (MSP)'dir<sup>198</sup> (Özbudun ve Hale, 2010: 31). Özdalga'ya göre; MGH'nin yeni partisini, Erbakan'ın yurtdışında gönüllü sürgünde bulunduğu bir dönemde yakın dava arkadaşlarından bir grup kurmuştur (2015: 108). 12 Mart Askeri Muhtırasının üzerinden çok geçmeden MSP'nin kurulmuş olmasını Çalışlar; dinin komünizme ve sola karşı bir dalgakıran olarak kullanılmasını askeri yönetimlerin giderek bir geleneği haline dönüşmesine bağlamaktadır. Ona göre bu ABD'nin komünizmi İslami ülkelerle kuşatma projesi olan Yeşil Kuşak projesiyle de örtüşen bir durumdur (1997: 36-43). Erbakan'a göre ise “*MSP'nin kuruluşu milletimizin aslına dönüşünün işaretidir*” (Özdamar, 1977: 177).

---

<sup>198</sup> MSP'nin kurucularının isimleri için bakınız: (Emre, 2015a: 15).

MSP'nin de aynen MNP'de olduğu gibi İslamcı tarikatların bir uzlaşısının sonucu olarak kurulduğunu iddia eden Yalçın'a göre MSP'nin parti programı da neredeyse MNP'ninki ile aynıdır. Ancak Ona göre bir fark vardır; MNP tüzüğüne göre Partiye masonlar üye olamazlarken, MSP tüzüğüne bu kural yazılmamıştır. MSP'nin amblemi de anahtar olarak tespit edilmiş; ilk örneğinde, "Allah" yazıldığı gerekçesiyle yeniden çizdirilmiştir. Yalçın Millî Selamet ismi içinde ilginç bir anekdot anlatmaktadır. Ona göre Aziz Nesin'in Millî Selamet ismini Parti kurulmadan önce yazdığı bir öyküsünde kullandığını ancak bunun sadece bir tesadüften ibaret olduğunu ifade etmiştir (2012: 77).

MSP'nin ilk büyük sınavı; 14 Ekim 1973 genel seçimleri olmuştur. 12 Mart Muhtırası sonrasında partisi kapatılmış, lideri yasaklı konuma düşmüş ve yurtdışına çıkmak zorunda kalmış olmasına rağmen, çok kısa bir süre içerisinde ülke genelinde örgütlenme başarısını göstermiş olan MSP, üçüncü parti olarak Meclise girmeyi başarmıştır. Yorgancılar'a göre; Millî Görüşü, sağ-sol dışında üçüncü bir yol olarak gösteren Erbakan ve arkadaşlarının Mecliste bulunması yeni bir dönemin başlangıcıdır (2012: 232). MSP, 1973 seçimlerinde yüzde 11,8 oy oranıyla 1,265,771 oy alarak 48 milletvekilliği<sup>199</sup>, senato seçimlerinde ise yüzde 12,3 ile 3 senatörlük kazanarak önemli bir zafere imza atmıştır<sup>200</sup>. Kazanılan milletvekilliklerinin Türkiye'nin bütününe kucaklayacak şekilde 36 ilden olması hareketin kısa süre içerisinde ülkenin dört bir tarafına yayılmış olduğunun bir göstergesidir. Çakır'a göre, MSP'nin bu başarının altında; alevi-sünni çekişmelerinin yaşandığı illerde dindar oyların önemli kısmını almış olmasının yanı sıra en temel destekçileri olan İskender Paşa Cemaati ve bazı Nurcu kadroların desteğine ek olarak ülkede köklü birçok İslami cemaatin de faal desteğini almış olmaları yatmaktadır (2012: 231-232). 1973 seçimlerinde aldığı 11,8 oy oranını 1991 seçimlere kadar uzun bir dönem bir daha yakalayamamış olan Erbakan en büyük başarıyı Alevilerin yoğunluklu yaşadığı Kahramanmaraş, Erzincan, Sivas, Çorum ve Yozgat gibi illerde elde etmiştir. Çalışlar'a göre bu başarının altında Erbakan'ın Sünni oyları yanına çekme becerisinin büyük bir payı olmuştur (1997: 45).

---

<sup>199</sup> Milletvekilleri ve seçildikleri illerin listesi için bakınız: (Emre, 2015a: 40).

<sup>200</sup> 14 Ekim 1973 seçimlerinde diğer partilerin çıkardıkları milletvekillikleri ise şöyledir: CHP 185, AP 149, DP 45, Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) 13, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 3 ve Türkiye Birlik Partisi (TBP) 1 (Özdamar, 1977: 140).



İlerleyen yıllarda durum bir miktar farklılaşma arz etmiş olsa da, özellikle 1970’li yıllarda, Risale-i Nur hareketinin bir kısım temsilcileri ile Millî Görüş arasında yakın bir ilişkinin varlığı aşikârdır. Örneğin Said Nursi’nin talebelerinden olan ve kendisi için “vekili mutlakımdır” dediği Hüsrev Altınbaşak’ın etrafındakilere Millî Görüş varken başkalarına oy vermenin uygun olmayacağına dair nasihatleri bilinmektedir (Ertem, 2013: 72).

14 Ekim 1973 seçimlerine Süleyman Arif Emre’nin genel başkanlığında giren MSP’nin başına, seçimlerin hemen arkasından 20 Ekim 1973 tarihli GİK Kararı ile Necmettin Erbakan getirilmiştir (Ertem, 2013: 104). 24 Ekim 1974 tarihinde MSP Genel Başkanı Erbakan’ın TBMM’de gerçekleştirdiği ilk grup toplantısında partileri bir evin çocuklarına benzeterek “Üç görüş bir evin üç evladı gibidir. Ancak MSP evin has evladıdır. Diğer ikisi CHP ve AP, leydi mekteplerinde okumuşlar ayrı fikirleri benimsemişler bu nedenle evin şartlarına intibak edemiyorlar” (Yalçın, 1994: 86) ifadeleri Erbakan’ın AP ve CHP arasında ayırım yapmadığı ve koalisyon için her ikisine de aynı mesafede durduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Grup toplantısından sonra gazetecilerin muhtemel koalisyonla alakalı düşüncelerini sorduklarında ise Erbakan; seçimden sonra üç temel zihniyetin ortaya çıktığını, solu CHP’nin, renksiz-liberal zihniyeti AP-CGP (Cumhuriyetçi Güven Partisi) ve DP’nin temsil ettiğini kendilerinin de “Millî sağ” görüşü temsil ettiklerini ifade etmiştir. Aslında kendi tercihinin üç zihniyetin birlikte kuracağı bir koalisyon olduğu, ancak Demirel’in daha baştan koalisyonda görev almayacağını ilan ederek bu seçeneği ihtimal dışına ittiğini bu nedenle geriye kalan iki zihniyetin bir araya gelerek hükümeti kurabilecekleri cevabını vererek (Yalçın, 1994: 86-87), CHP ile koalisyona sıcak baktığını göstermiştir.

### **2.7.2.1. MSP – CHP Koalisyon Dönemi**

1973 seçim sonuçlarına bakıldığında açıkça görüldüğü gibi hiçbir parti tek başına hükümeti kurabilecek çoğunluğa sahip değildir. 450 sandalyeli mecliste CHP 185, AP 149 sandalye kazanırken nisbi temsil sistemi sayesinde 48 milletvekilliğini elinde bulunduran MSP, tıpkı amblemi gibi, kilit parti konumuna gelmiştir. İş dünyası ve ordunun da talebi ile Cumhurbaşkanı Korutürk’ün arzuladığı MSP’siz koalisyon

seçeneklerinin tamamı denenmiş fakat bir türlü başarılı olunamamıştır (Hale, 1994: 185-186). Erbakan öncelikle AP'nin de içerisinde bulunduğu sağ partilerden oluşan bir koalisyonda ısrar etmiş ve bu amaçla başta Demirel olmak üzere bir dizi görüşmeler de yapmış ancak Demirel'in isteksiz tavrı nedeniyle bu konuda bir türlü muvafık olamamıştır (Özdamar, 1977: 141-143).

Sonuç olarak Türk siyasal hayatında önemli bir gelişme olmuştur, bir sol parti olan CHP ile "İslamcı" parti MSP koalisyon hükümetini kurmayı başarmışlardır. 1 Şubat 1974'te kurulan CHP-MSP koalisyon hükümetinde başbakanlık dâhil 17 bakanlık CHP'ye, 7 bakanlık da MSP'ye verilmiştir (Yorgancılar, 2012: 245-264). Ecevit'in başbakanlığıyla kurulan hükümette MSP; Erbakan'ın devlet bakanlığı ve başbakan yardımcılığı dâhil olmak üzere İçişleri, Adalet, Ticaret, Gıda Tarım ve Hayvancılık, Sanayi ve Teknoloji Bakanlıkları ile diyanet işlerinden sorumlu Devlet Bakanlığı'nı almıştır (Çakır, 2013: 758).

Bu koalisyonun kurulmasında CHP kanadında Deniz Baykal'a, MSP kanadında ise Oğuzhan Asiltürk'e özel bir anlam yükleyerek bazı imalarda bulunanların olduğu bilinmektedir. Kişisel görüşmemde bu imaları ve koalisyonun kurulmasında özel bir konumunun bulunup bulunmadığını kendisine sorduğumda Asiltürk; bunun tamamen bir yakıştırma olduğunu, koalisyon görüşmelerinde Ecevit'in Baykal'ı, Erbakan'ın da kendisini temsilci olarak seçerek görevlendirdiğini, yoksa bu konuda kendisinden kaynaklanan bir tasarrufun söz konusu bile olamayacağını ve olmadığını ifade etmiştir. Koalisyon çalışmaları ve görüşmelerini liderleri tarafından görevlendirilmeleri üzerine gerçekleştirdiklerini ve bu görüşmeler belli noktaya geldiğinde Baykal'ın Ecevit'e kendisinin de kendi lideri olan Erbakan'a bilgi verdiğini ve bu görüşmelerde karşılıklı bir takım taahhüt ve güvencelerin ele alındığını ve nihayetinde bu hususlarda karşılıklı mutabakata varılması üzerine koalisyonun kurulduğunu ifade etmiştir (2017).

MSP içerisinde "kömünist" CHP ile işbirliğine gidilmesine çok ciddi muhalefet bulunmasına rağmen<sup>201</sup> bu hükümetin kurulmasında ısrarcı olan Millî Görüş lideri

---

<sup>201</sup> CHP-MSP Koalisyonun kurulmak istenmesine sadece MSP kanadından değil, CHP'lilerden de sert tepkiler gelmiştir. Örneğin, aynı zamanda Millî Şef İnönü'nün Damadı da olan Metin Toker'in 4 Kasım 1973 tarihinde Milliyet Gazetesinde yayınlanan köşe yazısının başlığı "Köhne Bir Kilidin Paslı Anahtarı İle.." dir. MSP'nin ambleminin anahtar, temsil ettiği değerlerin de İslâmî değerler olduğu düşünüldüğünde; CHP'den belli bir kesimin MSP'ye ve onun şahsında temsil edilen değerlere karşı duruşunun ne olduğu sadece bu başlıktan bile rahatlıkla anlaşılabilir.. Bu yazısında Toker, MSP'nin

Erbakan olmuştur<sup>202</sup> (Özdalga, 2015: 108-109). Sağdaki ve soldaki yorumcuların birçoğu MSP'nin bu tercihini, Erbakan'ın ne pahasına olursa olsun iktidara/devlete ayak basmayı hedefleyen fırsatçı tutumuyla açıklamaya çalışsa da, özellikle koalisyon ortakları bakımından her iki tarafta da bu ittifaktan bir tarihsel uzlaşma çıkartanlar da olmuştur (Bora, 2017: 472). Özdalga'ya göre; bu koalisyon hükümetinin kurulmasında her iki partinin de kapitalizme karşı şüpheli tavırları ve antiemperyalist bir söylem içerisinde bulunmaları işlerini kısmen kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda koalisyonu meşrulaştırıcı bir unsur olmuştur (2015: 116-121). Özdamar'a göre, *Kardeşlik ve sosyal adalet dayanan bir toplum düzeninin kurulması* hedefine ulaşılması açısından Türkiye'de ilk defa bu şekilde bir araya gelinerek kurulmuş olan bu hükümet bir ümit olarak görülmüştür (1977: 144).

Çakır'a göre; MSP'nin, "komünist", "anarşist" ve "dinsiz" görerek aslında hesaplaşmak istediği CHP ile koalisyona gitmesinin birçok nedeni vardır: Öncelikli olarak MSP, hükümette yer alarak paranoya haline gelen yeniden kapatılma korkusuna son verip siyasi meşruiyet zemini oluşturmak istemiştir. İkinci olarak, iktidara ortak olmak onun nimetlerine de ortak olmak anlamına gelmektedir. Devlet tecrübesi kazanmak ve kadrolaşmak için iktidarda olmak önemlidir. Üçüncü olarak, kısmen de olsa parti programını uygulamak, nihai hedeflere ulaşılmasında katkı sağlayacaktır. Dördüncü olarak CHP'nin yapacağı bazı yanlış işler denetlenerek engellenebilecektir. Millî Görüşçüler bu ve benzeri gerekçelerle "sosyal demokrat"- "İslamcı" koalisyona rıza göstermişlerdir (2012: 232-233).

Bora'ya göre Türk siyasi yaşamında ezberleri bozan CHP-MSP koalisyon hükümeti bizzat Millî Görüş ve İslamcı camiada şaşkınlıkla karşılanmış, bir taraftan da geçici de olsa mevcut sol-sağ şemasının sorgulanmasına vesile olmuştur (2013: 522). Türk siyasi hayatının belki de en önemli olaylarından birisi olan, çokça tartışılan ve herkesin kendi zaviyesinden farklı biçimlerde açıklamaya çalıştığı MSP-CHP koalisyonu münasebetiyle MSP; CHP ile hükümet ortağı olup CHP'nin kadrolaşmasına

---

teokratik bir devlete ulaşmak için bu kolalisyonla ezilmişleri kullanmak istediğini, buna fırsat verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir (Milliyet, 1973).

<sup>202</sup> Asiltürk ile yaptığımız kişisel görüşmemizde O da Özdalga'nın bu düşüncesini teyit eder biçimde; koalisyon kurulmasında Erbakan'ın kendilerinden bile daha istekli olduğunu, Baykal ile kendisinin yürüttüğü kalisyon öncesi görüşmelerde koalisyonun daha sağlıklı bir zemine oturması ve uzun süreli olabilmesi için bazı taahhüt ve teminatlar üzerinde Erbakan'dan çok kendilerinin titiz ve ısrarcı davrandıklarını beyan etmiştir (2017).

vesile olduğu, muhalefette kalıp daha da güçlenmeyi beklemek yerine CHP'ye destek vererek onun hükümet kurmasını sağladığı ve CHP ile koalisyon hatırına komünistlerin affi için oy kullandığı gibi nedenlerle çokça eleştirilmiştir (Karahasanoğlu, 1974: 147). Bütün bu eleştirilere rağmen CHP-MSP koalisyonu hakkında düşünceleri merak edilenlerin en başında belki de Necip Fazıl gelmektedir. Necip Fazıl Millî Gazete'nin 3 Şubat 1974 tarihli nüshasında, davanın selameti açısından kendi tabiriyle havra ile puthane arasında tercih yapmak zorunda kalan MSP'nin havra hiçbir zaman değiştirilemezken puthanenin dönüştürülebilme ihtimaline binaen onu tercih etmesini doğru ve yerinde bir karar olarak değerlendirmiştir (Özdamar, 1977: 91).

Daha Koalisyon hükümetinin kurulmasının ilk günlerinde 12 Mart 1974 tarihinde dönemin MSP'li İçişleri Bakanı olan Oğuzhan Asiltürk'ün Valiliklere gönderdiği ruhsatsız bayilerin bira satamayacaklarına dair genelgesi, MSP'li üyelerin desteği ile af kapsamına alınan Osmanlı Hanedanı'ndan bazı isimlerin 15 Mart'ta yurda dönmeleri ve yine aynı tarihte Şevket Kazan'ın müstehcen yayınların kesinlikle önleneceğine dair beyanatları hükümet icraatlarının ne yönde bir seyir izleyeceğine dair ipuçları vermektedir (Özdamar, 1977: 148). Karayoluyla hacca gitme yasağı da yine bu dönemde kaldırılmıştır (Ertem, 2013: 106). Karayoluyla hacca izin verildiği yıl 146 bin kişiyle Türkiye'den kutsal topraklara giden hacı sayısındaki patlama İslam dünyasının diğer bölgelerindeki ulemanın da ilgisini çekmiş ve bu durum katı laiklik uygulamalarıyla İslam dünyasında imaj kaybına uğrayan Türkiye'nin Müslüman imajını güçlendirmiştir (Aktürk ve Turhan, 2017: 389).

Kişisel görüşmemizde Asiltürk, Ecevit ile dini inançlarının örtüşmemesine rağmen onun dürüst bir insan olduğunun altını çizdikten sonra Ecevit'in kendilerine *"Biz sizin inançlarınız gibi bir inanca sahip değiliz. Siz kendi inançlarınıza sahip olun, bizim de kendimize göre düşünce ve inançlarımız var. Birlikte hükümet kuracaksak, bizim sizden talebimiz sadece şudur: Anayasa ve kanunlara ters hareket etmezseniz biz sizin hiçbir işinize karışmayız"* (2017) dediğini ifade etmiştir. Asiltürk bu koalisyon döneminde birçok imam hatip okulunun açılmış olmasını<sup>203</sup> Ecevit'in daha koalisyon hükümetinin görüşmeleri esnasında kendileriyle paylaştığı bu düşüncelerine

---

<sup>203</sup> 1974-1975 öğretim döneminde Türkiye'deki imam hatip okulu sayısı 58'den 101'e; Bu okullarda okuyan öğrenci sayısı ise 10.522'den 24.091'e çıkmıştır (Öcal, t.y.: 229-230).

bağlamaktadır (2017). Necip Fazıl Kısakürek de 26.3.1974 tarihli Millî Gazete'deki köşesinde MSP'nin hükümetteki ilk icraatlarından olan Kadıköy Meydanındaki açık saçık kadın heykelinin İçişleri Bakanı Oğuzhan Asiltürk'ün emriyle kaldırılmasını<sup>204</sup>, kadın polislerin kıyafetlerine adaba uygun bir şekilde müdahale edilerek çeki düzen verilmesini ve benzeri icraatları ileriye yönelik ümit ışıkları olarak ifade etmiştir (Özdamar, 1977: 148-149).

Karahasanoğlu'na göre; dini, kültürel ve tarihi bağlarla birbirimize sıkı sıkıya bağlı olduğumuz İslam ülkeleri Erbakan'a kadar adeta yok sayılmışlardır. Hemen yanıbaşımızda milyonlarca Müslüman elinden toprakları alınarak sürgün hayatına mahkûm edilirken, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki birçok İslam ülkesi bağımsızlık mücadelesi verirken, Afrika'daki İslam beldeleri açlık, yokluk ve yoksullukla boğuşurken Türkiye tüm bu ve benzeri gelişmeler karşısında uzun yıllar boyunca sessiz ve seyirci kalmayı tercih etmiştir. Karahasanoğlu'na göre, Türkiye'nin bu tutumu MSP-CHP Koalisyonu döneminde değişmiş; Erbakan iktidar ortağı olmanın verdiği imkânları da zorlayarak kayıp yıllarının telafisi için vargücüyle çalışmıştır. Bu yakınlaşmadan kendine pay çıkarmak isteyen CHP de aynı dönemde bir Bakanını Libya'ya diğer birini de Suudi Arabistan'a göndererek konjonktüre ayak uydurmuştur (1974: 32-33).

MSP-CHP döneminde karşılıklı geziler ve ziyaretlerle başlayan Türkiye ile İslam ülkeleri arasındaki yakınlaşmanın ilk meyveleri kendisini 1974 yılında yapılan Kıbrıs Barış Harekâtı'nda vermiştir. Birçok Arap ülkesi Harekâtın devam ettiği günlerde Türkiye'nin yanında olduğunu ifade etmekle kalmamış, silah ve petrol yardımında bulunmuştur. Libya Devlet Başkanı Kaddafi ve Başbakanı Callud Trablusgarb'a inen Türk askeri uçağına bizzat sırtlarında cephaneye taşıyarak Türk-Arap kardeşliğini fiili olarak ispat etmek istercesine tüm dünyaya sembolik anlamı büyük bir mesaj vermişlerdir. Libya, İskenderun Limanı'na gerçekleştirdiği petrol ikmaline ilave olarak; Türk hükümetine Kıbrıs Meselesi devam ettiği müddetçe kullanacakları silahları, uçakları ve yedekleri de dâhil olmak üzere tüm depoları petrolle doldurma taahhüdünde bulunmuştur (Karahasanoğlu, 1974: 34-35).

---

<sup>204</sup> Kişisel görüşmemizde Asiltürk; bu heykel için “çıplak bir kadın heykeli, ayıptı yav, utanılacak bir şeydi” dedikten sonra kaldırılması talimatını valiye acaba kaldırırılar mı diye tereddütte verdiğini, ancak valinin heykeli o gece kaldırıldığını ifade etmiştir (2017).

Kısa süren koalisyon hükümetinin en önemli icraatı ise şüphesiz Kıbrıs Barış Harekâtı'dır. Ortaylı'ya göre: "1974 Kıbrıs Çıkarması'nı ancak ve ancak Ecevit'le Erbakan yapabiliirdi. Çünkü bütün orta sol ve orta sağ cephe bu radikal karardan ve maliyetinden çekinirdi. Sağcılar da, solcular da bunu göze alamazdı" (Ortaylı ve Küçükaya: 2012: 212). Dünya haritasına baktığında dünyanın merkezini Türkiye ve Kıbrıs olarak gördüğünü açıkça ifade eden Erbakan, Kıbrıs'ın önemini öncelikle dini gerekçelere dayandırmaktadır. Ona göre Hz. Osman'dan beri Müslümanların bulunduğu bir ada olan Kıbrıs'ın Larnaka bölgesinde Peygamber Efendimizin halası Ümmü Haram'ın medfun bulunması Kıbrıs'ın değerini kat kat artırmaktadır. Nitekim Barış Harekâtında Erbakan'ın Larnaka'ya kadar gitme ısrarının altında da bu gerekçe yatmaktadır. Tarihi yönden Müslümanlar için öneme haiz bu adanın İslam ülkelerinin tam orta yerinde bulunan stratejik konumu değerini daha da artırmıştır. 13'üncü yüzyıldan 16'ncı yüzyıla kadar Katolik Venedik ve Cenevizlilerin elinde bulunan ve korsanların üssü olarak kullanılan Ada'yı Osmanlı, hac ve ticaret yollarının güvenliğini zaafa uğrattığı gerekçeleriyle Lala Mustafa Paşa komutasındaki orduyla 1570'te 40 bin şehit vererek fethetmiştir. Osmanlı egemenliğinde 3 asır Ada Ortodokslar da dâhil olmak üzere herkes için huzur diyarı olmuştur. Erbakan'a göre Siyonist Arz-ı Mev'ud planları çerçevesinde birçok cephede savaşmak zorunda bırakılan Osmanlı'nın 1878'de mülkiyeti kendisinde kalmak koşuluyla Kıbrıs'ın yönetimini İngilizlere bırakması, Ada için kara günlerin başlangıcı olmuştur. Ona göre; Filistin'e Beni İsrail ırkından insanları toplayan üst akıl benzer bir niyetle Rumları da Kıbrıs'a yerleştirmeye başlamıştır. Nihayet sayıları belli bir çoğunluğa ulaştığında Rumlar; Türk ve Müslümanlar için katliam planlarını devreye sokmaktan geri durmamışlardır. 1960'da karma Cumhuriyet kurulmasına rağmen 1963 ve 1967 yıllarında katliamlar devam etmiştir. 1974 yılında Makarios'a karşı darbe yapan Eoka lideri Sampson'un Ada'yı Yunanistan'a bağlayacağını ilan etmesi katliamların dozajını daha da artırmıştır (2013: 149-151).

Erbakan'a göre Kıbrıs Dikelya'da bir ABD üssü kurdukmak isteyen Siyonizm, Kıbrıs'a büyük önem vermektedir. Siyonizm; bir buçuk milyar İslam âleminin ortasında bulunan İsrail'in güvenliği açısından Kıbrıs'ı stratejik konumda görmekte ve Ada'nın Müslümanlardan arındırılması için çalışmaktadır (2013: 151-152). Kıbrıs meselesinin uluslararası camianın gündemini sürekli meşgul etmesinin nedeni de budur. Erbakan'a göre; Siyonizm için bu denli önemli olan Ada'nın bizim için önemi Kıbrıs'ın

Ortadoğu'nun barışı, Müslüman ülkelerin huzuru ve Türkiye'nin güvenliği için hayati bir konumda olmasından kaynaklanmaktadır. Erbakan Kıbrıs Barış Harekâtını tüm bu nedenlerle yaptıklarını ve katliamları durdurmakla kalmayıp Kıbrıs'ın Anadolu'ya bakan kısmını Türklerin elinde bulunması nedeniyle Türkiye'nin güvenliği için önemli bir iş başardıklarını ifade etmektedir (2013: 152). Kıbrıs Barış Harekâtı, Osmanlı Devleti'nin toprak kaybetmeye başladığı 1699 Karlofça Antlaşması'ndan bu tarafa son üç yüzyıl içerisinde Batı karşısında kazanılan ilk zafer ve işgalden kurtarılan ilk İslam toprağı olmuştur (Ertem, 2013: 31). Gerçekleştirilmesinde Erbakan'ın önemli rol oynadığı Kıbrıs Barış Harekâtı Türkiye'nin bölgesinde gözardı edilmemesi gereken güçlü bir ülke olduğunu tüm dünyaya göstermiştir. Bu Harekatın bir başka faydası da Kıbrıs Çıkartması esnasında ABD'nin silah ambargosuna gitmesi Türkiye'nin savunma sanayiinde millileşme adımları atmasını hızlandıran bir etken olmuş; nitekim, 1975 yılında Aselsan<sup>205</sup>'in kurulması ile birlikte savunma sanayii alanında dışa bağımlılık azaltılmaya çalışılmıştır (Yıldız, 2017: 364). Bugün de Aselsan Türk savunma sanayisinin en önemli kuruluşlarından birisidir.

Kıbrıs'ı Akdeniz'de yüzen büyük bir uçak gemisine benzeten Erbakan'a göre Anadolu'nun müdafaası Kıbrıs'tan başlamaktadır. Kıbrıs'a hâkim olan Akdeniz'e hâkim olur. Kıbrıs'ı Karpaz Yarımadasıyla elini Türkiye'ye uzatmış bir ada olarak tasvir eden Erbakan askeri açıdan sadece bu yarımadayı bile yabancılar ele geçirse ve hava ya da orta menzilli füze üssü olarak kullanmaya kalkışsalar Anadolu'nun güvenliği ciddi riske girebilir. Türkiye'nin Kıbrıs'ta vereceği en küçük taviz Erbakan'a göre başka tavizleri doğuracak önce Kıbrıs ardından Anadolu kaybedilecektir (2013: 152). Ona göre; bu nedenle Anadolu'nun müdafaası Kıbrıs'tan başlamaktadır.

Erbakan'a göre; hükümetin CHP kanadının önemli bir kısmı Kıbrıs'a asker çıkarmanın Türkiye için büyük bir macera olacağı düşüncesiyle karşı çıktığı bir ortamda MSP Kıbrıs'a müdahale edilmesi gerektiği kararını çoktan yetkili organlarında almıştır. Beyhude olduğu biline biline Kıbrıs Meselesini görüşmek üzere İngiltere'ye gönderilen Başbakan Ecevit daha Havalimanından uğurlanır uğurlanmaz üst düzey komutanlarla hemen orada toplantı yapan Erbakan müdahale kararını askeri erkânla paylaşmış ve

---

<sup>205</sup> Kuruluşunda Erbakan'ın büyük katkısı olan Aselsan hakkında detaylı bilgi için bakınız: <https://www.aselsan.com.tr/tr-tr/Sayfalar/default.aspx>

Harekât hazırlıklarının başlatılması talimatını bizzat vermiştir. Erbakan ve başta dönemin Genel Kurmay Başkanı Semih Sancar Paşa olmak üzere askeri yetkililer Londra'daki görüşmelerden dönen Ecevit'in tereddütlerini bertaraf ederek onu da ikna etmişler ve hazırlıkları zaten tamamlanmış olan Harekât böylece başlamıştır. ABD'nin temasları ve Birleşmiş Milletlerin ateşkes çabası ve kararına rağmen Erbakan İsrail'in hiçbir BM Kararını uygulamadığını gerekçe göstererek Ecevit'i de ikna etmek suretiyle BM kararlarına rağmen Harekâtı bir süre daha inkıtaa uğratmamayı başardıysa da Ecevit'in genelkurmayla mutabık kalınan sürenin öncesinde ilan ettiği ateşkes Ada'daki bazı kazanımlarımızı zafiyete uğratmıştır (2013: 153-158).

Millî Görüş olarak Kıbrıs Barış Harekâtındaki amaçlarının bütün Kıbrıs'ı kontrol altına almak olduğunu dile getiren Erbakan bu düşüncelerinin gerekçelerini şu şekilde sıralamaktadır. Öncelikle Türkiye'nin garantör devlet olması belli bölgeyle sınırlı olmayıp tüm Kıbrıs'ı kapsamaktadır. Bu cihetten Türkiye Kıbrıs'ın tamamında can ve mal güvenliğini sağlamakla memurdur. İkinci olarak Rum tarafındaki Türk köylerindeki katliamlar eğer tüm Kıbrıs'a müdahale edilmezse artarak devam edecektir. En önemlisi ise tüm Kıbrıs'a müdahale ettikten sonra masaya oturulması durumunda Türkiye'nin pazarlık gücü yüksek olacaktır. Zaten Kıbrıs'ın kısmen alınmasıyla tamamına müdahale edilmesi arasında hiçbir fark yoktur, zira adeta tüm dünya Kıbrıs meselesinde Türkiye'nin karşısında yer almaktadır (2013: 158-159). Daha Harekât başlarken var olan Kıbrıs'ta hudutları çizilmiş iki bağımsız devlet düşüncelerinin tesisi için ikinci Harekâtı zaruri gören ve bin bir güçlkle de olsa başlatan Erbakan'a göre en azından Peygamberimizin halasının mezarı da bulunan Larnaka'ya kadar ilerlenmeliydi. Ancak, kendilerine Larnaka'ya kadar gitme emri verilen komutan, "eğer bu emirden vaz geçilmeseydi bu hedefe de ulaşırdık" dediğinde Erbakan, yanında bulunan Ecevit'e kendisinin bilgisi dışında bu emirden vaz geçtiği için kızgınlıklarını ve teessüflerini bildirdiğini ifade etmektedir (2013: 159).

Koalisyon döneminde MSP bakımından Kıbrıs dışında da önemli kazanımlar olmuştur. CHP-MSP koalisyonu döneminde AP'nin oylarıyla 1971 yılında kapatılan imam hatip okullarının orta kısımlarının 1974'te yeniden açılması, üniversiteye girişte imam hatip mezunlarına yönelik engellerin ortadan kaldırılması, İslam ülkeleri ile geliştirilen iyi ilişkiler ve müstehcen yayınlarla yapılan mücadeleler hükümet ortağı



olarak MSP'nin koalisyona rengini veren hususlardan bazılarıdır (Özdamar, 1977: 151-154). İnşaatları tamamlanmış olmasına rağmen bazı bahanelerle bir türlü açılmayan 81 İmam Hatip Okulu da yine bu dönemde açılmıştır (Ertem, 2013: 108). Koalisyon döneminde CHP'li Millî Eğitim Bakanlığına bağlı bir genel müdürlüğün okullarda başörtüsü yasağı getirme teşebbüsü olmuşsa da, Erbakan'ın sert müdahalesiyle karşılaşmış ve bu yasak engellenmiştir. MSP bakımından hedefine ulaşamamış girişimler de söz konusu olmuştur. Örneğin MSP'li vekiller Cuma gününün resmî tatil olması için kanun teklifi vermişler; ancak bu talep mecliste diğer partiler desteklemeyince kanunlaşamamıştır. Yine, köylülerin tarım dışında kalan boş zamanlarında üretime yönelik desteklenmeleri düşüncesiyle faizsiz finans kurumu hüviyyetinde Köylü Sanayi Yatırım Bankası kurulmasını öngören kanun teklifi de Meclis genel kurulunda reddedilmiştir. Biranın alkollü içki kapsamına alınması konusunda verilen kanun teklifinde de epey mesafe alınmış olmakla birlikte, MSP'liler açısından arzu edilen netice tam olarak hasıl edilememiştir (Emre, 2015a: 100-105).

Koalisyon sürecinde MSP, elindeki bakanlıkları da kullanarak kadrolaşmaya ve “önce ahlak ve maneviyat” parolasını her fırsatta hayata geçirmeye çalışmıştır. Erbakan'ın çok önemseydiği ağır sanayi hamlesini gerçekleştirmek için yurdun dört bir tarafında birçoğu temel düzeyinde kalan devlet yatırımları yapılmıştır. Din işleri ile devlet işlerinin ayrılamayacağını ispatlarcasına din işlerine büyük kaynaklar aktarılmıştır. MSP'li 22 milletvekili Ecevit'in çok istediği Genel Af Kanunu'nu Erbakan'a rağmen engellemişlerdir (Çakır, 2012: 233). Bora'ya göre; 1973'te Cumhuriyet'in 50. yılı vesilesiyle ve 12 Mart Askeri Darbesi'nin tahribatını bir nebze de olsa telafi etmek düşüncesiyle gündeme gelen genel af, sağın ortak paydası olan anti-komünizm üzerinden MSP'nin ayağına dolanmıştır. 141-142. maddelerden yargılanan “komünist ve anarşistlerin” Af Kanunu'nun kapsamına dâhil edilip edilmeyeceklerine dair yapılan tartışmalar, MSP içinde bölünmeye yol açmıştır. 14'e karşı 24 oyla çoğunluğun anti-komünist kampanya doğrultusunda hareket etmiş olmasına rağmen, parti yöneticilerinin Meclis oylamasında 141-142 mahkûmlarının da aftan yararlanması yönünde bir netice çıkartma çabaları ihtilafı daha da derinleştirmiştir. Netice itibariyle, Af Kanunu; her ne kadar 141-142 mahkûmlarını dışarıda tutarak yasalaşmış olsa da, sonrasında Anayasa Mahkemesi'nin eşitliğe aykırı olduğu gerekçesiyle affın kapsamını genişletmesiyle sağda MSP'ye karşı “komünistlerin serbest kalmasını sağladılar”

propagandasına meşruiyet kazandırmıştır. Bu propagandaya MSP içindeki milliyetçi-muhafazakâr grup da katılmış ve 1976'daki 3. Kongre'den sonra partiye yollarını ayırmışlardır. Bora'ya göre bu ayrılık, 1974'te partiye destek veren Nurcu grupların desteklerini çekmeleri manasına gelmektedir (Bora, 2017: 473).

CHP-MSP Koalisyonunu Millî Görüş'ün siyaset sahnesinde ilk ciddi çıkışı olarak tanımlayan Çakır'a göre bu çıkışı MSP iki slogan üzerinden temellendirmiştir. "Önce ahlak ve maneviyat" ile muhafazakâr/İslamcı bir perspektif çizen MSP; "Ağır sanayi hamlesi" sloganıyla da millî kalkınmacı bir vizyon benimsemiştir. Maneviyatçılık üzerinden sağ partilerle, ekonomide devletçiliği öne çıkaran söylemleriyle de dönemin popüler hareketi olan solla mücadeleye giren MSP'de ilk bakışta rahatça görülebilecek bir sol etkisi gözden kaçmamıştır. Dönemin diğer İslamcı hareketlerinde olduğu gibi MSP'nin de "sosyal adalet" kavramına ve "Komsuşu açken tok yatan bizden değildir" hadisine sürekli vurgu yapmasının üzerine bir de CHP ile koalisyon ortağı olmasını diğer sağ çevreler; MSP'nin "yeşil komünist"liğiyle izaha kalkışmışlar ve koalisyon döneminde çıkarılan genel aftan solcu eylemcilerinde yararlandırılmasını delil göstererek MSP'yi "komünist işbirlikçisi" olmakla suçlamışlar ve nihayet Nurcu kökenli milletvekillerini kopararak MSP'yi bölmeyi başarmışlardır (2013: 758-759).

Yalçın, CHP-MSP koalisyon döneminde Millî Eğitim Bakanı Mustafa Üstündağ'ın CHP'li olmasına rağmen dönemin eğitim politikalarına MSP'nin yön vermiş olmasını, MSP içerisindeki radikallerin de karşı oldukları ve bu nedenle onların da desteğini alacaklarını ümit eden muhalifler tarafından Bakan aleyhine TBMM'ye sunulan gensoru<sup>206</sup>da MSP'li radikallerin Bakanı kurtaran şartlı desteklerine bağlamaktadır. 11 Haziran 1974'te yapılan gensoru oylaması neticesinde Millî Eğitim Bakanı görevinde kalmış ancak MSP'lilerin bu destek karşılığındaki şartları arasında yer alan imam hatip okulu mezunlarının da diğer lise mezunlarıyla eşit koşullarda üniversitelere girebilmeleri, imam hatip ortaokullarının bir kanunla yeniden açılması, binası halk tarafından tamamlanmış olan imam hatip okullarının ivedilikle açılması, ilk ve orta öğrenim müfredatına Millî ahlak derslerinin konulması, yurtdışında dini eğitim

---

<sup>206</sup> Üstündağ hakkında verilen gensorunun temel iki gerçeşinden birisi, eğitimin millî karakterini zaafiyete uğratmak, diğeri ise eğitim camiasında bazı huzursuzluklara sebebiyet vermektir (Albayrak,1989: 94).

görenlerin denkliklerinin onaylanması<sup>207</sup> ve milliyetçi eğitimcilere karşı yapılan haksızlıklara son verilmesi gibi hususların birçoğu uygulamaya girmiştir (1994: 114-115).

25 Ocak 1974'te kurulan 41'inci Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti olan CHP-MSP Koalisyonu sadece 235 gün sürmüştür (Lelik, 1974: 23). Hükümet ortakları arasındaki karşılıklı güvensizlikler oluşunca Kıbrıs Harekâtının siyasi rantının peşine düşen CHP<sup>208</sup>, Ecevit'in 16 Eylül 1974 tarihindeki istifasıyla koalisyonu bozmuştur<sup>209</sup> (Zürcher, 2000: 380). Albayrak'a göre bu neticede masonlar ve bazı sol çevrelerin eşzamanlı bir şekilde uyumsuzluk propagandası yaparak; onun tabiriyle, MSP'yi "rejim dışı" sayma ve "ofsayt"e düşürme çalışmalarının da payı vardır (1989: 98). Kızıldaş ise masonların devreye girmesinin arkasında AP tabanından MSP'ye doğru başlayan kayışları engellemek istemelerinin olabileceğini ima etmektedir (2011: 175).

### 2.7.2.2. Birinci Milliyetçi Cephe Hükümeti Dönemi

CHP-MSP Koalisyonunun sona ermesiyle birlikte yeni hükümet kurma girişimleri tekrar başlamış; ancak dönemin Cumhurbaşkanı Korutürk milletvekili sayısı bakımından üçüncü parti olmasına ve hükümeti önceki partilerin kuramamış olmasına rağmen usulde olsa bu görevi MSP'ye verme gereği duymamıştır. Bu uygulamayı

---

<sup>207</sup> İslam ülkelerinde öğrenim gören Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının diplomalarının denkliklerinin onaylanması meselesinin bu dönemde çözüme kavuşturulması konusunda Asiltürk ile yaptığımız kişisel görüşmedeki bu ifade CHP-MSP koalisyonunda işlerin nasıl yürüdüğünü göstermesi bakımından son derece önemlidir. "Diğer İslam ülkelerinde İslamî eğitim yapanların muaveneleri (denklikleri) kabul olmuyordu. Üniversite bitirmiş çocuk geliyor, bir kısmına 'lise mezunusun' diyorlar, bir kısmını ortaokul mezunu sayıyorlar. Millî Eğitim Bakanı da Mustafa Üstündağ. Kendisi solcu, hatta aşırı solcu bilinen bir insan. Ama o konuda birçok kimsenin de bilmediği bir olay da aramızda geçti. Bakanlar kurulunda konuşuyoruz, Mustafa Üstündağ diyor ki; 'Ben bu inançta değilim ama liderim altına imza atmış. Bu nedenle bu dediğiniz imam hatip okullarının açılması, bu şeylerin denkliği de hiçbirisine sorun çıkarmayız' dedi. 'Peki, denkliği niye yapmıyorsunuz' dedik. Dedi ki; 'Talim Terbiye Kurulu'nun yetkisinde. Kanun bu yetkiyi ona vermiş. Bu konuda karar merci burası. Onlar karar veriyor, Bakanlık uyguluyor. Onun için bu kadar uzuyor'. Ben de Ona dedim ki; 'Bak! Ben İçişleri Bakanlığına geldiğim zaman, -şimdi ismini vermeyeyim-, bir emniyet müdürü ve bir de vali vardı bir yerde, görevinden atamam kanunlar var, geçici olarak görevden almak yetkim dahilinde olduğu için ikisini de açığa aldım. İdarede de emniyette de şak diye kesildi. Tüm valiler ne desek 'başüstüne' diyecek hale geldiler. 'Sen gitmişsin bir Talim Terbiye Kurulu Başkanı'na esir olmuşsun' dedim. Canı da sıkıldı gitti. Ertesi gün toplantıya gelince 'ne yaptın' dedim. 'Çağırdım' dedi, 'demim ki bak, bu yetki senin, ama seni görevden almak da benim yetkim. Hangisini istiyorsan yap dedim. Gitti imzaladı' dedi" (2017).

<sup>208</sup> Emre'ye göre Koalisyonun Ecevit tarafından bozulmasını MSP; şehit kanının oya tahvil edilmek istenmesi olarak değerlendirmiştir (2015a, 199).

<sup>209</sup> Koalisyon'un bozulması ve taraflar arasındaki tartışmaların detayları için bakınız: (Lelik, 1974).

Emre, kendilerine karşı gösterilen bir üvey evlat muamelesi olarak ifade etmektedir (2015a: 199). Hükümet kurma girişimleri akim kalınca; 17 Kasım 1974'te partiler üstü hükümet kurmakla görevlendirilen Senatör Sadi Irmak, 450 milletvekilinden oluşan mecliste sadece 18 vekilin lehte oy kullanmasına rağmen 31 Mart 1975 tarihine kadar Başbakanlık yapmıştır. 31 Mart 1975'te Demirel'in başbakanlığında AP, MSP, CGP ve MHP tarafından Birinci Milliyetçi Cephe (MC) Hükümeti kurulmuştur. Bu koalisyon hükümeti 5 Haziran 1977'ye kadar da görevde kalmıştır (Yorgancılar, 2012: 299-300). Ertem'e göre MC Hükümeti'nin asıl kuruluş gayesi, o zaman için yakın tehlike olarak kabul edilen komünizme karşı sağdaki partilerin birlikte mücadele etmelerini temin etmektir (2013: 141).

Ecevit'in başkanlığında CHP'nin siyasal yaklaşımını revize etme gayretiyle birlikte Türk Cumhuriyeti tarihinde ilk defa CHP ile AP arasında ideolojik görünüm belirginleşmeye başlamış, bu da ileride bir kanadını CHP'nin diğerini de AP'nin çektiği bir kutuplaşma ve cepheleşmeyle neticelenmiştir. Bu düşüncenin sahibi Heper'e göre bürokratik entelijensiyayı temsil eden CHP, üniversiteler ve sivil bürokrasi ile yeni siyasal seçkinler arasında geçmişten gelen mücadeleye rağmen; Türkiye, daha önce 1970'lerdeki nispette bir krizle karşılaşmamıştır. Aslında bağlı oldukları temel değerler bakımından uzlaşmalarının önünde pek de bir engel bulunmamasına rağmen her iki parti de bu yola tevessül etmemiş; ona göre, CHP aşırı soldan, AP de aşırı sağdan kendisine müttefikler aramıştır ve Birinci MC Hükümetine böyle bir sürecin sonunda ulaşılmıştır. Kurulan hükümetin adına kadar sirayet eden cepheleşme ve kutuplaşma bu dönemle birlikte daha da su yüzüne çıkmıştır (2015: 197-199).

AP Başkanı Süleyman Demirel'in Başbakanlığında kurulun Birinci MC Hükümetinde; CGP Genel Başkanı Turhan Feyzioğlu, MHP Genel Başkanı Alparslan Türkeş ile birlikte MSP Necmettin Erbakan Devlet Bakanı ve Başbakan yardımcılıkları görevlerine getirilmiş; ayrıca MSP'li Hasan Aksay Devlet Bakanı İsmail Müftüoğlu Adalet Bakanı, Oğuzhan Asiltürk İçişleri Bakanı, Fehim Adak Bayındırlık Bakanı, Korkut Özal Gıda-Tarım ve Hayvancılık Bakanı, Ahmet Tefvik Paksu Çalışma Bakanı ve Abdulkerim Doğru da Sanayi ve Teknoloji Bakanı olarak görevlendirilmiştir. Hükümette güçlü bir temsili olan MSP'nin manevi kalkınma, yaygın ağır sanayi, Müslüman ülkelerle olan ilişkilerin geliştirilmesi gibi öncelikleri yeni hükümet

programında da yerini korumuş ve MSP yeni hükümet programına da kendi rengini yansıtmıştır <sup>210</sup> (Kızıldaş, 2011: 177-178).

MSP, özellikle manevi kalkınmaya dair meselelerin hükümet programında yer alması için özel gayret göstermiştir. Emre'ye göre manevi kalkınma konusundaki MSP'nin düşüncesi önceki CHP ile yaptıkları koalisyon protokolüne de hakim olduğu için AP'liler yeni hükümet programında yer almasına pek fazla ses çıkaramamışlardır. Emre'ye göre manevi kalkınmaya ilişkin hükümet programında yer verilen belli başlı maddeler şunlardır: İmam Hatip mezunlarının üniversiteye girebilmelerinin önündeki engellerin kaldırılması; imam hatip okullarının sayılarının artırılması; ortaokul ve liselerdeki din ve ahlak derslerinin İlahiyat Fakültesi, İslam Enstitüsü ve imam hatip lisesi mezunları tarafından verilmesi; İslam ülkelerinde öğrenim gören Türk vatandaşlarının diplomalarının denkliğinin kabul edilmesi; Diyanet İşleri Başkanlığının daha etkin faaliyetler yürütebilmesi için teşkilat kanununun değiştirilmesi; sosyal ve ekonomik kalkınmada din görevlilerinin devreye sokulması; din görevlilerinin eğitim standartlarının yükseltilmesi; İslami ve dini araştırmalarla meşgul olmak üzere bir ilim heyeti kurulması; Yüksek İslam Enstitülerinin akademiye dönüştürülmesi; vakıf eserlerinin bakım ve onarımlarının yapılarak bunların amacı dışında kullanılmasının önüne geçilmesi; çocukların zararlı yayınlardan korunması için gerekli tedbirlerin alınması ve sanayiye eleman hazırlayan meslek okullarında sağlam bir iş ahlakının tesisi edilebilmesi için temel ahlaki eğitime ağırlık verilmesi (2015b: 46-47). Çalışlar'a göre; bir önceki koalisyon hükümetinde olduğu gibi bu hükümette de MSP, bürokraside mümkün olabildiğince dindar bir kadrolaşmaya gitmeye, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı fonksiyon ve icra bakımından güçlendirmeye ve tekelci büyük sermayeye karşı bazı devasa devlet yatırımları gerçekleştirmeye çalışmıştır (2013: 759). MSP'nin bu dönemdeki en önemli başarılarından birisi de Türkiye'nin İslam Konferansı'na tam üye olmasıdır. Emre'ye göre; MSP'den gelen bu teklife önce hükümet ortakları bunun Türkiye'nin laik niteliğiyle bağdaşmadığını iddia ederek sert karşı çıkmışlar, ancak tekliflerinin kabul edilmemesi durumunda hükümetten çıkabileceklerini söyleyen Erbakan'ın bu restine karşı kabul etmek zorunda kalmışlardır. Türkiye böylece İslam

---

<sup>210</sup> 31.03.1975-21.06.1977 tarihleri arasında devam eden Birinci MC Hükümeti (IV. Demirel Hükümeti)'nin Bakanlar Kurulu tam listesi ve Koalisyon Programının tam metni için bakınız (TBMM, t.y.a).

Konferansı'na üye olmuştur. Bu üyelik Türkiye'nin İslam ülkeleriyle olan ilişkilerinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır (2015b: 48-49).

MC hükümetleri dönemindeki gelişmeleri özetleyen Heper bu konuda şu hususların altını çizmektedir. İlk olarak; Kıbrıs ve Türkiye'nin Avrupa Ortak Pazarı ile ilişkileri gibi temel meselelerde ortaklar arasında tam bir fikir ayrılığı yaşanmıştır. AP; her iki konuda da daha ılımlı bir tavır sergilerken; MSP, KKTC'nin bağımsızlığını ilan etmesini istemiş ve Türkiye'nin ortak Pazar ile ilişkilerini derhal kesmesi gerektiğinde ısrarcı olmuştur. MHP şanlı Türk tarihinin büyük zaferlerinin yüceltmesinin gayesini güderken, CGP ise Atatürk ilke ve devrimlerine sıkı sıkıya bağlı gençler yetiştirmenin derdine düşmüştür. Koalisyon ortağı partilerin koalisyon protokolünün hayata geçirilmesi konusundaki farklı yaklaşımları birçok Bakanlar Kurulunun sağlıklı işleyişini zorlaştırmakla kalmamış, bazen Kurulu boykot etmeye kadar varmıştır. Heper'e göre bu dönemdeki ikinci önemli gelişme; koalisyon ortaklarının birbirlerine karşı aşırı şüpheli yaklaşımlarıdır. Örneğin, AP terörle mücadele için sıkıyönetim ilan etmek istediğinde; MSP bunu, kendisine karşı kullanılma ihtimalini düşünerek reddetmiştir. Üçüncü gelişme; bakanlıklar arasındaki irtibatların giderek zayıflaması, her bir bakanlığın tek bir siyasal partinin yetki alanına girmesi ve diğer bakanlıklardan giderek özerk bir görünüm arz etmesidir. Dördüncü gelişme; koalisyon ortaklarının birbirlerini ağır bir şekilde eleştirme ve birbirlerini sabote etmekten hiçbir zaman çekinmemeleridir. Beşincisi gelişme, ortaklardan herbiri meselelere tamamen partizan bir tutumla yaklaşma eğiliminde olmuştur. Altıncı gelişme, koalisyon ortaklarının herbiri kadrolaşma ve kendilerine yakın insanları koruyup kollama noktasında birbirleriyle adeta yarış içerisine girmiştir (2015: 199-202).

Heper'in çizdiği tüm bu olumsuz gelişmelere ve mevcut tabloya rağmen, Kızıldaş'a göre Ekim 1977'de normal seçimlerin yapılacağı tarihe kadar hükümetin devam edeceğine kesin gözüyle bakılmaktadır. Ama öyle olmamış, ani bir takım gelişmeler neticesinde erken seçim kararı alınmıştır. Ona göre bu kararın arkasında normal süresinde yapılan bir seçimde en fazla oy artışını MSP'nin sağlayacağını tahmin edildiğine dair CIA raporu ve ABD ve NATO'nun üst düzey temsilcilerinin girişimleri yatmaktadır<sup>211</sup>. Bunun farkında olan Erbakan'ın erken seçimi engelleme

---

<sup>211</sup> Bu konunun detayı için bakınız: (Emre, 2015b: 67-78)

girişimleri, istediği neticeyi vermemiş ve Türkiye 5 Haziran 1977’de erken genel seçimlere gitmiştir (2011: 186-187).

Bu dönemde yaşanan önemli bir gelişme de MGH içerisinde yaşanan ayrışmalar olmuştur. Esasında bir cemaatler ittifakı olarak Nakşibendi, Nurcu ve Kadiri konsensüsü üzerine kurulmuş MNP ve MSP’de ilk çatlak 27 Kasım 1974 tarihli MSP’nin ikinci kongresi öncesinde su yüzüne çıkmıştır. Yalçın’a göre Nurcuların Yazıcı grubundan oluşan kanat Kadirilerle işbirliği yaparak bu kongrede MSP GİK’in değişmesinde ısrarcı olmuş, ancak son seçimde büyük başarı elde etmesinin de kendisine verdiği güç ve özgüvenle Erbakan bu talebi reddetmiştir. Bunun üzerine Korkut Özal ve Ali Acar gibi Nakşileri de ihtiva eden ikinci bir liste hazırlayan Nurcu kanat, Kadirilere yakın olduğu dillendirilen Kadir Mısıroğlu gibi İslamcı yazarların da Erbakan’ı eleştiren konuşmalarına rağmen başarılı olamamış ve Erbakan’ın listesi seçimleri kazanmıştır. Yalçın’a göre, Erbakan’ın nurcu kanadı dışlama çabası grup başkanvekilleri olarak Süleyman Arif Emre ve Hasan Aksay’ı seçmesiyle bir kez daha kendisini göstermiştir (1994: 126-133). 24 Ekim 1976 tarihinde yapılan Kongre de bir öncekinden çok da farklı geçmemiştir. Nurcuların önemli isimlerinden Ahmet Tevfik Paksu’nun Erbakan tarafından Çalışma Bakanlığı’na getirilmesine ve kendisine Erbakan’ın listesinde GİK’de yer verilmiş olmasına rağmen Nurcular Kongre’de ikinci bir listeye yer almışlar, ancak Erbakan’a karşı yine muvafık olamamışlardır. Bu gelişmeler üzerine Paksu sadece genel idare kurulu üyeliğinden değil Çalışma Bakanlığında da ve Nurcuların önde gelen isimlerinden Rasim Hancıoğlu da TBMM Başkanvekilliğinden istifa etmiştir. Cemaate yakın 16 milletvekili izleyen dönemde partinin meclis grup toplantılarına katılmamışlardır (2017: 145-146).

Ertem’e göre; tartışmalı geçen 24 Ekim 1976 tarihli MSP Kongresi’nde Necmettin Erbakan’ın mı yoksa Korkut Özal’ın mı genel başkanlığını tasvip ettiği kendisine sorulduğunda bu tartışmalardan dolayı büyük üzüntü duyduğunu gizlemeyen Millî Görüş’ün Manevi mimarı Mehmet Zahid Kotku; “*Masonlar, Siyonistler Necmi<sup>212</sup> ile uğraşıyorlar. Az mı geldi? Şimdi de Müslümanlar uğraşıyor*” (2013: 146) diyerek tepkisini ve tarafını izhar etmiştir. Kendisiyle gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmemizde Asiltürk de hangi ifadelerle olduğunu hatırlamamakla birlikte Kotku’nun, Necmettin

---

<sup>212</sup> Mehmet Zahid Kotku Erbakan’a Necmettin değil, “Necmi” diye hitap edermiş (Ertem, 2013: 146).

Erbakan'a karşı gündeme gelen bu ve benzeri oluşumların yanlış yaptıklarını açıkça ifade ettiğini ve bu gibi kimseler karşısında her zaman Erbakan'ı desteklediğini söylemiştir (2017).

Korkut Özal'ın eleştirileriyle oldukça tartışmalı geçen bu Kongre sonrasında bazı cemaat mensupları Erbakan'a 7 maddelik bir bildiri sunarak MSP'den ayrılmışlar ve Yorgancılar'a göre, mensubu oldukları cemaatlerde Millî Görüşü bir daha desteklememişlerdir. A. Tevfik Paksu, Hüsamettin Akmumcu, Reşat Saruhan, Ali Acar, Ahmet Akçael, Vahdettin Karaçorlu, Rasim Hancıoğlu, Cemal Cebeci, M. Hulusi Özkul, Yahya Akdağ, H. Cahit Koçkar, Sabri Dörtkol ve Hüseyin Abbas imzasıyla Erbakan'a hitaben kaleme alınan ve son derece önemli eleştirilerin yer aldığı bildiri şöyledir:

Her halimizle hadimi olduğumuz haklı davamızda kabil-i telif olmayan hususları üzülererek müşahede etmiş bulunuyoruz. Şöyle ki:

- 1-En mühim meselelerde dahi usulüne uygun istişare etmediniz.
- 2- Halisane ikazlarımıza aldırmadınız.
- 3-Davamıza samimiyetle bağlı kardeşlerimiz arasında meşrep farkı gözeterek cemaat taassubu ile iftiraklara (ayrılıklara) sebebiyet verdiniz.
- 4-Her işinizde sizi metheden bir kısım insanların etrafınızda toplanmasına ve şaibeli menfaatperestlerin mühim mevkilere gelmesine müsaade buyurdunuz. Emaneti ehline vermediniz.
- 5-Muhtelif beyanlarınızla efkârı ammede davamızın hafife alınmasına vesile oldunuz.
- 6-Fikriyatımızın hâkimiyetine medar olacak ilmi çalışmalar yerine, politikanın süfli usullerine tevessül ettiniz.
- 7-Nihayet 'maslahat icabıdır' diyerek mümin yalan söylemez düsturunu da ihlal ettiniz (Yorgancılar, 2012: 318).

16 Ocak 1977 tarihli bildiride yukarıda sayılan nedenlerle bundan böyle Erbakan'ı desteklemeyeceklerini ilan eden başını Nurcuların çektiği bu kanatın önerisi daha önce fetva veren makamlarda bulunmuş kişilerden oluşan bir hakem heyetinin teşekkül ettirilerek aralarındaki ihtilafların hallinde bu heyete başvurulması olmuştur. Yalçın'a göre Erbakan'ın erken seçimi gerekçe gösterip, içinde bulunulan dönemin bu tür hususları tartışmaya uygun olmadığını ileri sürerek bu öneriye kayıtsız kalması bardağı taşıran son damla olmuştur. Parti içerisindeki muhalif kanat; 10 Nisan 1977'de bir açıklama yaparak 5 Haziran 1977 tarihinde yapılacak erken seçimlerde MSP'den aday olmayacaklarını beyan etmişler, ardından da MSP'den ayrılarak, hiçbir siyasi



başarı elde edememiş bir tabela partisi olmaktan öteye geçemeyen Nizam Partisi'ni kurmuşlardır (1994: 147-148).

Bora'ya göre, buraya kadar anlatılanlardan hareketle Nurcuların Kongre sonrasında MSP ile yollarını ayırmalarının kendileri açısından üç temel gerekçesinden bahsedilebilir: Birincisi, MSP yönetiminin anti-komünist hassasiyet bakımından yetersiz ve güvenilmez görülmesidir. İkincisi, Erbakan'da "şahıs diktatörlüğü" eğilimlerini gözlemlemeleridir. Üçüncüsü ise "MSP eşittir İslam" yaklaşımlarından ciddi hoşnutsuzluk duymalarıdır (2017: 473).

### **2.7.2.3. İkinci Milliyetçi Cephe Hükümeti Dönemi**

Tartışmalı kongre ve Nur Cemaatinden ayrılımlar neticesinde girilen 1977 yılındaki erken seçimlerde<sup>213</sup> MSP'nin oyları yüzde 8,6'ya, milletvekili sayısı da 24'e gerilemiştir<sup>214</sup> (Özbudun ve Hale, 2010: 32). Özdalga'ya göre; MSP'nin 1977 seçim sonucu başarısızlığına; Erbakan'ın siyasi yürüyüşe başladığı dönemde Türkiye'deki farklı dini çevrelerle kurmayı başardığı ittifakta yaşanan ve süreç içerisinde Nurcuların ayrılığıyla neticelenen çatlak, CHP ile kurulan koalisyonun parti tabanı tarafından bir türlü kabullenilememesinden daha fazla tesir etmiştir. Kendisi Nakşibendi gelenekten gelen Erbakan ile rakip Nurcu gruplar arasındaki çatlak CHP koalisyonunun kurulmasıyla birlikte giderek büyümüştür. Özdalga'ya göre; çatlağın ortaya çıkmasında partiyi ciddi uzlaşmalar yapmaya zorlayarak idealist çizgisinden saptıracağı düşüncesiyle Nurcuların yüksek sesle itirazlarına rağmen CHP ile kurulan koalisyon vesile olmuşsa da İslamcılarla birlikte "komünistleri" de serbest bırakan Af Kanunu çatlağı daha da büyümüştür. Bununla birlikte Özdalga'ya göre bu çatlağın asıl temeli, Nurcuların siyasi güçle çoğu Nakşibendi gibi ilgilenmiyor olmasında aranmalıdır (2015: 109). Erbakan'a

---

<sup>213</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin 8'inci Cumhurbaşkanı Turgut Özal (1927-1993) bu seçimlerde MSP'nin İzmir adayı olarak gösterilmiş; hatta MSP'yi temsilen radyoda bir konuşma da yapmıştır ancak milletvekili seçilememiştir. Özal'ın adaylık süreci ve radyo konuşmasının detayları için bakınız: (Emre, 2015b: 81-100).

<sup>214</sup> Aynı seçimlerde CHP yüzde 41,3 oyla 213, AP yüzde 36,8 oyla 189, MHP yüzde 6,4 oyla 16, CGP yüzde 1,8 oyla 3, DP yüzde 1,8 oyla 1 ve bağımsızlar yüzde 2,5 oyla 4 milletvekilliği kazanmışlardır (Ertem, 2013: 217).

göre bu sonucun alınmasında en büyük pay başta mükerrer oy olmak üzere yapılan seçim hilelerine aittir (Kızıлтаş, 2011: 212-213).

Yorgancılar; bu başarısızlığın arkasında yukarıda ifade edilenlere ek olarak, başka bir Nurcu grup olan Yeni Asya grubunun o dönemdeki çalışmalarını göstermektedir. Seçim öncesinde Yeni Asya gazetesinde MSP aleyhinde birçok yazı yazılmış, peşpeşe broşürler ve bildiriler dağıtılmıştır. Özellikle “İşte MSP!...” isimli broşürde, MSP'nin komünistleri atfettiği, dine zarar verdiği, sağ ve dindar kesimi böldüğü, CHP ile bir olduğu gibi konular yer almıştır. Hatta Korkut Özal'ın içki içtiğinin iddia edildiği bir fotoğraf, diğer gazetelerde içilenin ayran olduğu belirtildiği halde, bu gazetede yayınlanmıştır. Gerek cemaat içinden bazı kimselerden gerekse başta İskender Paşa Cemati olmak üzere diğer cemaatlerden gelen tepkilere rağmen Yeni Asyacılar karalama çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Hatta sadece neşriyatla kalmamış Demirel ve AP için ev ev oy istemişlerdir. Yorgancılar'a göre MSP'nin aldığı kötü sonuçta Yeni Asyacıların bu çalışmalarının da payı vardır (2012: 321-322).

1977 seçimlerinin tartışmasız galibi oylarını yüzde 33'ten yüzde 41,3'e çıkaran Bülent Ecevit'in CHP'si olmuştur. AP de MSP'ye kaptırdığı oyların bir kısmını geri alarak oy oranını yüzde 29'8'den yüzde 36,8 e çıkarmayı başarmıştır. MSP'nin oylarını yüzde 11,8'den yüzde 8,6 ya düşürmesinde yüzde 3,4 olan oy oranını 1977 seçimlerinde yüzde 6,4'e çıkaran MHP'nin yükselişinin de payı vardır. Özellikle Alevi-Sünni farklılaşmasının güçlü olduğu yerlerde daha aşırı bir söylem ve eyleme sahip olan MHP, bu seçimlerde MSP'nin yerini almıştır. MSP'nin oyları Sivas'ta yüzde 25,7'den 14'e, Çorum'da yüzde 21,7'den 8,3'e, Kahramanmaraş'ta yüzde 26,7'den yüzde 15,1'e ve Erzincan'da yüzde 16,1'den yüzde 5,9'a düşmüştür. MSP'nin 1977 seçimlerinde oylarını artırdığı tek bölge Kürt seçmenlerin yoğunluklu bulunduğu, bu nedenle de MHP'nin Türkçü yapısıyla bir türlü nüfuz edemediği Güneydoğu olmuştur. Bu seçimlerde MSP Hakkari'de yüzde 2,1'den 18,5'e, Mardin'de yüzde 12,1'den 23,2'ye, Siirt'te yüzde 9,5'ten 22'ye Van'da ise yüzde 7'den 20,5'e yükselmiştir. Erbakan'ın İslami kimlikle ortaya çıkmasından itibaren Güneydoğu'daki geleneksel dinci oyların adresi Millî Görüş partileri olmuştur. Bu durum 1991 yılında Kürtlerin partisi olarak görülen Halkın Emek Partisi (HEP) ile Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP)'nin seçim ittifakı yaptığı 1991 yılına kadar devam etmiştir (Çalışlar, 1997: 48-449).

Seçim sonuçlarının hiçbir partiye tek başına iktidar imkanı tanımaması nedeniyle önce Ecevit'e bir azınlık hükümeti kurdurulmuş; 21 Haziran 1977'de kurulan hükümet ancak bir ay devam edebilmiş ve 21 Temmuz 1977'de görevi bırakmak zorunda kalmıştır (Kızıldaş, 2011: 214). Başka bir seçenek kalmayınca, AP, MSP ve MHP'den oluşan İkinci MC Hükümeti devreye girmiş ve MSP; İkinci MC Hükümetinde, bu hükümet bazı AP milletvekillerinin CHP önderliğinde kurulan Ecevit hükümetini desteklemek üzere partilerinden istifa etmeleri dolayısıyla sona erene kadar, koalisyon ortağı olmaya devam etmiştir (Özbudun ve Hale, 2010: 32). Hükümet protokolüne bakıldığında faizsiz krediler geliştirilecek, İslam Enstitüleri akademi haline getirilecek ve liselerde felsefe, sosyoloji derslerine girebilecekler, Millî savaş sanayi geliştirilecek, müstehcen yayınlarla mücadele edilecek, TRT'de ahlaki ve Millî değerlere uygun programlar yapılacak gibi ifadelerle MSP'nin görüşlerinin önemli oranda İkinci MC Hükümeti Programına da yansıdığı görülmektedir<sup>215</sup> (Yorgancılar, 2012: 332-333). Emre'ye göre yeni Hükümet Programı, Birinci MC Hükümet Programının farklı cümlelerle ifadesinden ibarettir ve MSP bu hükümette Erbakan Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı, Süleyman Arif Emre Devlet Bakanı, Korkut Özal İçişleri Bakanı, Oğuzhan Asiltürk Sanayi ve Teknoloji Bakanı, Recai Kutun İmar ve İskan Bakanı ve Fehmi Cumalıoğlu Çalışma Bakanı olmak üzere 7 bakanlıkla temsil edilmiştir (2015b: 110-111).

İkinci MC döneminde de manevi kalkınma ve ağır sanayi projelerine ağırlık veren MSP'liler, bu dönemde hazırlanan 4'üncü 5 Yıllık Kalkınma Planına ortakları da dahil olmak üzere farklı kesimlerden gelen laikliğe aykırı olduğu itirazlarına rağmen manevi kalkınmayı dahil ettirmeyi başarmışlardır. Bu başarıyı Emre, köklü bir ahlak reformunun başlangıcı olarak ifade etmektedir (2015b: 127-129). Manevi kalkınmanın 5 yıllık kalkınma plana konulmasına ve ağır sanayi hamlesinin hızla yürütülmesine ilave olarak Emre'ye göre hükümet dış politikada şahsiyetli bir dış politika ilkesiyle hareket ederek, Kıbrıs meselesinde emperyalistlerin tüm baskılarına rağmen taviz vermeyerek ve Türk parasının değerinde ve fiyatlarda istikrar sağlayarak başarılı bir garafik çizmiştir. Ona göre hükümet ortaklarıyla bazı sorunlar olsa da hükümeti sona erdirecek

---

<sup>215</sup> 21.07.1977-05.01.1978 tarihleri arasında devam eden İkinci MC Hükümeti (V. Demirel Hükümeti)'nin Bakanlar Kurulu tam listesi ve Koalisyon Programının tam metni için bakınız (TBMM, t.y.a).

bir ortam yoktur. Ancak kısa süre içerisinde hükümet bozulmuştur. Emre'ye göre Hükümet'in sona erdirilmesinin arkasında MSP'nin ağır sanayi hamlesiyle büyük yatırımları devletin yapıyor olmasından dolayı zarara uğratıldıklarını düşünen, başını Vehbi Koç'un çektiği bazı holding sahipleri vardır (2015b: 134).

Nitekim Aralık 1977'de Güneş Moteli görüşmeleriyle daha sonra 11'inin de bakan olacağı kişilerin partilerinden ayrılarak İkinci Milliyetçi Cephe Hükümetine son vermeleri, arkasından CHP ile adına "11'ler Hükümeti" denilen yeni hükümeti kurmaları siyasi tarihimizin en şaibeli hükümet dönemi olarak tarihteki yerini almıştır (Yorgancılar, 2012: 334).

Mardin'e göre MSP'nin "*Türk hayatının yeniden İslamileştirilmesinden yana olduğunda şüphe yoktur*" (2011b: 133). Erbakan'ın koalisyonlar döneminde MSP'nin yaptıklarını izahından da bu açıkça anlaşılmaktadır. Erbakan'a göre 1974 – 1978 yılları arasında üç koalisyon hükümetinde büyük başarılar ve hizmetlere imza atılmıştır ki; bunlardan bir kısmı şöyledir: MSP'nin gayretleriyle Türkiye İslam Konferansı'na tam üye yapılmıştır. İmam Hatip okulları açılarak<sup>216</sup> mezunlarının üniversiteye girişlerinde yaşanan sorunları ortadan kaldırmak için kanun çıkarılmıştır. Bugün devlet kademelerindeki inançlı kadrolar o günlerin meyveleridir. Bütün okullara belli mihrakların itirazlarına rağmen din ve ahlak bilgisi dersleri konulmuştur. Mısır, Suudi Arabistan gibi İslam ülkelerinde öğrenim görenlerin diplomalarının Türkiye'de geçerli sayılmaları temin edilmiştir. Ahlaksız Neşriyatla Mücadele Kanunu çıkarılarak titizlikle uygulanmıştır. Vakıf mallarına sahip çıkılarak yağmanın önüne geçilmiş ve vakıflar tarafından yaklaşık 500 camii restore edilmiştir. Risale-i Nur ve benzeri dini yayınların okutulmasına konulan yasaklar kaldırılmış, böylece İslami neşriyatta çok canlı bir dönem yaşanmıştır. Kuran Kursları için Cumhuriyet tarihinde ilk defa devlet bütçesinde ödenek ayrılmış ve 3000 civarında Kur'an Kursu açılmıştır. Yine aynı dönemde helal ve huzurlu iş sahaları oluşturmak ve Millî ve yerli üretimi geliştirmek amacıyla Ağır Sanayi Hamlesi başlatılarak 200 büyük fabrikanın plan ve projeleri hazırlanıp üretime sokulmuştur. Millî savaş sanayi kurulmuştur. Şeker fabrikaları, çimento fabrikaları, azot

---

<sup>216</sup> Kişisel görüşmemizde imam hatip okullarının açılması hususunda Milliyetçi Cephe Hükümetleri ile CHP-MSP koalisyon dönemini karşılaştıran Asiltürk'ün şu ifadeleri son derece ilginçtir. "*CHP'den sonra biz Adalet Partisi ile hükümet kurduk. Herbir imam hatip okulunu açmak için on beş gün mücadele ettik. Halbuki öbürleri (CHP) bitenleri 'tamam' deyip açtılar*" (2017).

sanayi, demir ve çelik işletmeleri, makine ve kimya endüstrisi, uçak sanayi Erbakan'ın tabiriyle, Millî Görüş ruhu ve azmiyle harekete geçirilmiştir (2013: 175-177). Bu dönemde başlatılan ağır sanayi ve ileri teknoloji hamlelerinin milletin sanayileşme ve kalkınma ufkunun gelişiminde, Anadolu'nun sanayi kuruluşlarıyla tanışmasında ve organize sanayinin ülke sathına yayılmasında önemli katkıları olmuştur (Erbakan, 2016a: 140).

MSP'nin geçtiğimiz başlıklarda ifade edilen temel yaklaşımlarını, 1974-1978 arasında koalisyon ortağı olarak yer aldığı 3 hükümet döneminde gerek hükümet programlarına ve gerekse bu hükümetlerin icraatlarına, özellikle de kendisine ait bakanlıkların icraatlarına yansıtmaya çalıştığı; bunda da elindeki imkanlar ölçüsünde büyük oranda muvafık olduğu görülmektedir.

#### **2.7.2.4. 1980 Askeri Darbe Dönemi**

1970'li yılların sonlarına gelindiğinde, İran'da Amerikancı Şahlık rejimine karşı gerçekleştirilen İran İslam devriminin başarıya ulaşmasının ve Afganistan'da önce Sovyetler Birliği'nin uydusu olan yönetime ardından da bizzat Sovyetler Birliğine karşı ilan edilen cihadın da etkisiyle tüm İslam coğrafyasında radikal İslami hareketler gelişmiş ve yükselişe geçmiştir. Bu radikallik rüzgârın etkisinden Türkiye'deki İslamcılar da nasibini almıştır. Çakır'a göre tam da bu günlerde, Konya'da MSP tarafından organize edilen Kudüs Mitingi; sadece gençlerin değil, tüm İslami kesimin bu dalgaya kapıldığını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir<sup>217</sup>. Konya mitinginden çok kısa bir süre sonra 12 Eylül 1980'de ordu yönetime el koymuş ve darbeciler, daha ziyade Kudüs mitingini öne sürerek MSP'lileri sıkıyönetim mahkemesinde yargılatmıştır. Her ne kadar yargılama süreci MSP'lilerin beratıyla sonuçlanmış olsa da, MSP'nin bu süreçte özellikle örgütsel olarak ciddi zarar gördüğü açıktır (2013: 759)

---

<sup>217</sup> Tüm bu tesirlerin varlığına ve sağcı ve solcu gençlerin sebepsiz yere sokak çatışmalarında birbirlerini öldürmelerine rağmen Erbakan; tesiri altında bulunan gençlerin bu kavgalarda yer almaması için azami bir gayret göstermiş. Bunda da başarılı olmuştur (Kızıldaş, 2011: 223).

Kenan Evren'in 12 Eylül darbesinden sonra 16 Eylül 1980 tarihinde yaptığı ilk basın toplantısında bardağı taşıran son damla olarak ifade ettiği ve "Konya olayları gericiliğin ne boyutlara ulaştığını göstermiştir" dediği 6 Eylül 1980'de Türkiye'nin dört bir tarafından on binlerin katılımıyla gerçekleştirilen Kudüs'ü Kurtarma Günü Yürüyüş ve Mitingi'nde atılan sloganlardan bazıları şunlardır: "*Dinsiz Devlet Yıkılacak Elbet*", "*Şeriat İslam'dır, Anayasa Kur'an'dır*", "*Şeriat hakkımız söke söke alırız*", "*Erbakan komutan akıncı asker*", "*Yaşasın İslam Devleti hakkımız*", "*Ya şeriat ya ölüm*", "*Tek halife tek devlet*" ve "*Cihadımız devletimizi kuruncaya dek*" (Ertem, 2013: 246). Bu sloganlarda ve yapılan taşkınlıklar da, 1979 İran İslam devriminin tüm dünya Müslümanlarını heyecanlandığı gibi Türkiye'deki İslami camiaları da etkilemiş olmasının tesiri elbette vardır. Ancak bu mitinge sadece MSP'liler değil, başta siyasete şirk olarak bakanlar da dahil olmak üzere her kesimden insan katılmıştır. Miting o kadar çok ve o kadar farklı meşrepten insanı bir araya getirmiştir ki, nihayetinde olaylar ve atılan sloganlar MSP'lilerin kontrolünden çıkmıştır (Yorgancılar, 2012: 353-361).

12 Eylül 1980 tarihli, Genel Kurmay ve Millî Güvenlik Konseyi Başkanı sıfatıyla Orgeneral Kenan Evren imzalı tutuklama emri ile MSP lideri Erbakan, yanında eşi ve oğlu Fatih olduğu halde önce havaalanına ardından da Alparslan Türkeş ile birlikte zorunlu olarak bir süre kalacağı geçici ikamet olarak belirlenen İzmir Uzunada'ya sevk edilmiştir. 1960 ihtilalinde edindiği tecrübeyi kullanarak 12 Eylül ve sonrasında birkaç gün kendisine ulaşılamayan Alparslan Türkeş için bu işlem o gün için gerçekleştirilemezken, Demirel ve eşi Nazmiye Hanım ile Ecevit ve eşi Rahşan Hanım aynı uçakla önce Çanakkale'ye ve oradan da Çanakkale Hamzaköy Garnizonu'na götürülmüşlerdir (Kutan, t.y.: 11-12).

Darbeden yaklaşık üç hafta sonra Erbakan; Uzunada'dan Ankara'ya Ordu Lisan ve İstihbarat Okulu'ndaki tutukevine getirilmiştir. Mamak'taki askeri savcılığa ifade verdiği ilk 2-3 gün zemin kattaki tek kişilik odada kaldıktan sonra Tahir Büyükkörükçü ile birlikte kaldığı üst kattaki iki kişilik odaya çıkarılmıştır. Askeri savcılık tarafından tutuklanma talebiyle 9 Ekim 1980 günü mahkeme karşısına çıkarılan MSP'lilerden Erbakan, Büyükkörükçü, Temel Karamollaoğlu ve Hüseyin Erdal dışındakileri Mahkeme haklarında isnat edilen suçlar hakkında delil yetersizliğinden tutuklama taleplerinin reddi ve sanıkların serbest bırakılmasına karar vermiştir. Kutan'a göre,

kararı veren Hâkim Albay Hamdi Sevinç; verdiği bu kararın bedelini ilerleyen günlerde emekliliğe sevk edilerek ağır bir şekilde ödemiştir. Bu örnek, darbe dönemin demokratik anlayışını ispat eden kıymetli bir numune olarak tarihteki yerini almıştır. Zaten Askeri savcılık Seviç'in verdiği karara diğer bir mahkemede itiraz etmiş ve yeni mahkeme de tekrar gözüaltına alınmalarına karar verdiği için tahliyeleri bir gece ile sınırlı kalmıştır (t.y.: 15-21).

1980 Darbesi sonrasında Mamak'ta bulunan 4. Kolordu Askeri Savcılığı'nda görülen yargılamalarda MSP'liler aşağı yukarı aynı sorular ve ithamlarla karşı karşıya kalmışlardır. Anayasa'nın temel ilkelerinden birisi olan laikliği ihlal etme, dini siyasete alet etme<sup>218</sup>, din istismarcılığı yapma, MSP'yi paravan olarak kullanıp Türkiye'de İslami bir düzen kurmaya çalışma ve 6 Eylül 1980 tarihli Konya Kudüs Mitinginde laiklik karşıtı eylem ve söylemlerde bulunmaları münasebetiyle TCK'nın 163. maddesini ihlal ettikleri itham ve suçlamalarıyla karşılaşmışlardır. Bu ithamlar karşısında özellikle Başsavcı Nurettin Soyer'in "Türkiye'de İslami bir düzen, bir şeriat düzeni kurulmasını istiyor ve düşünüyor musun" sorusuna, Kutan; "*Siz benim gönümdeki arzuları ve kafamdaki düşüncelerimi mi yargılıyorsunuz yoksa eylemlerimi mi? Eğer eylemlerimi ise hangi eylemimden dolayı buradayım*" (Kutan, t.y.: 36) cevabını veren bir arkadaşının bu sözlerinin savcıyı şaşırttığını ifade etmiştir. Kutan; Soyer'in kendisini de Atatürk düşmanı olmakla itham etmesine karşılık uzun süre üst düzey kamu görevlerinde bulunduğunu, milletvekilliği hatta bakanlık yaptığını bu neticeye varmak için hangi konuşması ve yazısından hareket ettiklerini sorduğunda Soyer'in böyle bir yazım veya konuşmama rastlayamadıklarını ancak Atatürk'ü metheden ve öven bir söz ya da yazımı da göremediklerini söylemesi üzerine, kendisinin Atatürk'ü övmeme ve methetmemeyi suç sayan bir maddenin varlığından haberdar olmadığını söylemesi neticesinde askeri savcının şaşkınlık içerisinde kaldığını belirtmiştir (Kutan, t.y.: 36-37).

Kutan, 12 Kasım 1980 tarihinde Kirazlıdere Tutukevi'nden ailesine yazdığı mektubunda adına Selamet Koğuşu dedikleri koğuşlarında geçen bir günlerini oruç tutanların sahura kalktığı 05.15 ile başlatmıştır. 05.30 teheccüt namazı, 06:00 sabah

---

<sup>218</sup> Siyasal ıslahatçı ("İslamcı") hareketlerde dini gayelere siyasi vasıtalarla ulaşılmaya çalışıldığından, Büyükkara'ya göre bu hareketlerin en çok karşılaştıkları suçlama "dini siyasete alet etme" olmuştur (2017: 159). Dolayısıyla MGH'nin de en çok muhatap olmak durumunda kaldığı suçlama budur.

namazına kalkış, 06:15 sabah namazı, 07:30 işrak namazı, 07:40 sabah kahvaltısı, 07:40-09:00 istirahat, 09:00-10:00 Kur'an-ı Kerim tilaveti, 10:00-10:30 bahçeye çıkış ve spor, 10:30-11:30 gazete okuma ve sohbet, 12:00 öğle yemeği, 12:40 öğle namazı, 13:30-14:30 hadis dersi, 15:00-15:30 bahçeye çıkış ve spor, 16:00 ikindi namazı, 16:30-17:30 serbest zaman, sohbet ve oda ziyaretleri, 17:40 Akşam namazı, 19:00 haberleri dinleme, 19:30 yatsı namazı, 20:00-20:30 sohbet, 20:30 TV haberleri, 21:00-22:00 yatak sohbeti ve 22:00 yatış olarak programlanan bir gün içerisindeki dini ritüel ve sohbetler en geniş bölümü oluşturmaktadır. Tüm namazların tutukevinde bir köşede kendi imkanlarıyla oluşturdukları mescitte cemaatle kıldıklarını ifade eden Kutan, içinde buldukları durumu ironik bir şekilde, hükümet zoruyla tam bir İslami hayat yaşamak olarak tanımlamıştır (t.y.: 45-49; Emre, 2015b: 212). Bu sıkı programa ilaveten Lütfi Doğan yatsı namazından sonra 1,5 saat kadar süren Ramuz El-ehadis kitabından hadis dersleri vermiş ve hergün bir hadisin mealıyla birlikte ezberlenmesini istemiştir. Emre'ye göre hadis ezberlemekte kendilerini motive eden husus, Hz. Peygamberin kırk hadis ezbere bilen kiyamet günü alimlerle birlikte haşrolunacağına dair hadis-i şerifleri olmuştur. Yine Tahir Büyükkörükçü Hoca, Farsça dersleri vermiştir (2015b: 213). Kendisiyle gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmede Asiltürk ise kendisinin dolabın üzerine bir liste astığını ve buraya Erbakan da dahil olmak üzere kimin günlük olarak ne kadar zikir çekeceğini, kaç tane Ayet'el Kürsî ya da Yasin-i Şerif okuyacağını yazdığını ve vazifelerini yapanların karşısına işaret koyduğunu anlatmıştır (Asiltürk, 2017). Bu durumu Süleyman Arif Emre de teyit etmiş ve bu çizelgeye Erbakan'ın da dahil olduğunu O da ifade etmiştir (2015b: 216).

1980 darbesi sonrasında Ankara'da Askeri Dil ve İstihbarat Okulu'nda birlikte tutuklu bulunduğu MGH lideri Erbakan'ın bu yönünü Liderler Hapishanesi isimli hatırat kitabında kendisiyle dünya görüşleri tamamen ayrı olan Oral Çalışlar da şöyle tasvir etmektedir:

“Bismillahirrahmanirrahim... Bismillahirrahmanirrahim... Bismillah...” Uzun boylu, iri yarı adam, hüzünlü bir yüzle koridorda volta atıyor, dua ediyor. Çevresindekiler kendisini ilgiyle izliyorlar. Bayramdan üç gün önce tutuklanmasından bu yana sürekli abdest alıyor, namaz kılıyor, dua ediyor. Kalan vakitlerinde de Dil Okulu'nun koridorlarında, bahçesinde besmele çekiyor” (Çalışlar, 1990: 20).



Emre; Erbakan'ın tutukevinin mescidinin penceresinden dışarı bakarken kendisine bahçede dolaşan tutukevi sakinlerini göstererek bunların arasında Cumhuriyet Senatosu üyelerinden sadece kendi üç arkadaşlarının bulunduğunu, bunların da Lütfi Doğan, Ali Oğuz ve Ahmet Ramzi Hatip olduklarını ve her üçünün de melek gibi, elleri alınları öpülesi insanlar olduklarını ve heyhat ki, Türkiye'yi batıracak insan muamelesine maruz bırakıldıklarını hayıfkanarak söylediğini ifade etmektedir (2015b: 225).

Kutan'ın iddiasına göre Türkiye'de siyasi mahiyetteki davalardaki standart uygulama zanlıların önce gözaltına alınmaları ardından haklarında delil araştırmalarına gidilmesidir. 1980 Darbesi sonrasındaki MSP Davasında da durum farklı olmamıştır. Askeri savcılık yurt genelindeki tüm askeri ve sivil savcılıklara tamim göndererek bazı hususların araştırılarak deliller elde edilmesini istemiştir. Araştırılması ve delil toplanması talep edilen hususlardan bazıları şunlardır: MSP yöneticisi 42 kişi hakkında 8.2.1974'den itibaren Türk Ceza Kanunu'nun 163 ve 264'üncü maddeleri ve 6187 Sayılı Kanun'u ihlalden herhangi bir takibat yapılmış mıdır? Yapılmışsa bu takibatla ilgili dosyaların gönderilmesi istenmiştir. Bugüne kadar arama yapılmayan MSP il ve ilçe teşkilatları ile ekli listede isimleri gönderilen 41 Millî Görüşçü kuruluşun arattırılarak partiyle ilişkilerinin tespit edilmesi ve haklarında elde edilen suç unsuru bilgi ve belgelerin gönderilmesi talep edilmiştir. Bu 41 kuruluş hakkında yasadışı eylem ve işlemlerine binaen açılan soruşturma, iddianame veya mahkeme kararı varsa bunlara ait dosyaların gönderilmesi istenmiştir. Bu talepler gereğince Kutan'a göre, bin kadar parti binası ve MSP teşkilatlarında görev alan binlerce kişinin evleri ile iki binden fazla sivil toplum kuruluşu ve bunların müntesiplerinin evlerinde aramalar yapılmıştır. Tüm ülke sathında altı ay süren araştırma ve delil toplama çabalarının sonucunda ortaya çıkan klasörler dolusu cevabî yazılarda Atatürk'ü Koruma Kanun'a muhalefetten hiçbir MSP yöneticisine dava açılmadığı, hiçbir MSP yöneticisinin anarşi ve terör eylemlerinde yer almadığı, üç-beş üye dışında hiçbir yönetici durumundaki MSP'liye TCK'nın 163. maddesine muhalefetten dava açılmadığı görülmüştür (t.y.: 16-21).

1980 askeri darbesi sonrasında Erbakan gibi diğer tüm büyük parti liderleri de tutuklanarak iki farklı askeri kampa götürülmüşlerdir. Özdalga'ya göre; merkez sağ ve sol partilere mensup siyasetçiler nispeten daha kısa bir sürede özgürlüklerini

kavuşurlarken, MHP ile MSP yandaş ve liderleri daha uzun süreler tutuklu kalmışlardır. Erbakan ve diğer MSP'liler 1981 Temmuz'unda serbest bırakılmış olmakla birlikte askeri mahkemelerdeki davaları 1985 Şubatı'na kadar devam etmiştir (Özdalga, 2015: 110).

12 Eylül 1980 darbesine hükümet krizleri ve azınlık hükümetleriyle gelinmiştir. MSP, 1981'de diğer partilerle birlikte Millî Güvenlik Konseyi (MGK) tarafından kapatılmakla kalınmamış, ifade edildiği üzere, lider kadroları laiklik karşıtı faaliyetleri gerekçesiyle Partinin Konya mitingini bahane ederek yargılanmıştır. Bu yargılamalar neticesinde MSP'liler berat etmiş olmakla birlikte örgütsel olarak büyük yara almışlardır. MSP'de yetişmiş kadroların önemli bölümü, MSP döneminde bakanlık da yapmış olan Korkut Özal'ın kardeşi ve MSP'nin İzmir'den milletvekili adayı da olmuş olan Turgut Özal'ın Anavatan Partisi'ne (ANAP) geçmişlerdir (Çakır, 2012: 235).

### **2.7.3. Refah Partisi**

Millî Görüş Hareketi, MGK'nın 1983'te yeni siyasi partilerin kurulmasına izin vermesiyle birlikte Erbakan ve yakın arkadaşlarının siyasi yasaklı olmaları nedeniyle Ahmet Tekdal'ın başkanlığında<sup>219</sup> üçüncü partisi olan Refah Partisi (RP)'ni kurmuştur (Özbudun ve Hale, 2010: 32). Çakır'a göre, Millî Görüşçülerin disiplini vurgulayan "nizam"dan, maneviyat vurgusu ön planda olan "selamet"e geçmelerinin ardından, Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine geçiş yıllarında kurdukları yeni partileri için "refah" adını tercih etmiş olmalarını sadece bir rastlantı ile izah etmek mümkün değildir (2013: 760). 1980'lerin ilk yılları, 12 Eylül'ün MSP'nin mal varlıklarına el koyması, başta Erbakan olmak üzere, önde gelen isimlerine siyaset yasakları getirmesi ve bunlardan da önemlisi, MSP'de geçmişte İçişleri Bakanlığı da yapmış olan Korkut Özal'ın kardeşi, kendisi de bir dönem MSP'nin İzmir milletvekili adayı olan Turgut Özal'ın dört eğilimi birleştirme iddiasıyla kurduğu ANAP'a MSP'den çok sayıda

---

<sup>219</sup> Kişisel görüşmemizde Tekdal; aslında başlangıçta Refah Partisi'nin kurucu genel başkanının Ahmet Tükmen olduğunu, onun vetoya uğraması nedeniyle kendisinin genel başkanığa getirildiğini ve Partinin kuruluşunun kendi genel başkanlığı sırasında gerçekleştiğini, bu nedenle de kurucu genel başkanın kendisi olarak ifade edilmesinin bir mahzuru bulunmadığını beyan etmiştir (2017).

nitelikli kadronun geçmiş olması gibi nedenlerle Millî Görüş geleneğinin sürekliliğini garanti alma çabalarıyla geçmiştir (Çakır, 2013: 760).

Kişisel görüşmemizde, Refah Partisi'nin temel özellik ve hedeflerini bildikleri için MGK tarafından 1983 genel seçimlerine girmelerinin engellenmek istendiğini ifade eden Tekdal'a göre Konsey üç partinin bu seçimlere katılmasını arzu etmiş ve neticede böyle olmuştur. Nitekim bu üç parti içerisinde Refah Partisi bulunmazken, MGK sadece Sunalp Paşa'nın başkanı olduğu Milliyetçi Demokrasi Partisi, Necdet Calp'ın Halkçı Parti'si bir de rahmetli Özal'ın başkanı olduğu Anavatan Partisi (ANAP)'ne müsaade etmiştir. Bu üçünün seçimlere girmesi planlandığı için bunların dışındakilerin hiçbirisine fırsat verilmemiştir (2017). Askerlerin bu karara varmalarını Heper, 1980 Darbesi öncesinde ortaya çıkan siyasal krizden siyasal partileri ve onların liderlerini sorumlu tutmalarına bağlamıştır. Ona göre 1980'de ordunun gazabı iki küçük parti olan MHP ve MSP üzerinde yoğunlaşmıştır. MHP örgütlü şiddete yoğun bir şekilde karışmak, MSP ise Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler niteliğini gayri meşru yollarla değiştirmeye çalışmaktan suçlanmıştır. Bu nedenle ordunun amacı iktidara gelmek için iki merkez partinin "sorumlu" bir şekilde yarışacağı bir siyasal ortam yaratmak olmuştur (2015: 218-219). Sonuç olarak RP, MGK'nin partinin kurucu yeter sayısına ulaşarak seçimlere katılmasına mani olmak için kurucu adayları veto etmesi nedeniyle 1983 genel seçimlerine katılamamıştır. Erdal İnönü'nün Sosyal Demokrasi Partisi (SODEP) ve AP'nin devamı olan DYP'de vetolar engeline takıldığı için bu seçimlerde yer alamamışlardır. Yukarı'da Tekdal'ın da ifade ettiği gibi, 1983 seçimlerine vetoları aşabilen üç parti olan Turgut Özal'ın Anavatan Partisi (ANAP), Necdet Calp'ın Halkçı Partisi (HP) ve emekli General Turgut Sunalp'ın Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) katılmıştır (Çalışlar, 1997: 56-57).

MGK'nın vetosu nedeniyle 1983 seçimlerine giremeyen RP, 1984 yerel seçimlerinde il genel meclisinde yüzde 4,4'lük bir oyla mütevazı bir başlangıç yapmıştır. Eski siyasi liderlerin siyasi yasaklarının kaldırılmasından hemen sonra Erbakan'ın Partinin başına geçmesiyle birlikte 1987 milletvekilliği seçimlerinde yüzde 7,2 oy almasına rağmen yüzde 10'luk ülke barajını geçememiştir. 1989 yerel seçimlerinde oylarını yüzde 9,8'e çıkaran RP, 1991 Milletvekilliği seçimlerine MHP'nin misyonunu sürdüren Milliyetçi Çalışma Partisi ve milliyetçi-muhafazakâr bir

kadro hareketi olan Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak halinde girmiştir. İttifakın oy oranı yüzde 16,9 olmuştur. MHP’li vekillerin ayrılmasının ardından RP, parlamentoda 40 milletvekiliyle temsil edilmiştir (Özbudun ve Hale, 2010: 32).

Esasında kendisini merkez sağda görmeyen sağ partilerin ittifakı fikri, Çakır’a göre; ANAP’ın kan kaybetmeye başlamasından itibaren Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı, İş Dünyası Vakfı ve Türkiye Yazarlar Birliği gibi milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde dillendirilmeye başlanmıştır. ANAP’ın 1989 yerel seçimlerde çok ciddi yara alması, böyle bir ittifakın gerekliliğini daha da belirginleştirmiş ve bu düşüncenin yaygınlaşmasına vesile olmuştur (2013: 760). Üç partinin ittifakının esas gayesi her ne kadar yüzde 10 barajını geçerek mecliste temsil edilmek olsa da bu ittifak ANAP’inkine benzer olmakla birlikte, merkezi daha sağa kaymış bir büyük milliyetçi- muhafazakâr sağ koalisyon seçeneğinin imkânını ortaya çıkarmıştır (Bora, 2013: 530). Bora’ya göre bu ittifak 1980’lerde üçüncü yolcu olduğunu vurgulama çabasına giren Millî Görüş’ü yeniden sağcılaştıran bir gelişme olmuştur (2017: 476).

RP; partinin en önemli kadro ve oy kaynaklarından olan Kürtleri “ırkçı-şoven” MÇP ile ittifaka ikna etmenin zorluklarını ve son on yılda ümmetçi bakış açısı daha da netleşen parti tabanının milliyetçiliği hoş görmeye sevk etmenin güçlüklerini göz önünde bulundurarak, merkez sağda yer almayan sağ partilerin ittifakı fikrine başlangıçla tereddütle yaklaşmıştır. Çakır’a göre ittifakı kabul eden RP; yeniden sağcılaşarak ve Türk İslamcılığına dayanarak Kürt İslamcılığı ile yollarını ayırmış, milliyetçi-muhafazakâr bir yola girmiş ve İslamcılığı sağ-sol dışında üçüncü bir yol olarak tanımlama gayretinden vazgeçmiştir. Çakır’a göre; RP’nin yeniden sağcılaşması, partinin “İslami hareket” olma iddiasını zayıflatmış, Türkiye’de muhtemel bir “İslami hareketin” eylem alanını daraltmış ya da en azından bu tür hareketleri marjinalliğe iten bir gelişme olmuştur (2013: 760-761).

Özdalga’ya göre 1991 seçimleri öncesinde MÇP ile yapılan seçim ittifakına Doğu ve Güneydoğu il teşkilatlarından gelen tepkilere kulak tıkanmış olması Millî Görüş içerisinde yeni ayrılıkların habercisi olmuştur. Erbakan liderliğindeki dini eğilimli partilerin 1970’li yıllardan beri oy deposu olan bu bölgelerde İslam, Türk-Kürt kardeşliğini tesis için bir çimento olarak kullanılmıştır. MSP’li yılların seçim kampanyalarında etnik kimlikle ilgili mevzular daha az dile getirilirken ülkenin Türk ve

Kürt vatandaşlarının İslam'ı ortak bir bağ olarak paylaştığına vurgu yapılmıştır. Erbakan'ın İslami değerlere bağlılığının da göstergesi olan bu yaklaşım bölgenin dini hassasiyetleri üst düzeyde olan halkı içinde ciddi bir tasvip görmüş, 1990'lı yılların başına gelindiğinde Kürt kökenli kişiler RP'nin liderlik kadrosunun önemli bir kısmını oluşturur olmuştur. Özdalga'ya göre, bütün bu görüntüye rağmen Erbakan'ın ısrarcı tutumu neticesinde Türk milliyetçisi olarak kabul edilen MÇP ile seçim ittifakına gidilmiş olması, Kürt seçmenler tarafından büyük bir hayal kırıklığı ile karşılanmıştır (2015: 111-112). Çalışlar'a göre RP'nin Güneydoğu müfettişi Altan Tan ve Cizre Belediye Başkanı Haşim Haşimi gibi birçok etkili isim MHP ile işbirliği yapıldığı gerekçesiyle partilerinden istifa etmişlerdir (1997: 62). Kişisel görüşmemizde bu tespitler hakkındaki yorumunu sorduğum Van Belediye Başkanlığı da yapmış ve Millî Görüş Hareketi'nin Doğu illeri bakımından son derece önemli isimlerinden birisi olan Erbaş'a göre; bunlar son derece abartılı ve yanlış tespitlerdir. Zira 1991 genel seçimlerindeki ittifaktan sonra yapılan 1994 yerel seçimlerde Doğu Anadolu'daki belediyelerin tamamını RP'nin kazanmış olması bu tespitlerin yanlışlığının en açık göstergesidir. Sadece Güney Doğu'da Mardin, Diyarbakır gibi birkaç yerde, o da sadece parti yöneticileri 1991 ittifakından sonra istifa etmiş olmakla birlikte tabanda bir sorun olmamıştır. Kaldı ki o dönemde MHP, Diyarbakır ve Mardin'den bile milletvekili çıkarmıştır (2017).

Çakır'a göre 1991 seçimleri her ne kadar MGH'nin ideolojik çizgisine gölge düşürmüş olsa da, bu seçimler RP'nin önünü olabildiğince açmıştır. Nihayet, TBMM'de temsil edilme başarısını gösteren RP, diğer partilerin krizlerini de iyi kullanarak; disiplinli, dinamik ve özverili örgütü aracılığıyla hızla kitleselleşme eğilimine girmiştir. MSP'nin dışlayıcı, içine kapalı çalışma şeklinin yerini farklı bir yaklaşım almış ve cami cemaati ile yetinilmeden her yere gidilmiş, her kapı çalınmıştır (2013: 761). Özdalga'ya göre; Erbakan her ne kadar bu tespite itiraz etmiş olsa da RP; kadro hareketi olarak başlayan MNP-MSP çizgisini kitle partisi formuna dönüştürme çabalarına sahne olmuştur. Erbakan'ın Millî Görüş Hareketi 1980'ler boyunca kadrodan ziyade kitle partisi formunda sürmüştür (2015: 111). RP, 1991 seçim kampanyasında geleneksel propaganda tarzından farklı olarak afişlerinde ve çalışmalarında başı açık modern görünümlü kadınlara, hakkını arayan ve sömürü düzenine karşı çıkan işçilere, baskı ve işkence karşıtı aydınlara ve çevre sorunlarına duyarlı kentlilere yer vermiştir. Parti

içerisindeki bu değişimde geleneksel taban olarak görülen cami cemaatiyle iktidara yürümenin imkânsızlığıyla yeni kitlelere açılma zorunluluğunu sürekli dillendiren, 1991 seçimlerinde partinin tanıtma başkanlığı görevini üstlenen Bahri Zengin'in büyük payı olmuştur (Çalışlar, 1997: 62-63).

Millî Görüş Hareketi içerisindeki “yenilikçi” - “gelenekçi” ayrımının geçmişini, RP ile değişimin başladığı ve bu değişimin öncülerinin de yenilikçiler olarak gösterildiği 1990'lı yıllara kadar götüren Çakır'a göre; kabaca bir analizle, gelenekçilerin İslamcı olarak kalmak istedikleri, yenilikçilerin ise liberalleşme arayışında olduklarına dair ileri sürülen düşünceler hatalıdır. Ona göre bu ayrımın kaynağı; tarafların dünya görüşlerinde değil, çalışma tarzlarında aranmalıdır. İslami terminolojiyle ifade edilecek olursa “davet fıkhı” bakımından yenilikçiler daha çağdaş usullere meylederken, gelenekçiler geçmişte kullandıkları yöntemlerden vaz geçmek istememişlerdir. İslamcı ideolojinin dünyada yaşadığı radikalleşme eğiliminden daha fazla etkilenen yenilikçiler; yaygın kanaatin aksine, daha ılımlı değil, daha serttirler. Zira yenilikçiler, “demokrasi ve laiklik” gibi kavramlara daha sistemli eleştiriler getirmişlerdir (2013: 761-762).

Çakır'a göre yenilikçiler ile gelenekçiler arasındaki en temel fark; gelenekçilerin RP'yi “ideolojik bir kadro partisi” olarak tutma düşüncelerine karşı yenilikçilerin onu “ideolojik omurgalı bir kitle partisi”ne dönüştürmek istemeleridir. Yenilikçiler; Millî Görüş'ün ideolojik çizgisini kayıtsız/şartsız kabul etmeleri, parti içi iktidara talip olmamaları ve hizipleşmeye yönelmemeleri koşuluyla RP'yi herkese açmak istemişlerdir. Örneğin; yenilikçiler meyhanelerde oy istemeye gitmişler, ancak oradakilere “bizim iktidarımızda da içkinizi içebileceksiniz” dememişler, onlara kendi iktidarlarında içki içmek zorunda kalmayacaklarını söylemişlerdir. Görüldüğü gibi burada farklılaşan; yenilikçilerin içkiye karşı bakışları değil, içki içenlere karşı bakışları olmuştur (2013: 762). Özdalga'ya göre RP, söyleminde radikal, hatta kısmen saldırgan bile olsa da uygulamada onu tanımlayan temel niteliği pragmatik oluşudur. Partinin pragmatik tavrı devrimci ya da katı yöntemlerin savunuculuğuna soyunmasına her zaman mani olmuştur. 1980 askeri darbesinden sonra gençlik kolları başta olmak üzere MSP kadrolarının darbeden önceki şiddet eylemlerinde yer aldığına dair iddialar

bulunmasına rağmen, parti temsilcileri birçoğu kanıt yetersizliğinden olmak üzere mahkemelerden berat etmişlerdir (2015: 210).

27 Mart 1994 yerel seçimleri Millî Görüş Hareketi için tam bir dönüm noktası olmuştur. Ülke genelinde 5 milyon 340 bin oy alarak oy oranını yüzde 19'a çıkartan RP; 6'sı büyükşehir, 22'si il, 92'si ilçe ve 207'si belde olmak üzere toplamda 327 belediye başkanlığı kazanarak tarihi bir başarıya imza atmıştır. Bu şehirler arasında İstanbul ve Ankara'nın da bulunması ve RP'nin sadece gecekondulardan değil Fatih, Üsküdar, Sarıyer ve Beykoz gibi İstanbul'un merkez ilçelerinden de oy olarak buralarda da belediye başkanlıklarını kazanması statükonun temsilcilerinde; Çakır'a göre, şok etkisi yaratmıştır. 1994 seçim sonuçları RP'nin sanıldığı aksine sadece kırsal kesimden oy almadığını, kentler merkezli bir harekete evrildiğini de göstermesi bakımından da son derece önemlidir. RP'nin bu seçimlerde Muş, Ağrı, Bingöl, Bitlis, Batman, Siirt, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa ve Adıyaman il belediye başkanlıklarını kazanarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden birinci parti olarak çıkması da dikkate değer başka bir husustur (2005: 551-553). Çakır'a göre RP'nin Kürt seçmenlerin yoğunluklu yaşadığı illerde yüksek oy oranlarına ulaşması, 1991'deki ittifaktan kaynaklanan kırıngılığın sona erdiği anlamına gelmemektedir. RP'nin bu başarısının altında; PKK'nın boykotu nedeniyle bölgenin en etkili partisi olan Demokrasi Partisi'nin (DEP) seçimlere katılmaması, diğer bazı partilerin korkarak aday göstermemeleri ya da seçim çalışmaları yapmaktan çekinmeleri yatmaktadır. Örneğin, 1989'da Siirt'te 40 bin oyla yüzde 26.6 oy oranını ulaşan RP, 1994'te oylarını 21 bine düşürmüş olmasına rağmen, oy oranını yüzde 31,5'e çıkartmıştır. Bununla birlikte Çakır'a göre bu seçimler, RP'nin geleneksel oy deposu olan Kürt seçmenlerle bozulan ilişkisini düzeltme noktasında ilerleme kaydetmiş olduğunu göstermiştir (2013: 762-763).

RP'li belediyelerin göreve başladığı günlerde ivme kazanan laiklik tartışmaları zamanla azalmış ve RP'li belediyeler icraatlarıyla anılmaya başlanmıştır. Çakır'a göre özellikle usulsüzlük ve yolsuzlukla mücadele konusundaki olumlu imaj, belediyelerin RP için bir kaldıraç işlevi görmesini sağlamıştır (2013: 763). 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde 6 milyon 12 bin 459 oy alarak, yüzde 21,3 oy oranı ile 550 milletvekilliğinden 158'ini alan RP; Türkiye Cumhuriyetinin en güçlü partisi haline gelmiştir. Mevcut düzen savunucularının bütün engelleme girişimlerine rağmen RP,

merkez sağda yer alan Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi (DYP) ile bir koalisyon hükümeti kurmayı da başarmıştır (Özbudun ve Hale, 2010: 32-33). RP'nin aldığı yüzde 21,3 oranı, Türkiye'de siyasi partilerin genel olarak parçalı yapısı nedeniyle Onu ülkenin en büyük partisi yapmaya yetmiştir (Özdalga, 2015: 169). Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kez 28 Haziran 1996'da siyasal felsefesi ve şahsi kimliği İslam'a dayalı bir lider tüm oyların yüzde 21,3'ünü olarak başbakan olmuştur (Yavuz, 2005: 13). Bora'ya göre bu gelişme, laikçi-Kemalist çevreler açısından rejimi tahrip etmek üzere irticanın iktidara gelmesi olarak algılanmıştır (2017: 476). Benzer bir üslup Batı medyasına da yansımış; bu gelişme 29 Haziran 1996 tarihinde Reuters'de "NATO üyesi olan Türkiye'nin tarihinde ilk İslamcı Başbakan", Corriere Della Sera'da "Laik Türkiye'de dinci Başbakan", Financial Times'ta "İslamcılar Türkiye'de hükümet oluyor", The New York Times'da "İslamcılar yeni Türk hükümetiyle iktidara geldi" ve Le Figaroda "73 yıllık Cumhuriyette İslamcılar başa geçti" ve daha birçok yerde benzer ifadelerle manşetler atılmıştır (Kızıldaş: 2011: 389-390).

RP'ye muhalif bir akademisyen gazeteci olarak Kışlalı RP'nin önlenemeyen yükselişinin dört iç ve iki de dış nedeni olduğunu iddia etmektedir. Ona göre iç nedenlerden birincisi; Atatürk'e saygılı olmakla birlikte Kemalizme mesafeli olan sağ iktidarların 1950'lerden itibaren "dinci güçler"e taviz vermiş olmalarıdır. Bu meyanda Celal Bayar Kemalist devrimleri halkın benimsediği ve benimsemediği devrimler olarak ikiye ayırarak tavizkar tutumu başlatmış, ardından da çağdaş din adamı yetiştirmek amacıyla açılan imam hatipler bu amaçtan giderek uzaklaşarak laik eğitim kurumlarına alternatif oluşturacak biçimde yaygınlaştırılmışlardır. Ezan Türkçe'den tekrar Arapça'ya çevrilmiş ve özellikle İçişleri ve Millî Eğitim Bakanlıkları olmak üzere "dinciler"in devlette kadrolaşmalarına müsaade edilmiştir. İç nedenlerden ikincisi ise Özal'ın "II. Cumhuriyetçi" olarak adlandırılabilir politikaları gelir dağılımında adaletsizliği körüklemiş, bu da ahlakî bozulmaya zemin hazırlamıştır. Ahlakî yozlaşmaya tepkili olan halk yığınları da düzene muhalif partilerin oy deposuna dönüşmüştür. Üçüncü olarak, köyden kente göç neticesinde kalabalıklar arasında kendini yalnız hissedenler için din en büyük sığınak olarak görülmüş, bu da dindarlığı dolayısıyla din merkezli partiye alakayı körüklemiştir. İç nedenlerden dördüncüsü ise MNP, MSP ve RP çizgisinin cami cemaatinin yüzde 8-12 aralığındaki oylarıyla yetinmek yerine, stratejik bir hamleyle "dinci tepki partisi" olmaktan vazgeçerek, "din ağırlıklı" bir kitle partisi



olmaya karar vererek toplumun farklı kesimlerine yönelmiş olmasıdır. Kışlalı'ya göre yükselişin iç nedenleri kadar önemli olmayan iki dış nedenden birincisi İran ve Suudi Arabistan başta olmak üzere bazı ülkelerden gelen ekonomik yardımlar, diğeri ise Leninizm'in yıkılmasıyla birlikte hak ve adalet arayışı içerisindeki büyük kitleler için RP'nin yeni bir alternatif olarak görülmüş olması ve Kemalistlerin birleşerek topluma alternatif oluşturabilecek bir cephe oluşturamamış olmasıdır (2001: 219-220).

Tansu Çilleri'in lideliğindeki DYP ile kolasiyon kuran RP'liler ilk olarak, o zamana kadar üst perdeden eleştirdikleri Çekiç Güç'ün görev süresinin ve olağanüstü halin uzatılmasına onay vermek zorunda kalmışlardır. Ardından, son aşamaya kadar direnen Fehim Adak da dahil olmak üzere, İsrail ile yapılan askeri anlaşmayı tüm RP'li bakanlar imzalamışlardır (Çakır, 2013: 770). Siyonizm karşıtlığını bayraklaştıran Erbakan'ın nasıl oldu da Refahiyol iktidarı döneminde İsrail ile bir dizi anlaşma ve işbirliği içerisine girdiği hep tartışılan bir mevzu olmuştur. Balcı, Türkiye-İsrail ilişkilerinin Refahiyol hükümeti döneminde asker ve sivil bürokrasinin kontrol ve inisiyatifinde olduğunu ve bu çevrelerin bu ilişkiler üzerinden özelde Erbakan'ın genelde siyasetin iktidar alanını önemli ölçüde daralttığını ileri sürmektedir. Balcı'ya göre Erbakan'ın İran, Pakistan, Malezya, Endonezya ve Libya gibi ülkelere gerçekleştirdiği ziyaretler Türkiye'de belli çevrelerin dış politikanın "İslamlaştığı" iddialarını güçlendirdiğinden, Erbakan özellikle askerler tarafından İsraili yetkililerle görüşmeye ve yapılan anlaşmaları imzalamaya zorlanmıştır. Böylelikle dış politikanın İslamlaşmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Erbakan'ın birçoğu güvenlik ve askeri teçhizatın modernizasyonu amaçlı bu anlaşmalara ve işbirliğine zorlanmasının başka bir nedeni de Onu kısıtlayıcı olarak istifaya zorlamaktır. Erbakan da, gönüllü olmasa da, İsraille olan ilişkilerin sürmesini kendi meşruiyet krizinin çözümünde bir araç olarak görmüştür (2011: 119-126).

Erbakan başbakanlığındaki koalisyon hükümeti ordunun ve birçok sivil toplum kuruluşunun baskısı altında ancak 11 ay dayanabilmiştir. Birçoklarının post-modern darbe olarak ifade ettiği 28 Şubat süreci hükümetin sona ermesinde kilit rol oynamıştır. Ardından da Millî Görüş'ün 3. Partisi olan RP de aynen selefleri gibi laiklik karşıtı faaliyetleri gerekçe gösterilmek suretiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmış (16 Ocak 1998) ve başta Erbakan olmak üzere partinin önde gelen isimlerine siyasi yasaklar

konulmuştur (Özbudun ve Hale, 2010: 33). Refahiyol hükümetinin kendi ürettiği gerilime ancak bir yıl dayanabildiğini iddia eden Çalışlar'a göre Refahiyol hükümetinin devrilme koşullarını, kendisinin "birleşik cephe" diye tanımladığı bazı sendikalar, sivil toplum örgütleri, üniversiteler, medya, işadamları gibi toplumun dinamik güçleri ile ordudan oluşan TBMM dışı unsurlar hazırlamıştır (1997: 7-8). Karatepe'ye göre tarihteki tüm İslamcı hareketler gibi Millî Görüş Hareketi çizgisindeki partilerin de temel hedefi, sanayileşmesini tamamlayarak ekonomik olarak güçlenmiş ve Batı karşısında güçlü ve birleşmiş bir İslam dünyasını gerçekleştirmek olmuştur. Bunu yapmak için öncelikle devlet eliyle yapılan yatırımlarla hızlı bir şekilde kalkınmaya ivme kazandırılacak, dünyadaki gelişmelere paralel olarak sonrasında ise inançlı ve Millî bir işadamı ve sanayici sınıfının oluşması için adımlar atılacaktır. Nitekim iktidara geldiğinde Erbakan'ın devlet teşviklerini Anadolu sermayesinin emrine vermesi, devlet eliyle büyümeye alışmış büyük sermayenin hiç hoşuna gitmemiştir. 28 Şubat sürecinin yaşanmasında büyük sermaye sahiplerinin Erbakan Hükümetini gelecekleri için tehdit olarak görmelerinin de payı büyük olmuştur (2014: 228).

Çakır 1990 yılında yazdığı eserinde RP'nin açmazları olarak şu hususların altını çizmiştir. Ona göre RP'nin birinci açmazı: Katı ideolojik bir parti görünümünden kitle partisi olmaya geçişi tam olarak sağlayamamış olmasıdır. Bu nedenle de geniş kitlelere ulaşma şansını yakalayamamıştır. Onun bu tespiti şüphesiz 1990 sonrası için geçerli değildir. İkinci açmazı: Zorunlu yasal durumlar haricinde Millî Görüş partilerinin üst yönetimlerinin pek değişmemesi parti içerisinde oligarşik bir yapının doğmasına sebep olmuştur. Profesyonel siyasetçi konumundaki üst düzey yönetici kesim giderek tabana yabancılaşmıştır. Üçüncü açmazı: MNP ve MSP, İslami cemaatlerin önemli bir kısmının uzlaşısı ile kurulmuşken, RP üst yönetimi kendisini İslami hareketin merkezine konumlandırmıştır. Süreç içerisinde otoritelerinin giderek zayıfladığını düşünen cemaat önderleri bu durumu eleştirmeye başlamışlardır. Böylece İslami cemaatlerin uzlaşısı üzerine kurulu yapı zamanla yara almıştır. Dördüncü açmazı: Koyu ideolojik tutumu neticesinde "İslam'da parti var mıdır?" tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Cemalettin Kaplan<sup>220</sup> gibi MSP'den milletvekili adayı bile yapılmış bazı

---

<sup>220</sup> Çakır'a göre; kamu oyunda "Kara Ses" olarak meşhur olan Cemalettin Kaplan, 1926 Erzurum doğumludur. DİB'de başkan yardımcılığına kadar yükselmiş; sonrasında 15 yıl Adana Müftülüğü yapmıştır. Görevde bulunduğu dönemde Süleymancılarla mücadele etmiş, yerel nakşi şeyhleri ile iyi

radikaller bu tartışmalarla beraber hareketten ayrılmışlardır. Beşinci açmazı: Millî Görüşün modernizme karşı İslami alternatifler üretme kaygısına bağlı olarak geliştirilen teknoloji sorgulamaları ile birlikte ağır sanayiye ve ekonomik büyümeyi savunması tezat teşkil etmektedir (2012: 237-239). Şüphesiz Çakır'ın burada saydıklarının hepsinin 1990 yılı başı itibariyle bir karşılığı vardır. Ancak İskender Paşa Cemaatinden doğmuş bir Hareketin bu camiayla yollarını ayırmış olması üzerinde durulması gereken bir husustur.

### 2.7.3.1. Millî Görüş – İskender Paşa Cemaati Arasındaki Çatlak

Mehmet Zahid Kotku ile Erbakan ilişkisinden daha önce bahsedilmişti. Çakır'a göre Kotku, devlet içerisinde kadrolaşmak suretiyle devletin kuşatılmasını ve nihai olarak iktidarın İslamlaştırılmasını hedeflemiştir; ancak devleti mutlak düşman olarak hiçbir zaman görmemiş bu nedenle de bazı İslamcıların bu konudaki radikal yorumlarına itibar etmemiştir. 12 Eylül öncesi Türkiye'deki çatışma ortamına İslamcıların müdahil olmamasında İskender Paşa Cemaatinin radikalizmden uzak bu tavrının da etkisi olmuştur. Kotku'nun toplumun İslamlaştırılması konusunda evrimci bir yol izlemesi, Çakır'a göre kendisini ve çevresini devletin hışmından koruyan bir etken olmuştur. Kotku, 13 Kasım 1980'de vefaata etmiş, Nakşî şeyhi Mahmut

---

geçinmiş, hatta 50 yaşından sonra bir şeyhe de intisap etmiştir. 1977 seçimlerinde MSP'den Erzurum milletvekili adayı olmuş, ancak seçilememiştir. Sonra görevine tekrar dönen Kaplan, bu kez de siyaset yaptığı gerekçesiyle şikayet edilmiş, kovuşturması devam ederken 1981'de emekliliğini istemiş, ardından da Almanya'ya yerleşmiştir. Eskiden AP ve MHP'de milletvekilliği yapmış şaibeli bir işadamı olan Murat Bayrak'ın yardımıyla orada siyasi mülteci statüsü kazanmıştır. 1983 yılında MGH'deki profesyonel yöneticilerin yerlerini din adamlarına bırakmalarını talep etmiş, talebi karşılık bulmayınca da MGH'den ayrılarak İslam Cemiyet ve Cemaatler Birliği adında bir teşkilat kurmuştur. Kendisine, bu dönemde temaslarda bulunmak üzere gittiği İran'ı ve Humeyni'yi örnek alan Kaplan, din adamlarının öncülüğünde gerçekleşecek devrimci bir anlayışı savunmuş ve İslam Anayasası dediği kitabını da İran İslam Cumhuriyeti Anayasasından kopyalamıştır. Kaplan'a göre; gaye İslam devletidir; anayasa Kur'andır. Onu en çok meşhur eden sözü ise “*Dini devletten, devleti dinden ayırırsanız, din devletsiz kalır, devlet de dinsiz olur*” (2012: 193-198) ifadeleridir. 1979 İran devrimi sonrasında ortaya çıkan gelişmeler neticesinde radikalleşen kesimler MGH içerisinde tutunamamışlar ve Kaplan örneğinde olduğu gibi Hareketle bağlarını koparmak zorunda kalmışlardır. Zira Erbakan, koşullar ne olursa olsun demokratik teamüllerin dışına kendisi çıkmadığı gibi, etkisi altında olanların da çıkmasına izin vermemiştir. Sistemle olan mücadelesini, her koşulda sistem içerisinde kalarak sürdürmüştür. Çakır'ın açıklamalarında bir detaya dikkat edilmelidir. Kaplan'a Almanya'da siyasi mülteci statüsü kazanmasını sağlayan kişi şaibeli bir işadamıdır. Kimbilir belki de birileri, MGH'nin öngörülen yükselişini engellemek ve hiç değilse içindeki aşırı uçları ayırarak güç kaybetmesini, ya da Onun da radikalleşerek meşruiyet zeminini kaybetmesini istemiş olabilir. Bu ihtimaller ispata muhtaç olsa da göz ardı edilmemelidir.

Ustaosmanoğlu'nun kıldırıldığı cenazesi MGK'nın özel izniyle Gümüşhanevî Dergâhı şeyhlerinin kabirlerinin de bulunduğu Süleymaniye Camisi haznesine defnedilmiştir. Yerine de Ankara'da üniversite hocası olan damadı Prof. Dr. Esad Coşan<sup>221</sup> (1938-2001) geçmiştir. 1983 seçimlerine MSP'nin katılamaması, Cemaatin bu seçimlerde ANAP'ı desteklemesine sebep olduysa da daha sonraki seçimlerde Coşan Cemaat desteğini yavaş yavaş RP'ye kaydırmaya çalışmıştır. Bu sürecin yavaş işlemlerini Çakır; Coşan ile Erbakan'ın daha sonra günyüzüne çıkacak olan otorite savaşına bağlamaktadır (2012: 24-26).

Erbakan'ın şeyhi Kotku'yla geliştirdiği iyi münasebetler onun vefatından sonra yerine geçen damadı Esad Coşan ile aynı şekilde devam etmemiştir. Özdalga'ya göre Erbakan'ın genç şeyhin otoritesini tam olarak hiçbir zaman kabullenmemesi zamanla aralarında sürtüşme hatta düşmanlığa sebep olmuştur (2015: 107). MGH üzerinde büyük etkisi olan İskender Paşa Cemaati lideri Kotku'unun vefatıyla birlikte tarikat - siyaset arasındaki ilişkiler hiçbir zaman eskisi gibi olmamıştır. Erbakan'ın 12 Eylül sonrasında hapiste bulunduğu dönemde pek bir sorun gözükmezken sonrasında Coşan ile Erbakan arasında bazı sıkıntılar patlak vermeye başlamıştır. Önce çok fazla hissettirilmemeye çalışılan çatlak sesler RP'nin 1987 seçimlerinde barajın altında kalarak Meclise girememesi ile su yüzüne çıkmıştır. Seçimdeki bu başarısızlıktan da cesaret alan Coşan, kamuoyuna da yansıyan sözlerle Erbakan'ı çok sert bir şekilde eleştirmiştir, hatta suçlamıştır. Kayınpederine biat eden Erbakan'ın kendisine biat etmemesi, şımarması, başına buyruk hareket etmesi, dolayısıyla hareketin başlangıcından bugünlere gelmesine kadar çok ciddi desteği ve emeği olan Dergâhı yok sayması gibi iddialar Coşan'ın eleştirilerinden bazılarıdır. Coşan'ın aralarındaki sorunları çözmek için bir şura toplanması önerisine Erbakan'ın yanaşmaması bardağı taşıran son damla olmuştur. Sonuç olarak; değişenin kendisi değil Erbakan olduğunu iddia eden Coşan, Ocak 1990 itibarıyla cemaatlerinin ve şahsının Erbakan hareketiyle yollarını ayırdığını açıkça ilan etmiştir<sup>222</sup> (Çalışlar, 1997: 59-61). Coşan'ın RP'den desteğini çekmekle kalmayıp ayrı bir parti kurma seçeneğini de içeren meydan okumasının üstesinden gelmeyi başarmasını Bora; RP'nin rüşd ispatında önemli bir aşama olarak görmektedir (2017: 476). MGH kendisini daima koruyup kollayan;

<sup>221</sup> Detaylı bilgi için bakınız: <http://esadcosan.com/default.aspx>

<sup>222</sup> Esad Coşan'ın 26 Mayıs 1990'da yaptığı konuşmanın tam metni için bakınız: (Çakır, 2012: 50-57).

varlığını ve bugünlere gelmesini borçlu olduğu, Kemikli'nin ifadesiyle kendisi için besleyici zemin işlevi gören (2017:87), “manevî fanus”tan çıkmış / atılmış; ancak bu yeni durum onun siyasi etkinliğinde bir zafiyet oluşturmamıştır.

Kişisel görüşmemizde Esat Coşan ile yaşanan ayrılık başta olmak üzere diğer bir takım cemaatlerle Millî Görüş Hareketinin ayrılıkları hakkında neler düşündüğünü sorduğumda Kur'an-ı Kerim'de en çok okunan ve namaz kılan bir Müslümanın beş vakit namazda günde kırk kez okuduğu Fatiha Suresi'nde “ihdinassiratel müstakîm” yani “Rabbimiz bizi sıratı müstakîm üzere daim eyle” dediğini hatırlatarak yanıt veren Kamalak'ın aşağıda ifade edilen sözleri Millî Görüşçülerin bu ayrılıklar hakkındaki kanaatlerini ifade etmesi bakımından son derece önemlidir: *“Bu yollar o kadar kaygan, o kadar kırılabilir ki! Dua ederiz Allah'ım ayağımızı kaydırma! Hele vahiy katiplerinden bile üç kişinin mürted olduğunu (dinden döndüğünü) düşünecek olursak, ürpeririz. Yani bu yollar böyle bir yoldur. Allah ayağımızı kaydırmayın”* (2017).

İskender Paşa Cemaatinin MGH ile yollarını ayırmasını ve MGH'den daha önce ayrılan diğer cemaatler konusunu kişisel görüşmemizde kendisine sorduğum Ersoy ise bu durumu ikaz-ı ilahi olarak izah etmiş ve her iki tarafın da birtakım hataları neticesinde bunların gerçekleştiğini ve bu hatalardan ders alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ersoy'a göre Adil Düzen'in bir başka özelliği de bu cemaatlerle ilgili temel esasları da bünyesinde taşımasıdır. Adil düzen tam uygulansa ona göre, bu tür ayrılıklar da olmayacaktır (2017).

### **2.7.3.2. Millî Görüş Hareketi'nin Körfez Krizine Yaklaşımı**

Erbakan'a göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyanın en önemli olayı Körfez Krizi (1990) ve sonrasında yaşananlardır. Zira bu süreçte Kore Savaşları, Vietnam Savaşları, İran-İrak Savaşı, Afganistan Savaşı gibi daha birçok savaş gören dünyayı bu savaşların hiçbirisi Körfez Krizi kadar alakadar etmemiştir. Ona göre bu krizin temelinde Körfez ülkelerinin sahip olduğu, Batı için hayati ve stratejik bir madde olan petrol yatmaktadır. Dünya'daki toplam petrol rezervlerinin takriben yüzde 10'u Irak'ta, yüzde 10'u Kuveyt'te, yüzde 10'u İran'da ve yüzde 20'si de Suudi Arabistan'da bulunmaktadır ki, bu dünya petrol rezervlerinin yarısına karşılık gelmektedir. Bu

kaynağı elinde tutmak dünya sermaye gücünü kontrol etmek anlamına geldiği gibi tüm insanlığa hükmetmek imkânını da elinde bulundurmamak demektir (2013: 121-126).

8 yıl süren Irak-İran Savaşı (1980-1988)'nin sona ermesiyle savaş tecrübesi ve güçlü silahları bulunan Irak ordusu Erbakan'a göre İsrail'in bölgedeki çıkarları açısından en büyük tehdit olarak algılanmış ve Irak baş düşman olarak ilan edilmiştir. Irak-İran Savaşından 70 milyar dolar dış borçla çıkan Irak; İran savaşını kendileri için de yaptığını iddia ettiği Suudi Arabistan ve Kuveyt'ten yardım istemiş, Suudi Yönetim bu talebe olumlu yanıt verirken Kuveyt sıcak bakmamıştır. Bunun üzerine Kuveyt'i işgal ettiğini ilan eden Irak'a karşılık olarak ABD, bu işgali bahane göstererek, Körfez'e büyük bir askeri yığınak yapmış ve BM'den gerekirse silah kullanma kararını da çıkartmıştır. Krizin giderek büyüdüğü günlerde toplanan İslam Konferansı ise bir çözüm üretilmediği gibi ikiye bölünmüş; Erbakan'a göre olayların başından itibaren ABD Başkanı Bush'un emrine giren Türkiye ise daha baştan İslam ülkeleri arasında hakemlik yapma fırsat ve şansını yitirmiştir (2013: 128-129). Körfez Krizinin bizzat ABD eliyle çıkarıldığını düşünen Erbakan, ABD Senatosu'ndaki müzakereler ve daha sonra açıklanan belgelere göre Irak-İran Savaşı sonrasında ABD'nin Bağdat'taki bayan büyükelçisinin bir taraftan Iraklı yetkilileri Kuveyt'in ilhaki için cesaretlendirirken; diğer taraftan da Kuveyt yetkililerine Irak'ın tekliflerini kesinlikle kabul etmemelerini tembihlediğini iddia etmektedir (2013: 145).

Körfez krizi sorunun çözümüne İslam Konferansı ve Arap Birliği gibi İslam ülkeleri yönetimlerinden oluşan teşkilatların katkı sunamayacağı anlaşıldığında, bir süreden beridir Müslüman toplumlarda siyasi partiler, dernekler ve çeşitli kuruluşlar şeklinde güçlenen antiemperyalist oluşumlar bir araya gelerek Erbakan'ın öncülüğünde Müslüman Topluluklar Birliği (MTB)'ni kurmuşlardır<sup>223</sup> (Erbakan, 2013: 130-131). İlk Toplantısını da yine Erbakan'ın öncülüğünde 1991 yılında gerçekleştiren MTB Erbakan'ın hedeflediği İslam Birliği düşüncesinin ilk somut girişimi olma hüviyetine sahiptir (Hazırbulan, 2017a: 287).

Tüm dünyanın savaş çığırkanlığı yaptığı Körfez Krizi esnasında Erbakan; 9 Eylül 1990 günü başlayıp, 1 Ekim 1990 gününe kadar 22 gün 22 gece savaş çıkmaması için Bağdat, Mekke, Amman ve Trablus arasında mekik dokumuş ve kendisinin "Körfez

---

<sup>223</sup> MTB hakkında geniş bilgi "Uluslararası İlişkiler ve İslam Birliği" başlığı altında verilmiştir.

Barış Harekâtı” olarak adlandırdığı bir dizi faaliyet gerçekleştirmiştir. Bu faaliyetleri kapsamında Erbakan Bağdat, Mekke ve Trablus Konferanslarına katılmış; Amman, Mekke ve Bağdat’ta MTB temsilcileriyle toplantılar düzenlemiş ve Krizi barışçı yollarla çözmek için Suudi Arabistan ve Irak yetkilileriyle bir araya gelmiştir. Erbakan’ın bu faaliyetlerinin amacı; Emperyalist Batılı güçlerin bir an önce Körfez Bölgesini terk etmesi, Siyonist plan olan Büyük İsrail Projesi’nin durdurulması ve petrolün kapitalist faizci düzenin eline geçerek insanlığın ezilmesi ve sömürülmesi için değil Müslüman ülkelerin refahı ve gelişmesi için kullanılmasıdır (2013: 129-130).

Erbakan’ın Körfez Krizinin hatta İslam ülkeleri arasında cereyan eden bütün sorunların çözümüyle alakalı önerdiği üç aşamadan oluşan barış planı şudur: İlk olarak yapılması gereken tarafların kabul edebilecekleri, itibar ve şereflerini temin eden makul bir çözüm bulunmalıdır. İkinci aşama olarak tarafların mutabık kalacağı hedefi gerçekleştirmek için atılacak adımlarla alakalı süreç planlanmalıdır. Son olarak da çözümün kim ve hangi kuruluşların kontrolünde ve nasıl yürütüleceği tespit edilmelidir (2013: 133).

Erbakan’a göre Körfez Krizinde Türkiye yanlış bir yol izlemiştir. Türk dış politikasının yıllar önce Amerikalıların emrine Kore’de asker vermesi karşılığında NATOya dâhil edilme hatasına benzer bir hata bu sefer de AB’ye girme hevesiyle burada yapılmıştır. Ancak ona göre bu hesap, Theodor Herzl’in Büyük İsrail Projesine ve emperyalist devletlerin planlarına alet olmaktan başka bir şey değildir. Krizin ilk günlerinde konumunu aceleci bir tavırla ABD’den ve onun politikalarından yana belirleyen Türkiye, krizin tarafı olan Müslüman ülkeler arasında muhtemel arabulucu olma misyonunu daha baştan kaybetmiştir. Irak-İran Savaşı’nda Irak’a verdiği 2 milyar dolarlık kredi karşılığında bedelsiz her yıl 1 milyar dolarlık petrol göndermeyi taahhüt eden Irak’ın bu teklifine ABD’nin tesiriyle olumsuz yanıt vermesi Türkiye’nin başka bir yanlışı olmuştur. Bu stratejik yanlışı nedeniyle iki katı bedellerle petrol teminine giden Türkiye’de gerek petrol kıtlığı ve gerekse pahalı temin ciddi ekonomik krizlerin tetikleyicisi olmuştur. Petrol boru hattının ve Irak sınırının Türkiye tarafından kapatılması ve Irak ile ticaretin durdurulması yanlışlar zincirinin diğer halkalarıdır. Evvela hiçbir karşılık almadan ambargoyu uygulayan Türkiye’nin iş işten geçtikten

sonra ABD'den zararlarının tazminine yönelik beyhude çabaları da Türk dış politikasının basiretsizliğini gösteren numunelerden olmuştur (2013: 144-145).

Erbakan'ın Körfez Barış diplomasisi, konferanslar, toplantılar ve ikili temaslara rağmen Irak ve Kuveyt yönetimleri başta olmak üzere bölge ülkelerinin basiretsizliği ve büyük tabloyu bir türlü görememeleri nedeniyle arzulanan barışçıl çözüme bir türlü ulaşamamıştır. Erbakan'a göre Siyonizm'in kuklası olan Amerika ve Batılı müttefikleri tarafından orantısız güç kullanılmak suretiyle emperyalizmin önündeki en önemli engellerden birisi olan Irak yerle bir edilmiş (2013: 147). Ona göre Irak, arz-ı mev'ud topraklarının İsrail'e bağlanarak "Büyük İsrail" in kurulması ve ardından da boyun eğmeyen tüm halkların köleleştirilmesini içeren Irkçı Emperyalizmin (Siyonizm'in) nihai projesinin sadece bir bölümüdür. Afganistan ve Irak'ın yerle bir edilmesiyle başlayan süreç ona göre, çeşitli bahanelerle Suriye ile devam ettirilmek istenmektedir. Ardından da sıra Suudi Arabistan ve Mısır'a gelecektir. Ancak Erbakan'a göre asıl ve nihai hedef Türkiye'dir. Siyonizm bu hedefinden asla vaz geçmeyecek; önce Türkiye'yi İsrail'e kolay lokma olması için bölüp parçalamaya, ardından da yutmaya çalışacaktır. Ona göre karar verilmiştir. İslam ülkeleri ne yaparlarsa yapsınlar Siyonizm bu planından vaz geçmeyecektir. Müslümanların önünde mücadeleden ve karşı koymaktan başka bir seçenek bulunmamaktadır (YouTube, t.y.b). Erbakan'ın bu konuşmasının Suriye Krizinden 9 yıl öncesine ait olması onun ileri görüşçülüğüyle elbette ifade edilebilir. Ancak, MTB kapsamında Irak Krizini çözmek için verdiği yukarıda kısmen anlatılan mücadelesinin aslında aynı zamanda Türkiye'nin de mudafası anlamına geldiği de göz ardı edilmemelidir.

Çakır'a göre Erbakan'ın Körfez Krizi sürecinde hakemlik ve arabuluculuk konusundaki uluslararası yoğun gayretleri, İslami hareketler nezdinde müstesna ve muteber bir yer edinmesinde etkili olmuştur. MGH gerek bu nedenle, gerekse RP'li yıllarda başarı grafiğini sürekli yukarılara taşıması sayesinde dünya güç odaklarının giderek daha fazla dikkate alma ihtiyacı hissettikleri siyasi bir güç haline gelmiştir (2013: 768). Dünya güç odakları, projelerini ifşa eden ve projelerine takos koyma potansiyeli bulan Erbakan'dan ve onun şahsında temsil edilen düşüncelerden her zaman rahatsız duymuşlardır.



### 2.7.3.3. Tüm İnsanlığın Kurtuluşu Yolunda Mütevazı Bir Başlangıç: D-8

54'üncü Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı olan Necmettin Erbakan tarafından ileri sürülen gelişmekte olan belli başlı Müslüman ülkelerin işbirliğine gitmesi düşüncesi; Bangladeş, Mısır, Endonezya, İran, Malezya, Nijerya, Pakistan ve Türkiye'den temsilcilerin katılımıyla İstanbul'da Ekim 1996'da toplanan "Kalkınmada İşbirliği Konferansı"nda ele alınmıştır. D-8'in kuruluşunun ilk adımı olan bu Konferans ve takip eden bir dizi hazırlık toplantıları neticesinde, 15 Haziran 1997'de İstanbul'da yukarıda isimleri zikredilen ülkelerin hükümet ya da devlet başkanlarının hazır bulunduğu zirve neticesinde ilan edilen İstanbul Deklarasyonu ile D-8<sup>224</sup> resmen kurulmuştur. D-8 Ekonomik İşbirliği Örgütü'nün resmi internet sitesine göre bu kuruluşun hedefleri; üye devletlerin küresel ekonomideki konumunu iyileştirmek, ticari ilişkilerinde çeşitlilik ve yeni fırsatlar yaratmak, uluslararası alanda karar alma sürecine katılımlarını artırmak ve yaşam standartlarını iyileştirmektir (developing8.org, t.y.a).

Grubun hedef ve ilkelerini benimseyen ve paylaşan diğer gelişmekte olan ülkelere de kapısını açık tutan D-8'in kurucu üyelerinin profiline bakıldığında bölgesel olmaktan ziyade küresel bir kuruluş olduğu anlaşılmaktadır. Yapılanma üye ülkelerin bölgesel ve küresel örgütlere üyeliklerinden kaynaklanan taahhütleri üzerinde olumsuz tesiri olmayan bir biçimde organize edilmiştir (Karabulut, 2017: 422). D-8'in üye devletlerin hükümet ve devlet başkanlarından oluşan "zirve"<sup>225</sup>, dışişleri bakanlarından oluşan "konsey" ve kendi hükümetleri tarafından atanan üst düzey görevlilerden oluşan "komisyon" olmak üzere üç temel organı vardır. Örgütün en üst organı olan zirve iki yılda bir toplanmaktadır. Siyasi karar alma organı olan konsey, işbirliği konularının detaylı bir şekilde müzakere edildiği bir forum niteliğindedir. Komisyon ise icra organıdır ve her bir komisyon üyesi kendi ülkesindeki ulusal koordinasyondan sorumludur. Ayrıca, 2012'de Pakistan'da yapılan 8'inci Zirve'de alınan karar gereği D-8 çerçevesinde koordinasyon görevini yerine getirmek üzere bir genel sekreter ile biri

<sup>224</sup> Detaylı bilgi için bakınız: <http://developing8.org/about-d-8/brief-history-of-d-8/>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2018).

<sup>225</sup> Bugüne kadar 8 tane "D-8 Zirve Toplantısı" yapılmıştır ki bunlar sırasıyla; 1. D-8 Zirvesi Haziran 1997 İstanbul-Türkiye, 2. D-8 Zirvesi Mart 1999 Dhaka-Bangladeş, 3. D-8 Zirvesi Şubat 2001 Kahire-Mısır, 4. D-8 Zirvesi Şubat 2004 Tahran-İran, 5. D-8 Zirvesi Mayıs 2006 Bali-Endonezya, 6. D-8 Zirvesi Haziran 2008 Kualalumpur-Malezya, 7. D-8 Zirvesi Haziran 2010 Abuja-Nijrya ve 8. D-8 Zirvesi Kasım 2012 İslamabad-Pakistan (Can, 2017).

yönetim, hukuk ve iç işleyişten sorumlu diğeri de ekonomi ve dış ilişkilerden sorumlu olmak üzere 2 direktörden oluşan bir genel sekreterlik teşkilatı oluşturulmuştur (developing8.org, t.y.b).

D-8'in kurulduğu 1997 yılında 780 milyon civarında bir nüfusa sahip olan kurucu ülkelerin 2015 yılı itibariyle toplam nüfusları 1 milyar 100 milyona yaklaşmıştır. 1997 yılında dünya nüfusunun yüzde 13.26'sına gelen bu rakamlar, 2015 yılına gelindiğinde yüzde 14,55'ine karşılık gelmektedir. Kalabalık ve genç insan kaynaklarına ilave olarak D-8 ülkeleri önemli doğal kaynaklara da ev sahipliği yapmaktadır. Bir kısmı kullanılmakla birlikte hala kullanılmıyan önemli rezervleri de bulunan bu ülkelerin sahip olduğu doğal kaynaklar kısaca şöyledir: Tarımsal kaynaklarla birlikte petrol ve doğal gaz açısından da zengin olan Endonezya'da kömür, kalay, boksit, bakır ve nikel bulunmaktadır. Aynı zamanda bu üke önemli bir palmye yağı, kahve, kakao, doğal kauçuk ve ağaç ürünleri üreticisi konumundadır. Dünya piyasalarının önemli kalay ve kauçuk tedarikçilerinden birisi olan Malezya'da petrol ve doğal gaz üretimi de giderek önem kazanmaktadır. Buna ilave olarak, ülke dünyanın önde gelen tropik kereste üreticileri arasındadır. Bangladeş ise dünyanın jüt (çuval kumaşı veya telis bezi olarak bilinen mamülün hammaddesi olan bitki) ihracatının yüzde 80'ini gerçekleştirmektedir. Çay ve pirincin diğeri başlıca ürünler olduğu bu ülkenin sınırları içerisindeki Bengal Körfezi'nde zengin doğal gaz rezervlerinin olduğu bilinmektedir. Manyezit, kireç taşı, mermer ve dolomit vb. yakıt dışı mineralleri ihtiva eden geniş bir ürün yelpazesine sahip olan Pakistan ise önemli bir pamuk ve pirinç üreticisidir. Yüksek kalitede petrol rezervlerine sahip Nijerya'da tarım ürünleri arasında kakao önemli bir yer tutmakta ve petrolden sonra ülkenin ihracaat rakamları içerisinde ikinci sırada yer almaktadır. Mısır'daki doğal kaynaklarının başında petrol, doğalgaz ve fosfat gelmektedir. Ayrıca bu ülke pamuk, pirinç, şeker kamışı, turunçgiller ve sebzeler üretmekte ve ürettiği bu ürünlerin önemli bir kısmını ihraç etmektedir. Dünyanın bilinen petrol rezervlerinin yüzde 9'unu elinde bulunduran İran; Dünya'nın ikinci en büyük doğal gaz rezervlerinin de sahibidir. Ayrıca, İran'ın demir ve boksit gibi mineral kaynakları da bulunmaktadır. Türkiye ise dünyada gıda üretiminde kendi kendine yeterli olan çok az sayıdaki ülkeden birisidir. Türkiye'nin çok çeşitli doğal kaynakları içerisinde su kaynakları çok önemli bir yere sahiptir. Ayrıca, Türkiye'de boksit, krom,

demir cevheri, bor ve linyit vb. önemli yer altı kaynakları da bulunmaktadır (Karabulut, 2017: 425-426).

Erbakan'ın İslam Konferansı Teşkilatı benzeri yapıları güçlendirme yerine Batı karşıtı bir eksenin çekirdeğini oluşturmak amacıyla inşa edilen D-8'in kuruluşuna odaklanmasını Can; Erbakan'ın bu örgütler hakkındaki kanaatlerine bağlamıştır. Erbakan'a göre İslam Konferansı Teşkilatı benzeri kuruluşlar, fonksiyonel olmadıkları gibi hantaldırlar ve bugüne kadar Müslümanları müdafaa etmedikleri gibi İslam coğrafyasının hiçbir yarasına da merhem olamamışlardır. Bu nedenle ona göre Müslüman ülkelerin tamamı yerine, Batı'nın en çok baskı uyguladığı stratejik öneme sahip ve belli gelişme düzeyini yakalamış olan ülkeleri bir araya getirmek, hem daha kolay hem de daha yararlıdır. Zaten, devamlı olarak itilip kakılmaktan hiç de hoşnut olmayan bu ülkeler baskıyı azaltabilecek, hatta kırabilecek bir güç arayışı içinde olduklarından Erbakan'ın bu ülkeleri biraraya getirme düşüncesi karşılık bulmuş ve D-8 kurulabilmiştir (Can, 2017).

Erbakan'a göre 20. yüzyılın 21. yüzyıla en büyük hediyesi; 15 Haziran 1997 tarihinde Türkiye'nin önderliğinde kurulan D-8'dir. Gelişmekte olan ülkelerin, gelişmiş 8 ülkenin birlikteliği olan G-8'lere nispet olarak kurdukları küresel bir örgüt olan D-8'in Erbakan'a göre kuruluş amacı; ikinci Dünya Savaşı sonrasında yeni dünya düzenini tesis etmek için 4 – 11 Şubat 1945 gerçekleştirilen ve dünyaya kan ve gözyaşı dışında hiç bir şey sunmayan Yalta Konferansı'ndan sonra ikinci bir konferans tertip ederek yeni bir dünyanın kurulmasını sağlamaktır. Hızlı hareket edebilme düşüncesi ile evvela coğrafi konumları ve temsil durumlarıyla 8 ülkeden oluşan çekirdek bir yapıyla ortaya çıkan D-8; başta Türk Cumhuriyetlerini, tüm İslam ülkelerini ve hatta gelişmekte olan bütün ülkeleri doğal üyesi olarak kabul etmektedir. Üye ülkelerin iç işlerine müdahale etmemek ve her birinin bölgesel antlaşmalarındaki taahhüt ve haklarına zarar vermemek temel prensibiyle kurulan D-8'de üye ülkelerin hangi alanlara ağırlık vereceği ve hangi projelerin gerçekleştirilmesine öncülük edeceği uzmanlar tarafından yapılan araştırma raporları neticesine göre planlanmıştır. Bu bağlamda Türkiye'ye sanayi alanında atılıma vesile olacak projelerin öncülüğü misyonu verilmiştir. Nitekim Erbakan'a göre Refahyol Hükümeti döneminde diğer üye ülkeler gibi Türkiye'de D-8 projelerine büyük bir aşkla sarılmıştır (2013: 202-204).

Bir yönüyle D-8, enerji bölgelerinin ve enerji nakil hatları ile ulaşım yollarının kontrol altında tutulması projesidir. Dünya haritasına dikkatle bakıldığında D-8'lerin her bir ucunda Nijerya, Endonezya-Malezya ve Türkiye olan geniş bir üçgen üzerine konumlandırıldığı ve D-8'lerdeki ülkelerin seçimindeki stratejik aklın, çok geniş bir alanın stratejik olarak kontrol edilmesini ön gördüğü kolaylıkla farkedilecektir. D-8 üyelerinden Nijerya'nın Afrika'da belli ağırlığı olan bir ülke olmasına ilaveten, Türkiye-Mısır-Pakistan-Bangladeş-Endonezya-Malezya hattı, hem enerji üretim bölgelerinin ve nakil hatlarının bulunduğu hem de ulaşım yollarının geçtiği boğazların ve körfezlerin yer aldığı stratejik bir konuma sahiptir. İstanbul Boğazı, Çanakkale Boğazı, Süveyş Kanalı, Babul Mendap Boğazı, Aden Körfezi, Hürmüz Boğazı, Basra Körfezi, Arap Denizi, Bengal Körfezi, Malaka Boğazı, Sonda Boğazı ve Lombok Boğazı tümüyle D-8'lerin kontrolü altında olan boğazlar ve körfezlerdir. Bu ise çok büyük ve önemli bir jeostratejik güç anlamına gelmektedir. Can'a göre D-8'in mevcut dünya düzenine karşı bir itiraz ve isyan hareketi olarak algılanarak belli çevreler tarafından karşı çıkılmasının nedenleri de buralarda aranmalıdır (2017).

Erbakan doğru hak anlayışını temel alan yeni bir dünyanın kurulmasında D-8'leri çekirdek olarak görmüş bu nedenle de çok önemsemiştir (2016: 34). D-8'lerin etrafında 60 Müslüman ülkeden oluşan D-60, D-60'ın da etrafında da 100 ezilen ülkeden oluşan D-160 kurulacaktır ki bu ülkeler arasında Rusya, Çin, Hindistan, Brezilya ve Meksika gibi ülkeler de yer almaktadır. Eğer bu gerçekleştirilebilirse emperyalizmin etkisi altındaki G-8 ülkelerinin (ABD, Fransa, Almanya, İtalya, Japonya, Rusya, Birleşik Krallık ve Kanada) toplam nüfusu 1 milyar civarında kalacak iken; D-160 ülkelerin nüfusu 5 milyardan fazla bir sayıya ulaşarak muazzam bir güç oluşturacaklardır. Erbakan'a göre bu koşullarda gerçekleştirilecek Adil Yeni Bir Dünya'nın kuruluş ilkelerinin benimseneceği 2'nci Yalta Konferansı ile de yeni bir dünya kurulacaktır (2016a: 42). Hedefi tüm insanlığın saadet ve mutluluğu olan Millî Görüş nihai olarak 1 milyar insanı da bu saadetten mahrum etmeyecek ve D-160 ülkeleriyle birlikte gerekli yaptırımları da fiiliyata geçirerek G-8 ülkeleri de dâhil olmak üzere tüm ülkeleri bir masa etrafında toplayarak adalet üzere yeni bir dünyanın kuruluşu ilan edilecektir. Çünkü Erbakan'a göre D-8'ler, emperyalistlere ve müstekbirlere karşı mücadelede hedeflenen asıl büyük gücün çelik çekirdeğini oluşturmaktadır. Birinci

hedef Müslümanlar; ikincisi tüm mustazaflar, üçüncü hedefte ise müstekbirler de dâhil olmak üzere tüm insanlığın saadeti vardır (Can, 2017).

Erbakan'ın mevcut paradigmaya muhalif olarak başlatmış olduğu D-8 Projesi, dış politikada eksen kayması ve kimlik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Erbakan'ın “savaş değil barış”, “çatışma değil diyalog”, “çifte standart değil adalet”, “üstünlük değil eşitlik”, sömürü değil adil düzen”, “baskı ve tahakküm değil insan hakları, hürriyet ve demokrasi” temel ilkeleri üzerinden tüm dünyada adil ve topyekün kalkınmayı hedefleyen bir organizasyon olan D-8; küresel sisteme karşı bir meydan okuması olarak algılanmıştır. Erbakan'ın D-60 ve D-160 hedefleri birlikte ele alındığında esasında yeryüzündeki tüm insanların sömürülmemesi ve insan onuruna yakışır bir hayat sürmeleri için D-8'in siyasal manada “Adil Yeni Bir Dünya”nın çekirdeğini oluşturduğu görülmektedir (Tekin, 2017: 242). Macit'e göre ise D-8; esasında yüz elli yıl önce II. Abdulhamid'den Aliya İzzetbegoviç'e kadar gelen bir hedefin, yani “İttihad-i İslam” ya da “İttihad-ı Anâsır-ı İslam” şeklinde ifade edilen bir söylemin, bir idealin yansımasıdır (2017: 147).

Karabulut'a göre; günümüz dünyasının derinden hissettiği ekonomik ve finansal krizler, siyasi istikrarsızlıklar, dünyayı kan gölüne çeviren savaşlar, zulümler ve terör; başta Birleşmiş Milletler Teşkilatı olmak üzere uluslararası kuruluşlara olan güvensizlik; üyesi olmak için bir zamanlar can attığımız Avrupa Birliği ve bu Birliği oluşturan ülkelerle yaşadığımız krizler vb. gelişmeler D-8'i bugün daha anlamlı ve önemli bir noktaya taşımıştır. Ancak kuruluşunun üzerinden 20 yıl geçmiş olmasına rağmen Türkiye'nin D-8'i etkinleştirmek için gereken çabayı tam olarak gösterdiği söylenemez (2017: 432). D-8'e hayat verilmesi için öncelikle üç hususun gerekliliğinin altını çizen Karabulut'a göre bunlardan birincisi; üye her ülkenin D-8'e özel bir bakanlık ihdas etmesidir. İkincisi; D-8'in kendi bünyesinde uluslararası yatırım ve finansman risk derecelendirme biriminin oluşturulmasıdır. Üçüncüsü ise ortak para birimine geçişin alt yapı çalışmalarına biran önce başlanmalıdır (2017: 432). Karabulut'un önerileri de göstermektedir ki D-8, MGH'nin yeni bir dünya idealinin gerçekleştirilebilmesine zemin teşkil edebilir.

#### 2.7.3.4. 28 Şubat Post-Modern Darbesi ve RP'nin Kapatılması

MGH içerisinde adeta sloganlaşan “iman varsa imkân da vardır” düsturundan hareketle önüne çıkan tüm zorlukları birer birer aşarak 1996 yılına gelindiğinde Türkiye Cumhuriyeti'nin Başbakanlık koltuğuna oturan Erbakan, küresel emperyalizm ve onun yerli işbirlikçilerini hayli rahatsız etmiştir. Rahatsızlığını açıkça ifade edenlerden birisi olan dönemin CIA Başkan Yardımcısı Graham Fuller'in Erbakan için Los Angeles Times Gazetesi'nde yayınlanan makalesi bu konuda önemli bir belge mahiyetindedir. Bu makalesinde Fuller, İslami siyasi gündemi için Batı'yı hiçe saydığını iddia ettiği Erbakan'ın Batı'dan bağımsız bir dış politika gayreti içerisinde olduğunu ve Erbakan'la birlikte Türkiye'nin ABD güdümünden giderek uzaklaştığını, bu nedenle bir an önce durdurulmasının elzem olduğunu ifade etmiştir. Göksal'a göre; Erbakan'ın iktidardan mutlaka düşürülmesi gerektiğini isteyenler CIA başkan yardımcısı ile sınırlı olmayıp, örneğin dönemin ABD Dışişleri Başkanı Madeleine Albright askeri darbeyi güya tasvip etmediklerini ancak Erbakan hükümetinin mutlaka gitmesi gerektiğini açıkça dillendirmiştir. Göksal'a göre derin Amerika'nın sesi olan Alan Makovsky de Erbakan'ın alaşağı edilebilmesi için Türkiye'deki “Amerikan dostları”nın desteklenme zaruretinin altını çizmiştir (2015: 107).

Erbakan'a göre de 28 Şubat'ta Makovsky'nin özel bir yeri vardır. Şöyleki; Erbakan 28 Şubat'ın, Siyonizmin hiç görünmeyen kuruluşları arasında yer alan; hükümetler kurup, hükümetler yıkan 300'ler Meclisinin<sup>226</sup> aldığı bir karar neticesinde gerçekleştirildiğini iddia etmektedir. Erbakan'a göre 300'ler Meclisi; Refah Partisi, onların adına yeni dünya düzeni dedikleri sömürü düzenlerine engel olduğu için böyle bir karar almışlar ve bu kararın uygulanması için ABD Başkanı'nın Savunma Baş Danışmanı Alan Makovsky'yi görevlendirmişlerdir. Ona göre; 28 Şubat böyle bir görevlendirilmenin gereği olarak yapılmıştır. Erbakan'ın bu konuyla alakalı anlattıkları burada da bitmemektedir. Erbakan'a göre daha ilginç, 300'ler Meclisinin kararına bir şekilde ulaştıklarında bu kararlar MGK'nın kendilerinin önüne getirdikleri tavsiye kararlarının aynı olduğunu görmeleridir (2016b: 111-112).

---

<sup>226</sup> Erbakan'a göre mevcut emperyalist dünya düzeninin kurumsal yapısı ve bu yapı içerisinde 300'ler Meclisinin konumu için bakınız: (2016a: 46-50)

Arpacı'ya göre ise 28 Şubat'ın nedenlerini sadece laik-İslamcı çatışması üzerinden okumak eksik bir yaklaşım olmaktadır; ona göre, RP'nin iktidar pratikleri üzerinden bir değerlendirme yapıldığında durum daha kompleks bir yapı arz etmektedir. Konunun ekonomik, iç ve dış etmenler bağlamında değerlendirilebilmesi mümkündür. Ekonomik açıdan değerlendirildiğinde RP'nin küçük sanayiye destekleyen uygulamaları (yeşil sermayenin güçlenmesi), devletin borçlanma rejimini değiştirmesi, tarım ve hayvancılıktaki yeni uygulamalarla bu alandaki ithalat rejimini değişmesi, IMF ile sonuncusu 26 Eylül 1995'te yapılan Stand-By anlaşmasının süresi bittiği halde yenilenmemesi, İran'dan %25 daha ucuz doğal gaz almak üzere anlaşma yapılması vb. gelişmeler mevcut düzene ekonomik müdahaleler olarak görülmüştür. Dış politikada ise Batı ve İsrail ile ilişkilerde çok fazla sorun gözükmemesine rağmen, ilişkilerin gelişmesine yönelik özel bir gayretin olmaması; buna karşın İslam ülkeleriyle olan ilişkilerde, ekonomik açısından Türkiye'nin merkezi konumunu güçlendirici yeni arayışlara girilmesi gibi durumlar, bu gelişmeyi irticayla irtibatlandırmak isteyenler tarafından malzeme olarak kullanılmıştır. Son olarak Arpacı'ya göre iç politika bağlamında RP gündemiyle, RP karşıtlarının her şeyi irticaya bağlayan yaklaşımları arasındaki fark 28 Şubatın oluşunda belirleyici olmuştur (2017a: 327-328).

ABD'nin karşı çıkması, Genelkurmay ve Dışişleri Bakanlığının uyarılarına rağmen 54'üncü Refah-Yol Hükümeti Başbakan'ı Erbakan ilk resmi ziyaretini İran'a yapmış, ardından da Mısır ve Libya'ya gitmiştir. Çakır'a göre, Erbakan'ın herhangi bir Batı ülkesini ziyaret edemeden bir yıl içinde iktidardan düşmesinde, kamuoyu tarafından yaygın olarak bilindiği şekliyle laiklikle ilgili iç olaylardan ziyade Batı aleyhtarı tavırlarının etkisi daha fazla olmuştur (2013: 771). Kazan'a göre 28 Şubat imam hatip okullarına ve Kur'an kurslarına olan ilgiyi azaltmak; tarikatların faaliyetlerine son vermek; dinî vakıf ve yurtları kapatmak; başörtüsü yasağını uygulamak; cami yapımındaki artışları önlemek; Anadolu sermayesinin güçlenmesine mani olmak; Refah Partisinin yükselişini önlemek ve Refahyol hükümetini düşürmek için yapılmıştır (2013: 325-363).

1 Kasım 1996'da Aczimendilerin Ankara'da taşkınlık çıkarmaları neticesinde göz altına alınmaları sonradan yaşanacak gelişmelerin ilk adımlarından birisi olmuştur. Ardından 3 Kasım'da, içlerinde uzun süredir aranan Abdullah Çatlı'nın ve bir üst düzey

emniyet yetkilisinin de bulunduğu araç Susurluk'ta kaza yapmış ve Çatlı ile beraber emniyet yetkilisi ölmüştür. Bu hadisede Erbakan ve Refahiyol hükümetinin bir dahli olmadığı halde onlar aleyhine bir kampanyaya dönüştürülmüş; 1 dakikalık karanlık eylemi o günlerin gündeminde epey bir yer işgal etmiştir. 11 Ocak 1997'de Erbakan Başbakanlık'ta bir iftar vermiş, bu iftara bazı kanaat önderlerini de çağırmıştır. İftara katılan bu kişilerin kılık kıyafetleri üzerinden laiklik karşıtlığı söylemiyle sansasyonel birçok haber yapılmıştır. 31 Ocak'ta Filistin ve İran büyükelçilerinin de katılımıyla Sincan Belediyesi'nin düzenlediği Kudüs Gecesi, daha sonra "Kudüs Gecesinde şeriat çağrısı yapıldı" şeklinde manşetlere taşınmıştır. Tüm bu vb. gelişmeler üzerine 4 Şubat'ta Sincan sokaklarında tanklar yürümüş; bu olayı dönemin Genel Kurmay 2. Başkanı Org. Çevik Bir "Demokrasiye balans ayarı yaptık" diyerek açıklamıştır. Tüm bu vb. gelişmelerle Türkiye adım adım 28 Şubat'a doğru gelmiştir (Kızıлтаş, 2011: 423-426).

26 Ocak 1997'de Gölcük'teki Donanma Komutanlığı'nda on dört üst düzey generalin katılımıyla gerçekleştirilen toplantı; Çakır'a göre, 28 Şubat'a giden yolun başlangıcı olmuştur. Generallerin "irtica" hassasiyetleri bir gün sonraki MGK'da ifade edilmiş ve Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Güven Erkaya'nın toplantı sonunda sergilediği sert çıkışın ardından bir ay sonraki MGK'nın ana gündem maddesi olarak "irtica" belirlenmiştir. Çakır'a göre isabetli bir biçimde "post-modern darbe" olarak tanımlanan "28 Şubat süreci" bu iki MGK toplantısı arasında geçen sürede şekillenmiştir (2013: 771). Erbakan'ın Başbakan sıfatıyla ilk yurtdışı resmi ziyaretlerini İslam ülkelerine gerçekleştirmesiyle körüklenen Türk dış politikasının Batıcı raydan çıktığına dair bazı çevrelerin endişeleri neticesinde ordu; MGK platformunu da kullanarak, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in de desteğini arkasına almak suretiyle hükümete politika dayatmaya başlamıştır. Ocak 1997'de Başbakanlık Kriz Yönetmeliği ve ordunun telkinleriyle İsrail'le yapılan anlaşmaların onaylanması ve askerlerin rutin dışına çıkarak günlük siyasete müdahale etmeleri, Sincan sokaklarında tankların yürütülmesi, askeri yetkililer tarafından akademisyenlere, hâkim ve savcılara yönelik biffingler verilmesi ve bazı üst düzey komutanların inisiyatifleriyle yaşanan daha birçok olağanüstü gelişmeler toplum nezdinde Millî irade-ordu birlik ve bütünlüğüne zarar vermiş ve devlet-millet kaynaşmasını zedeleyici davranışlar olarak Türk siyasi tarihindeki yerini almıştır (Tekin, 2017: 240-241).



28 Şubat 1997'deki MGK toplantısı yaklaşık 10 saat sürmüş, toplantıda özellikle asker üyeler tarafından RP'yi suçlayan bazı konuşmalar yapılmış ve tartışmalı geçen toplantı sonunda MGK Genel Sekreterliği tarafından hazırlanan 18 maddelik bir tedbirler paketinin hazırlanmasına karar verilmiştir (Kızıldaş, 2011: 426). Kararların bütününe bakıldığında “irtica” ile mücadelenin tüm içeriğe hakim olduğu görülmektedir. Laikliğin hassasiyetle korunması; tarikatlarla bağlı özel yurt, vakıf ve okulların denetim altına alınıp MEB'e devredilmesi; 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi; İmam hatip okullarının ihtiyaç düzeyinde tutulması; dini kurumların siyasi istismar konusu yapılmaması; ordudan atılan subayların diğer kurum ve kuruluşlarda istihdamına müsaade edilmemesi; kıyafetle ilgili mevzuatın uygulanması; kurban derilerinin mevzuata uygun toplatılması vb. hususlar öne çıkmaktadır <sup>227</sup> (Kızıldaş, 2011: 427-428). Tüm bunların yapılması Hükümete tavsiye edilmektedir.

Can; 28 Şubat Postmodern Darbesini, Millî Görüş düşüncesinin mevcut paradigmadan farklı olan birincisi, ideolojik/değer sistemi/kültür ve medeniyet boyutuna; ikincisi, bağımsız dış politika ve ekonomik kalkınma ve sanayileşme boyutuna ve son olarak da İslam Birliği boyutuna bakmadan değerlendirmenin hatalı olduğuna dikkat çekmektedir (Can, 2017). Can'a göre 28 Şubat Post Modern Darbesi'nin en önemli nedenlerinden birisi de kendisinin şer ittifakı adını verdiği ABD, İngiltere ve İsrail/Siyonizm tarafından Büyük Ortadoğu coğrafyasında kendileri adına jandarmalık yapma misyonu yüklenilen Türkiye'nin bunun aksine D-8'lerin kuruluşuna öncülük ederek Türkiye'nin liderliğinde Batı karşıtı yeni bir eksenin oluşmasına zemin hazırlamış olmasıdır (Can, 2017). Türkiye eksen kayması yaşamaktadır. 28 Şubat demokrasiye balans çekilmek suretiyle Türkiye'yi tekrar “olması gereken” eksenine çevirmek için yapılmıştır.

Türkiye siyasi ve dini hayatına önemli izler bırakan 28 Şubat kararları içerisinde en hararetli tartışmaların konusu olan husus şüphesiz, zorunlu eğitimin kesintisiz 8 yıla çıkarılmak istenmesidir. Zorunlu eğitimin 8 yıl olmasına kimsenin karşı çıkmamasına, hatta hükümet kanadının daha da uzatılabileceğine ilişkin kanaatlerini belirtmiş bulunmasına rağmen ilk 5 yıldan sonra imam hatip seçeneğinin de zorunlu 8 yıl içerisinde sayılması gerektiğine dair RP ve DYP koalisyonunun teklifi ordu destekli

---

<sup>227</sup> MGK'nın 28 Şubat 1997 tarihli bildirisinin detayları için bakınız. (Kazan, 2013:271-277).

kesintisiz savunucuları tarafından kabul görmemiştir. Ağustos 1997’de Erbakan hükümetinin istifasının üzerinden henüz iki ay geçmişken, açık ve samimi tartışmalara izin verilmediği bir ortamda sekiz yıllık zorunlu eğitim yasası yürürlüğe girmiştir. Aslında bu ilk de değildir. Zira benzer bir eğitim reformu 1971 askeri müdahalesini izleyen dönemde de yapılmıştır. Dolayısıyla, Özdalga’ya göre bu durum, yeni bir reformu uygulamaya geçirmekten ziyade eski bir uyumsuzluğu yeniden canlandırmak şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer meslek okullarının orta kısımlarıyla birlikte imam hatip okullarının orta kısımlarını da yok eden ve imam hatip lisesi mezunlarının ilahiyat dışındaki üniversitelere girebilmesini nerdeyse imkânsız hale getiren 1997 “reformu” aslında 1971’de yürürlüğe sokulan programın yinelenmesinden ibarettir (2015: 183-184). İslamcıların dini siyasete alet ettikleri çokça dillendirilmekte ve totaliter bir yaklaşımla bu duruma, üstü kapalı bir biçimde, Kemalist devrimin değerlerine karşı gelmek anlamında “irtica” denilmektedir. Dinin siyasi amaçlar için kullanılmamasının gerekliliğini sıklıkla söyleyen çevrelerin 28 Şubat sürecinde temel eğitimi siyasi güç mücadelesinde bir silah olarak kullanmaktan geri durmamış olmaları, Özdalga’ya göre ciddi bir çelişkidir (2015: 199). İslamcılarını dini araçsallaştırmakla suçlayanların fırsat bulduklarında karşı mücadelelerinde kendilerinin de dini araçsallaştırmaktan geri durmadıkları görülmektedir.

Özdalga’ya göre 28 Şubat post-modern darbesiyle dayatılan eğitim reformunun ardındaki eğitilmiş orta sınıf insanların önemli bir kısmı ve ordu tarafından da savunulan ideolojiyi, “düzen ve ilerleme” sloganıyla özetlemek mümkündür. Türk tarihinde derin kökleri olan “düzen ve ilerleme”; İkinci Abdulhamid’i 1908 de tahtan indirerek Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışına kadar iktidarda olan İttihad ve Terakki Partisi’ne ismini veren ideolojiden başkası değildir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal de önce Kurtuluş Savaşı’na ve sonrasında da çağdaş Cumhuriyete taşıdığı bu hareketin üyesiydi. Özdalga’ya göre, düzen ve ilerleme ideolojisinde özgürlük ve serbestiyet düzen için kurban verilmiştir 28 Şubat’ın dayattığı eğitim reformu da bunun için güzel bir örneklik oluşturmuştur (2015: 197-198). Bora da 28 Şubat süreci için “Bir Kemalist restorasyon dönemi” tanımlamasını kullanmaktadır (2017: 477).

28 Şubat sürecinin birçok etkileri olmuştur. Bundan MGH de nasibini almıştır. 28 Şubat süreciyle birlikte Millî Görüş Hareketi’nin kendi iradesi dışında zorunlu bir

değişim ve dönüşüme sürüklendiğini iddia eden Çakır'a göre, yeni dönemde Millî Görüşçüler söylemlerinin merkezine demokrasi, insan hakları, hukuk devleti ve sivil toplum gibi kavramları yerleştirmişlerdir. Fakat bu yeni kavramlar da; İslamcı olmayan kamuoyu tarafından samimiyetsiz bulunmaları, İslamcı tabanın uzun süre sorguladığı bu ilkeleri kabullenmekte yaşadığı zorluklar ve yaşanan bu krizin aslında sadece Türkiye'de değil tüm dünyadaki İslamcılarının ideolojik krizi olduğu gibi nedenlerle Millî Görüşçülerin içinde buldukları krizden çıkmalarında tek başına yeterli olamamıştır. Netice olarak, 1990'lı yıllardan itibaren İslami hareketlerde başlayan muhasebe ve öz eleştirici süreci sonunda kimileri İslamcılığı bırakmış; kimileri söylemlerini yumuşatarak ulusal ve uluslararası sistemle entegrasyon çabasına girmiş ve liberal İslamcı bir söylem geliştirmiştir. Çakır'a göre, radikal tutumlarını devam ettirmek isteyenler ise zamanla daha da marjinalleşmişler; hatta onlardan bazıları, uluslararası şiddet şebekelerine dâhil olmuşlardır (2013: 773).

Kişisel görüşmemizde Ersoy'un anlattığına göre; 28 Şubat sonrasında bir durum analizi için Erbakan'ın davetiyle bir araya geldiği bir istişare toplantısında niçin 28 Şubat olduğu konusu hararetli bir şekilde tartışılmaktadır. Çoğu neden olarak "Siyonizm" vs. dedikten sonra sıranın kendisine geldiğini söyleyen Ersoy şunları söylediğini ifade etmiştir: *"Bu bir kader-i ilahidir. Getiren de götürren de Allah'tır. Bizi Siyonistler iktidara getirmediikleri gibi onlar da götürmemişlerdir. Allah iktidar verdi, imkan verdi, ancak biz şükürünü eda edemedik. İktidarımız sırasında Adil Düzen'in adını bile anamadık. Allah da aldı* (2017). Adil Düzene yeniden dönülmesi gerektiği düşüncesini her fırsatta ifade eden Ersoy'a göre *"Sonra Numan Bey geldi. Beklendi ki O sistemi yeniden gündeme taşıсын. Yapmadı. Numan Bey'e kızıldı. Sonra Hoca tekrar başa getirildi. Hocam ne zaman tekrar sistem çalışacağız dedim. Hele zamanı değil, görmüyor musunuz dedi. Herşeyi Hoca'ya yükledik, günün birinde ansızın Hoca da gitti"* (2017). Ersoy'a göre 28 Şubat'ların bir daha yaşanmaması için Adil Düzen çalışmalarına tekrar dönmek ve yanlış mamül üreten tezgahı Adil Düzen'le değiştirmekten başka bir çıkar yol yoktur.

Erbaş, kendisiyle gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmemizde 28 Şubat'ın nedenleri ile alakalı farklı bir yaklaşım getirmiştir. Erbaş'a göre şuan PKK terör örgütünün dağdaki liderlerinden birisi olan Cemil Bayık gazeteye bir beyanat vererek

demmiştir ki; “28 Şubat aslında çözümlenme noktasına gelinmiş Kürt sorununa karşı yapılmış bir harekettir” (2017). Başka bir ifadeyle Erbaş’a göre 28 Şubat, çözümüne çok yaklaşılacak bir noktada Kürt sorunu çözülmesin diye yapılmış bir darbedir. Bu beyanat üzerine bundan 3-5 yıl önce Kanal-D Van’a canlı yayın aracı göndererek bu konu da Erbaş ile görüşmek istemiştir. Ona Cemil Bayık’ın ne demek istediğini ve Kürt sorununun 28 Şubat öncesinde ne noktaya getirildiğini sormuşlardır. Erbakan hükümeti döneminde PKK terör örgütü başı Abdullah Öcalan’ın emriyle “gerillayı” silahlarıyla birlikte tamamen Türkiye’den çekmişlerdir. Erbaş’a göre; Erbakan Hoca’nın D-8’leri kurma girişimleri sırasında birden bire Abdullah Öcalan’da siyaset değişikliği olmuştur. Ve o dönemde Öcalan imzalı “Hoca’ya Açık Mektup” diye bir şey Milliyet Gazetesi’nde yayınlanmıştır. Bu mektupta özetle biz her ne kadar istemiş olsak da sizin gibi insanlarla barışın olmayacağını ve bu işin çözülemeyeceğini gördük vb. ifadeler yer almıştır. Erbaş’a göre Öcalan çok büyük bir tehdit altında bu açıklamayı yapmıştır. Öcalan’a birileri bu açıklamayı yaptırmıştır. Erbaş’a göre; Hoca ile yapılan anlaşmaya göre suça bulaşmamış olanlar Türkiye’ye gelebilecekler, hatta mümkün olduğu ölçüde onlara iş bulunacak ve normal hayata katılacaklar; Abdullah Öcalan ve üst düzey ekip de istedikleri bir ülkede Türkiye vatandaşı olarak bir müddet sürgünde kalacaklar ve bilahare af çıkarsa onlar da Türkiye’ye gelebilecekler ve sorun böylece çözülecekti. Erbaş’a göre Refah-Yol döneminde Kürt sorunu tamamen bitecekti. 28 Şubat sürecinde ya Amerika ya da ordu içerisindeki Amerikan uzantılarının barışa çomak soktuklarını düşünen Erbaş’a göre onların temel stratejileri bu bölgede Türkiye’nin terörle meşgul edilmesi olduğu için onların yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Erbaş’a göre; daha sonraki bir dönemde Abdullah Öcalan verdiği bir beyanatta “Kürt sorununu bitireni, bitirirler” demmiştir. Dediği gibi de olmuştur. Erbaş’a göre 28 Şubat Kürt sorununun çözülme ihtimalini bertaraf etmek için yapılmıştır (Erbaş, 2017).

Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş 21 Mayıs 1997’de laiklik ilkesine aykırı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle RP hakkında kapatma davası açmıştır. Dava devam ederken Çiller Başbakanlığı’nda bir hükümetle seçime gidilebilmesinin önünü açmak üzere, 54. T.C. Hükümeti Başbakanı Erbakan 18 Haziran 1997’de istifa dilekçesini Cumhurbaşkanı Demirel’e sunmuştur. Görevi Çiller’e vermesi gereken Demirel teamüllerin dışına çıkarak Hükümeti kurmakla Mesut Yılmaz’ı görevlendirmiş, Mesut Yılmaz da DSP ile birlikte, DYP’den ayrılanlara kurdukları Demokrat Türkiye

Partisi (DTP)'nin de içinde bulunduğu ANASOL-D hükümetini kurmuştur. 12 Temmuz'da güvenoyu sorununu da atlatan bu hükümet 28 Şubat kararlarını uygulamak üzere göreve başlamıştır (Kızıldaş, 2011: 440-453). Erbakan'a göre 28 Şubat post-modern darbesiyle RP'nin iktidardan uzaklaştırılması ve ardından Millî Görüş'ü içinden yıkmak için Ak Parti'nin kurdurulmasının asıl gayesi; Siyonizm'in Millî Görüş'ün güçlü ve iktidarda olduğu bir Türkiye varken Büyük İsrail'i kurma projesini gerçekleştiremeyeceğinin bilincinde olmasıdır (2016: 53).

Anayasa Mahkemesi 16 Ocak 1998'de laik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri nedeniyle RP'yi kapatmış, başta Erbakan olmak üzere bazı RP'liler hakkında 5 yıl siyasi yasak getirmiştir (Arpacı 2017a, 337-338). Kararı büyük bir metanetle karşılayan ve mensuplarına sabır ve sükunet çağrısı yapan Erbakan kararın ardından yaptığı açıklamada şunları söylemiştir:

Bu alınmış olan karar, tarihin akışı içerisinde basit bir noktadır. Böyle bir kararın yürürlüğe girmesiyle Türkiye'de halkımızın muazzam bir bölümünün partisi olan Refah Partisi ve onun davası bu kararlardan zerre kadar etkilenmez... Bu tür kararlardan tek bir inanç çıkar; O da, Refah Partisi'nin tek başına iktidarı. Bu olayın arkasından Refah Partisi camiasının çok daha büyük geliyeceği kesinlikle açıktır. Milletimize saadetler diliyorum ve inşallah milletimiz bu saadete Refah Partisi'nin içerisinde bugüne kadar inançla çalışan insanların gayretleriyle ulaşacaktır. Bundan da kimsenin şüphesi olmasın (YouTube, t.y.c).

Özdalga'ya göre başarı ve başarısızlıklarla dolu siyasi kariyerinde Erbakan; 1998'de mahkeme kararıyla siyasetten yasaklandığında gördüğü kötü muameleyi hayatının hiçbir döneminde görmemiştir. Çünkü, daha önce de partileri kapatılmış olmakla birlikte onların hiçbirisi kapatıldıklarında RP'nin 1998'de mecliste en çok milletvekili sayısına sahip partisi konumunda değildiler (2015: 103-104).

#### **2.7.4. Fazilet Partisi ve Ardından MGH'de Yol Ayrımı**

Anayasa Mahkemesinin 16 Ocak 1998 tarihli kararıyla partileri kapatılan ve Erbakan başta olmak üzere bazı önde gelen isimlerine siyaset yasağı getirilen Millî Görüşçüler; önlemlerini önceden alarak, daha RP kapatılmadan, 17 Aralık 1997'de yedek olarak Fazilet Partisi (FP)'ni kurmuşlardır. RP kapatıldığında yasaklı

olmayanların önemli bir kısmı FP'ye geçmiş; ANAP'tan seçilmiş Ali Coşkun ve Cemil Çiçek'in de katılımıyla FP'nin meclisteki milletvekili sayısı 146'ya ulaşmıştır (2013: 772).

Diğer İslami hareketler gibi MGH de, 28 Şubat Post Modern Darbesi'ni izleyen günlerde kazanımlarını korumanın kaygısına düşmüşlerdir. Çakır'a göre, mevcut sistem içerisinde "öteki"lerle uzlaşma zemini bulmadan varlıklarını devam ettirebilmelerinin mümkün olmadığını anlamaları ve İslam coğrafyasının geri kalan kısmından da herhangi bir yardım gelmeyeceğini iyice idrak etmeleri nedeniyle varoluşlarının teminatını ister istemez Batı'da aramaya başlamışlardır. Örneğin, FP Genel Başkanı Recai Kutan ilk yurtdışı seyahatini ABD'ye gerçekleştirmiş olmakla kalmamış, buradaki temasları esnasında Yahudi kuruluşlarıyla da bir dizi görüşmeler yapmıştır. İkinci yurtdışı gezisini AB'nin iki önemli merkezi olan Brüksel ve Strasburg'a gerçekleştiren Recai Kutan; bu seyahatlerinde, Erbakan'ın Batı'yla hesaplaşma söyleminin tersine, Türkiye'nin Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası, dolayısıyla da FP'nin de Avrupa ile bütünleşmenin en samimi savunucusu olduğunu anlatmıştır (2013: 774).

En önemli sınavını 18 Nisan 1999 genel ve yerel seçimlerinde veren FP, her ne kadar seçim çalışmalarını demokrasi, insan hakları hukuk devleti gibi kavramlar üzerine oturtmaya çalışsa da, oylarını daha çok 28 Şubat mağduriyeti üzerinden artırma hesabı yapmıştır. Ancak giderek dozajı artan mağduriyet edebiyatı karşısında, özellikle MHP'nin dillendirdiği "Bunlara seçilseler bile iktidar vermezler" söylemi tutmuş ve FP bu seçimlerde oyların ancak yüzde 15.4'ünü alarak DSP ve MHP'nin ardından üçüncü parti olabilmıştır. Çakır'a göre FP, sistemle kavgalı ve daha da önemlisi bu kavgada ömür boyu hükmen mağlup olduğu görüntüsünü tüm çabalarına rağmen bir türlü yıkamadığı için seçimlerin en büyük mağlubu olmuştur (2013: 775).

Refahiyol Hükümetinin 28 Şubat Postmodern askeri darbesiyle yıkılması, MGH için büyük bir travma olmuş (Bora, 2013: 530) ve bazı çözümleri tetiklemiştir. 28 Şubat sürecinin getirdiği çözülme FP'nin 14 Mayıs 2000 tarihli kongresinde su yüzüne çıkmış ve MGH'de bir kongrede ilk kez iki genel başkan adayı yarışmıştır. Erbakan'ın vekili Kutan'ın karşısına önce yenilikçilerin adayı olarak Bülent Arınç çıkmış; fakat kısa süre sonra Arınç, kendisinden sonra adaylığını ilan eden Abdullah Gül'ün lehine çekilmiştir. Her ne kadar Kutan seçimi 633 oyla kazanmış olsa da; iki ay gibi kısa bir

sürede, Erbakan'ın bütün engellemeleme girişimlerine, genel merkez imkânlarından mahrum olmalarına ve haklarında çıkartılan birçok karalama kampanyalarına rağmen yenilikçilerin 521 oy almayı başarmış olmaları, MGH'de artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı hakikatini ortaya koymuştur (Çakır, 2013: 775).

Çakır'a göre; 14 Mayıs 2000 tarihli Kongre'de 521 oy almalarına rağmen, bir tüzük değişikliğiyle 50 kişilik GİK'e yenilikçilerin girmesinin engellenmiş olması; uzun süre yok sayılmaya çalışılan parti içi mücadelelerinde onlara bir meşruiyet zemini sağlamış ve mücadelelerinin nitelik değiştirmesine vesile olmuştur. Kişisel ve esasında tarz ve üslup farklılığı olarak başlayan ayrışma öze de sirayet etmiş ve o günlerdeki siyasi yasağı sebebiyle ön planda gözükmeyen yenilikçilerin gerçek lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın etrafında Millî Görüş'ten ayrılmanın hazırlıkları başlamıştır. 22 Haziran 2001'de Anayasa Mahkemesi; FP'nin kapatılan RP'nin devamı olduğu iddiasını oy çokluğuyla reddetmiş olmasına rağmen, laiklik ilkesine aykırı faaliyetlerinden dolayı FP'nin temelli kapatılmasına karar vermiştir. Bu karardan yaklaşık bir ay sonra, 20 Temmuz 2001'de, gelenekçiler yine Kutan'ın genel başkanlığında Saadet Partisini (SP) kurarken; yenilikçiler<sup>228</sup> ise 14 Ağustos 2001'de Erdoğan'ın başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)'ni kurmuşlardır (2013: 775-776).

Kişisel görüşmemizde “Erbakan sürekli engellenmek istenmiş ve dört partisi de kapatılmıştır. Bunu neye bağlıyorsunuz” şeklinde bir soru yönelttiğim de bunun bir normal diğeri de kader-i ilahi olarak iki boyutunun var olduğunu söyleyen Ersoy, normal bir değerlendirme içerisinde özellikle siyonizmin altını çizmiştir. Ersoy'a göre;

Hem sosyalizm ve hem de kapitalizmi yöneten Siyonizme göre bir numaralı tehlikeli ülke, alternatif bir düzen üretme potansiyeli bakımından Türkiye'dir. Siyonistler Türkiye'de İslami bir gelişmenin olmasını istemiyorlar. Dünya'nın her tarafındaki mazlum milletler ve Müslümanlar Türkiye'yi çok sevmektedirler. Osmanlı müktebesatine

---

<sup>228</sup> Yenilikçi-Gelenekçi tartışmalarına farklı bir yaklaşım için bakınız. Uzun süre Yeni Şafak, Akit Gazetesi ve Gerçek Hayat Dergisi gibi İslâmcı yayın organlarında yöneticilik yaptıktan sonra 2010'larla birlikte bu çevrelerle yolunu ayıran Levent Gültekin'e (Bora, 2017: 477) göre esasında bazı insanlar gelenekçidir, ancak yenilikçiliği bir politika olarak benimsemişlerdir. Gültekin bunlar için “itikatta gelenekçi, amelde yenilikçi” yakıştırmaları yapmaktadır. Bu yaklaşımın tersi de mümkündür; yani, kimi de esasında yenilikçi olmakla birlikte, ikbal beklentisi ve mahalle baskısı gibi nedenlerle gelenekçi görünmeyi tercih etmişlerdir. Bunlar ise “itikatta yenilikçi, amelde gelenekçi”dirler. Yenilikçilerin lideri Erdoğan ise itikatta gelenekçi, amelde yenilikçi zümredendir; başka bir ifadeyle esasında gelenekçi olmakla birlikte, yenilikçi politikalarla gelenekçi hedeflere ulaşmanın daha mümkün olduğunu düşündüğü için bu yolu tercih etmiştir (Gültekin, 2014).

karşı Dünaya’da bir sevgi var. Bu potansiyeli bildikleri için Erbakan’ın mutlaka tasfiye edilmesi ve engellenmesi gerektiğine inanmışlardır. Light İslam projesinin amacı da budur. MGH’nin engellenmesinin görünen somut nedeni budur (2017).

Ersoy’a göre bunun kader-i ilahi bakımından ise, Erbakan Hoca’ya da defaatle ifade ettiğini söylediği, nedeni şükürü eda etmemektir. Adil Düzen ve geldiği noktanın Allah’ın Erbakan’a bir lütfu ve ihsanı olduğunu ifade eden Ersoy’a göre eğer Adil Düzen uygulanırsa gelişme olur, uygulanmazsa da önüne birtakım engeller çıkar. Dolayısıyla Ersoy’a göre *“her hadise bir ikaz-ı ilahidir. İkazlar küçükten büyüğe doğrudur. Eğer ders alırsanız Allah nimetini artırır. Ama almazsanız ikazın daha büyüğü gelir”* (2017).

Kişisel görüşmemizde, Millî Görüş Hareketi içerisindeki Saadet Partisi – Ak Parti ayrışmanın kader-i ilahi dışında iç ve dış bir çok nedenleri bulunduğunu ifade eden Ersoy’a göre, 6 Nisan 2011 tarihinde Çağlayan’da bir yürüş vardır ve kendisi de oradayken, o dönemde hapisten çıkmış olan Recep Tayyip Erdoğan bir arkadaşı vasıtasıyla Ersoy’u evine davet etmiştir. Yarım saat planlanan görüşme tam 4 saat sürmüştür. Ersoy; Erdoğan’a MGH’den ayrılmaması gerektiğini ve birgün, ayrılırsa da ayrılmazsa da, mutlaka başbakan olacağını; ancak kalırsa, Millî Görüş çizgisinde hareket edilirse ve Adil Düzeni kurarsa İslam tarihinde kendisinden sürekli hayırla bahsedilen büyük insanlardan birisi olacağını; protokoldeki yerinin Alparslan, Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman, Abdülhamit Han ve Erbakan ile birlikte olacağını, ayrılması durumunda ise farklı neticelerin doğacağını izah etmiştir. Bu ikazlara rağmen ayrılma yönünde gelişmeler sürerken Ersoy İslam’da usulden olan şerri deffetme düşüncesinden hareketle her iki tarafa da giderek bunu engellemeye çalıştığını, hatta bir keresinde Erbakan Hoca’nın kendisine “Ben mi ayrılıyorum, sen git bunları arkadaşlarına anlat” dediğini ifade etmiştir. Eğer şer görülen vuku bulmuşsa da tasavvufi geleneğimizde var olduğu üzere “Allah’ım bunu hayra tebdil et” dersiniz. Dolayısıyla Ersoy’a göre netice olarak bu ayrılığın bu şekliyle gerçekleşmesinde mutlaka bir hikmet-i ilahi vardır (2017).

Bu çalışma konusunun kapsamı, başta da belirtildiği gibi, bu ayrışmanın yaşanmasına kadar ki dönemle sınırlıysa da bazı hususları ifade etmekte yarar vardır. Bora’ya göre Millî Görüşün devamı olmayı bir tür otantizme dönüştüren SP, birazda Ak



Parti'nin uygulamalarına tepki kabilinden, “radikal” İslamcılığı yeniden üreten bir eğilime girmiştir. Ona göre bu süreçte Ak Parti'nin konumu daha da ilginçtir. Ak Parti'nin ilk dönemlerinde, bizzat Parti'nin kurucu lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın Millî Görüş gömleğini çıkardıklarına dair söylemi ile adeta damıtılan İslamcılıktan geriye, yine kendi tabirleriyle *muhafazakâr demokrat* bir kimlik kalmıştır. Konumuzun süre bakımından kapsamı dışında olmasına rağmen, Bora'nın tespitlerine göre; Ak Parti'nin Anayasa reformu ve genel seçimlerle iktidarını güçlendirdiği 2010 yılını izleyen süreçte, özellikle yaşam biçimine ve genel ahlaka nizam vermeye yönelik çıkışlarının Millî Görüş tohumunun filiz vermesi şeklinde okunması mümkündür. Ona göre; Recep Tayyip Erdoğan'ın iktidar üslubunda, Erbakan'ın iktidarı ele geçirdikten sonra devleti tedricen İslami referanslardan hareketle dönüştürmeyi hedefleyen stratejisinin izlerini, yani Millî Görüş'ün siyasi mirasının bir devam çizgisini, pekâlâ görmek mümkündür (2013: 531-532). Bununla birlikte; Bora'ya göre Ak Parti'yi, Millî Görüş ile kesintisiz bir devamlılık içinde izah etmek yanlış olur. Zira, içerisinde bir ANAP esintisi barındırır bir biçimde, Ak Parti'nin kendisini “muhafazakar demokrat”lıkla tanımlaması, ANAP ile Ak Parti arasında benzerlikler kurmayı mümkün kılmıştır. Ona göre ANAP gibi Ak Parti de kitleleri pragmatik yenilikçilikleriyle etkilemeyi başarmıştır (2013:532).

15 Ocak 2004 tarihinde “Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu”nda, Recep Tayyip Erdoğan'ın Ak Parti Kurucu Genel Başkanı ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı sıfatıyla gerçekleştiği partisinin muhafazakâr-demokrat kimliğini ortaya koyan konuşması,<sup>229</sup> siyasi kimliğin inşası sürecinde önemli bir adım olmuştur. Demokrasi, insan hak ve özgürlükleri, adalet, diyalog ve laiklik kavramlarına çokça yer verdiği bu konuşmasında Erdoğan; günümüz dünyasında artık katı ve kesin hatlarla ideolojilerin birbirlerinden ayrılması ve kutuplaşması yerine farklı ideolojiler arasındaki geçişkenliklerle birlikte yeni siyasal kulvarların olduğu gerçeğinden hareketle Türkiye’de siyasetin dünyanın geldiği bu nokta gözardı edilemeden, gerçekçi bir zeminde yapılmasının gerekliliğine işaret ederek sözlerine başlamıştır. Ak Parti’den önce siyasi hayata hâkim olan partilerin iki farklı tutumunun altını çizen Erdoğan’a göre

---

<sup>229</sup> Ak Parti'nin muhafazakâr demokratiğinin anlamına dair son derece önemli olan bu konuşmanın tamamı için lütfen bakınız: [https://tr.wikisource.org/wiki/Recep\\_Tayyip\\_Erdo%C4%9Fan%27%C4%B1n\\_15\\_Ocak\\_2004\\_tarihli\\_konu%C5%9Fmas%C4%B1](https://tr.wikisource.org/wiki/Recep_Tayyip_Erdo%C4%9Fan%27%C4%B1n_15_Ocak_2004_tarihli_konu%C5%9Fmas%C4%B1) (Erişim Tarihi: 5 Ağustos 2017)

birinci kısım partiler; siyaseti sadece belli bir ideolojiyi merkeze almak suretiyle yaparak siyasi parti olmaktan ziyade “siyasi cemaat” gibi davranmışlar ve siyaseti radikalleştirmişlerdir. Diğer bazı partiler ise her türlü “siyasi fikir”den yoksun, sadece rant devşirme ve dağıtmaya ayarlanmış “siyasi şirket” mantığıyla hareket etmişlerdir. Muhafazakâr demokratiği bu iki tarzın dışında üçüncü bir yol olarak ileri süren Erdoğan’a göre Ak Parti ise siyasetin fikir ekseninde yapılmasını esas alarak kitlelere yönelik merkez siyaseti üreten ve toplumsal merkezden aldığı güçle siyasi merkezi yeniden inşa eden “muhafazakârlık temelinde bir kitle partisi”dir ve Türkiye’de “merkez sağ”ın tartışmasız tek gücü haline gelmiştir. Bu konuşmasında Erdoğan; toplumun önemli bir kesimi “*geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim*” (Erdoğan, 2004) istemektedir sözleriyle adeta muhafazakâr demokratiği formülize etmiştir. AK Parti’nin geçmişin statükoculuk üzerine inşa edilen muhafazakârlık anlayışı yerine yeniliğe açık modern bir Muhafazakârlık üzerinde durduğunu ifade eden Erdoğan’a göre AK Parti, evrimci ya da başka bir ifadeyle tedrici ve doğal sürecinde cereyan eden toplumsal dönüşüme dayalı bir değişimi savunmaktadır. Ona göre siyasi iktidarın en temel meşruiyet dayanağı ise “Millî irade”dir. Dini bir toplumsal değer olarak kabul edip önemsemekle birlikte, din üzerinden siyaset yapmayı, devleti ideolojik bir dönüşüme tabi tutmayı ve dinî semboller üzerinden örgütlenmeyi doğru bulmadığını ifade eden Erdoğan’a göre din adına parti kurmak ya da böyle bir görüntü sergilemek sadece topluma değil dine de yapılabilecek en büyük kötülüktür (Erdoğan, 2004). Bora’ya göre bu konuşmada belirginleşen muhafazakâr-modernist tutumun siyasi yönü; Türk sağının rövanşizme de meyilecek biçimde mağduriyetten haklılık devşiren bir seçkinler-millet karşıtlığı üzerine inşa ettiği millî iradeci geleneğine karşılık gelmektedir. Bu gelenek milletin ortak aklının, maşeri vicdanının yanlış yapamayacağı ön kabulü üzerinden millî iradeye demokratik farklılıkların ötesinde, neredeyse metafizik bir anlam yüklemiştir. (2017: 478-479).

Bora’nın Ak Parti’nin MGH’nin devamı olmadığına dair yukarıdaki tespitlerine Çakır’ın katılmadığı görülmektedir. Çakır’a göre, MGH’nin “Cumhuriyeti kuran kadroların sistemin dışına itmiş olduğu dindarları tekrar sistemin merkezine taşınması” misyonunu Ak Parti başarıya ulaştırmıştır. Bu nedenle, her ne kadar “Millî Görüş gömleğini çıkarttık” deseler de Ak Parti’yi MGH’nin devamı olarak görmek

gerekmektedir.<sup>230</sup> SP ise, Millî Görüş mirasına sahip çıkma kapasitesi iyice zayıflamış olmakla beraber, kalan enerjisini de parti içi iktidar mücadelelerine harcayan bir yapı olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle de Çakır'a göre MGH'nin geleceğini büyük oranda Ak Parti'nin geleceğiyle belirleyecektir. Ona göre, dindarları merkeze taşımayı başaran Ak Parti'nin önünde, Cumhuriyeti kuranların sistemin dışına ittikleri ikinci önemli grup olan Kürtleri sistemin merkezine taşıyarak ülkenin tam manasıyla normalleşmesini sağlayıp sağlayamayacağına dair önemli bir sınav daha vardır. Bu nedenle de Çakır'a göre MGH'nin, hatta genel olarak Türk İslamcılığının geleceği; Kürt sorununun çözümüyle doğrudan alakalıdır (2013: 776).

Erbakan; zaman zaman çok sert eleştiriler yapsa da genellikle MGH'den ayrılan öğrencileri ile alakalı olarak müşfik bir tavır sergilemiştir. MGH'den ayrılan talebeleri içinden cumhurbaşkanları başbakanlar çıkan Erbakan'a; talebelerinin memleketi iyi yönettiği, onların başarısının esasında kendi başarısı olduğu, onları destekleyip, onlara yardımcı olmak varken başka bir parti çatısı altında onlara niçin muhalefet yaptığı sıklıkla sorulduğunda o; “evlatlarım” dediği talebelerine olan sevgi ve şefkatinin eksilmeden devam ettiğini ifade etmiştir. Talebelerinin seçim zaferleri sonrasında tüm dünyadan onlardan çok kendisine tebrik mesajları geldiğini ifade eden Erbakan'a göre bilerek yanlış yapmayacak olan talebelerinin memlekete iyilik olsun diye yaptıkları bazı politikaları hatalıdır. Bu nedenle yaptıkları güzel işler desteklenmeli yanlışları ise düzeltilmeye çalışılmalıdır (2016: 21-22). Bu müşfik tavrına rağmen bazı Millî Görüşçülerin ehveni şer olarak gördüklerini söyleyip bu nedenle Ak Partiye oy verdiklerini ifade etmeleri karşısında ise kızgınlığını gizlemeyen Erbakan; ehveni şerrin tercihinin İslam fihhına göre ele alınması gerektiği düşüncesinden hareket etmiş; alternatiflerden hepsi şerse daha az şer olan bu kurala göre tercih edilebilir ancak o şerler içerisinde bir tane hak varsa ki SP var, o halde İslam'ın bu kaidesi bu konuda yürütülemez demiştir (2013: 54).

Kişisel görüşmemizde hem SP, hem de AK Parti'nin birçok sıkıntı çektiğini ifade eden Ersoy'a göre bugün SP'nin de Ak Parti'nin de çektiği sıkıntıların temelinde

---

<sup>230</sup> Bu düşüncesinde Çakır yalnız da değildir. Ak Parti, özellikle kuruluş aşamasında *muhafazakâr demokrat* bir siyasal kimlik iddiasında olmakla birlikte, yaptığı birçok icraatla hala Millî Görüşçü refleksi göstermekle ya da başka bir ifadeyle “Millî Görüş gömleğini yeniden giymekle” itham edilen bir siyasi harekettir (Haber7, 2005).

sistemi değiştirmeyi bir kenara bırakmış olmaları yatmaktadır. Ona göre; gündelik politikalarla ve Batı'yı taklit ederek bir yere varabilmemiz mümkün değildir. Bunun için yapılması gereken doğal bir sistemin üretilmesidir. Zira İşlam demek fitr olan demektir. Fitr bir sistem olan Adil Düzen çalışmalarına tekrar dönerek bu çalışmaları neticelendirmekten başka çıkar yol yoktur (2017).

## **2.8. MGH'nin Gelişiminde Millî Görüş Belediyeciliğinin Tesiri**

MGH'nin ilk yerel seçim tecrübesi 9 Aralık 1973 tarihinde gerçekleştirilen mahalli idare seçimleri olmuştur. Bu seçimde MSP; Muş, Adıyaman ve Tokat il belediye başkanlıklarıyla birlikte 11 ilçe, 18 tane de belde belediye başkanlığı kazanarak toplamda 32 belediyenin sahibi olmuştur (Hazırbulan, 2017: 394). 1973 mahalli idare seçimlerinde Türkiye genelinde 1624 Belediye Başkanlığından sadece 297'sinde aday gösterebilen ve bu seçimlerde belediye başkanlığı seçim sonuçlarına göre yüzde 3,89 gibi bir oranla mütevazı sayılabilecek bir başlangıç yapan MSP (Hazırbulan, 2017: 408), 1977 yılında yapılan yerel seçimlerde bu oranı yüzde 4.76'ya, kazandığı belediye başkanlığı sayısını da 48'e çıkararak çıtayı yükseltmiştir (Yerelnet, 2017). 1977 yılındaki yerel seçimlerde Muş, Adıyaman ve Konya'da il belediye başkanlıklarını alan MSP'den sonra, MGH yerel yönetimler alanındaki asıl çıkışını 1989 ve özellikle de 1994 yerel seçimlerinde RP ile yapmıştır (Hazırbulan, 2017: 410).

Millî Görüş partilerinden en uzun soluklusu olan Refah Partisi; ilk önemli başarısını 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde Türkiye genelinde yüzde 9.8 oy oranıyla Konya, şanlıurfa, Sivas, Van ve Kahramanmaraş il merkezlerinde belediye başkanlıklarını kazanarak göstermiştir (akır, 2013: 760). 1984 yerel seçimlerinde iller bazında ancak şanlıurfa ve Van Belediye Başkanlıklarını alabilmiş olan RP, 1989 seçimlerinde buna yeni iller ilave etmekle kalmamış, ayrıca 16 ilçe ve 58 beldenin de belediye başkanlığını elde etmiştir. 1987 genel seçimlerinde 1 milyon 726 bin oy alan RP'nin 1989 yerel seçimlerinde İl Genel Meclisi bazında 2 milyon 139 bin 629 oy alarak, oy oranını yüzde 7.2'den yüzde 9.8'e çıkarmış olması artık RP'nin baraj sorununun da kalmadığına işaret etmektedir (Kızıltaş, 2011: 267). Bu seçim başarısı her ne kadar RP için 5 il belediyesi ile sınırlı mütevazı bir başlangıç gibi gözükse de

kazanılan belediye başkanlıkları, bazılarının sonraları adına “Millî Görüş Belediyeciliği”<sup>231</sup> diyeceği belediyecilik anlayışının öncüleri olmaları açısından önemlidir.

Çakır’a göre; 27 Mart 1994 yerel seçimleri ise Millî Görüş Hareketi için olduğu kadar Millî Görüş Belediyeciliği açısından da tam bir dönüm noktası olmuştur. Ülke genelinde 5 milyon 340 bin oy alarak oy oranını yüzde 19’a çıkartan RP; 6’sı büyükşehir, 22’si il, 92’si ilçe ve 207’si belde olmak üzere toplamda 327 belediye başkanlığı kazanarak tarihi bir başarıya imza atmıştır. Bu şehirler arasında İstanbul ve Ankara’nın da bulunması statükonun temsilcilerinde şok etkisi yaratmıştır. 1994 seçim sonuçları RP’nin sanıldığı aksine sadece kırsal kesimden oy almadığını, kentler merkezli bir harekete evrildiğini de göstermiştir. RP’nin bu seçimlerde Muş, Ağrı, Bingöl, Bitlis, Batman, Siirt, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa ve Adıyaman il belediye başkanlıklarını kazanarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden birinci parti olarak çıkması da dikkate değer başka bir husustur. RP bu seçimlerde bütün partilerden oy, dolayısıyla belediye başkanlıkları almış olmakla birlikte en çok da SHP’nin yerel iktidarına son vermiştir (2005: 551-553).

Türkiye genelinde yüzde 38 oy oranıyla 1989 yerel seçimlerinin en başarılı partisi olan CHP geleneğini temsil eden SHP’nin, 1973-1980 arası Sosyal Demokrat Belediyecilik anlayışını sürdürümemeyerek belediyecilikte yeterince başarı gösterememesi, ortaya çıkan yolsuzluk olayları ve göç profilinin farklılaşması ile birlikte varoşların ülkenin yegane kitle partisi olarak görülen Refah Partisi’nin oy deposuna dönüşmesi, 1994 Yerel Seçimlerinde Millî Görüş Belediyeciliğinin önünü açmıştır (Koçak ve Ekşi, 2010: 303; Özbudun, 2003: 80-81). Kentin özgür havasına bir türlü alışamayıp dini bir sığınak olarak gören ve diğer kesimlerin çok da dikkatini çekmeyen gecekondularda yoğun ve başarılı bir propagandaya imza atan RP; taşradan gelip şehrin varoşlarını kendilerine mesken edinenlerin kimlik bunalımını çok iyi değerlendirerek İstanbul başta olmak üzere birçok yerde belediye başkanlıklarını almayı başarmıştır. Çalışlar’a göre RP’nin bu başarısında DEP’in boykot ederek seçimlere katılmamasının da payı büyüktür. Zira bu seçimlerde, başta büyükşehirler olmak üzere birçok yerde sandık

---

<sup>231</sup> Millî Görüş belediyeciliği konusunda detaylı bilgi için bakınız: (Aşgın, 2017: 537-560).

başına giden Kürt seçmenler tercihlerini RP'den yana kullanmışlardır. Güneydoğu'da son dönemlerde sola kayan oylar bu seçimle birlikte RP'ye geri dönmüştür (1997: 68).

1994 yerel seçimlerinde RP'nin başta İstanbul ve Ankara olmak üzere büyükşehirlerde yerel iktidarı devralması, RP'nin dolayısıyla Millî Görüş'ün siyasal yükselişini hızlandırmıştır. Nitekim RP'nin 1995 milletvekili seçimlerinde oy oranı Türkiye genelinde yüzde 21,38'e çıkmış, bu netice Partiyi hükümetin büyük ortaklığına taşırken, Millî Görüş lideri Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ı da başbakanlık koltuğuna oturtmuştur (Miş ve Eren, 2014: 20). Türkiye'de genel iktidarı devralmanın yolunun başta büyükşehirler olmak üzere yerel yönetimlerde iktidar olmaktan geçtiği yargısı da böylece bir kez daha doğrulanmıştır.

Çalışlar'ın "*Refah Partisi'nin 27 Mart 1994 tarihindeki yerel seçimlerde iki büyük kentin yönetimini ele geçirmesi ve yüzde 20 civarında oy alması laik çevrelere büyük bir endişeye neden olmuştu*" (1997: 13) ifadesi Kemalist kesimin Millî Görüş'e bakışını göstermesi bakımından son derece manidardır. Çalışlar'ın birçok ilde belediye başkanlıklarını kazanan yasal bir parti olan RP'nin bu başarısını sanki işgal güçleri tarafından işgal edilmişler gibi "yönetimi ele geçirmek" tabiriyle ifade etmesi Millî Görüş'e olan negatif tutumunun çok belirgin bir görünümü olmuştur. Çalışlar'a göre RP'yi iktidar aday bir parti konumuna yükselten yerel seçimlerdeki başarısı laik kesim ve Batı'yı tedirgin etmiş ve onlara şu soruları sordurmuştur:

70 yıldır laik bir sistemle yönetilen ve İslamcı akımların iktidar ve siyasi mücadele dışına itildiği Türkiye yeni bir dönemeceğin eşiğine mi gelmişti?.. 70 yıl önce modernleşme yönünde önemli adımlar atan bir ülkede, siyasi İslam gündelik yaşamın başköşesine nasıl gelip oturdu?.. Türkiye sistem mi değiştirecekti?.. Türkiye İran mı oluyordu? Bugüne kadar izlediği Batı'ya yönelik tercihlerinden vaz mı geçiyordu?" (1997: 13-15).

Görüldüğü gibi 1994 yerel seçimlerini sadece Millî Görüşçüler değil farklı saiklerle olmakla birlikte sol ve laik kesimler de çok önemsemiştir.

Millî Görüş lideri Erbakan'ın 27 Mart 1994 yerel seçimlerden 6 ay önce, 10 Ekim 1993 tarihinde yapılan RP'nin 4. Büyük Kongresi'nin açılış konuşmasında bu seçimlerin sadece Türkiye değil, İslam âlemi ve insanlık için önemli bir dönüm noktası olacağına dair beyanları, 27 Mart belediye seçimlerinin Millî Görüş açısından önemini

açıkça ortaya koymaktadır. Kongrede yaptığı konuşmada Erbakan bu hususta şunları söylemiştir:

...bugün biz “İktidarı Devralmaya Başlama” kongremizi yapıyoruz. Bu kongremizden sonra da inşallah 27 Mart 1994 seçimlerine kadar Milletimizin seller halinde Refah Partisine akışı “Türkiye’nin sorunlarının çözümünde birleşmesi” hızlanarak devam edecektir. Mahalli seçimlerde, başta İstanbul olmak üzere büyükşehir, il, ilçe ve belde belediye başkanlıklarının büyük çoğunluğu Refah Partili Belediyelere devredilecektir ki; bu seçimle birlikte veya onun hemen arkasından yapılacak parlamento seçimiyle de Refah Partisi iktidara gelecektir... İnançla azimle çalışarak milletimizin, bütün İslam Âleminin ve bütün insanlığın beklediği, özlediği ve milletimizin tek çare olarak gördüğü bu çözüm ve kurtuluş böylece gerçekleşecektir. İnşallah. Bundan dolayı 27 Mart 1994 Türkiye, İslam Âlemi ve insanlık için önemli dönüm noktası olacaktır. Biz bugün bu iktidarı devralmaya başlama bayramını bu inançla ve bu sorumlulukla kutluyoruz (1993: 19-20).

Nitekim yukarıda da zikredildiği üzere, seçim sonuçları beklenildiği gibi RP’nin yerel iktidarını teslim edip, genel iktidarını da müjdeleyen bir neticeyle tamamlanmış ve MGH’ye genel iktidarın yolunu açmıştır. 27 Mart 1994’te kazanılan seçim zaferi Hareketin lideri Erbakan’ın talebiyle “27 Mart Mahalli İdareler Bayramı” olarak Millî Görüş Belediyelerinin hizmetlerinin sergilendiği bir dizi etkinlikle her yıl kutlanır olmuştur (Kızıлтаş, 2011: 359). Gerçekten de 27 Mart seçimleri, bu seçim neticesinde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan’ın sonrasında Türkiye Cumhuriyeti’nin Başbakanlık, Cumhurbaşkanlığı ve Başkanlık sistemine geçilmesiyle de Başkanlık koltuklarına oturmuş olması, Erbakan’ın Kongredeki konuşmasında işaret ettiği üzere sadece Türkiye açısından değil; Erdoğan’ın küresel vizyonuyla birlikte düşünüldüğünde İslam âlemi ve insanlık için bir dönüm noktası olmuştur.

1984 yılından itibaren yapılan iki yerel seçimde de RP’nin mevcut belediye başkanlıklarını korumakla kalmayıp buna yenilerini ilave etmiş olması dikkate şayan bir durumdur. Kızıлтаş’a göre; diğer partiler tarafından idare edilen birçok belediye yolsuzluk ve usulsüzlüklerle çalkalanırken, Millî Görüş Belediyelerinin kıt kamu kaynaklarını etkin kullanmak suretiyle halkın temel sorunlarına odaklanması ve onları birer birer problem olmaktan çıkarması geniş halk kitleleri tarafından takdirle karşılanmıştır (2011: 344). Birçok eleştirel gözlemcinin iddialarının aksine Mart 1994

yerel yönetim seçimleri zaferi sonrasında RP'li belediyeler alkol satışına yasak koymamış, toplu taşımada kadın ve erkekler için ayrı uygulamalara geçmemiş, genelevleri kapatmamış ve insanların giyim tarzlarına müdahalede bulunmamıştır (Özdalga, 2015: 209). Bütün bu göstergelerle RP'nin yerel iktidarı, ülke geneli iktidarın kapılarının aralanmasında Ona pozitif katkı sunmuştur. Bu belediyelerin uygulama ve faaliyetlerindeki söylem ve eylem birlikteliğini müşahede eden belde halkının Millî Görüş Belediyelerine teveccühü yapılan her seçimle birlikte biraz daha artmıştır.

Ersoy'a göre 1994 seçimleriyle birlikte o zamana kadar belli bir noktaya getirilen Adil Düzen çalışmaları yerel yönetimlerde uygulamaya konulmuştur. YİMDER ve Mahalli İdareler Derneği gibi STK'ların çatısı altında genelde üç ayda bir toplanarak yaptıklarını ve yapacaklarını müzakere etmişlerdir. Ona göre; İstanbul, Ankara, Kayseri, Konya ve Çorum gibi daha birçok yerde Millî Görüş belediyeciliği uygulanmıştır. Adil Düzen teorisinin yerel yönetimlerdeki uygulamaları ortaya çıkmaya başlamıştır (Ersoy, 2017).

O halde, Millî Görüş Belediyeciliğini diğer belediyecilik anlayışlarından ve uygulamalarından ayıran ve onu diğerlerinden farklı kılan hususlar nelerdir? Cevaplanması gereken asıl soru budur. Millî Görüş Hareketinin RP'li yıllarda söyleminin merkezine oturttuğu “Adil Düzen” projesinin de teorisyenlerinden birisi olan Çorum Eski Belediye Başkanı Prof. Dr. Arif Ersoy; katıldığı “Adil Düzen’de Yerel Yönetim Teori ve Uygulamaları” Paneli’nde “Adil Düzen Belediyecilik Anlayışının Esasları” başlığı altında Millî Görüş Belediyeciliğinin temel ilkelerini şu şekilde sıralamıştır: 1) Belediyenin gerçek sahiplerinin belde sakinleri olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. 2) *Belediyeler halkın inanç ve dünya görüşüne göre yönetilmelidir.* 3) Verdiği sözü yerine getiren, taraf tutmayan, haklıdan yana olan ve haksızlıkla mücadele eden, halka hizmeti Hakka hizmet sayan bir yönetim anlayışı çerçevesinde belediyelerde “Dürüst Yönetim” sergilenmelidir. 4) “Açık ve Şeffaf Belediyecilik” anlayışıyla hareket edilmelidir. 5) Halkın yönetime katılabildiği “Katılımcı Belediyecilik” esas alınmalıdır. 6) “Modern Bilimin Işığında İcraat” anlayışı benimsenmelidir (1995: 17).

Ersoy'a göre; savunduğu ideolojik duruşu “Hak Merkezli Dayanışmacı Dünya Görüşü” olarak tanımlayan Millî Görüş Hareketi, tüm sorunların mevcut yapıyı



belirleyen “Kuvvet Merkezli Çatışmacı Dünya Görüşü”nden kaynaklandığına ve mevcut bu paradigmada değişikliğe gitmenin zaruretine inanmaktadır. Yukarıda Millî Görüş Belediyeciliğinin Esasları olarak sayılan tüm ilkelerin çıkış kaynağı Millî Görüşün “Hak Merkezli Dayanışmacı Dünya Görüşü”dür. Bu düşünce biçiminin bir sonucu olarak belediyecilik anlayışı halkımızın dünya görüşü ve değer ölçülerine göre yeniden biçimlendirilmelidir (1995: 16-7). Meseleye esastan getirilen bu eleştiri ve öneri, yukarıdaki tüm ilkelerin ve Millî Görüş düşüncesinin ve belediyecilik anlayışının özünü oluşturmaktadır.

Yukarıda zikredilen Panele dönemin Kayseri Belediye Başkanı sıfatıyla katılan Doç. Dr. Şükrü Karatepe’nin Millî Görüş Belediyelerinin halkla ilişkilerde sevgi ve hoşgörölü bir yaklaşımı benimsemelerinin zaruretine işaret eden şu sözlerinin de altı çizilmelidir: “... mevcut yasalar çerçevesinde ‘adil düzen’in yerleşmesi için, sevgisi nefretinden, ödüllendirmesi cezasından, teşviki yasaklarından çok olan yöneticilere ihtiyaç vardır... Merhametimiz ve uzlaştıracılığımız öne çıkmalıdır” (Karatepe, 1995: 47). Millî Görüş yöneticilerinin belde halkıyla olan ilişkilerinde bu temel yaklaşım doğrultusunda hareket ettikleri ve yerel halkın sempatisine mazhar oldukları görölmektedir.

Ersoy’un, 1994 yerel seçimlerinin üzerinden henüz 7 ay geçmişken katıldığı yukarıda belirtilen Paneldeki sunumunda, yerel yönetimlerin karşı karşıya bulunduğu sorunların tespiti ve çözüm önerilerine dair ifadeleri Millî Görüşün belediyeciliğe özgün yaklaşımının ipuçlarını veren önemli bir belge mahiyetindedir (1995: 15-25). Ersoy’a göre ölkemizde yerel yönetimlerin karşılaştıkları sorunları temel altı başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; mevcut yapıyı belirleyen “Kuvvet Merkezli Çatışmacı Dünya Görüşü”nden kaynaklanan sorunlardır. Bunun ilacı “Hak Merkezli Dayanışmacı Dünya Görüşü”nün yeniden tesisinden geçmektedir. Ona göre, ölkemizdeki belediyecilik anlayışı halkımızın dünya görüşü ve değer ölçülerine göre yeniden biçimlendirilmelidir. Yerel yönetimlerde başarının ilk ve en önemli koşulu budur (1995: 16-17). Bu tespit ve çözüm önerisi mevcut yerel yönetim paradigmasında köklü bir değişiklik ihtiyacına işaret etmektedir.

Ersoy’a göre sorunlardan ikincisi; mevcut yasal yapıdan kaynaklanan sorunlardır. Mevcut belediye mevzuatıyla devasa sorunlarla baş edebilmek mümkün

değildir. Mevzuat, özellikle genel iktidarla farklı siyasi partilerden olan belediyeler üzerinde baskı unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu soruna rağmen Millî Görüş belediyeleri mevcut yasaların kesin yasaklamadığı, kamu yararını amaçlayan uygulama ve faaliyetlerden geri durmamalıdır. Belediye bünyelerinde hukuk işleri birimleri oluşturulmalı ve bu birimler sadece belediyelerin değil halkın hukuki sorunlarının çözümüne de katkı sunmalıdır. Millî Görüş belediyeciliğinde yerel sorunlarla ilgili yasal çerçeveyi, yasal mevzuat sınırları içerisinde, yerel vergileri koymak ve kaldırmayı da kapsayacak biçimde belediye meclisleri belirlemelidir (1995: 18). Ona göre sorunlardan üçüncüsü ise merkezi idare ile yerel yönetimler arasındaki yetki kargaşasından kaynaklanan problemlerdir. Bu türden sorunların çözümüne yönelik olarak merkezi idare tarafından kentlerimize tayin edilenler ile iyi diyaloglar kurulmalıdır. Merkezi idarenin belediyelerimiz üzerindeki yasal olmayan tasarruflarına karşı çıkılmalıdır. Siyasal iktidarın belediyelerimizin yetki ve imkânlarına getirdiği sınırlamalar ve belediye hizmetlerini yavaşlatan tasarrufları kamuoyuyla paylaşılmalıdır. Yasalarca yerel yönetimlere verilen yetkilerin kullanılmasından taviz verilmemelidir (1995: 19-20).

Ersoy'a göre sorunlardan dördüncüsü; belediyelerin teşkilatlanmasından kaynaklanan sorunlardır. Belediye teşkilatını oluşturan beşeri, mali, malzeme ve toprak faktörlerinden her birinin kendine özgü sorunları vardır. Bunlardan beşeri yapıdan kaynaklanana yönelik olarak mevcut personelin liyakat esasına göre değerlendirilmesi ve çalışanlarının ödüllendirilmesi esas alınmalıdır. Belediye personeli halkın dünya görüşü ve değer ölçüleri hakkında bilgilendirilmeli, personelle halk arasında bütünleşme ve dayanışma bilinci geliştirilmelidir. Zira belediye faaliyetlerinde etkinliğin artırılabilmesinde başat rol insan faktörüne düşmektedir. Mali sorunları çözmeye israfın önlenmesi son derece önemlidir. Ayrıca belediyelerin taşınır ve taşınmazları iyi yönetilmeli ve değerlendirilmelidir. Malzeme sorunları ile alakalı olarak fen işlerinin daha etkin hizmet üretebilmesi için mevcut araç, gereç ve teçhizat gözden geçirilip gerekli bakım, onarım ve tamiratları yapılmalıdır. Malzeme kalitesinin artırımına gidilmeli bu hususta özel sektör imkânlarından da istifade edilmelidir. Belediyeler arası araç ve malzeme alımı ve kullanımı sağlanarak atıl kapasiteler harekete geçilmelidir. Toprak kullanımına ilişkin sorunların çözümüne ilişkin olarak kentin eski dokusu ıslah edilmeli, gecekondu yerleşme yerlerinin imar ve ıslahı

yapılmalıdır. Yeni arsalar üretilmeli, imar planı uygulaması ve imar ıslah çalışmalarıyla mülkiyet sorunları giderilmelidir. Mücavir alan sınırları genişletilmeli, belediye arazileri değerlendirilmeli ve hazine arazileri kamu hizmeti alanları ve yeşil alan olarak işaretlenmelidir (1995: 20-24).

Belediyelerin beşinci temel sorunu da Ona göre; siyasi partiler ve diğer gönüllü teşekküllerle ilişkilerinde karşılaşılan sorunlardır. Belediyeler sadece mensup oldukları siyasi partilerle sıkı diyalog ve karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olmamalı, aynı zamanda diğer siyasi parti temsilcileri ile de belli aralıklarla bir araya gelerek kentin sorunları ve çözüm önerileri üzerinde müzakerelerde bulunmalıdırlar. Belediyeler sivil toplum örgütlerini dayanışma birimleri olarak görmeli, onların görüş ve eleştirilerine değer vermelidirler (1995: 24). Ersoy'a göre; belediyelerin altıncı sorunu belediye - halk ilişkilerine dair sorunlardır. Belediyelerin halkın desteğini arkalarına alabilmeleri ve belediye-halk bütünleşmesinin sağlanabilmesinin yolu, halkla kurulan sağlıklı ilişkilerden geçmektedir. Halk, belediyenin faaliyetleri ve hizmetleri hakkında sürekli bilgilendirilmelidir. Bu amaçla mahalle toplantıları yapılmalı, ev ve işyeri ziyaretleri ile yapılanlar halka anlatılmalıdır (1995: 24).

Yukarıda zikredilen Millî Görüş Belediyeciliğinin temel ilkelerini ve mevcut belediyeciliğin ve belde halkının tespit edilen sorunlarını çözerken halka sevgi ve hoşgörülü yaklaşım tarzını kendisine esas alan RP, kazandığı belediyeleri yatay ilişkiler geliştirme ve halka ulaşmada başarıyla kullanmıştır. Belediyecilik anlayışındaki yaklaşım değişikliği başka partilerce hep ikinci plana atılan yerel yönetimlerin siyasi süreçlerdeki belirleyici rolünü ön plana çıkaran bir milat olmuştur. Millî Görüş Belediyeciliğinin yeni sosyal mekanizmalar ve ağlar kurarak halka yaklaşma stratejisi, toplumla yakın bir siyasi ilişki zemini olarak görülmeye başlanan belediyeciliğin önemini artırmıştır. Millî Görüş Belediyeciliği; baskıcı, halkın değerlerine, dolayısıyla halka uzak bir belediyecilik anlayışında bir kırılmayı ve yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir. Millî Görüş belediyeciliğinin temelinde “vatandaş memnuniyeti” yatmaktadır. Bu amaca matuf olmak üzere belediyelerin sosyal fonksiyonları geliştirilerek toplumsal yaşam içinde belediyelerin rolleri artırılmıştır. Millî Görüş Belediyeciliği ülke içerisinde geçmişte derin yaralar açan sağ-sol ayrımını kırmış, ideolojik tutumdan ziyade hizmetlere odaklanmıştır. Başta dezavantajlı kesimleri hedef

alan hizmetler olmak üzere belediyeçilik sadece üst yapıyla alakalı, görünür hizmetler olmaktan çıkarılmış, hemşerilerin yaşam standartlarını yükseltmek ve sosyal eşitliği sağlamak gibi hedefler de yerel siyasetin amaçları arasında sayılmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar 1970-80 dönemi, sosyal belediyeçilik anlayışı için bazı numuneler ortaya koymuş olsa da Türkiye’de sosyal belediyeçilik anlayışı sistemli bir şekilde Millî Görüş Belediyeçiliği ile birlikte hayata geçmiştir (Nebati, 2014: 171-172). Millî Görüş Belediyeçiliği MGH’nin görüşlerinin geniş halk kitleleriyle buluşmasına imkan tanımıştır. MGH’nin yerel iktidardaki başarısı Hareketin meşruiyet zeminini genişletmesinde olumlu bir katkı sağlamıştır.

## **2.9. MGH’nin Diğer İslam Ülkelerindeki İslamcı Hareketlerle Karşılaştırılması**

Türkiye, İslam ülkeleri içerisinde yakın tarihte doğrudan sömürgeye muhatap olmamış, bir sömürge valisi tarafından yönetilmemiş ender ülkelerden birisidir. İslam ülkelerindeki İslami hareketlerle Türkiye’deki İslami hareketler arasında anlayış ve uygulama bakımından farklılıklar bulunmasının en önemli nedenlerinden birisi budur. Örneğin, Yıldırım’a göre; Mısır ve Pakistan İslami hareketi üzerinde en büyük etkiyi yaratmış olan Seyyid Kutup ve Mevdudî’nin eserleri incelenirse büyük oranda söylem, fikir ve metodlarında maruz kaldıkları sömürge yönetiminin merkezi bir rol oynadığı görülecektir. Onların “İslam devleti” kavramını kullanmalarının, kendi devletlerine ve halkalarına “yeniden Müslüman olmayı”, “cahiliye anlayışından vaz geçmeyi” önermelerinin altında biraz da yönetimlerindeki yabancı unsurların tesiri vardır (2016: 453).

Müslüman ülkelerdeki her türlü gelişme ve bu ülkelerde İslamcı hareketlere karşı verilen tepkilerin niteliği, o ülkedeki İslami hareketleri ve bu hareketlerin İslamcılık anlayışlarını etkilemiş; hem içerik hem de yöntem bakımından belirleyici bir rol oynamıştır. Yıldırım’a göre; bu nedenle diğer Müslüman ülkelerdeki ulus devlet olma niteliğini yeni kazanmış yapılarla, bu süreci daha önce atlatmış Türkiye’deki İslamcı yapılar arasında önemli farklılıkların bulunması anlaşılabilir bir durumdur. Örneğin, Mısır ve Pakistan gibi ülkelerdeki İslami hareketlerin yönelimi, “İslam’ın geri gelmesi”

ve “İslami idare” talepleri iken, Türkiye’deki İslami hareketin yönelimi İslamın yeniden güç kazanması şeklinde tezahür etmiş, bu da hem öze hem de şekle ilişkin olarak Türkiye’yi diğerlerinden farklılaştırmıştır (2016: 453-454). Modernliğin dünya tasavvurunun tesiriyle geri döndürülemez değişimler ve dönüşümlerin bütün İslam dünyasına tesir ettiği gibi Türk toplumunu da etkilediği gerçeği bir tarafa bırakıldığında; Cumhuriyetin modernleştirici politikalarının izlediği yol ve yöntem ve bu politikaların toplum üzerindeki etkisi ile Türkiye toplumunun diğer İslam toplumlarından sosyo-kültürel olarak farklılık arz etmesi Türkiye İslamcılığını diğerlerinden farklılaştırmış ve özgünleştirmiştir (Ete, 2003: 46). Guida ve Çaha’ya göre Türkiye’nin son dönem İslamcı aydınlarının İran, Pakistan veya Mısır’daki İslamcı hareketler gibi rejimi tümüyle reddedip onun yerine İslami ilkelere dayalı yeni bir sistem kurmak yerine; Türkiye’nin siyasal kurumlarını demokratik ilkeler üzerinden yeniden şekillendirerek farklı kimliklerin, bu arada da İslamın ve Müslümanların rahatça yaşayabilecekleri, sembollerini ve kurumlarını hayata geçirebilecekleri bir ortam oluşturmak istediklerini ifade etmektedir (2013: 609-610). İslamcılarının bu tutumları MGH’de “Yaşanabilir Türkiye” söylemiyle belirginleşmiştir.

Berkes’e göre Modernleşme sürecinde, din ve devlet ilişkisi bağlamında İslam ülkeleri ile Türkiye’nin birbirlerinden farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Başlangıcı 17’nci yüzyıla kadar giden bu farklılaşma, 19’uncu yüzyılda hızlanmış ve 20’nci yüzyıl başlarından itibaren ise radikal bir nitelik kazanmıştır. Türkiye’de değişim laikleşme istikametinde bir seyir izlemiş ve nihayet laiklik ilkesinin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Giderek siyasi, sosyal ve kültürel kuruluşlarına İslami ilkelere göre şekil vermeyi terkeden Türkiye; Batı’nın modern sosyal ve siyasal sistemini örnek almaya çalışmıştır (2016: 26). Özdalga’ya göre; genel bir kabule göre İslam coğrafyasında laikliğin en tavizsiz şekilde uygulanmaya çalışıldığı ülke Türkiye olmuştur (2015: 53). Birinci bölümde detaylı bir şekilde izah edildiği üzere; Cumhuriyetin ilk yıllarındaki katı laikçi tutum, inişli çıkışlı dönemler yaşanmışsa da zaman içerisinde nispeten yumuşama göstermiştir. Aydın’a göre Türkiye’nin ağır aksak da olsa laik demokratik yapısı Türkiye Cumhuriyetini diğer İslam ülkeleri içerisinde farklı bir konuma taşımıştır (2000: 49). Ortadoğu’daki birçok ülkenin aksine Türkiye, siyasal İslam’ı demokratik kurumlarıyla bütünleştirmeyi başarmıştır. Bu nedenle; Özdalga’ya göre, Türkiye’de siyasal İslamcılarının siyasi olarak örgütlenen kısmını temsil eden MGH mevcut sisteme

herhangi bir tehdit oluşturmamaktadır. Buna rağmen diğer Ortadoğu ülkelerindeki İslam adına yürütülen şiddet eylemleri, Türkiye’deki İslamcı grupların yayılmasını önlemek için bahane olarak kullanılmıştır (2015: 210).

Diğer İslam ülkeleri ile Türkiye’deki İslamcılığı esas itibariyle farklılık arzetmesinin nedenlerine dair yukarıdaki tespitler; genel itibariyle “İslamcı” olarak nitelenen MGH açısından da önemlidir. MGH’nin diğer İslam ülkelerindeki İslamcı hareketlerle karşılaştırılması durumunda benzer bazı yanları olsa da, genel itibariyle önemli farklılıklarının bulunduğu söylenebilir<sup>232</sup>. Akdoğan’a göre çoğu İslam ülkesinde “siyasal İslamcılık” denilince akla hemen radikal silahlı gruplar ya da marjinal örgütler gelirken; Türkiye’de, referansları İslam’a dayanan mücadelesini demokrasinin kuralları içerisinde yapmayı tercih eden MGH öne çıkmaktadır. Bu Hareketin kurucu lideri Erbakan, diğer bir çok İslam ülkesindeki İslamcı örgütlenmelerden farklı olarak “siyasal İslamcılığı” demokratik zeminde inşa etmiş; İslamcılığın siyasal taleplerini demokratik sistem içerisinde savunmuştur. İslam dünyasında İran devrimiyle yükselen İslamcı enerji, Erbakan’ın çabalarıyla Türkiye’de sistem içinde tutulabilmiştir. Erbakan, batılı anlamda bir siyasi parti kurarak, sisteme yönelik muhalefetini her koşulda sistem içinde kalarak sürdürmeyi başarmıştır (Akdoğan, 2011).

Erbakan diğer ülkelerdeki İslami hareketlerden yararlanmakla birlikte<sup>233</sup> MGH’yi hep Türkiye’ye özgü yerli ve millî bir hareket olarak düşünmüş ve

---

<sup>232</sup> MGH’nin İslamcılığını “Anadolu İslamcılığı” olarak ayrı bir kategori olarak değerlendirebilmek mümkündür. Arpacı’ya göre ilk kez Osmanlı İslamcıları ile görünürlük kazanan Anadolu İslamcılığı, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte bir süre sessizliğe bürünürken, 1969’da Necmettin Erbakan’ın bağımsız milletvekili seçilmesi ve ardından da MGH’yi şekillendirmeye başlamasıyla yeniden gün yüzüne çıkmıştır (2017b: 11).

<sup>233</sup> MGH’nin istifade ettiği diğer ülkelerdeki İslami hareketlerden birisi olarak Cemaat-i İslami örneği verilebilir. Birişik’a göre; 1970’lerde kurulduğu günlerden itibaren Pakistan ile iyi ilişkiler geliştiren MGH, siyasi olarak da Cemaat-i İslami’ye benzemektedir. Bununla birlikte Cemaat-i İslami, Pakistan toplumunun bir ürünü olarak daha dindar bir kadroya ve kurucu olarak da birçok telif eseri bulunan bir İslam alimine sahip iken; MGH, Türkiye’de katı devrim kanunlarının gölgesinde siyaset yapmaya çalışan ve dindar bir akademisyen mühendis tarafından yönetilen bir hareket olmuştur. Bu önemli avantajlarına rağmen Türkiye’nin İslama olan susamışlığı MGH’yi siyaseten daha güçlü ilkelere sahip Cemaat-i İslami’den daha başarılı bir noktaya taşımıştır. MGH’nin görece başarısı her ne kadar Cemaat-i İslami’nin zaman zaman ondan taktik alma ihtiyacı duymasına vesile olmuşsa da MGH’yi fikren besleyen damarlardan birisi Mevdüdi ve eserleri olmuştur. MGH bir dönem çok sayıda genci Pakistan’a eğitim görmeye göndermiş ve onları Cemaat-i İslamiye emanet etmiştir. Mevdüdi ve İhvan hareketinin eserlerinin okunduğu birçok ülkede İslamcılık giderek radikallik istikametinde evrilirken, MGH’nin bu yöne sapmamış olması, Birişik’a göre belki de Mevdüdi’yi en çok mutlu edecek bir netice olmuştur (2013: 396-397).

biçimlendirmiş, hiçbir zaman demokratik teamüllerin dışına sapıp gayri meşru yollara tevessül etmemiştir; sistem eleştirilerini her zaman demokratik çerçeve içerisinde kalarak yapmayı başarmıştır (Birişik, 2013: 397) Tuğrul'a göre Hareket mensuplarının beslendiği kaynaklar da genel olarak yerlidir, Anadolu menşelidir. Mısır ve Pakistan merkezli Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ya da Mevdudî gibi İslamcı düşünürlerden de istifade edilmiş olmakla birlikte, Hareketin temel paradigmasını oluşturan düşüncelerin millî ve yerli olmasına dikkat edilmiştir. MGH mensuplarının kendilerinden besledikleri düşünce ve kanaat önderleri Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Zahid Kotku, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi genellikle Cumhuriyet dönemi İslami harekete ait isimlerden oluşmaktadır (2017a: 55-56). Macit'e göre Erbakan'ın İslam anlayışı da Konyalı Vehbi Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi yerli İslami kaynaklara dayanmaktadır (2017a: 79).

Türkiye'de Humeynici, Seyyid Kutupçu, Mevdudici, Hizbüt-tahrirci, Müslüman Kardeşler sempatzanı, hatta El Kaideci bile olmasına rağmen; Sünni kökenli İslami hareketlerden belli bir saygı görüyor olmakla beraber, Türkiyeli olmayan Millî Görüşçü ya da Erbakancı yok gibidir. Çakır; bunda, Türkçe'nin Arapça kadar İslam dünyasında yaygın olmamasının rolünü kabul etmekle birlikte, bu konuda asıl belirleyici olanın Erbakan'ın kişisel özelliklerinin olduğunun altını çizmektedir. Öncelikle, Ona göre; Erbakan'ın Türkiye'yi İslam dünyasının lideri yapma düşüncesi, az ya da çok belli bir Türk alerjisine sahip Arap dünyasında Erbakan'ı itici kılmış olabilir. Erbakan'ın İslam dünyasında çoğunlukla sadece yöneticileri muhatap alarak İslam topluluklarıyla doğrudan yeterince ilişkiye girmemesi de bu neticede etkili olmuş olabilir. Ama Çakır'a göre bu durumun en önemli nedeni; esasında siyaset yapan fakat görüş üretmeyen, bu sebeple de siyaset tıkanıldığında kendisi de tıkanan Erbakan'ın düşüncelerinde, dünyanın farklı coğrafyalarındaki İslamcılarını cezbedecek bir derinlik ve özgünlüğün olmamasıdır (Çakır, 2013: 769). Çakır'ı bu düşünceye sevk eden amiller elbette olabilir ancak, tespitlerinin tamamen gerçeği yansıttığı söylenemez. Erbakan diğer İslam ülkelerinin İslami camialarında da bilinen ve tanınan bir liderdir. Farklı İslam ülkelerinde İslamcı olarak nitelenen bir çok ismin Erbakan ile yakın diyalogu vardır ve bu kişilerin bazıları onun hakkındaki kanaatlerini paylaşmışlardır. Örneğin, Lübnan İslami Cemaatı eski lideri Fethi Yetken; (1933-2009) "*Cenab-ı Allah Rahman ve Rahim olduğu için bu sırada kullarına üç büyük şahsiyeti hediye etti. Bunlardan birincisi merhum şehit Hasan*

*el-Benna... İkincisi merhum Ebul-Âlâ el-Mevdudi... Üçüncüsü muhterem Necmeddin Erbakan'dır*" (Mollaoğlu, 2011) demiştir. 2008 yılında, İstanbul'da gerçekleştirilen Avrupa Fıkıh Konseyi Toplantısının açılış konuşmasını yapan Dünya Müslüman Alimler Birliği Başkanı Yusuf el-Kardavî "*Bu gün Rabbime hamd ve şükürler ediyorum ki, bu önemli toplantıyı, Ebu Eyyub el-Ensari'nin yanı başında, Fatih Sultan Mehmed'in fethederek Peygamber müjdesine nail olduğu İstanbul'da, Osmanlı'nın başkentinde ve büyük ağabeyimiz ve üstadımız Necmeddin Erbakanın ülkesinde gerçekleştiriyoruz*" (Mollaoğlu, 2011) demiştir. Yine, Tunus Nahda Hareketi lideri Raşid Gannuşi (1941) Erbakan "*ilim ve bilimde bizim üstadımız, siyasette bizim liderimiz, aynı zamanda o bizim manevi önderimiz müşşidimizdir... Öyle bir insanla çalıştığınız için çok şanslısınız. Ne kadar ihtihar etseniz azdır. Onun kıymetini bilin*" (Mollaoğlu, 2011) demiştir.

İslam'ı referans alan bir ideoloji olan Millî Görüş'ü diğer İslami Hareketlerden ayıran ve onu diğerlerinden farklılaştıran hususları beş başlık altında sıralayan Arpacı'ya göre bunlardan ilki, diğer İslami hareketlerin birçoğundan farklı olarak Millî Görüş'ün kuruluşundan itibaren demokratik sistem içerisinde mücadelesini vermiş olmasıdır. İkincisi, Millî Görüş'ün varlık nedeninin bir kurtuluş ya da siyasal bağımsızlık mücadelesine dayanmamasıdır. Üçüncüsü; Millî Görüş'ün, 70'li yılların ortalarından itibaren ülke siyasetinde etkin bir yer edinmeye başlamış olmakla birlikte, fikrî muhtevasını zaman içinde olgunlaştırarak, içinde bulunduğu dönemin koşullarını İslam'ın değişmez ilkeleriyle açıklayan, kendi içinde aktif bir düşünsel örgü kurmayı başarmış olmasıdır. Dördüncüsü; Millî Görüş'ün ümmet anlayışını benimsemiş ve bunu İslam Birliği düşüncesiyle de formülize eden bir yaklaşıma sahip olmasına rağmen tartışmasız bir şekilde Türkiye'nin liderliğini önceleyen bir yapı öngörmüş olmasıdır. Beşincisi; düşünce sistematığı içerisinde Türkiye'ye başat bir rol biçen Millî Görüş'ün diğer İslami hareketlerden farklı olarak, sadece içinde bulunduğu ülke olan Türkiye'yi değil, dünyanın tümünü hedef alan bir dönüşüme ilişkin öngörülerinin bulunmasıdır. Arpacı'ya göre bu ve benzeri farklılıkları MGH'yi dünyadaki diğer İslami hareketlerden ayrı bir yere oturtmuştur (Arpacı, 2012: 313).

Netice itibariyle birçok İslam ülkesindeki İslamcı yapıların aksine MGH radikalleşmemiştir. Başka bir takım Sünni ülkelerdeki radikalleşme yönelimleri göz



önünde bulundurulduğunda MGH'nin radikalleşmemesinin nedenlerinin sadece Ehl-i Sünnet mensubiyetiyle açıklanabilmesi mümkün değildir. MGH'nin radikalleşmeme nedenlerini Arpacı şu şekilde izah etmektedir: Ona göre sistemle MGH arasındaki gerilimin esası, Millî Görüşün; devlet tarafından tanımlanmış, sınırları çizilmiş ve kontrol altında tutulmak istenen dini alanın sınırlarını genişletmeye çalışması neticesinde siyasal sistem ile Millî Görüş arasında kendiliğinden gerçekleşen bir *paradigma çatışmasına* dayanmaktadır. Bütün bu çatışma ve gerilime rağmen Millî Görüş'ün hem örgütsel olarak radikalleşmemesi, hem de "Müslümanları uysallaştırdığı, dini gevşettiği" gibi ithamlara rağmen tabanını radikalleşmeden sistem içerisinde tutabilmeyi başarması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Arpacı Millî Görüş'ün radikalleşmemesinin nedenlerini; Türkiye'nin özgün koşullarından kaynaklanan nedenler, liderlik faktörü ve İslamı algılama biçimi<sup>234</sup>, teşkilatlanma ve MGH'nin ideolojik verileri olmak üzere dört başlık altında ele almaktadır (2017b: 22).

Millî Görüş'ün radikalleşmemesinin birinci nedeni olarak *Türkiye'nin özgün koşullarını* gören Arpacı'ya göre genç Cumhuriyet'in ilk yıllarında görülen katı laik politikalara karşı zamanla gelişen tepki, özellikle çok partili hayata geçişle birlikte, merkez sağ partiler aracılığıyla siyasal alana yansıtılma imkânı bulmuştur. DP ve AP'nin bazı pragmatist uygulama ve söylem dışında dindar kesimin taleplerine cevap vermede isteksiz ve yetersiz kaldıkları görüldüğünde MNP'nin siyasi alana dahil olması Türkiye'de dindar kesimlerin siyasete yabancılaşmalarına mani olmuştur. Tersten bir okumayla, Millî Görüş; MNP ile siyasal alana müdahil olsaydı dindar kitleler radikalleştirici bir siyasal enerji biriktirecekler, bu da yalnızca sistemin niteliklerinden değil aynı zamanda sistem partileri tarafından kullanıldıklarını hissetmelerinden de kaynaklanmış olacaktı. Görüldüğü gibi Millî Görüş bir taraftan İslami kesimin

---

<sup>234</sup> Bu konuda Erbakan'ın düşünce ve inanç hürriyetine dair düşünceleri önemlidir. Düşünce ve inanç hürriyetine taraftar olduğunu her fırsatta beyan eden Erbakan, nereden ve nasıl gelirse gelsin herhangi bir düşünce ve inancının başkalarına zor ve şiddet kullanılarak yani tahakkümle benimsetilmeye çalışılmasına da karşıdır. O'na göre düşünceye düşünceyle yanıt verilmeli, düşünce ve inancını medeni ölçüler içerisinde açıklayanlara sadece teşekkür edilmelidir. Bu yaklaşımın kendilerine dinimiz ve tarihimizden tevarüs ettiğini söyleyen Erbakan'a göre Batı'da fikir ve vicdan hürriyeti üzerinde engizisyon mezalimi yaşanırken, asırlarca egemenliğimiz altında bulunmuş olan Avrupa ve Balkan milletleri âlicenaplığımız ve hoşgörümüz sayesinde dini inançlarına ve Millî ve manevi değerlerine sahip olarak bugüne erişebilmişlerdir. Bu konuda Millî Görüş'ün temel prensibi; düşünceye karşı düşünceyle karşılık verilmesi, düşünce ve inançlara hiçbir nedenle ve hiçbir biçimde baskı yapılmasına, tahakküm edilmesine müsaade edilmemesidir. Zira bütün batıl görüşleri kolaylıkla izale edecek ve insanlığa yol gösterecek vasıfları ve gücü bünyesinde barındıran Millî Görüş'ün sonuna kadar kullanılmasına taraf olduğu düşünce ve inanç hürriyetinden asla endişe etmesine gerek yoktur (1975: 32-33).

taleplerini siyasal alana aktarma işlevi görürken diğer taraftan da siyasal yelpazede İslami düşüncenin milliyetçi merkez sağda erimesinin önüne geçmiştir (2017b: 22).

Millî Görüş'ün radikalleşmemesinin nedenlerinden ikincisi *liderlik faktörü ve İslami yorumlama biçimiyle* alakalıdır. Bu başlık altında Millî Görüş'ün radikalleşmemesinde lideri Erbakan'ın rolü ve dini yorumlama biçimini on madde halinde ifade eden Arpacı'ya göre bunlardan birincisi; milliyetçi merkez sağ ile devlet arasında paylaşılan dinî alanı ve üretilen dinî politikaları eleştiren Erbakan'ın aristokrat bir aileden gelmesi ve iyi eğitim almış başarılı bir üniversite “hoca”sı olması dindar kesim üzerinde özgüven duygusu yaratmıştır. İkincisi; her ne kadar sistem baskısı sebebiyle zaman zaman “kuş dili” kullanmak durumunda kalmış olsa da Erbakan'ın pragmatist olmayan İslami söylemi, özel bir iletişim şekli olarak kitlelerle arasındaki bağın sürekliliğini sağlamıştır. Üçüncüsü; Erbakan'ın siyasal argüman ve hedeflerinin doğrudan kişi ya da kurumları muhatap almak yerine Hak/batıl çerçevesinde batılı temsil eden Siyonizm/ırkçı emperyalizme yönelmiş olması Millî Görüş'ün radikalleşmemesinde bir başka etken olmuştur. Dördüncüsü; her ne kadar Erbakan yöntem olarak cihada yer vermiş olsa da, onun cihad anlayışı kılıca değil, dil ve zekâya dayandığından MGH'de cihad hiçbir zaman şiddeti meşrulaştıran bir araca dönüşmemiştir. Erbakan'a göre siyaset yapmak cihad etmekle özdeştir. Beşincisi; kaynağını, devrim benzeri zora dayalı değişimlere sıcak bakmayan Sünni Nakşi ekolden alan güçlü bir İslami alt yapısı olan Erbakan, değişimin doğal seyrinde tedricen gerçekleşmesi gerektiğine inandığından kitleleri siyaset içerisinde tutmak konusunda direnç göstermiştir. Altıncısı; Siyaseti uzun süreli bir dini mücadele alanı olarak gören Erbakan, sistem baskıları karşısında çatışma yerine siyaset (diyalog) yoluyla mücadeleyi devam ettirmeyi esas aldığından her koşulda kitlesini sakinleştirici ve rahatlatıcı bir misyon üstelenmiştir. Yedincisi; güçlü bir ümmet bilincine sahip olan Erbakan, ötekileştirici bir üslup yerine her zaman kucaklayıcı ve bütünleştirici bir yaklaşıma sahip olmuştur. O ve takipçileri için “Batıl” dışında bir ötekinin olmayışı, İslam Birliğine giden yolda derin siyasal ayrımların bulunduğu İran'la bile iyi ilişkiler kurmasında ve tüm zorluklarına rağmen D-8'i hayata geçirmesinde etkili olmuştur. Sekizincisi, Batıl ile hesaplaşmanın II. Yalta Konferansı ile olacağını ilan eden Erbakan'ın söyleminde şiddet yoluyla hesaplaşmaya dair bir işarete rastlanılmaması, onun kafasında mücadelenin başından sonuna hiçbir evresinde şiddete yer olmadığını

göstermektedir. Dokuzuncusu, teşkilatçı yönü nedeniyle Erbakan, çoğuna kendisinin de iştirak ettiği düzenli toplantılar ve sıkı tutulmuş ilişki ağlarıyla mensuplarının aşırılaşmasına fırsat vermemiştir. Onuncusu; Erbakan'ın kitlesiyle iletişim kanallarını açık tutarak yüz yüze iletişime imkân tanınması, onu ulaşılmaz olmaktan çıkarmış ve bireylerin özdeşim kurmasını sağlamıştır (2017b: 22-23).

Arpacı, Millî Görüş'ün radikalleşmemesinin nedenlerinden üçüncüsü olarak Millî Görüş'ün belki de en önemli başarısı olan teşkilatlanmayı saymaktadır. Erbakan'ın deyimiyle toplumun “kırk koldan kucaklanması” için oluşturulan Millî Görüşçü Kuruluş ve Organizasyonlar (MİLKO); hedef kitlesinde bulunan bireyleri temsil ve dayanışma bakımından yalnız hissettirmeyecek biçimde mesleki örgütlerden bilimsel ve yardımlaşma örgütlerine kadar; gençlik yapılanmalarından, basın yayın organlarına kadar; yurt dışı teşkilatlarından iş dünyası ve eğitim kuruluşlarına kadar daha birçok sivil dayanışma ağlarıyla geniş ve kapsamlı olarak yapılandırılmıştır. Millî Görüş'ün iktidarda bulunmadığı dönemlerde dahi sisteme katılım ve geri bildirim elde etme konusundan önemli bir basamak olan bu kuruluş ve organizasyonlar, mensuplarının sadece siyaset aracılığıyla değil, bu kuruluş ve organizasyonlar kanalıyla da sisteme etki etmesini temin etmiştir. Böylelikle Millî Görüş'ün teşkilatlanma anlayışı radikalleşmesinin önündeki önemli bir engel olmuştur (2017: 23).

Arpacı'ya göre Millî Görüş'ün radikalleşmemesinin arkasında dördüncü ve son olarak ideolojik veriler yatmaktadır. Mücadelesini Hak/batıl arasındaki mücadeleye dayandıran MGH'ye göre günümüzde bu mücadelenin Batıl tarafında Siyonizm/ırkçı emperyalizm ve onun kontrolündeki Batı medeniyeti yer alırken; Hak tarafını ise İslam medeniyeti ve siyasi alanda onun adına mücadele eden Millî Görüş temsil etmektedir. Öncelikle Türkiye, ardından İslam coğrafyası ve nihayetinde ezilen tüm mazlum milletler için çaba sarfetmekte olan Millî Görüş, zulüm ve sömürü düzeni yerine “Adil Düzen”in kurulmasını arzulamaktadır. Millî Görüş için Adil Düzen; ekonomiden sosyal yapıya, siyasetten uluslararası ilişkilere kadar geniş bir kapsama sahip gelecek tahayyülü, nihai hedef ve ideoloji anlamına gelmektedir. Adil Düzen ideolojisi kapsamında ileri sürülen çözüm alternatiflerine bakıldığında, tamamının radikalleşmeden oldukça uzak ve mensuplarını sistem içerisinde tutmaya yönelik olduğu görülecektir (2017b: 25-26).

MGH; İslami esaslara uygun bir dönüşüm ve yapılanmayı hedefleyen ideolojik bir örgüt olmasına rağmen, öteki Müslüman ülkelerden ayrı olarak, İslami referanslara sahip bir siyasi partinin demokratik usullere bağlı kalarak siyaset, yönetim ve ekonomide bir alternatif üretebileceğini ve iktidara gelebileceğini ispat etmiştir. Bu çerçevede, Türkiye'nin özgün koşulları ve Erbakan'ın liderliğine ek olarak teşkilatlanma biçimi ve ideolojik tutumuyla birlikte siyasal alanda devlet ve merkez sağın tekeline bırakılmış dini alanın sınırlarını genişleterek siyasal alana aktarmak, İslami yaşam ve siyaset tarzını daha da görünür hale getirmek ve İslami kitlelerin devlet ve iktidar algılarını değiştirmek gibi üç temel işlev icra etmiştir. Netice olarak siyasal ve toplumsal koşullar karşısında kolaylıkla radikalleşmesi mümkün olan dindar kesimlerin siyasete, dolayısıyla devlete güven duymalarını sağlayarak şiddet ve terörün meşrulaşması önünde engel olmuştur (2017b: 26).

## **2.10. Türkiye'nin Demokratikleşmesinde Millî Görüş Hareketinin Rolü ve Önemi**

Türk Dil Kurumu'nun (TDK) Büyük Türkçe Sözlük'ünde "*Halkın egemenliği temeline dayanan yönetim biçimi*" (t.y.b) olarak kısa bir tanımının yer aldığı demokrasi kavramı, Eski Yunanca'da iktidar ya da yönetim anlamlarına gelen *kratos* ile halk anlamına gelen *demos* kavramlarının birleşiminden türetilmiştir. Dolayısıyla kelimenin kökeni bakımından demokrasi, *halk tarafından yönetim* (Heywood, 2007: 96) ya da yaygın bilinen ifadeyle "halkın kendi kendini yönetmesi" olarak tanımlanabilir veya daha geniş bir tabirle yöneticilerin adil, özgür ve düzenli seçimler ile halk tarafından ve halkın içinden seçildiği yönetim şekli olarak ifade edilebilir. Demokrasilerde halk ya da başka bir ifadeyle millî irade en üst siyasi otoriteyi temsil etmekte ve hükümetlerin sahip olduğu iktidar ve güce kaynaklık teşkil etmektedir (Aktaş, 2015: 90). Bu durum Amerikan eski Cumhurbaşkanı Abraham Lincoln'un meşhur tanımına göre "*demokrasi halkın, halk için, halk tarafından yönetimidir*" (Çam, 1998: 387) şeklinde ifade edilmiştir. Kışlalı'ya göre demokrasi; azınlıkta bulunanların haklarının muhafaza edildiği, çoğunluğu ele geçirme yollarının onlar için de açık tutulduğu özgürlükçü bir çoğunluk yönetimi; demokrasi tarihi de bir bakıma insanlar arasındaki eşitsizlik ve

adaletsizliklerin giderilmesi için verilen mücadelelerin tarihidir (2001: 239). Kuzu'ya göre; bir yönetim sistemi olan demokrasinin kökeninde, Rönesans ve Yeniçağda dini, felsefi, hukuki ve siyasi mahiyette çeşitli kaynaklardan güç alarak önce İngiltere'de ve Amerika'da, ardından da Fransa'da gelişmiş ve dünyaya yayılmış olan Eskiçağ Yunan düşüncesinden alan ve kendine has bir takım özellikler taşıyan bir dünya görüşü ve bir ideoloji vardır (1992: 335).

İslamcı aydınlar genellikle demokrasinin İslamla çelişmeyen değerlerini kabul etme, çeliştiğini düşündüklerine ise kuşkuyla bakma eğiliminde olmuşlardır. Guida ve Çaha'ya göre İslamcıların demokrasinin temel değerlerinden kabul edilen serbest seçimler, çoğulculuk, kuvvetler ayrılığı ilkesi, insan hak ve özgürlükleri, temsili hükümet, şeffaf yönetim, hesapverebilirlik ve sivil toplum gibi değerlerine çok fazla itirazları olmamıştır. Hatta demokrasiyi bu değerleri yeterli düzeyde temin etmediği için eleştirenler bile vardır. Bu düşüncede olanlar demokrasinin tek tipleştiriciliğini eleştirip, İslamın tek-tipleştirmeden her tür dil ve dini hatta farklı toplulukların hukuk sistemlerini bile serbest bırakarak demokrasinin asla erişemeyeceği bir çoğulculuk öngördüğünü iddia etmişlerdir. İslamcıların en çok önemsedikleri husus da özellikle demokrasinin çoğulculuk niteliği olmuştur. Bununla birlikte İslamcıların genel olarak eleştirdikleri nokta ise hakimiyetin kimde olacağı konusunda yoğunlaşmaktadır (2013: 613-614).

İslami camianın önemli isimlerinden Karaman'a göre demokrasi, hem kavram hem de uygulama bakımından bizim kültür ve medeniyet havzamızın dışında doğmuş ve gelişmiştir. Temel bir felsefesi ve işleyiş biçimi bulunan demokrasi bir yönetim biçimidir. Ona göre demokrasinin temel felsefesi insanın Tanrı'dan/Allah'tan bağımsızlığına dayanmaktadır. Demokrasilerde birey ve bireylerden oluşan insan topluluğunun kayıtsız ve şartsız iradesi esastır. Milletın iradesinin üzerinde ve onu yönlendiren başka bir iradeye yer yoktur. İslami yönetimle demokrasi arasında demokrasinin dayanağı ve hareket noktası olan felsefesi bakımından temel bir farklılık söz konusudur. Çünkü İslam'a göre ferd ve toplumun iradesinin de üzerinde bir irade daha vardır ki, o Allah'ın iradesidir. Her ne kadar İslami yönetim ile demokrasi arasında işleyiş, uygulamalar ve teknik açıdan birçok benzerlikler bulunsa da beşerî olan, Allah'ın müdahalesine izin vermeyen laik demokrasilerle İslami yönetim arasında

demokrasinin temel felsefesi bakımından ortada olan farklılıkların göz ardı edilmemesi gerekmektedir (2006: 198-199). Karaman'na göre;

Mevdûdî'ye göre tarihî arka-planı ve felsefî temeli itibariyle demokrasi İslam ile bağdaşmaz. Demokraside mutlak özgür bireyler, ulus-devletin vatandaşları, halkın kayıtsız şartsız hakimiyeti ve ilahî iradeden bağımsız yönetim söz konusudur. İslam ise her biri Allah'ın yeryüzünde halife kıldığı mü'minlerin, içlerinden en iyi olanı seçerek işbaşına getirmelerini, onu denetleyerek ilahî iradeyi gerçekleştirmesini sağlamalarını öngörmektedir. Böyle bir sisteme demokrasi değil, "teo-demokrasi" denebilir (t.y.).

Karaman'a göre demokrasinin İslamla bağdaşmayan başka bir yönü de laiklik olmadan demokrasinin de olmayacağı hususudur. Bununla birlikte Ona göre demokratik mekanizmanın İslam ve siyaset teorisinin ilkeleri doğrultusunda daha iyisi bulununcaya kadar kullanılmasında bir sakınca yoktur (2006:280). İslami kaygılarla siyaset yapanlar bakımından Karaman'ın siyasete imkan tanıyan bu yaklaşımı son derece önemlidir.

Hakimiyet konusunda demokrasiye itiraz edenlerden birisi de Esed'dir. Ona göre; İslam devletinin varlığını zorunlu görenlerle, bunun aksini düşünenlerin Batılı siyasi kavram ve tanımlamaları, İslam devletinin tamamıyla farklı kavramsal temeline geliş güzel uygulamaları, İslam devleti hakkında zihinlerde bir takım yanlış düşüncelerin yer almasına neden olmuştur. Bazı çağdaş Müslüman yazarlar İslam'ın demokrasi ile bağdaştığını iddia ederken, kimi de sosyalist bir toplum kurmayı hedeflediğini söylemektedir. Batılı yazarların çoğu için ise İslam, gayri ihtiyari de olsa diktatörlükle sonuçlanacak totalitarizmi öngörmektedir. Kimilerine göre de İslam devleti tam bir teokrasi örneğidir. Esed'e göre bu ve benzeri kavramların tamamı Batının tarihi seyirinde ortaya çıkmış kendi medeniyetlerine özgü kavramsallaştırmalar iken bambaşka bir tarihi seyre ve Batı'dan oldukça farklı bir medeniyete sahip İslam toplumunu izahta bu kavramlar üzerinden tahlil ve tespitler yapmak her zaman doğru sonuçlar vermeyecektir. Esed'e göre; örneğin, bugün Batı'da Fransız Devriminin kendisine verdiği manada kullanılan "demokrasi" kavramını ele aldığımızda bütün vatandaşların siyasi, toplumsal ve iktisadi haklar bakımından eşit kabul edildiği ve halkın bütün seçmenler tarafından seçilen hükümeti denetlemesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Dar anlamdaki bu tanımlamanın ötesinde demokrasi denildiğinde aynı zamanda demokratik düzenin neticesi olan "halk iradesi", tamamen özgür, kendi üstünde hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmayan, kendi kendisinin efendisi ve kendisinden

başka hiçbir kimseye karşı sorumluluk taşımayan bir irade olarak anlaşılmaktadır. Bütün insanların toplumsal açıdan eşit olduğunu kabul eden İslam'ın demokrasinin tüm insanları eşit gören birinci cihetiyle sorunu yoktur. Ancak İslam'ın halkın mutlak egemenliği noktasında demokrasi ile aynı yerde durduğunu söylemek mümkün değildir. Zira İslam Müslümanların bütün işlerini Kur'an'ın nasslarla ortaya koyduğu ve Hz. Muhammed'in Sünneti ile örnekliğini gösterdiği Şeriatın buyruklarına göre düzenlenmesini şart koşmuştur (2016: 31-33).

Birçoklarıncı Türkiye'deki ilk fundamentalist hareket olarak kabul edilen, İsrail'in Filistin'i işgaline karşı 1960'larda kurulan Ürdün kökenli Hizbu't-Tahrir'in (Özgürlük Partisi) bir zamanlar Türkiye yapılanmasının başında bulunan, 1980'lerde radikal İslamcılarının yayın organına dönüşen İktibas Dergisini çıkarmaya başlayan Ercüment Özkan (1938-1995) (Başdemir, 2013: 551) “geleneksel İslam – köktenci İslam” ayrımı yaparak geleneksel İslam'ı reddetmiş ve kendisini, İslamın köklerinden gelen İslam olarak tanımladığı “köktenci İslamcı” olarak tanımlamıştır. Ona göre İslam'ı kirleten iki düşünce vardır ki bunlardan birincisi geleneksel İslam, ikincisi ise laik ideolojiler tarafından İslam'a sokulan görüşlerdir (Özkan, 1985: 2-9). Geleneksel İslam ile gelenekçilerle birlikte asıl kastettiği kesim Başdemir'e göre Millî Görüş çizgisidir (2013: 551).

Usta'ya göre, demokratik kurum ve işleyişlerin iktisaden güçlü kesimlerin manipülasyonuna açık olmasının bir neticesi olarak halkın iradesinin yönetime her zaman sağlıklı bir şekilde yansımaması demokrasinin en önemli handikaplarından. Eğer demokrasiden maksat halkın kendi kendini yönetmesi, insan hakları, düşünce ve inanç özgürlüğü vb. ise şüphesiz bunlar İslamiyet'te de vardır (2000: 143-144). Apaydın'a göre; günümüzde kamu yararını sağlama hususunda en gerçekçi ve en inandırıcı yol olarak görülen demokrasi karşısında İslami kesimin yapması gereken mümkün olduğu ölçüde onu kendi ideallerini gerçekleştirmeye vesile kılmaya çalışmak dışında bir seçenek bulunmamaktadır. Esasen kimi çevrelerce İslam ile hiçbir şekilde bağdaşmaz gözükken saltanatı bile meşrulaştırmayı başarmış bir Ehl-i Sünnet geleneğinin, idealleri itibariyle ilkesel bir ayrılık barındırmayan demokrasiyi meşrulaştırıp içselleştirmesi daha kolay gözükmektedir. Ona göre bu anlayışın karşısında yer alanlar

ise marjinal İslamcı gruplar ile İslam'a tek tip teokratik yönetim kılıfı biçen din karşıtlarıdır (2003: 222-223).

İslami referansların görece bir şekilde daha fazla önemsendiği 70'li ve 80'li yıllarda "İslamcılar"ın demokrasi hakkındaki düşünce ve kanaatleri muğlak olmanın da ötesinde demokrasi ile İslam'ın asla bağdaşmayacağını iddia eden oryantalist bakış açısı ile benzer bir seyir izlemiş ve demokrasinin asla İslam ile uzlaşamayacağı bir inanç esası gibi kabul edilmiştir. 90'lı yıllarla birlikte demokrasi yolunda ilerlemenin Müslümanların kazanımlarını daha da geliştirmeye başladığı ve İslami kesimlerin demokratik mücadelede mesafe kaydettikleri görüldükçe, demokrasi çığırkanlığı yapan birçok kesimin aslında hiç de demokrat olmadıklarını deşifre etme rolünü İslamcılar üstlenmişlerdir (Aktay, 2013: 818).

Bu vb. lehe ve aleyhe birçok tartışma ve görüşlerin varlığıyla birlikte Başdemir'e göre Müslüman coğrafyada dini hareketlerin birçoğu, seküler diktatörler karşısında demokrasinin savunuculuğuna soyunmuşlardır. Mısır'da kuruculuğunu Hasan el-Benna'nın yaptığı Müslüman Kardeşler, Cezayir'de Abbas Medeni öncülüğündeki FİS, Sudan'da Hasan Turabi (1932-2016) hareketi, Tunus'ta Raşid Gannuşi'nin liderlik ettiği Nahda Hareketi, Malezya'da Mahathir Muhammed (1925) ile Enver İbrahim (1947) Bosna'da Ali İzzet Begoviç (1925-2003) ve Fas'ta Abdullah bin Kirane (1954) gibi Türkiye'de de kuruculuğunu Erbakan'ın yaptığı MGH bütünüyle demokrasiye karşı değildirler, hatta mücadelelelerini demokrasi içinde kalarak sürdürmüşlerdir (2013: 546-547).

Siyaset'in üç amaçla yapılabileceğini ifade eden Karaman'a göre bu amaçlardan ilki; sistem içinde, hem iktidarı elde etmek, hem de hizmet etmektir. İkincisi; sistem içinde iktidarı ele geçirip sistemi değiştirmek; üçüncüsü ise sistem dışında mücadele yöntemini benimseyerek sistemi değiştirmektir. Ona göre, MGH için asıl gaye ikinci amaç için siyaset yapmak olması icabederken, bu hareket birinci ve üçüncü amaçlar arasında gelgitler yapmaya başlamış ve nihayi olarak da birinci çizgiye daha yakın bir görünüm kazanmıştır (2005: 276-277). Başdemir'e göre; MGH lideri Erbakan, dindarları sürekli siyasi alanın dışına itmeye çalışan seküler anlayış ve uygulamalara karşı olmakla birlikte, siyasi alanın dinden ve ideolojiden arındırılarak uzlaşma ve çoğulculuk üzerine inşa edilmesini savunan sekülerizme karşı ılımlı bir tavır takınmıştır.



(2013: 546). Karahasanoğlu'na göre Erbakan'ı samimi bir demokrasi taraftarı yapan unsurların başında onun milletine olan sonsuz inanç ve güveni yatmaktadır. Ona göre ancak tüm kurum ve kuruluşlarıyla sağlıklı işleyen bir demokrasi sayesinde Türk milleti inançlarına sahip çıkabilecek ve kendisi gibi düşünen ve kendisi gibi inanan siyasetçileri işbaşına getirebilecektir. Maddi ve manevi kalkınmanın da ilk koşulu sağlıklı işleyen bir demokratik rejimdir. Erbakan bunun farkında ve idrakindedir, böyle de hareket etmiştir. “Tek zihniyet demokrasisi” dediği yaklaşımlar karşısında Erbakan “hakiki demokrasi” talebini sürekli dile getirmiştir (1974: 60-62).

Erbakan'ın eleştirdiği “demokrasi” değil kendisinin *demokratür* diye tanımladığı anlayış ve uygulamalar olmuştur. Demokrasi, insanların kendi kendilerini idare etmeleri anlamına gelmekte iken; Ona göre *demokratür*, milletin idareye alet edilmesi demektir. Demokratür; dış ülkelerin gazeteleri, basın yayın kuruluşları, politikacıları elinde olan Yahudilerin farklı yöntem ve propagandalarla kendi politikacılarını sanki o ülkenin vatandaşları seçmiş gibi göstererek iş başına getirmesidir. Görünüşte demokrasi gibi görülen bu tiyatro esasında demokrasi değil Erbakan'a göre ‘demokratür’dur. Siyonizm 350 senede geliştirdiği bu metotla dünyayı böyle yönetmektedir (2016: 48). Özdamar'a göre Millî Görüş'ün daha MSP'nin ilk yıllarından itibaren her fırsatta ifade ettiği mahkemelerde halk jürisinin kurulması, senatonun kaldırılarak tek meclisli sisteme geçilmesi, millete referandum hakkı tanınması, halk vetosu ve Cumhurbaşkanını tek dereceli seçimle doğrudan halkın seçmesi gibi tekliflerini onun hakiki demokrasi talebinin yansımaları olarak görmek gerekir. Hatta MSP muvafık olamasa bile 1973 Nisan ayı başlarında TBMM'ye bir kanun teklifi vererek Anayasa'nın 95. maddesine Cumhurbaşkanının tek dereceli bir seçimle halk tarafından seçilmesi ibaresinin konulmasını bile istemiştir (1977: 123-125). Görüldüğü gibi bu teklifler bir kısmı hala başarısız olan dönemine göre son derece ileri demokrasi uygulamalarına dair önerilerdir.

Millî Görüş Hareketi içerisindeki bazı radikal İslamcı marjinal grupların zaman zaman demokrasiyi İslam'a uygun bulmayarak reddetmelerine rağmen, Millî Görüş partilerinin hiçbirisinin demokrasi karşıtlığı söylem ve eylemleri olmamıştır. Laiklik karşıtı eylemlerin odağı olmak suçlamasıyla partileri sürekli kapatılarak tasfiye edilmeye çalışılırken bile siyasette barışçı ve demokratik usullerin dışına asla

çıkamışlardır. 1970’li yıllarda sol ve milliyetçi kesim karşılıklı olarak şiddet sarmalına bulaşmışken bile Millî Görüş, teröre bulaşmadan demokratik yollarda iktidara gelme azim ve kararlılığını sürdürmüştür (Karatepe, 2014: 227). Saadet Partisi’nden önceki dört partisinden üçü (MNP, RP ve FP) Anayasa Mahkemesi kararıyla, birisi (MSP) ise 12 Eylül Darbesiyle kapatılmış olmasına; Türkiye’de gerçekleştirilen darbelerden ikisi (MSP’nin Büyük Kudüs Mitingi gerekçe gösterilerek yapılan 12 Eylül Askeri Darbesi ve 28 Şubat Postmodern Darbesi) doğrudan kendisine karşı gerçekleştirilmiş olmasına ve başta MGH lideri Erbakan olmak üzere ve üst yöneticilerinin defaten siyasetten yasaklanmış bulunmalarına rağmen MGH; demokratik sistem içinde kalma iradesinde hiç değişiklik yapmamış ve netice itibarıyla bunu başarmıştır (Arpacı, 2017b: 21). Modern dönem İslam dünyasında Erbakan, Türk siyasal hareketine katılarak başlattığı MGH ile, İslamcılık ideolojisini demokratik platforma taşımış ve sistemin bir unsuru haline getirmeyi başarmıştır (Çavuşoğlu ve Çavuşoğlu: 2017: 321). Çakır’a göre Türkiye’de sistem karşıtı İslamcılık hiçbir zaman etkili olmamıştır, zaten Millî Görüş de böyle bir hareket değildir. Erbakan liderliğindeki MGH; esasında, cumhuriyeti kuran kadroların sistemin dışına itmiş olduğu dindarları tekrar sistemin içine taşınması hareketidir. Ancak merkezde gücü elinde bulunduranlar iktidarı paylaşmak istemedikleri için MGH’nin önünü, bazen kendi koydukları kuralları da çiğnemeyi göze alarak, sürekli kesmişler ve dindarları sistem dışında bırakmak istemişlerdir (2013: 776). Özdalga’ya göre; her ne kadar Türkiye’de “siyasal İslam”ın devlet ve yasaları kendi amaçları doğrultusunda değiştirecek kadar güçlü olmadığı için bunu yapmadığı iddia edilse de siyasal İslamcıların devletin laik niteliğini etkilemeden Türk siyasetinin bir parçası haline geldiğini ifade etmek yanlış bir tespit olmayacaktır (Özdalga, 2015: 73).

Uludağ’a göre XX’nci yüzyılın ikinci yarısında çeşitli aşamalardan geçerek XXI’inci yüzyıla adım atan “siyasal İslam” taraftarlarının bu aşamaların her bir adımında kullandıkları sloganlar, savunduğu ilkeler, sunduğu sosyal projeler birbirinden farklılık göstermiştir. Siyasal İslam’ı savunanlar inanç esaslarına bağlılığını vurgulama ve ibadetlere samimi olarak devam etme konuları dışında istikrarlı ve tutarlı bir çizgi izleyememişlerdir. Siyasal partiler içerisinde faaliyetlerini sürdüren İslamcılar her ne kadar zaman zaman demokrasiye ve laikliğe bağlılıklarını ilan etmiş olsalar da mevcut anayasa ve kanunlar gereği aksinin mümkün olmaması nedeniyle mi böyle söyledikleri,

yoksa bu değerlerin samimi bir savunucusu mu oldukları hiçbir zaman tam olarak anlayamamıştır. İslamcıların demokrasi ve laiklik konusundaki tutumlarını bazıları samimi bulurken diğer bir kısım insanlar da hep bunun bir takkiye ve taktikten ibaret olduğunu düşünmüşlerdir<sup>235</sup> (Uludağ, 2016: 15-16).

Özdalga'ya göre Erbakan'ın siyasi kariyerine başladığı 1970'li yılların başında ideolojisinin öncelikleri arasında demokrasi ve insan hakları meseleleri değil; milliyetçilik, ahlaki ve sınıai gelişim ve sosyal adalet yer almıştır. 1980 askeri darbesini takip eden yıllarda başörtülü öğrenciler başta olmak üzere potansiyel destekçilerine yapılan baskılar sonrasında Erbakan insan hakları ve demokrasi konularına ilgi göstermeye başlamıştır. 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından RP'nin kapatılması ve Erbakan'ın aktif siyasetten men edilmesi gibi gelişmeler neticesinde Erbakan'da demokrasi ve insan hakları söylemi daha da güç kazanmıştır. Bu nedenle Erbakan'ın demokrasi ve insan hakları havariliğine soyunması Özdalga'ya göre aslında sadece kendisini savunmaya yöneliktir. Ona göre; bu tespiti teyit için Kürt yanlısı HADEP kapatılırken Erbakan'ın buna sessiz kalması yeterlidir. Tıpkı diğer parti liderleri gibi Erbakan da aslında kendine demokrattır. Bu nedenle Türkiye'de demokrasinin gelişimine diğer parti liderlerinin ne kadar katkısı varsa, Erbakan'ın da o nispette katkısı olmuştur diyebiliriz (2015: 127-128).

Özdalga'nın Erbakan'ın demokrattığına getirdiği eleştirilerden bir diğeri de parti içi demokrasi anlayışı konusundadır. Ona göre, Erbakan'ın ben merkezli parti liderliği tarzını benimsemiş olması siyasi kariyeri boyunca çok belirgin olarak görülmüştür. Siyasette İsmet İnönü, Demirel ve diğer birçok parti lideri gibi parti kongrelerinde mevcut genel başkanı yenerek liderliği ele geçirmeyen Erbakan bu konuda diğerlerinden ayrılmaktadır. Erbakan hiçbir zaman parti içerisinde güçlü siyasi lider adaylarıyla rekabet etmek zorunda kalmamıştır. MNP ve MSP dönemlerinde partinin önde gelenleri ile arasındaki eşitler arasındaki birincilik ilişkisi, RP'de giderek otokratik bir liderliğe doğru evrilmiştir. 1970'lerde onun fikirleri ve politikalarına karşı çıkmak

---

<sup>235</sup> Kışlalı'nın şu düşünceleri bu tespitleri destekler mahiyettedir. Ona göre demokrasiyi geçiş dönemi için bir araç olarak gören RP halktan gerçek kimliğini ve demokrasiyi yıkıp yerine şeriat getirme idealini gizlemektedir. Gizli toplantılarında gerçek düşüncelerini açıklamaktan geri durmayan RP sözcüleri iş TV ekranlarına gelince barışçı, demokratik ve Atatürk'e saygılı bir üslup tercih etmekte ve seçmenleri bu şekilde aldatmaktadırlar. Bununla da yetinmeyen RP'liler toplumun dini duygularını kullanarak din üzerinden topluma baskı yapmaktan da geri durmamaktadırlar (2001: 233-236).

nispeten daha kolayken 1980'lerden itibaren giderek zorlaşmıştır (2015: 118-119). Dört partisi kapatılmış; sürgünler, hapisler ve yasaklarla boğuşmuş olmasına rağmen, Çakıra'a göre de Erbakan'dan bir "demokrasi efsanesi" çıkarmak güçtür. Ona göre, daha çok belli bir "sır"ın paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve kendine has farklı bir mantığı bulunan "kan kardeşliği cemaati" gibi hareket eden Millî Görüş partilerinin de, liderleri Erbakan'ın da demokrasi kavramıyla aralarının iyi olduğu söylenemez. Hatta uzun bir dönem, demokrasi basit bir "beşeri ideoloji" olarak görülmüş ve küçümsenmiştir. Ona göre, MGH içerisindeki insani ilişkilerde de demokrasiye itibar edildiği söylenemez (2013: 769).

Erbakan'ın vefatının ardından yazdığı köşe yazısında onun inandığı değerler uğrunda sabır ve sabatla çalışmış bir siyasi davanın adamı olduğunun altını çizen Özel de, Özdalga ile benzer biçimde Erbakan ve birlikte siyaset yaptığı yakın çalışma arkadaşlarının hiç de demokratik kimlikleriyle ön plana çıkmış isimler olmadığını ifade etmektedir. Millî Görüşçülerin ilkesel düzeyde ve herkes için demokratik hakların savunuculuğunu yaptıklarına pek rastlanmadığı düşüncesinin delili için de Özel, 1974 affında "irtica"dan mahkum olanları serbest bırakıp solcuların özgürlüklerine kavuşmalarına karşı çıkmış olmalarını göstermektedir. Millî Görüşçülerin demokrasiden ne anladıklarının çoğu zaman müphem olması bir tarafa Özel'e göre Erbakan Türkiye'de demokrasinin derinleşmesi ve gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Öncelikle, onun siyasi amacına çok partili sistem içinde ulaşmayı benimseyerek 1970'lerde tüm İslam coğrafyasında güçlenmeye başlayan İslamcı hareketi Türkiye'deki mevcut düzen içinde siyasete sokmuş olması demokratik alanı genişletmiştir. Diğer ülkelerdeki İslamcı hareketler gerek baskılar gerekse başka sebeplerle şiddete bulaşırken Erbakan meşruiyet çizgisinden hiç çıkmamış ve Türkiye İslamcılığının ana akımı hüviyyetini muhafaza ederek siyaseti parlamenter sistem içerisinde yapmıştır. Millî Görüş Hareketi iktidar hedefine silahlı mücadele ile değil sandıkla ulaşma yolunu tercih etmiştir<sup>236</sup> (2011).

---

<sup>236</sup> İzzetbegoviç'in halk iradesi izahı bu konu açısından önemlidir. İslâmcıların mutlaka zafere ulaşacaklarına inan İzzetbegoviç'i bu düşünceye sevk eden temel etken; İslam ülkelerindeki İslami hareketlerin dayanağının halk olması, genelde iktidarda olan seküler alanı ayakta tutan iradenin ise ordudan güç almasıdır. Zaferin er ya da geç halka ait olacağı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda İslâmcıların güçlerini halklarından aldıkları müddetçe bir gün mutlaka muzaffer ulaşacakları öngörüsü kehanet olmaktan çıkmaktadır (2010: 181).

Özdalga'ya göre Erbakan'ın Türkiye'de demokratik sürece bir katkısı olmuşsa, o da kitle siyasetine önem vermiş olmasından kaynaklanmıştır. RP diğer birçok partinin aksine parti üyeleri tarafından desteklenen güçlü taban örgütleri oluşturmada başarılı olmuştur. Erbakan'ın Türk demokrasisine belki de daha önemli bir diğer katkısı ise Millî Görüş Hareketini Türk siyasetiyle bütünleştirerek demokrasiyi zenginleştirmede göstermiş olduğu başarısıdır. Ancak FP içerisinde yaşanan parti içi çekişmelerde yenilikçilerin yerine gelenekçileri destekleyerek partisinin Müslüman-demokratik yönelime doğru gelişimini yavaşlatmıştır (2015: 128).

MGH'nin demokrasi dışı metodlara yaklaşımını göstermesi bakımından kendisiyle yaptığımız kişisel görüşmede Erbaş'ın anlattıkları da son derece önemlidir. Erbaş, Tatvan'da noter olduğu dönemde gençleri özellikle tekvandoyu vesile kılarak nasıl şuurlandırma faaliyetleri yaptığını anlatmıştır. İfadesine göre onun bu çalışmaları Van, Batman, Diyarbakır başta olmak üzere birçok Doğu ilinde örneklik oluşturmuştur. Kısa bir tekvando dersinden sonra şuurlandırma çalışmaları yapmışlardır (2017). 1980 ihtilali öncesinde doğuda "İran, Pakistan sıra sende Müslüman" sloganlarıyla "şariat mitingleri" başlattıklarını ve bu mitinglerin diğer illerde de yayıldığını ifade eden Erbaş'a göre İran devrimi sonrasında MSP çatısı altında açık açık şariat mitingleri düzenlenmeye başlanmıştır. O dönemde Akıncılar Teşkilatı altında gece gündüz silahlı eğitimler yaptıklarını ifade eden Erbaş'a göre Hüseyin Erdal diye bir milletvekili arabasının arkasına Thompson marka silahları koyup Ünye'ye götürmüş, ancak orada yakalanmıştır. O dönemde de Oğuzhan Asiltürk İçişleri Bakanı'dır. Bu vb. faaliyetlerden haberdar olan Asiltürk teşkilatlara bir tamim göndermiş ve ellerinde ne kadar silah varsa hepsini yok etmelerini istemiştir. Noterde kazandığı tüm parayı o dönemde silaha yatırdığını ifade eden Erbaş "Ben de makinalı tüfek vardı" diyerek dünyanın parasını verdiği silahları Van Gölü'ne nasıl üzümlere attıklarını anlattıktan sonra bir daha da silahlı hiçbir eylem içerisinde bulunmadıklarını ifade etmiştir (2017).

Sonuç olarak; MGH'nin ve onun kurucu lideri olan Erbakan'ın demokrat kimliği hakkında lehe ve aleyhe birçok farklı şey söylenebilir, ancak tüm bu iddialar; MGH ve Erbakan'ın Cumhuriyetin ilk yıllarında ötekileştirilen daha sonrasında da sağ partilerin içerisinde pasif konumda bulunan İslami kesimleri, her halde sistem içerisinde kalarak

mücadele etme stratejisi güderek sistemin içine, hatta merkezine çektiği gerçeğini değiştirmez.

## SONUÇ

İnsanlık tarihinin en kadim sosyal kurumlarından ikisi din ve siyasettir. İslamiyet de dahil olmak üzere her din; mensupları arasında paylaşılarak yaygınlık kazanan kendine has bir zihniyete, dünya görüşüne ya da farklı bir ifadeyle paradigmaya sahiptir. İnsanlar; en sıradan gündelik faaliyetlerinden en karmaşık ilişkilerine kadar, bilinçli ya da bilinçsiz, mensubu oldukları dinin kendilerine kazandırdığı zihniyetle hareket etmek eğilimindedirler. Herhangi bir dine özgü zihniyet; aile, iktisat, eğitim ve siyaset vb. tüm sosyal kurumlara yönelik belli bir tavır geliştirmeyi beraberinde getirmektedir. Bu durumun doğal bir neticesi olarak her dinin kendine has bir aile, iktisat, eğitim ya da siyaset ahlakından bahsetmek mümkündür.

Diğer sosyal kurumlar da olduğu gibi din ve siyaset de karşılıklı etkileşim içerisindedir. Din ve siyaset arasındaki ilişkinin biçim ve yönünü, içinde buldukları toplumdaki mevcut siyasal sistemin yönetim anlayışı ve dine yaklaşımı ile dinin, dini ve siyasi otoriteye biçtiği rolün kesişme noktası ve toplumun tarihi tecrübesi belirlemektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık'tan farklı olarak İslamiyet'teki hem kurumsal olarak siyaset, hem de en üst düzey bir siyasal örgütlenme biçimi olarak devlet ve otorite ile sıkı ilişkiler ve bağlılığın nedenini tarihi ve toplumsal gerçeklerde aramak gerekmektedir. Bununla birlikte diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da din siyaset ilişkisinin genel görünümünün şekillenmesinde mezhepsel ayrılıklar belirleyici olmuştur. İslam'da din ve siyaset ilişkisi konusunda birisi Şia'nın teokratik siyaset nazariyesi, diğeri ise Sünni siyaset anlayışı olmak üzere temelde iki farklı siyaset anlayışından bahis mümkündür. Devlet yönetimi konusunu (imameti) itikadi bir mesele olarak gören Şiilikten farklı olarak Sünnilikte bu mesele (hilafet), dinin usulü değil furuu ile alakalıdır; yani dinde temel bir ilke değil ayrıntıdır. Genel Sünni paradigmaya göre, İslam için önemli olan hükümetin dış şekli ya da devletin yönetim biçimi değil, onun insanlığın dünya ve ahiret saadetini amaçlaması ve ilahî kanunları uygulamasıdır. Sünni anlayışa göre Kur'an-ı Kerim'de, devlet yapısını ve idari teşkilatı düzenleyen açık hükümler bulunmamasıyla birlikte, vahiyle çözüme kavuşturulmamış meselelerin hallini istişareye bırakan emirlere (şuraya) ilave olarak evrensel bazı genel ilkelerden

bahsedilmektedir. Bunlar insanlara hizmet veren herhangi bir görev anlamında emanetlerin, yani işlerin ehline verilmesi; insanlar arasında adaletle hükmedilmesi; Allah'a, Peygambere ve Müslüman yöneticilere itaat edilmesi, herhangi bir uyuşmazlık durumunda Allah ve Resulüne başvurulması ve bilinmeyen şeyin arkasına düşülmemesidir. Kur'an-ı Kerim'in arzu ettiği ahlaklı ve adil toplum; Kur'an-ı Kerim'in beyan ettiği yukarıda ifade edilen genel ilkeler çerçevesinde, sosyal değişme olgusu da dikkate alınarak her çağın Müslümanları tarafından geliştirilecek siyasi sistemlerle yönetilecektir. Sünni paradigmanın temel bu yaklaşımı, MGH'nin İslami referanslardan hareketle ortaya çıkmasında ve aynı referanslarla düşünce ve siyaset üretmesinde ona geniş bir alan açmıştır.

MGH'nin temel düşünce ve yaklaşımlarının bir hülasası olması kabilinden şöyle bir tanımının yapılabilmesi mümkündür: Millî Görüş; imtihan yeri olan dünyanın esasının Hak-batıl mücadelesi ve Hakkın ve dünya ahiret saadetinin yegane kaynağının İslam olduğuna; İslamiyet'in yalnızca ahirete müteallik hükümlerden oluşmayıp ekonomiden siyasete hayatın tüm alanlarını kuşattığına inanan; siyaseti cihat olarak kabul edip, onu ve siyasal örgütlenme biçimi olan devleti İslamî hayata hakim kılmanın bir aracı olarak gören; din siyaset ayrılığı manasında laikliğe itirazı olmakla birlikte, tüm düşünce ve inançların hürriyet içerisinde yaşamalarının teminatı olan dinî tolerans anlamındaki laiklik anlayışını benimseyen; önce ahlak ve maneviyat düsturuna sahip, millî, ahlakî ve İslami değerlerle bezenmiş millî bir eğitim sistemi öneren; adına "Yeni Dünya Düzeni" denilen mevcut sömürü düzeninin arkasında kutsal kitaplarını tahrif eden Siyonistlerin ya da başka bir ifadeyle ırkçı emperyalistlerin olduğuna inanan ve küresel ölçekte mücadelesinin merkezine bunlarla mücadeleyi koyan; çok geç kalmış bir ideal olduğunu düşündüğü İslam Birliğinin bir an önce gerçekeleşebilmesi için çabalayan; özü itibariyle bir Hristiyan Birliği olarak gördüğü AB'nin hedefinin ABD ve Rusya benzeri tek ve birleşik Avrupa devletini kurmak olduğunu, Türkiye'nin bu Birliğe girmesi durumunda önce benliğini ardından da bağımsızlığını kaybedeceğini iddia eden; Türkiye'nin normal koşullarla AB'ye alınmayacağını ancak mani olunamazsa ilerleyen bir aşamada ani bir kararla özel statülü de olsa AB'ye dahil edileceğini, ardından da İsrail'in bu Birliğe katılacağını, AB'nin Doğu sınırının çok genişlediği bahanesiyle Türkiye ve İsrail'in de içinde bulunduğu kısmının özel bir statüye getirileceğini ve bu şekilde Türkiye'nin İsrail'e vilayet yapılacağını öngören;



hakça, adil bir üretim ve bölüşüm için kapitalizm ve komünizm dışında referanslarını İslam'dan alan üçüncü bir yolun mümkün olduğunu düşünen ve bu düşüncesini de Adil Ekonomik Düzen adıyla hayata geçirmeye çalışan; kalkınmayı sadece maddî boyutuyla ele alan Batı medeniyetinin aksine maddî ve manevî kalkınmanın birlikte olması gerektiğini, hatta önce manevi kalkınma gerçekleşmeden maddî kalkınmanın da mümkün olmayacağını iddia eden ve bu yönde gayret gösteren; dünyada tek bir medeniyetin bulunduğunu onun da Batı medeniyeti olduğunu düşünenlere, bu medeniyetin köklerinin batıla dayanması nedeniyle dünyaya savaş, kan ve göz yaşından başka bir şey getiremeyeceğini/getirmediğini, insanlığın saadet huzur için yeniden İslam medeniyetine muhtaç olduğunu deklare eden millî, yerli ve siyasal ıslahatçı gibi nitelikleri de bulunmakla birlikte esas itibariyle İslami karakteri baskın olan, bu yönüyle de referanslarını İslam dinininin Ehl-i Sünnet ahlakından alan dinî motifli siyasi bir harekettir. Yukarıda bazı temel konulardaki yaklaşımlarından hareketle geniş bir tanımla yapılan MGH, bu düşünce ve yaklaşımlarını imkanları nispetinde her fırsatta hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu bakımdan MGH'de, zaman zaman farklılıklar arzettiği olsa da, genel itibariyle bir söylem ve eylem birlikteliğinden bahsetmek mümkündür.

Sırasıyla MNP (1970-1971), MSP (1972-1981), RP (1983-1998), FP (1997-2001) ve nihayet SP (2001) dönemleriyle siyasal yürüyüşünü sürdüren; 1970'lerde MSP'li yıllarda önce siyasal yelpazenin solunda yer alan CHP ile ardından Milliyetçi Cephe Hükümetleri döneminde AP ve MHP (Birinci MC Hükümetinde CGP de vardır) ile ve nihayet RP'li yıllarda DYP ile kurduğu Refahyol hükümeti koalisyon dönemlerinde, kısa sürelerle de olsa, iktidar ortaklığı da yapan MGH'nin en önemli başarısı; büyük bir mücadele vermek ve başta partilerinin kapatılmasına maruz kalmak gibi büyük bedeller ödemek pahasına Türkiye Cumhuriyetinin demokratik laik sistemi içerisinde İslami siyaseti meşru olarak kabul ettirmiş olmasıdır. MGH ile birlikte Türkiye'de İslam dininin toplum ve siyaset üzerindeki görünürlüğü ve etkinliği daha da artmış ve "İslamcıların" ya da daha doğru bir ifadeyle İslami camianın bir siyasal parti etrafında örgütlenerek iktidara aday ve ortak olması mümkün hale gelmiştir. MGH, Osmanlı İslamcılığından Türkiye İslamcılığına geçişte Türkiye'de İslami hareket ve düşüncenin tabana yayılarak kitleleşmesi, kendisine bir nüfuz alanı yaratması ve İslam'ın siyasi ve toplumsal alanda hissedilir ve aktif bir özne konumuna gelmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.

MGH, büyük bir çoğunluğu Sünni olan Türkiye coğrafyasında çıkmış olan, hem inanç hem de amelî olarak Ehl-i Sünnete mensup bir harekettir. MGH'nin düşünce, söylem ve eylemleri üzerinde bu mensubiyetin ve Sünni İslamî bir devlet politikasına dönüştürmüş olan Osmanlı tecrübesinin önemli tesirlerinin olduğu bir vakiadır. Örneğin, MGH'nin radikalleşmemesi ve şiddet içeren eylemlerin içerisinde hiçbir zaman yer almamasında Ehl-i Sünnet mensubiyetinin etkisi rahatlıkla ifade edilebilir. MGH üzerindeki Osmanlı etkisinin kökenleri iyi irdelendiğinde sadece onun Sünni İslamî devlet politikasına dönüştürmüş olması değil, Türkiye Cumhuriyetinin tek partili döneminde Osmanlı'ya karşı takınılan olumsuz tavırın da belirleyici olduğu açıktır. Genç Cumhuriyetin, özellikle de tek parti iktidarı döneminde, kendisini Osmanlı sisteminin karşısına konumlandırarak varlığını Osmanlı'nın reddi üzerine bina etmesi ve bu amacın bir gereği olarak onunla amansız bir hesaplaşmanın içine girmesi; Türk İslamcılığını, geleneksel süreklilik düşüncesi ve biraz da vicdanî sorumluluktan kaynaklanan vefa duygusuyla, Osmanlıcı bir bakış açısını savunmak durumunda bırakmıştır. Bu durum özünde İslami bir hareket olan MGH bakımından da geçerli olmuştur.

MGH'nin yukarıda ifade edilen nedenlerle Osmanlı siyasal tecrübesinden bir çok konuda istifade ettiği, etkilendiği ya da en azından ilham aldığı açıktır. Bunların başında, Osmanlı'nın farklı dinlere gösterdiği tolerans ve siyaset anlayışının ve devlet mekanizmasının merkezine yerleştirdiği adalet anlayışı gelmektedir. Klasik Osmanlı sisteminde yaygın bir uygulama olarak farklı dinlere gösterilen toleranslı yaklaşım, MGH'de de karşılık bulmuş, hatta zaman zaman çok hukukluluk talepleri üzerinden tartışılmıştır. Diğer bir etki de kaynağını kadim İslam siyaset nazariyelerinde bulan *adalet* anlayışı ile kendisini göstermektedir. Adaleti mülkün (devletin) temeli olarak gören Osmanlı siyaset düşüncesinin de muhtemel tesiriyle Millî Görüş adalete düşünce, söylem ve uygulamalarında merkezî bir değer atfetmiştir. Öyle ki; Osmanlı idari yapısına hakim yaklaşımlar arasında yer alan adalet döngüsü anlayışına benzer biçimde, güçlü devlet için zaruri olarak gördüğü adalet kavramına verdiği önemi göstermek üzere, hedeflediği sosyo-ekonomik düzen için "Adil Düzen" kavramını kullanmıştır.

Osmanlı tecrübesinin Millî Görüş üzerindeki etkisi farklı dinlere tolerans ve adalet anlayışıyla da sınırlı değildir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi ve Şeyh

Edibalî arasındaki ilişkinin bir benzeri Hareket'in kurucu lideri Erbakan ile İskender Paşa Cemaati Şeyhi Mehmed Zahid Kotku arasında da dillendirilmiştir. Nasıl ki; Şeyh Edibalî'nin Osman Gazi'nin gördüğü rüyayı yorumlaması Osmanlı Devleti'nin dini meşruiyet kaynaklarından birisi olarak kabul görmüşse; benzer bir şekilde, kadim tasavvuf geleneğinin son dönem temsilcilerinden birisi olarak Kotku'nun Erbakan'a olan güçlü desteği de bu Harekete dini bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Bu konuyla alakalı başka bir husus da şudur: Osmanlı'da gaza ruhunun ve cihat etme arzusunun canlı tutulmasında şeyhler, evliyalar ve Türkmen babalarının himmet ve desteklerinin tesir ve önemine benzer bir şekilde MGH'nin söyleminin merkezine yerleştirdiği cihat anlayışının kabul görmesi ve benimsenmesinde de benzer bir durum söz konusudur. Nitekim başta Kotku olmak üzere Erbakan'ın irtibatlı olduğu bir çok şeyh ve dinî kanaat önderi; onu, başlattığı Hareketin cihat söylemini güçlü bir şekilde dillendirmesinde motive etmişler ve bu Hareketin mensupları tarafından siyasetin cihat olarak algılanıp kabul görmesinde etkili olmuşlardır.

MGH'nin Osmanlı tecrübesinden etkilenmesi bakımından zikredilmeden geçilmemesi gereken bir husus da İslam aleminde Osmanlı ile birlikte değişen meşruiyet kaynağını doğru tespit edip o yönde adımlar atmış olmasıdır. İlgili bölümde detaylı bir şekilde ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti ile meşruiyet ve itibarın kaynağında bir değişiklik olmuş, İslam için kutsal savaş anlamında *gaza* yani *cihad etmek* yeni bir meşruiyet kaynağı olarak ön plana çıkmıştır. Osmanlı devleti ile zirveye çıkan Müslüman Türklerin gaza ruhu, özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren Osmanlıların tüm Müslümanların, hatta tüm mazlum milletlerin koruyuculuğu ve hamiliğine dönüşmüştür. Yavuz Sultan Selim'in İslam coğrafyasının büyük bir kısmını hakimiyeti altına almış olması bu anlayışı daha da pekiştirmiştir. Osmanlı'nın yükselmesi ve ileri gitmesi gaza ve cihad ruhu diri olduğu müddetçe devam etmiş ve İslam aleminin hatta tüm mazlum ve mustazaf milletlerin müdafiliğini üstlenen Osmanlı bu dönemde bir meşruiyet sorunu yaşamamıştır. Halifesi olmayan bir İslam dünyasında ve hilafetin son merkezi olan Türkiye'de İslami bir hareket başlatan MGH lideri Erbakan, birçok konuda esin kaynağı olduğu Osmanlı tecrübesinden meşruiyet kaynağı konusunda da etkilenmiş ve kutsal savaş manasında fakat yeni bir takım anlamlar yüklemek suretiyle cihat kavramını siyasi hareketinin merkez kavramlarından birisi haline getirmiş ve yaptığı şeyin esasında siyaset değil, cihat olduğunu sürekli

dillendirmiştir. MGH'nin cihada olan güçlü vurgusu ve tüm mazlumların hak ve hukuklarını müdafaa şeklinde kendini gösteren gaza ruhuna sahip çıkması, sadece Türkiye içerisindeki İslami camiada değil, tüm dünyadaki İslami yapılar bakımından da bu Harekete meşruiyet ve hatırı sayılır bir itibar kazandırmıştır.

Diğer taraftan MGH'nin özellikle uluslararası projelerinin ilhamını, bir kadim Türk devlet geleneği olan ve Osmanlı'da da "cihan hakimiyeti mefkuresi" olarak varlığını sürdüren cihanşümül devlet anlayışından aldığını ya da hiç değilse bu yaklaşımdan etkilenmiş olabileceğini ifade etmek mümkündür. İlgili bölümde genişçe yer verildiği üzere Osmanlı'nın cihan hakimiyeti mefkûresi, ilahî bir emir ve inancın gereği olarak ortaya çıkmış ve tüm insanlığı hak, adalet ve mutluluk içinde yönetme gayesiyle nizam-ı alem davasına ve insanlık idealine dayandırılmıştır. Benzer bir yaklaşımın izlerini MGH'nin cihad tanımında ve buradan mülhem D-8 projesinin nihayi hedeflerinde görmek mümkündür. Erbakan'ın meşhur cihad tanımının, "Hakk'ın hâkim olması ve tüm insanlığın huzur ve hürriyete kavuşması için bütün gücümüzle ve hiçbir dünyevi karşılık gözetmeden çalışmaktır" olduğu gözönünde bulundurulduğunda ve D-8 projesinin nihai hedefleri hatırlandığında huzur ve hürriyete kavuşturulmak istenenlerin sadece Müslümanlar değil tüm insanlık olduğu görülecektir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kadim Türk devlet geleneğinden miras alıp daha da yukarılara taşıdığı ve daha dinî bir karakter kazandırdığı cihan hakimiyeti mefkuresinin izleri MGH'de kendisini güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu hayatı ile alakalı olarak ortaya çıkan güncel meselelerde ve bir zarurete binaen devlet ya da devlet başkanının bağımsız kanun koyma yetkisi *istislâh*, *istihsân* veya *maslaha* kuralına yani Müslüman toplumun faydası ilkesine binaen meşrulaştırılmıştır. Bu meşrulaştırma biçiminden MGH'nin de etkilendiği görülmektedir. MGH gelenekten aldığı bu imkanla Adil Düzen ve yeni Anayasa taslağı gibi çalışmalar ve İslami bir gelecek tasavvuru yapabilmıştır. Yine, II. Abdulhamid döneminde açılan modern okullarda okuyan orta sınıf ve taşra eşrafının çocuklarının İslamcılık düşüncesinin Osmanlı toplumunda tabana yayılmasındaki etkisini göz önünde bulunduran Erbakan'ın; benzer bir şekilde Millî Görüş ilke ve düşüncelerinin geniş halk kitleleriyle buluşturulmasında İmam Hatip okullarına benzer bir misyon biçtiği söylenebilir. İmam hatip okulları, Erbakan'ın Türkiye'de zihniyet

değişimini gerçekleştirecek öncü neslin oluşması bakımından son derece önem verdiği eğitim kurumlarıdır.

Sonuç kısmında bu araştırmanın alt problemleri ile alakalı olarak da bazı hususların kısaca ifade edilmesinde yarar vardır. MGH'nin gelişiminde Millî Görüş belediyciliğinin katkısı bunlardan bir tanesidir. MGH'nin kuruluşundan kitleselleşmesi ve güçlenmesine ve nihayet 1996'da iktidarın büyük ortağı olmasına gelen süreçte Millî Görüş belediyciliğinin önemli katkıları olmuştur. Bu konuda 27 Mart 1994 yerel yönetim seçimleri tam bir dönüm noktasıdır. Bu seçimlerde RP'ye geçen başta İstanbul ve Ankara Büyük Şehir Belediyeleri olmak üzere RP'li birçok belediyenin; geçmiş dönemde ayyuka çıkmış olan yolsuzluklarla, rüşvetle ve adam kayırmayla mücadelede etkin olması; hizmet ve sosyal belediyciliği hayata geçirmeleri ve özellikle büyük şehirlerde belediye tesislerinin herkesin istifadesine sunulmasına benzer girişimlerde bulunarak belediyelerin halkla devletin buluştuğu mekanlara dönüşmeleri neticesinde elde ettikleri olumlu imaj ve görece başarılar 1996'da MGH lideri Erbakan'ın başbakanlığına giden yolun açılmasında son derece etkili olmuştur. MGH'nin yerel iktidarında bazı baskı ve haksız hukuksuz uygulamalara maruz kalacaklarını bekleyen belli kesimlerin bu düşüncelerinin zamanla karşılıksız çıktığını görmeleri de bu süreci hızlandırmıştır. Millî Görüş Belediyciliği MGH'nin görüşlerinin geniş halk kitleleriyle buluşmasına imkan tanımıştır. MGH'nin yerel iktidardaki başarısı Hareketin meşruiyet zeminini genişletmesinde de olumlu bir katkı sağlamıştır.

Diğer bir husus da MGH'nin dünyadaki İslami hareketler içerisindeki konumudur. MGH'nin diğer İslam ülkelerindeki İslamcı yapılarla karşılaştırılması durumunda bazı farklılıklarının olduğu görülmektedir. İlgili bölümde de ifade edildiği üzere, Müslüman ülkelerdeki her türlü gelişme ve bu ülkelerde İslamcı hareketlerin karşı karşıya kaldığı tepkilerin niteliği, o ülkelerdeki İslami hareketleri ve bu hareketlerin İslamcılık anlayışlarını etkilemiş; hem içerik hem de yöntem bakımından onların üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Türkiye ile diğer İslam ülkelerinde bu konulardaki farklılıklar ile Erbakan'ın ve MGH'nin karakteristik özellikleri diğer birçok İslam ülkesindeki İslami hareketlerle onu, bazı benzerliklerine rağmen, birbirinden farklılaştırmıştır. Diğer ülkelerdeki İslami hareketlerde belli ölçüde radikalleşme eğilimleri gözlemlenirken, MGH'de bu hiçbir zaman yaşanmamıştır.

MGH her ne kadar başta Mısır olmak üzere dünyanın diğer bölgelerindeki İslami hareketlerden belli ölçülerde etkilenmiş olsa da kendisine yerli ve millî bir konumda tutmayı başarmıştır. Hareket mensuplarının beslendiği kaynaklar da genel olarak yerli ve Anadolu menşeli kaynaklar olmuştur.

İfade edilmesi gereken bir husus da Türkiye'nin demokratikleşmesinde MGH'nin rolüdür. MGH içerisindeki bazı radikal İslamcı marjinal grupların zaman zaman demokrasiyi İslam'a uygun bulmayarak reddetmelerine rağmen, Millî Görüş partilerinin hiçbirisinin demokrasi karşıtlığı söylem ve eylemleri olmamıştır. İlgili bölümde de ifade edildiği üzere MGH ve onun lideri Erbakan Türkiye'de demokrasinin kökleşmesi ve yaygınlık kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Öncelikle, MGH'nin siyasi hedefine çok partili sistem içinde ulaşmayı benimseyerek 1970'lerde tüm İslam dünyasında yükselmeye başlayan İslami hareketi Türkiye'deki yerleşik düzen içinde siyasete sokmuş olması demokratik zemini genişletmiştir. Diğer ülkelerdeki İslamcı hareketler gerek baskılar gerekse başka nedenlerle şiddet yoluna saparken Erbakan meşruiyet çizgisinden hiç çıkmamış ve Türkiye İslamcılığının ana akımı hüviyyetini muhafaza etmekle birlikte siyaseti sistem içerisinde kalarak yapmayı başarmıştır. Erbakan'ın Türk demokrasisine belki de daha önemli bir diğer katkısı ise MGH'yi Türk siyasetiyle bütünleştirerek demokrasiyi zenginleştirmede göstermiş olduğu başarısıdır. MGH Anayasal düzeni tümüyle değiştirmek yerine, insan hak ve özgürlükleri alanlarının genişletilmesi suretiyle dindar kesim üzerindeki baskıların kaldırılması yöntemini tercih etmiştir. Dinamik yapısı, uyguladığı modern tanıtım ve propaganda usulleriyle MGH, Batıcı / Kemalist elitler tarafından dışlanan ve horlanan kesimler için onları sisteme entegre eden meşru demokratik bir zemin oluşturmuştur. Bir yönüyle İslami kimlik ve sembolleri siyaset alanında daha görünür kılarken, diğer taraftan kitlelerin eğitilmesine ve modernleşmesine de öncülük etmiştir. Sonuç olarak; bir kısmı ilgili bölümde ifade edildiği üzere MGH'nin ve onun kurucu lideri olan Erbakan'ın demokrat kimliği hakkında lehe ve aleyhe birçok farklı iddialar ileri sürülebilirse de tüm bu iddialar; MGH ve Erbakan'ın Cumhuriyetin ilk yıllarında ötekileştirilen daha sonrasında da sağ partiler tarafından oy deposu olarak görülen İslami camiyayı, her halde sistem ve demokratik teamüller içerisinde kalarak mücadele etme stratejisi gütmek suretiyle sistemin içine, hatta merkezine çektiği gerçeğini değiştirmemektedir.

Sonuç olarak; her ne kadar MGH'nin ortaya çıkmasında ekonomik ve siyasi nedenlere dayanan toplumsal baskılar ve konjonktür önemli bir etken olarak gözükse de asıl baskı dinsel kaynaklardan, en önemlisi de İslam dininin ifade edilen amaçları ve vaadlerinden gelmiştir. Başka bir ifadeyle bu araştırmanın varmış olduğu netice şudur ki; MGH, dinin mensuplarına kendine özgü bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırma fonksiyonun bir neticesi olarak ortaya çıkmış ve MGH düşünce ve siyasetini, esas itibariyle Ehl-i Sünnet İslam siyaset ahlakı belirlemiş ve yönlendirmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abdulahakimoğulları, Erdal. 2000, **Türkiye`de Siyasi Partilerin Kapatılması Rejimi**, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Adıvar, Halide Edib. 1929, "Dictatorship and Reforms in Turkey", **Yale Review**, Autumn-1929, pp. 27-45.
- Ahmad, Feroz. 2015, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınevi.
- Akçura, Yusuf. 1976, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akdoğan, Yalçın. 1996, **Siyaset ve Kutsallık**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akdoğan, Yalçın. 1999, **İslamcılık Bağlamında Türkiye`de Siyasal İslam`ın Gelişimi ve Refah Partisi 1980 - 1998**, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Akdoğan, Yalçın. 2011, Erbakan ve İslamcılık**, Kaynak: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1025185/erbakan-ve-islamcilik>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2018).
- Akgül, Ahmet. 1997, **Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi**, Elazığ: Burak Yayıncılık.
- Akın, Hüseyin. 2015, "Eylediği Söylediğine Denk Düşen Lider Necmettin Erbakan", **Anadolu Gençlik Dergisi**, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı, ss. 113-115.
- Akın, Mahmut Hakkı. Betül Coşkun. 2017, "Türkiye Siyasi Kültüründe Sağ-Sol Ayrımı ve Millî Görüş Hareketi", **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 1-10.
- Akıncı, Mehmet. 2013, "Muhafazakârlık", **Dünyada ve Türkiye`de Siyasal İdeolojiler**, Der. Ö. Çaha, B. Şahin, Ankara: Orion Kitabevi, ss. 105-158.
- Aksay, Hasan. 1971, **Millî Nizam Davamız**, İzmir: Karınca Matbaası.



- Aktaş, Murat. 2015, “Demokrasi Kavramına Eleştirel Bir Bakış”, **Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S. 1, ss. 87-105.
- Aktaş, Ümit. 2013, ““Göller Bölgesinde Bir Ada’: Ali Şeriatî (1933-1977)”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 449-476.
- Aktay, Yasin. 2013, “İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 801-837.
- Aktay, Yasin. Köksal Alver. Raymond Aron vd. 2009, **Tarih Sosyolojisi**, Der. Ramazan Yelken, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Aktürk, Hamit. Faruk Turhan. 2017, “İslam Birliğine Giden Yolda Hac İbadeti: Millî Görüş ve Hac”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 377-392.
- Akyüz, Niyazi. İhsan Çapçioğlu. 2012, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akyüz, Ünal. 2009, “Siyaset ve Ahlak”, **Yasama Dergisi**, S. 11, ss. 93-129.
- Albayrak, Sadık. 1989, **Türk Siyasi Hayatında MSP**, İstanbul: Araştırma Yayınları.
- Allen, Garry. 2012, **Dünyayı Kimler Yönetiyor Gizli Dünya Devleti**, Edt. Bayram Altan, İstanbul: Millî Gazete
- Alperen, Abdullah. 2003, **Sosyolojik Açıdan Türkiye’de İslam ve Modernleşme**, Adana: Karahan Yayınları.
- Altıkardeş, İsmet. 2004, **Din ve Sosyal Bütünleşme**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Altun, Fahrettin. 2013, Hatırlama ve Direniş: Necip Fazıl Kısakürek’in Batılılaşma Anlatısı”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 242-248.
- Apaydın, H. Yunus. 2003, “Müslüman Siyaset Geleneğinde Din-Devlet ilişkisi”, **Bilimname**, S. 1, ss. 217-228.
- Aristoteles. 1993, **Politika**, Çev. Ö. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aron, Raymond. 2010, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

- Arpacı, Işıl. 2012, **Türk Siyasal Yaşamına Etkileri Bakımından İslamcılık ve Necmettin Erbakan**, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Arpacı, Işıl. 2017a, **Türk Siyasetinde Erbakan**, İstanbul: Kopernik Kitap.
- Arpacı, Işıl. 2017b, “Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Millî Görüş Neden Radikalleşmedi?”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 11-28.
- Arpacı, Işıl. Ahmet Karadağ. 2017, “Türkiye’de Yahudi Milliyetçiliğinin Siyasal Bir Mesele Olarak Ele Alınışı: Necmettin Erbakan Örneğinde Kavramsal Bir Analiz”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 305-320.
- Arslantürk, Zeki. 2012, “Din Sosyolojinin Yöntem ve Teknikleri”, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Der. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 193-236.
- Asiltürk, Oğuzhan. 2016, **Hakka Sahip Olmak**, Ankara: MGV Yayınları.
- Asiltürk, Oğuzhan. 2017, **Kişisel Görüşme**, Ankara, (11 Mart).
- Aşgın, Halil İbrahim. 2017, “Farklı Bir Yerel Yönetim Yaklaşımı Olarak Millî Görüş Belediyeciliği: 1994-1999 Yılları Arası Çorum Belediyesi Örneği”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 537-560.
- Ataberk, Necati. 2017, “Akademik Yönü İle Prof Dr. Necmettin Erbakan”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 589-596.
- Atatürk, Kemal. 1969, **Nutuk**, C. 2, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Atay, Hüseyin. , 1983, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atay, Hüseyin. 1957, “İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putpereslik ve Yayılışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 1, ss. 80-98.
- Avcı, Casim. 1998, “Hilâfet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 539-546.

- Ay, Hakan. Öznur Uçar. 2015, “Devletin Gelişim Süreci”, **İşletme Fakültesi Dergisi**, C. 16, S. 2, ss. 195-206.
- Ay, Rahim. 2011, **Türkiye’de Siyasal İslam Düşüncesinde Yahudi İmajı Millî Görüş Örneği**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Aydın, Erdoğan. 2013, **İslamcılık ve Din Politikaları**, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Aydın, Mehmet. 1996, “Millî Devlet Anlayışında Dinin Rolü”, **Tartışılan Değerler Açısından Türkiye**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, Mustafa. 2002, “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam”, **Tezkire**, S. 27-28, ss. 62-71.
- Aydın, Mustafa. 2011, **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara: Kadim Yayınları.
- Aydın, Mustafa. 2017, “Türkiye’de ‘Millî’lik Söylemi ve Erbakan’ın ‘Millî Görüş’ü”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 33-42.
- Aydın, Nurullah. 2015, “Devlet Adamı, Bilim Adamı ve Siyasetçi Kimliğiyle Prof. Dr. Necmettin Erbakan”, **Anadolu Gençlik Dergisi**, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı, ss. 102-105.
- Aydın, S. Mehmet. 2000, “Din, Siyaset ve Demokrasi”, **İslam ve Demokrasi**, Der. Ali Bardakoğlu, İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 39-52.
- Aytaç, Kemal. 1986, **Gazi Mustafa Kemal Atatürk Din Politikası Üzerine Konuşmalar**, Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Yayınları.
- Bağlıoğlu, Ahmet. 2000, “Abbasi Devleti’nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 3, S. 8, ss. 81-96.
- Balcı, Ali. 2011, “Türkiye’nin Dış Politikası ve İsrail: 1990’lar ve 2000’lere İlişkin Karşılaştırma”, **Ortadoğu Etütleri Dergisi**, C. 2, S. 2. ss.117-136.
- Barbier, Maurice. 1999, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Başçı, Engin. 1998, **Türkiye’de İslami Akımların Siyasal Simge ve Model Aktarımı: Millî Görüş Hareketi ve Refah Partisi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Başdemir, Hasan. 2013, “Fundamentalizm”, **Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler**, Der. Ö. Çaha, B. Şahin, Ankara: Orion Kitabevi, ss. 511-559.

- Başdemir, Hasan. 2017, “İslamcılık”, **Siyasi İdeolojiler**, Der. B. Kalkan, H. Y. Başdemir, Ankara: Adres Yayınları.
- Başgil, A. Fuad. 2016, **Din ve Laiklik**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Batuhan, Ustabulut. 2017, “Millî Görüş Partilerinde Parti Disiplini Uygulamaları”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 337-354.
- Bayındır, Abdülaziz. 1999, **Din ve Devlet İlişkileri: Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Baykal, Ömer. 2017, **Türk Siyasetinde Refah Partisi Deneyimi: Gelenek, İdeoloji ve Politika**, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Baykal, Ömer. Ömer Çaha. 2017, “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan’ın Türk Siyaseti’ndeki Yeri, **Akademik Hassasiyetler Dergisi**, C. 4, S. 8, ss. 1-18.
- Bekiroğlu, Harun. 2017. “Makâsıd ve Maslahat Merkezli Bir Okuma: Necmettin Erbakan Örneği”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 29-50.
- Berger, Peter L. 2011, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berkes, Niyazi. 2015, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi. 2016, **Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Biçkes, Durdu Mehmet. Celal Yılmaz. Hakan Bakkal. 2017, “Lider Bir Kişilik ve Sembol Bir Şahsiyet Olarak Necmettin Erbakan”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 51-70.
- Bilge, Muhittin. 2015, **Dinî, Tarihî, İdeolojik Boyutlarıyla İslamcılık**, Ankara: Binyıl Yayınevi.
- Bilgin, Ersan. 2016, **Erbakan Hocamızın Bakış Açısı**, Kaynak: <http://www.burhandergisi.com/butun-yazarlar/9-ersan-bilgin/1849-erbakan-hocamzn-bak-ac.html>, (Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2018).

- Bilgin, Nuri. 2006, **Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Birgül, M. Fatih. 2013, “Modern Olmayan Bir İslamcılık ve Nurettin Topçu Tefekkürü”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 257-288.
- Birişik, Abdulhamit. 2013, “Mevdûdî İslamcılığının Türkiye’ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslamcılığına Etkisi”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 379-403.
- Bora, Tanıl. 2013, Sol-Sağ Şemasında İslamcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Millî Sağ”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 514-537.
- Bora, Tanıl. 2017, **Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Celil. 2012, **Yahudilik ve Masonluğa Karşı Cevat Rifat Atilhan**, İstanbul: Doğu Yayınevi.
- Bulut, Halil İbrahim. 2013, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhpleri Tarihi**, Ankara: Ankara Okulu Yayınlar.
- Bulut, Yücel. 2013, “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 339-368.
- Burke, Peter. 2012, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.a, “Siyaset”, Kaynak: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5944029f6cfed6.88567125](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5944029f6cfed6.88567125), (Erişim Tarihi: 16 Haziran 2017).
- Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.b, “Demokrasi”, Kaynak: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b44e8d9bfb4d8.29451474](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b44e8d9bfb4d8.29451474), (Erişim Tarihi: 9 Temmuz 2018).

**Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.c, “İdeoloji”, Kaynak:  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b532ecc38d1c0.04173124](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b532ecc38d1c0.04173124), (Erişim Tarihi: 21 Temmuz 2018).

**Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.d, “Sofu”, Kaynak:  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5c15976edb98.05878792](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5c15976edb98.05878792), (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2018).

**Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.e, “Siyonizm”, Kaynak:  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5f2fcf8ab413.03436964](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5f2fcf8ab413.03436964), (Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2018).

**Büyük Türkçe Sözlük.** t.y.f, “Siyonist”, Kaynak:  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5f2fcf8ab413.03436964](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b5f2fcf8ab413.03436964), (Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2018).

Büyükkara, Mehmet Ali. 2017, **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul: Klasik Yayınları.

**Cambridge Dictionary.** t.y., “Politics, political, politician or policy?”, Kaynak:  
<https://dictionary.cambridge.org/tr/dilbilgisi/ingiliz-dilbilgisi/politics-political-politician-or-policy>, (Erişim Tarihi: 10.07.2018)

Can, Burhanettin. 2017, “Türkiye’deki Fitnenin Perde Arkası - 8: 28 Şubat Postmodern Darbesi ve Batı Karşıtı Bir Eksen Olarak D-8’ler”, **Millî Gazete**, Kaynak:  
<http://www.milligazete.com.tr/makale/844147/prof-dr-burhanettin-can/turkiyedeki-fitnenin-perde-arkasi-8-28-subat-postmodern-darbesi-ve-bati-karsiti-bir-eksen-olarak-d-8ler>, (Erişim Tarihi: 15 Eylül 2017).

Canatan, Kadir. 1997, **Din ve Laiklik**, İstanbul: İnsan Yayınları.

Canatan, Kadir. 2014, **İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği**, İstanbul: Doğu Kitabevi.

Cangızbay, Kadir. 2006, **Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi**, Ankara: Liberte Yayınları.

Cemal, Mehmed. 1975, **Muhterem Başkan**, İstanbul: Sırdaş Yayınları.

Ceylan, Hasan Hüseyin. 1989, **Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri**, İstanbul: Risale Yayınları.

Cizre, Ümit. 2011, “Ortadoğu Devrimleri İslamcılığın Evrimi Mi?”, **Star**, (27 Mart).

Comte, Auguste. 1964, “Pozitif Felsefe Dersleri”, **Sosyoloji Dergisi**, Çev. Ümid Meriç, C. 2, S. 19-20, ss. 213-258.

- Corbin, Juliet. Anselm Strauss. 1990, "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", **Qualitative Sociology**, Vol. 13, No. 1, pp. 3-21.
- Coşkun, Ali. 2011, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", **Kutsal Şemsiye**, İstanbul: Rağbet Yayınları, ss.7-45.
- Creswell, John W. 2013, **Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları: Araştırma Deseni**, Çev. Edt. S. Beşir Demir, Ankara: Eğiten Kitap.
- Cündioğlu, Düccane. 2014, **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset**, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çağlayan, Selin. 2011, **Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılar'a İslamcılık**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Çakır, Ruşen. 2005, "Millî Görüş Hareketi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, Der. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 544-575.
- Çakır, Ruşen. 2012, **Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, Ruşen. 2013, "Millî Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 755-776.
- Çalışkan, Necmettin. Ahmet Sait Sıcak. 2017, "Dini Hareketlerde Sıkça Kullanılan Âyetler: Prof. Dr. Necmettin Erbakan Örneği", **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 71-84.
- Çalışlar, Oral. 1990, **Liderler Hapishanesi**, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Çalışlar, Oral. 1997, **Refah Partisi Nereden Nereye**, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Çalmuk, Fehmi. 2005, "Necmettin Erbakan", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, Der. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 550-575.
- Çam, Esat. 1998, **Siyaset Bilimine Giriş**, İstanbul: Der Yayınları.
- Çarkoğlu, Ali. Binnaz Toprak. 2006, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul: Tesev Yayınları.

- Çavuşoğlu, Yüksel. Esra Çavuşoğlu. 2017, “Bir Dünya Lideri Necmettin Erbakan”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 321-331).
- Çınar, Ömer. 2016, **Türkiye Siyasi Hayatında Millî Nizam Partisi**, İstanbul: Kitap Dostu Yayınları.
- Çiftçi, Adil. 2003, **Nasıl Bir Sosyal Bilim - Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar -**, Ankara: Kitâbiyât.
- Çiftçi, Adil. 2004, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları - Empirik Bir Deneme -**, Ankara: Kitâbiyât.
- Çoştı, Yakup. 2011, **Toplumsallaşma ve Dindarlık**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çuhadar, Cengiz. 2007, “Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 10, S. 30, ss. 153-167.
- Dağcı, Gül Tuba. Adnan Dal. 2014, **Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi**, C. 2, S. 1, ss. 37-47.
- Demir, Abdullah. 2017, “Erbakan’ın Türkiye Sanayileşmesine Yönelik Paradigmaları”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 85-108.
- Demir, Hande Seher. 2013, **Ankara Barosu Dergisi**, S. 3, ss. 269-288.
- Demir, Ömer. Mustafa Acar. 1997, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara: Vadi Yayınları.
- Demirkan, Emine Akbaş, 2017, “Prof. Dr. Necmettin Erbakan’ın Zarif Devletçilik ve Üslup Anlayışı”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 451-472.
- Developing8.org**. t.y.a, “Brief History of D-8”, Kaynak: <http://www.developing8.org/About.aspx>, (Erişim Tarihi: 15 Eylül 2017).
- Developing8.org**. t.y.b, “Organizational Structure”, Kaynak: <http://www.developing8.org/Organization.aspx>, (Erişim Tarihi: 16 Eylül 2017).
- Dey, Ian. 1993, **Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientists**, London: Routledge Publications.



- DİB.** 2014, “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması”, Kaynak: <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf>, (Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2018).
- Doğan, Ali Ekber. 2005, **İslamcı Belediyelerin On Yılı (1994-2004): Kayseri Örneğinde Sosyo-Mekânsal Bir Çözümleme**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Doğan, D. Mehmet. 2013, “İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 120-128.
- Duman, Doğan. 1996, **Çok Partili Dönemde Türkiye’de İslamcılık**, İzmir: Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi
- Duran, Burhanettin. 2013, “Türkiye İslamcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç’un Düşüncesi”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 289-306.
- Durkheim, Emile. 2005, **Dini Hayatın İkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durkheim, Émile. 2010, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, Çev. Cemal B. Akal, Ankara: Dost Yayınevi.
- Dursun, Davut. 1992, **Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Dursun, Davut. 1993, “Cezayir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 493-494.
- Dursun, Davut. 2006, **Siyaset Bilimi**, İstanbul: Beta Yayınları.
- Dursun, H. Rumeysa. 2017, Tunus’ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme (1956-1987), **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 4, S. 1, ss. 130-155.
- Elhan, Nail. 2016, “İran Devrimi’nin Türkiye’de Yansımaları: ‘İrancılık’ ve ‘İrancı’ İslamcılık”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 3, S. 2, ss. 28-57.
- El-Maverdi, Ebu’l-Hasan Habib. 1994, **El-Ahkâmü’s-Sultâniye**, Çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi.

- El-Mevdudi, Ebu'l A'la. 1998, **Kur-an'a Göre Dört Terim**, Çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Emmioğlu, Kahraman. 2010, **Türkiye'de Sanayileşmenin Serüveni**, İstanbul: Truva Yayınları.
- Emre, Sülayman Arif. 2015, **Siyasette 35 Yıl**, C. 1, Ankara: MG V Yayınları.
- Emre, Sülayman Arif. 2015a, **Siyasette 35 Yıl**, C. 2, Ankara: MG V Yayınları.
- Emre, Sülayman Arif. 2015b, **Siyasette 35 Yıl**, C. 3, Ankara: MG V Yayınları.
- Encyclopedia Britannica.** t.y., "Democratization", Kaynak: <https://www.britannica.com/topic/democratization>, (Erişim Tarihi: 11 Ekim 2007).
- Er, İzzet. 2009, "Din Devlet İlişkisi ve Diyanet İşleri Başkanlığı", **Diyanet İlmî Dergi**, C. 45, S. 3, ss. 15-22.
- Erbakan, Kemallettin. 2014d, **Etrafındakiler-1**, İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Erbakan, Necmettin. 1970, **Müsbet İlim ve İslam**, Konya: K.Y.T.T.B. Neşriyatı.
- Erbakan, Necmettin. 1970a, **Mecliste Ortak Pazar**, İzmir: İstiklal Matbaası.
- Erbakan, Necmettin. 1973, **Millî Görüş**, Ankara: Dergah Yayınları (Ağaç-İş Matbaası).
- Erbakan, Necmettin. 1974, **Türkiye ve Ortak Pazar**, İzmir: Furkan Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 1975, **Millî Görüş-Temel Görüş**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 1976, **Türkiye'nin Sanayileşmesi**, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Erbakan, Necmettin. 1991, **Adil Ekonomik Düzen**, Ankara: Semih Ofset
- Erbakan, Necmettin. 1991a, **Erbakan Açıklıyor: Kenan Evren'in Anılarındaki Yanılgılar**, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- Erbakan, Necmettin. 1992, Müslüman Topluluklar I. İşbirliği Toplantısı, Ankara: ESAM.
- Erbakan, Necmettin. 1993, **Refah Partisi 4. Büyük Kongre Genel Başkan Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın Açış Konuşması**, Ankara: y.e.y.
- Erbakan, Necmettin. 1993a, **Necmettin Erbakan'ın 1993Yılı Arafat Konuşması**, Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=G9QGmqQYGHc>, (Erişim Tarihi: 13 Eylül 2017).
- Erbakan, Necmettin. 2006, **İslam – Batı Diyalogu ve Geleceği**, İstanbul: Milsan Basın San. A.Ş.

- Erbakan, Necmettin. 2013, **Davam**, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2014, **Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyyatı**, C. 2, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2014a, **Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyyatı**, C. 1, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2014b, **Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyyatı**, C. 5, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2014c, **Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyyatı**, C. 4, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2016, **Millî Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl**, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2016a, **Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen**, Ankara: MG V Yayınları.
- Erbakan, Necmettin. 2016b, **Arkasındakilerle ve Türkiye'nin Kayıplarıyla Darbe, Ankara**: MG V Yayınları.
- Erbaş, Fethullah. 2017, **Kişisel Görüşme**, Ankara, (12 Mart).
- Erdoğan, Recep Tayyip. 2004, "Recep Tayyip Erdoğan'ın 15 Ocak 2004 Tarihli Konuşması",  
[https://tr.wikisource.org/wiki/Recep\\_Tayyip\\_Erdo%C4%9Fan%27%C4%B1n\\_15\\_Ocak\\_2004\\_tarihli\\_konu%C5%9Fmas%C4%B1](https://tr.wikisource.org/wiki/Recep_Tayyip_Erdo%C4%9Fan%27%C4%B1n_15_Ocak_2004_tarihli_konu%C5%9Fmas%C4%B1), (Erişim Tarihi: 5 Ağustos 2017).
- Ergin, Mehmet. 2015, **Asrın Lideri Erbakan**, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Erkilet, Alev. 2013, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda 'Arı-Duru' Bir İslam Arayışı: Ercümen Özkın, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 505-513.
- Erkilet, Alev. 2015, **Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları: İslamcı Portreler ve Türkiye'de İslamcılığın Seyri**, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Eroğul, Cem. 1974, "Marksist Devlet Kuramı Hakkında Bir Not", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 29, S. 1, ss. 113-123.
- Ersin, İrfan. Selman Duran. 2017, "Faizsiz Finans Döngüsünü Oluşturma Açısından Adil Ekonomik Söylemin Kredileşme İlkeleri ve Uygulanabilirliğinin Değerlendirilmesi", **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel**

- Sayı, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 109-132.
- Ersoy, Arif. 1993, **Adil Düzen Beşeri İdeoloji Mi?**, Kaynak: <http://www.akevler.org/AkevlerKitaplar/43/3/6-Adil-Duzen-beseri-ideoloji-mi> Arif-Ersoy-1993-Adil-Duzenin-Ic-Yuzu-Necmettin-Erbakan-ve-30-yilin-muhasebesi, (Erişim Tarihi: 28Ağustos 2017).
- Ersoy, Arif. 1995, “Belediyelerin Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, **Adil Düzen’de Yerel Yönetim Teori ve Uygulamaları**, Ankara: Yimder Yayını, ss. 11-26.
- Ersoy, Arif. 1995a, **Silm Sosyal Yapılanma**, İstanbul: Yörünge Yayınları.
- Ersoy, Arif. 2017, **Kişisel Görüşme**, Çorum, (24 Temmuz).
- Ersoy, Mehmet Akif. 2009, **Safahat**, “Âsım”, İstanbul: Beyan Yayınları, ss. 679-869.
- Ertem, Hüsamettin. 2013, **Yaşayanların Dilinden Millî Görüş**, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Eryılmaz, Bilal. 2006, **Kamu Yönetimi**, İstanbul: Erkam Matbaası
- Esed, Muhammed. 2016, **İslam’da Yönetim Biçimi**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Esen, Adem. 2017, “Ağır Sanayi Hamlesinin Finansmanı: Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 333-349.
- Eser, H. Bahadır. 2013, “Türk Siyasal Kültürü İçinde Dinin Rolü Üzerine Bir Açıklama Çabası: Millî Görüş Hareketi ve Millî Nizam Partisi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C.18, S.3, ss.201-224.
- Ete, Hatem. 2003, “Modernleşme ve Muhafazakârlık Kısacasında Türkiye’de İslamcılığın Gelişimi”, **Tezkire**, S. 33, ss. 42-63.
- Evkuran, Mehmet. 2016, **Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fairholm, Gilbert W. 1996, “Spiritual Leadership: Fulfilling Whole-self Needs at Work”, **Leadership & Organization Development Journal**, Vol. 17, Num. 5, pp. 11-17.
- Fazlurrahman. t.y., **İslam**, Ankara: Selçuk Yayınları.

- Ferrari, Silvio. 2004, "İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. M. Salih Kumaş, C. 13, S. 1, ss. 303-319.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. 1997, **Din ve Devlet İlişkileri**, Muğla: Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.
- Freyer, Hans. 1964, **Din Sosyolojisi**, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fry, Louis W. 2003, "Toward a Theory of Spiritual Leadership", **The Leadership Quarterly**, Vol. 14, Num. 6, pp. 693-727.
- Furseth, Inger. Pal Repstad. 2011, **Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar**, Çev. İ. Çapcıoğlu, H. Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Geçit, Mehmet Salih. 2016, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişisinin Tarihçesine Genel bir Bakış", **Universal Journal of Theology**, C. 1. S. 1, ss. 31-50.
- Geertz, Clifford. 1973a, "Religion As a Cultural System", **The Interpretation Of Cultures: Selected Essays By Clifford Geertz**, New York: Basic Books, ss. 87-125.
- Geertz, Clifford. 1973b, "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols", **The Interpretation Of Cultures: Selected Essays By Clifford Geertz**, New York: Basic Books, ss. 126-141.
- Giddens, Anthony. 2008, **Sosyoloji**, Çev. Hüseyin Özel, Abdulkadir Sönmez vd., İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gişi, Erdal. 2015, "Laiklik Kavramının Kronolojik Evrimi", **The Journal of Europe-Middle East Social Science Studies**, C.1, S, 1, ss. 1-13.
- Glock, Charles Y. 2007, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", **Din Sosyolojisi**, Çev. M. Emin Köktaş, Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, ss. 250-271.
- Gökalp, Ziya. 2013, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Gökberk, Macit. 1946, "Hegel'in Devlet Felsefesi", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, C. 1, S. 2-3, ss. 99-129.
- Gökçe, Orhangazi. 2015, "Çiğ Çağın Asil Delikanlısı Erbakan", **Anadolu Gençlik Dergisi**, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı, ss. 116-119.

- Göksal, Gökçen. 2015, “Çelikten İrade”, **Anadolu Gençlik Dergisi**, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı, ss. 106-109.
- Gözaydın, İhtar. Ehmet Erdi Öztürk. 2015, **Türkiye’de Din İdaresi**, İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları.
- Guba, Egon G. 1990, **The Paradigm Dialog**, Newbury Park, Sage Publications.
- Guida, Michelangelo. Ömer Çaha. 2013, “İslamcılık”, **Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler**, Der. Ö. Çaha, B. Şahin, Ankara: Orion Kitabevi, ss. 563-620.
- Güler, İlhami. 1998, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, **İslamiyat**, C. 1, S. 4, ss. 53-76.
- Gültekin, Levent. 2014, “Ak Parti’de Yenilikçi-Gelenekçi Tartışması”, **İnternethaber**, Kaynak: <http://www.gazeteciler.com/kose-yazisi/ak-partide-yenilikci-gelenekci-tartismasi/148890>, (Erişim Tarihi: 4 Ağustos 2017).
- Günay, Ünver. 2011, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ünver. 2012, “Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Der. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 149-168.
- Günaydın, Yusuf Turan. 2013, “Türkiye İslamcılığının Şerâitine Bütünüyle Tâbi Olmayan Bir İslamcı Olarak Muhammed İkbâl-Felsefe ve Tasavvuf Üzerinden Şairin Şimdiki Zamanı”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 495-501.
- Güncel Türkçe Sözlük.** t.y.a, “Demokratikleşme”, Kaynak: [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b45fc629b3756.49142552](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b45fc629b3756.49142552), (Erişim Tarihi: 11 Temmuz 2018).
- Güncel Türkçe Sözlük.** t.y.b, “Demokratikleşmek”, Kaynak: [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b45fd99cc7d01.81589686](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b45fd99cc7d01.81589686), (Erişim Tarihi: 11 Temmuz 2018).
- Gündoğmuş, Bekir. 2017, **Sosyo-politik Etkileri Bakımından İslam Toplumu Millî Görüş Teşkilatı: Almanya Örneği**, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gündüz, Şinasi. 1998, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Konya: Vadi Yayınları.

- Gündüz, Şinasi. 2010, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gürbüz, Sait. Faruk Şahin. 2017, **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Seçkin Yayınevi
- Gürsoy, Kenan. 2003, “Laiklik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 60-62.
- Haber7**. 2005, “Millî Görüş Gönleğini Yeniden Giydi”, Kaynak: <http://www.haber7.com/siyaset/haber/94192-Millî-gorus-gomlegini-yeniden-giydi>, (Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2018).
- Hakyemez, Cemil. 2008, Şifî İmâmîyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, S. 13, ss. 7-36.
- Hakyemez, Cemil. 2014, **Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı**, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hale, William. 1994, **Türkiye’de Ordu ve Siyaset**, İstanbul: Hil Yayın.
- Hamidullah, Muhammed. 1992, **İlk İslam Devleti**, Çev. İ. Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed. 1994, **İslam Tarihine Giriş**, Çev. Ruhi Özcan, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed. 2016, **İslam’a Giriş**, Çev. Cemal Aydın, Ankara: TDV Yayınları.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. 1979, **İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 23, S. 1, ss. 121-213.
- Hazırbulan, Tahsin. 2017, Millî Görüş’ün İlk Yerel Seçim Tecrübesi: 9 Aralık 1973 Mahalli Seçimleri”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 393-416.
- Hazırbulan, Tahsin. 2017a, “Erbakan’ın Yeni Bir Dünya Fikri ve ‘Müslüman Topluluklar Birliği’”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 257-289.
- Heper, Metin. 2015, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Heywood, Andrew. 2007, **Siyaset**, Çev. B. B. Özipek, B. Şahin vd., Ankara: Adres Yayınları.
- Hürriyet**. 2004, “Erdoğan: Din Üzerinden Siyasete Karşıyız”, Kaynak: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-din-uzerinden-siyasete-karsiyiz-194995>, (Erişim Tarihi: 7 Kasım 2017).
- Işık, Zekeriya. 2016, **Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet ve Tarikat İlişkisinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Işıklı, Alpaslan. 1997, **Sosyalizm, Kemalizm ve Din**, Ankara: Tüze Yayıncılık.
- İnalcık, Halil. 2013, **Osmanlı ve Modern Türkiye**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2016, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2017, **Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı: Devlet, Kanun, Diplomasi**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnan, Ahmet. 2003, “İslam Dini Özelinde Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Dini Özgürlüğün Sınırları: Yeni Bir İslam Siyaset Teorisinin İnşasına Doğru”, **Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 565-575.
- İpek, Sezgin. 2011, **Political Engagement Patterns Of Islamist Movements: The Case Of The Nizam/Selamet Movement / İslamcı Hareketlerin Siyasete Katılma Örüntüleri: Nizam/Selamet Hareketi Örneği**, Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- İskenderpaşa**. 2018, “Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhânevî”, Kaynak: <http://www.iskenderpasa.com/EFB62B73-6D7E-4809-90AB-B9A77107C077.aspx>, (Erişim Tarihi: 27 Temmuz 2018).
- İzgören, Ahmet Şerif. 1999, **Dikkat Vücudunuz Konuşuyor**, 2. Baskı, Ankara: Academy International.
- İzgören, Ahmet Şerif. 2010, **Dikkat Vücudunuz Konuşuyor!**, Ankara: Elma Yayınevi, Kaynak: [https://issuu.com/deepses/docs/ahmet\\_\\_erif\\_\\_zg\\_\\_ren\\_-\\_dikkat\\_v\\_\\_](https://issuu.com/deepses/docs/ahmet__erif__zg__ren_-_dikkat_v__), (Erişim Tarihi: 21 Eylül 2017).
- İzzetbegovic, Aliye. 2010, **İslami Yeniden Doğuşun Sorunları**, İstanbul: Fide Yayınları.



- İzzetbegoviç, Aliya. 2016, **İslam Deklarasyonu**, İstanbul: Yarın Yayınları.
- James, William. 1905, **The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature**, London, New York and Bombay: Longmans, Green, And Co.
- Kapani, Münci. 2010, **Politika Bilimine Giriş**, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kaplan, Yusuf. 2013, “İslamcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 785-800.
- Kara, İsmail. 2011, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, C. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İsmail. 2011a, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, C. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karabaşoğlu, Metin. 2013, “Bediüzzaman İslamcı mıydı?”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 213-241.
- Karabulut, Recep. 2017, “Günümüz Dünyasından D-8’e Yeniden Bir Bakış”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 417-434.
- Karagülle, Süleyman. 1990, **Adil Düzen’in İçyüzü-Necmettin Erbakan ve 30 Yılın Muhasebesi**, İzmir: Akevler Sistem Serisi.
- Karagülle, Süleyman. 1990a, **Adil Düzen’in İçyüzü-Necmettin Erbakan ve 30 Yılın Muhasebesi**, Kaynak: <http://www.akevler.org/AkevlerKitaplar/38/3/1-ADIL-DUZEN-NEDIR-Adil-Duzenin-Ic-Yuzu-Necmettin-Erbakan-ve-30-yilin-muhasebesi>, (Erişim Tarihi: 28 Ağustos 2017).
- Karagülle, Süleyman. 2012, **Erbakan ve Ekonomi**, Kaynak: [http://www.akevler.org/AkevlerMakaleler/636/CokYor/10053/Suleyman-Karagulle/Erbakan-ve-Ekonomi?seoContent\\_ASPxGridView1=page8](http://www.akevler.org/AkevlerMakaleler/636/CokYor/10053/Suleyman-Karagulle/Erbakan-ve-Ekonomi?seoContent_ASPxGridView1=page8), (Erişim Tarihi: 28 Ağustos 2017).
- Karahasanoğlu, Hasan. 1974, **Masona, Komüniste, Renksiz Karşı Tekadam Erbakan**, İstanbul: Nizam Yayınevi.
- Karakoç, Sezai. 2007, **Diriliş Savaşı**, Kaynak: <http://yucedirilis.org.tr/dirilis-savasi/>, (Erişim Tarihi: 24 Temmuz 2018).
- Karaman, Hayreddin. 2005, **Laik Düzendeki Dini Yaşamak -1**, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Karaman, Hayreddin. 2006, **Laik Düzendeki Dini Yaşamak -2**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, Hayreddin. 2012, **İslami Hareket Öncüleri**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, Hayreddin. 2015, **Türkiye ve İslamiyet**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, Hayreddin. t.y., **Demokrasi ve İslam**, Kaynak: <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/turkiyeveislam/0010.htm>, (Erişim Tarihi: 3 Ağustos 2018)
- Karaman, Hayrettin. 2003, **Âdil Düzen Nasıl Olmalıdır?**, Kaynak: <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/1001.htm>, (Erişim Tarihi: 4 Ağustos 2017)
- Karaman, Hayrettin. 2011, **Rahmetin Kucağında**, Kaynak: <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0702.htm>, (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2018).
- Karaman, Hayrettin. 2017, “Siyasi İslam ve İslamcılık”, **Yeni Şafak**, (27 Nisan).
- Karasar, Niyazi. 2007, **Bilimsel Araştırma Yöntemi**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Karatepe, Şükrü. 1995, “Belediyelerde Adil Yönetim”, **Adil Düzen’de Yerel Yönetim Teori ve Uygulamaları**, Ankara: Yimder Yayını, ss. 41-48.
- Karatepe, Şükrü. 2014, **Siyasi İdeolojiler**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karpat, Kemal H. 2001, **İslam’ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karpat, Kemal H. 2012, **Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kayhan, Veli. 2006, “Hak Dinin Tek Oluşu”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 11. S. 1: ss. 77-106.
- Kazan, Şevket. 2013, **28 Şubat Post Modern Bir Darbe’nin Anatomisi**, Ankara: MGV Yayınları.
- Kazan, Şevket. 2017, **Yoldaki İzler**, Ankara: MGV Yayınları.
- Kemikli, Bilal. 2017, “Siyasetin Besleyici Zemini Olarak Tekke: Erbakan ve Zahid Efendi İlişkisi”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 87-99.
- Kılıçarslan, İsmail. 2017, “İslamcılar Kadar Taş Düşün Başınıza”, **Yenişafak Gazetesi**, (07 Ekim).
- Kılınç, Taha. 2016, **Bir Gannuşu Analizi: Siyasal İslam’dan Müslüman Demokrasiye**, Kaynak: <https://www.timeturk.com/bir-gannusi-analizi-siyasal->

islam-dan-musluman-demokrasiye/haber-363465, (Erişim Tarihi: 12 Eylül 2018).

- Kısakürek, Necip Fazıl. 1998, **İdeolocya Örgüsü**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, Necip Fazıl. 2010, **Çerçeve I**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kışlalı, Ahmet Taner. 2001, **Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Kızıлтаş, Ekrem. 2011, **Herkesin Hocası Erbakan**, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Kirman, Mehmet Ali. 2011, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları.
- Kitabı Mukaddes**. 1958, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Koçak, Süleyman Yaman. Ali Ekşi. 2010, “Katılımcılık ve Demokrasi Perspektifinden Türkiye’de Yerel Yönetimler”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 21, ss. 295-307.
- Koltuk, Durmuş Ali. 2009, **Türk Siyasi Tarihinde Millî Nizam ve Millî Selamet Partileri**, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. 2015, **1970 Sonrası Türkiye’deki İslamcıların Demokrasi Algısı**, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Köse, Faruk. 2014, **Ortadoğu’da İslamcı Siyasetin Rolmodeli İhvan-ı Müslimin**, İstanbul: Ozan Yayıncılık Ltd.
- Kur’an-ı Kerim**.
- Kurt, Abdurrahman. 2008, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, ss. 73-93.
- Kuşhabiy, Anzor. 2004, “Vatana Dönüş Yolu Uzun”, Çev. Murat Papşu, **Nart Dergisi**, S. 40, Kaynak: <http://www.circassianworld.com/TR/Kushabiy.pdf>, (Erişim Tarihi: 01.11.2007).
- Kutan, Recai. t.y., **Kirazlıdere Tutukevi Penceresinden 12 Eylül**, Ankara: Keşif Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. 2008, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, C.1, S.1, ss. 7-26.
- Kutup, Muhammed. 1994, **Akide, Şeriat ve Hayat Yolu Lâ İlâhe İllellah**, Çev. Süleyman Altay, İstanbul: Ravza Yayınları.

- Kuzu, Burhan. 1992, “Demokrasi – Resmî İdeoloji – Sivil Toplum”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 47, S. 1, ss. 335-369.
- Küçükcan, Talip. 2003, “İslam Dünyasında Laiklik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 62-65.
- Küçükyılmaz, M. Mücahit. 2011, **Türkiye’de Siyasal Katılım**, İstanbul: Yarı Yayınları.
- Küçükyılmaz, M. Mücahit. 2011, **Türkiye’de Siyasal Katılım: Tek Partiden Ak Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları**, İstanbul: Yarı Yayınları.
- Lasswell, Harold. 1958, **Politics: Who Gets What, When, How**, Newyork: Meridian Books.
- Le Monde**, 2016. “En Tunisie, Ennahda ‘sort de l’islam politique””, Kaynak: [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/19/rached-ghannouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie\\_4921910\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/19/rached-ghannouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie_4921910_3212.html), Erişim Tarihi: 26 Temmuz 2016).
- Leech, Nancy L. Anthony J., Onwuegbuzie. 2007, “An Array of Qualitative Data Analysis Tools: A Call For Data Analysis Triangulation”, **School Psychology Quarterly**, Vol. 22, Num. 4, pp. 557-584.
- Lelik, Abdullah. 1974, **Çözülemeyen Buhranın Bilinmeyen Yönleri Erbakan Mı Ecevit Mi?**, Ankara: Gerçek Yayınları.
- Luckmann, Thomas. 2003, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Macit, Abdulkadir. 2017, “Millî Görüş be Çağdaş İslam Düşüncesindeki Yeri”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 133-148.
- Macit, Abdulkadir. 2017a, “Necmettin Erbakan ve Çağdaş İslam Düşüncesindeki Yeri”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 75-86.
- Macit, Abdulkadir. 2018, **Çağa İz Bırakan Önderler: Necmettin Erbakan**, İstanbul: İlke Yayıncılık.

- Macit, Mustafa. 2007, “Türkiye’de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 10, S. 30, ss. 91-120.
- Mardin, Şerif. 2011a, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, Çev. E. Gen, M. Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif. 2011b, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, Der.: M. Türköne, T. Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif. 2011c, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, Karl. 2009, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Mason, Jennifer. 2002, **Qualitative Researching**, London: Sage Publications.
- Memiş, Emin. 2005, **Anayasa Hukuku Notları**, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Meriç, Cemil. 1997, **Bu Ülke**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mihçioğlu, Cemal. 1987, “Kamu Yönetimi Alanında Türkçe Terim Denemeleri”, **Yıllık IX 1986-1987**, Ankara: A.Ü. Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Millî Gazete.** 2009, “Erbakan’a Önemli Ziyaret”, Kaynak: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1182522/erbakana-onemli-ziyaret>, (Erişim Tarihi: 29 Temmuz 2009).
- Millî Gazete.** 2012, “Çok Özel Fişleme”, Kaynak: <http://www.milligazete.com.tr/haber/1068636/cok-ozel-fisleme>, (Erişim Tarihi: 7 Kasım 2017).
- Milliyet.** 1969, “Erbakan Bağımsız Adayları Açıkladı”, (12 Eylül).
- Milliyet.** 1973, “Köhne Bir Kilidin Paslı Anahtarı İle”, (4 Kasım).
- Miş, Nebi. Abdullah Eren. 2014, “Siyasal Partilerin Yerel Vizyonu İstanbul Seçimleri”, **Analiz**, S. 91, İstanbul: Seta Yayınları.
- MNP. t.y., **Millî Nizâm Partisi Kuruluş Beyannamesi**, Ankara: Nüve Matbaası.
- Mollaer, Fırat. 2013, “Hakikât İslamı: Nurettin Topçu ve İslami Düşünce Üzerinde Yeniden Düşünmek”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 249-256.
- Mollaoğlu, Mustafa. 2011, **Merrhum Erbakan Hocamızla İlgili Şu Ana Kadar Yazılmayanlar**, Kaynak: <http://arsiv.ajans5.com/detay/2011/05/16/merhum->

erbakan-hocamızla-igili-su-ana-kadar-yazilmayanlar.html, (Erişim Tarihi: 3 Ağustos 2018).

- MSP. 1973, **Millî Selâmet Partisi 1973 Seçim Beyannamesi**, İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Mueller, Dennis C. 2013, “The State and Religion”, **Review of Social Economy**, Vol. 71, Num. 1, pp. 1-19.
- Müller, F. Max. 1882, **Introduction of The Science of Religion**, London: Longmans Green And Co.
- Nebati, Nureddin. 2014, **Ak Parti Teşkilatlarının Demokratik Değerlere Bakışı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz: Millî Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye**, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Nebati, Nureddin. 2014, **Millî Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye**, İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Nisa, Meryem. **Siyaseti Önemsemeyen Müslümanları, Müslümanları Önemsemeyen Siyasetçiler** **Yönetir,** Kaynak: <https://www.milligazete.com.tr/makale/857954/meryem-nida/siyaseti-onemsemeyen-muslimanlari-muslimanlari-onemsemeyen-siyasetciler-yonetir>, (Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2018)
- Ocak, Ahmet Yaşar. 2016, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oktay, Cemil. 2009, “ ‘...Ve Bunun Gibi Tedbîre Siyaset Dirler.’ Tursun Bey’in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 40, ss. 43-51.
- Okumuş, Ejder. 2010, **Toplumsal Değişme ve Din**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Olguner, Fahrettin. 2001, “Din ve Devlet - Siyaset ve Siyasi Rejim Meseleleri” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 16, ss. 29-58.
- Onat, Hasan. 1997, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 36, S.1, ss. 79-117.
- Onur, Necdet. t.y., **Erbakan Dosyası**, İstanbul: y.e.y.
- Ortaylı, İlber. 1995, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: Hil Yayın.
- Ortaylı, İlber. 2014, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Türk Siyasal Hayatı: Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Bursa: Sentez Yayıncılık, ss.175-187.

- Ortaylı, İlber. 2014a, **Türkler, İslamiyet ve Hilafet**, İstanbul: Yakamoz Kitap, ss.17-79.
- Ortaylı, İlber. İsmail Küçükkaya. 2012, **Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı: 1923-2023**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Osmanlıca Türkçe Sözlük.** t.y., “Siyaset”, Kaynak: <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=siyaset&t=%40>, (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2017)
- Otto, Rudolf. 1936. **The Idea of The Holy**, Trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press.
- Ozankaya, Özer. 1993, **Türkiye’de Laiklik: Atatürk Devrimlerinin Temeli**, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Öcal, Mustafa. t.y., “Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, ss. 201-254.
- Öz, Mustafa. 2010, “Şia”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 111-114.
- Özakıncı, Cengiz. 2008, **İblisin Kıbesi: United States of İrtica**, İstanbul: Otopsi Yayınları.
- Özben, Mevlüt. 2007, **Türkiye’de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özbudun, Ergun. 1995, **Türk Anayasa Hukuku**, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Özbudun, Ergun. 2003, **Çağdaş Türk Politikası-Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller**, İstanbul: Doğan Kitap.
- Özbudun, Ergun. William Hale. 2010, **Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm**, İstanbul: Doğan Kitap.
- Özcan, Azmi. 2001, “İttihâd-ı İslam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 470-475.
- Özdalga, Elisabeth. 2015, **İslamcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdamar, Mustafa. 1977, **Yaşı ve Başıyla Mim Sin Harekâtı**, İstanbul: Çığır Yayınları.
- Özel, İsmet. 1989, **Cuma Mektupları 1**, İstanbul: Çıdam Yayınları.

- Özel, Soli. 2011, “Erbakan”, **Habertürk**, Kaynak: <http://www.haberturk.com/yazarlar/soli-ozel/606242-erbakan>, (Erişim Tarihi: 17 Eylül 2017).
- Özgüden, Mehmet. 2007, **Türkiye’de Sivil Toplum İdeolojisi: Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özgür, Sedat. 2016, **Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor**, İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Özkan, Ercümen. 1985, “Selam ile”, **İktibas**, C. 5, S. 104, ss. 2-9.
- Özkan, Mehmet Ali. 2002, **Anayasa Mahkemesi Kararları Çerçevesinde Türkiye’de Siyasal Partilerin Kapatılması Rejimi**, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özkul, Fatih. 2014, “Anayasalarımızda Laiklik İlkesi”, **Ankara Barosu Dergisi**, S. 4, ss. 271-310.
- Öztekin, Ali. 2007, **Siyaset Bilimine Giriş**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Öztürk, Hayrettin. 2003, **Hayat Dini İslam**, Samsun: Erkam Matbaası
- Öztürk, Musa. 2017, “Adil Ekonomik Düzen’de Artı(k) Değerin Paylaşımı”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 149-170.
- Özyurt, Cevat. 2014, “Marx’ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Yıl 7, Sayı 2, ss. 207-240.
- Parsons, Talcott. 2005, **The Social System**, London: Routledge Publications.
- Paşa, Said Halim. 2015, “Düşünsel Bunalımımız”, **Said Halim Paşa Bütün Eserleri**, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, ss. 111-126.
- Polat, Fazlı. 2002, “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet”, **EKEV Akademi Dergisi**, S. 10, ss. 119-128.
- Poyraz, Fahrettin. 2006, **Türk Siyasal Yaşamında Millî Görüş Hareketi**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Reville, Albert. 1884, **Prolegomena of The History of Religions**, London: Williams and Norgate.
- Roy, Olivier. 2015, **Siyasal İslamın İflası**, Çev. C. Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.



- RP. 1991, **20 Ekim 1991 Genel Seçimi Refah Partisi Seçim Beyannamesi**, Ankara: y.e.y.
- Saktanber, Ayşe. 1995, **Islamic revitalization in Turkey: An urban model of a 'counter-society', a case study / Türkiye'de İslami Yeniden Canlanma: Bir Karşı Toplum Modeli Saha Araştırması**, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Sarıbay, Ali Yaşar. 2013, “İslami Fikriyat Temelinde Siyasi Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 745-754.
- Sarıbıyık, Mustafa. 2013, “İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılama Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar”, **İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası**, C. 2, S. 23, ss. 169-185.
- Say, Abdurrahman Tansu. 2006, “Sosyal Bilimlerde Bilim Yöntemi”, **Akademik İncelemeler**, C. 1, S. 1, ss. 1-23.
- Sayarı, Binnaz. 1978, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 33, S. 1, ss. 173-185.
- Saydam, Abdullah. 1995, **Osmanlı Medeniyeti Tarihi**, Trabzon: Kemal Ofset Matbaacılık.
- Saylan, Gencay. 1991, “Fikir ve İnanç Hür Olmalı”, **Cumhuriyet Gazetesi**, (09 Haziran).
- Siverekli, İsmet. 2000, **Tarikat-Kara Para-Kemalizm Üçgeninde Millî Görüş**, İstanbul: Pêrî Yayınları.
- Subaşı, Necdet. 2003, “‘İhya’, ‘Tecdit’ ve ‘İslah’ın Modern Kullanımları”, **Tezkire**, S. 33, ss. 130-153.
- Subaşı, Necdet. 2013, “Devlet, Cemaat(ler) ve İslamcılık”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 568-578.
- Sugözü, İbrahim Halil. 2017, “İslam Ekonomisi ve Adil Ekonomik Düzen”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 185-210.

- Şama, Ekrem. 2015, **Allah Dostu Erbakan**, İstanbul: Ege Basım Yayın.
- Şen, Arif. 2015, “Karizmatik Lider Olarak Erbakan”, **Anadolu Gençlik Dergisi**, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı, ss. 96-101.
- Şentürk, Hulusi. 2011, **İslamcılık – Türkiye’de İslamcı Oluşumlar ve Siyaset**, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun**, 1924.
- Tamimi, Azzam S. 2016, **Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, Çev. Ayşe Yönkul, Ankara: Hece Yayınları.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. 1963, **Din Sosyolojisi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Taş, Kemaleddin. 2012, “Sosyolojik Din Tanımları”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Der. N. Akyüz, İ. Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 37-42.
- TBBM.** t.y., “Siyasi Partiler”, Kaynak: [https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/siyasi\\_partiler.html](https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/siyasi_partiler.html), (Erişim Tarihi: 31 Temmuz 2018).
- TBMM.** t.y.a, “Koalisyon Hükümetleri, Koalisyon Protokolleri, Hükümet Programları ve Genel Kurul Görüşmeleri”, Kaynak: [https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/koalisyon\\_hukumetleri/Koalisyon\\_Hukumetleri\\_C2.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/koalisyon_hukumetleri/Koalisyon_Hukumetleri_C2.pdf), (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2018).
- Tekdal, Ahmet. 2017, **Kişisel Görüşme**, Ankara, (11 Mart).
- Tekin, Ahmet Recai. 2017, “Necmettin Erbakan Kimlik, Siyaset ve Dış Politika”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 211-246.
- Tekin, Muhammet Ali. 2017a, “Necmettin Erbakan’ın Sahabe Tasavvuru: Ebû Eyyûb El-Ensârî Örneği”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 435-450.
- Tekin, Yusuf. M. Çağatay Okutan. 2015, **Türk Siyasal Hayatı**, Ankara: Orion Kitabevi
- Teziç, Erdoğan. 1976. **100 Soruda Siyasi Partiler (Partilerin Hukukî Rejimi ve Türkiye’de Partiler)**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

- Thompson, Ian. 2004, **Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş**, Çev. B. Zakir Çoban, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Togan, A. Zeki Velidî. 1985, **Tarihte Usûl**, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Topaloğlu, Bekir. 2017, **Kelâm İlmine Giriş**, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Topçu, Nurettin. 2011, **Yarıncı Türkiye**, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Torun, Yıldırım. 2017, **Din ve Siyaset İlişkisi**, Ankara: Orion Kitabevi.
- Tosh, John. 2013, **Tarihin Peşinde**, Çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tuğrul, Talip. 2017, “Millî Görüş Hareketi Bibliyografyası”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutun, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 247-336.
- Tuğrul, Talip. 2017a, “Millî Görüş Hareketi’nin Temel Karakterleri”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 43-73.
- Tunaya, Tarık Zafer. 1998, **İslamcılık Cereyanı – I**, y.y.: Yenigün Haber Ajansı
- Tunç, Osman. 1996, “Bilgi Çağına Girerken Din-Devlet İlişkileri Nasıl Olmalı”, **Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, İstanbul: Umut Matbaacılık, ss. 139-145.
- Turan, Osman, 2003, **Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslami ve İnsanî Esasları**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Türker, Hülya. 2010, **İslami Finans Sisteminde Finansal Aracılık: Dünyadaki Gelişmeler ve Sermaye Piyasasının Geliştirilmesi Açısından Türkiye İçin Öneriler**, Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası**, 1982.
- Türkmen, Hamza. 2013, “Seyyid Kutup Türkiye’de Nasıl Algılandı?”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 369-378.
- Türköne, Mümtaz’er. 2013, “İslamcılığın Ölümü”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 750-754.
- Uludağ, Süleyman. 2016, **İslam-Siyaset İlişkileri**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Usta, Niyazi. 2000, “Din, Devlet ve Toplum”, **Dini Araştırmalar**, C.3, S.8, ss. 137-148.

- Uzun, Mustafa. 2013, **Erbakan Risaleleri:1 Erbakan'ın Dilinden Millî Görüş**, İstanbul: Ravza Yayınlar.
- Ülgener, Sabri F. 2006, **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul: Derin Yayınları.
- Üzer, Musa. 2013, "Hareket ile Sükûn Arasında Dışarıdan Akan Bir İrmak: Ali Şeriatî'nin Türkiye'deki Etkileri", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 477-494.
- Vakit Gazetesi. 1923, "İstanbul Gazeteleri Temsilcilerine – 16 Ocak 1923", **Atatürk'ün Söylev ve demeçlerinden Seçmeler**, Kaynak: [http://www.ata.tsk.tr/content/media/01/soylev\\_ve\\_demecleri.pdf](http://www.ata.tsk.tr/content/media/01/soylev_ve_demecleri.pdf), (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2017).
- Wach, Joachim. 1995, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Weber, Max. 1998, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max. 2006, **Meslek Olarak Siyaset**, Çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.
- Weber, Max. 2012, **Din Sosyolojisi**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, Max. 2015, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları.
- Yalçın, Soner. 1994, **Hangi Erbakan**, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Yalçın, Soner. 2012, **Erbakan: Eziyet Edilerek Yalnızlığa Yükseltelen Bir Siyasal Liderin Portresi**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Yaman, Ahmet. 1999, **İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi**, Konya: Esra Yayınları.
- Yavuz, Hakan. 2005, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş ve Ak Parti**, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yavuz, Hulusi. 1993, "Bugünkü Türkiye'de Din ve Devlet Münasebetleri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 5-6 (1987-1988), ss. 148-149.
- Yavuz, M. Hakan. 2005a, "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, Der. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 591-603.

- Yavuz, Sefer. 2012, “Zihniyet ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Der. N. Akyüz, İ. Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 589-596.
- Yavuz, Yusuf Şevki. 1994, “Ehl-i Sünnet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 525-530.
- Yayla, Atilla. 2004, **Siyaset Teorisine Giriş**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Yazoğlu, Ruhattin. 2001, “Martin Luther ve Thomas Hobbes’ta Din-Devlet İlişkisi”, **Ekev Akademi Dergisi**, C. 3, S. 2, ss. 221-235.
- Yedi yıldız, Bahaeddin. 1994, “Osmanlı Toplumunu”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C. 1, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayını, ss. 441-510.
- Yenişafak**, 2017, “Bir Alim, Bir Derviş: Mehmet Zahid Kotku”, Kaynak: <https://www.yenisafak.com/hayat/bir-alim-bir-dervis-mehmet-zahit-kotku-2809697>, (Erişim Tarihi: 27 Temmuz 2018).
- Yerelnet**. 2017, “1977 Yerel Seçim Sonuçları”, Kaynak: [http://www.yerelnet.org.tr/basvuru\\_kaynaklari/secim\\_sonuclari/index.php?yil=1977](http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=1977), (Erişim Tarihi: 15 Eylül 2017).
- Yıldırım, Ali. 1999, “Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi”, **Eğitim ve Bilim**, C. 23, S. 112, ss. 7-17.
- Yıldırım, Ercan. 2013a, “İslamcılığa Muhalif Bir İslamcı: İsmet Özel”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 307-336.
- Yıldırım, Ercan. 2016, **Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu**, İstanbul: Pınar Yayınlar.
- Yıldırım, Ergün. 2013, “İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Der. İ. Kara, A. Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 99-119.
- Yıldırım, Kasım. 2010, “Nitel Araştırmalarda Niteliği Artırma”, **İlköğretim Online**, C. 9, S. 1, ss. 79-92.
- Yıldız, Abdülkadir. 2017, “Millî Görüş Parti Programlarında Laiklik Anlayışı”, **Doğumunun 90. Yılında Erbakan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları ss. 219-227.

- Yıldız, Murat. 2017, “Türk Dış Politikasına Prof. Dr. Necmettin Erbakan’ın Politik Vizyonunun Etkisi”, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 355-366.
- Yorgancılar, Serkan. 2012, **Millî Görüş**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- YouTube.** t.y., “Siyaset (Lütfi Doğan)”, Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=HRrXV34UdI8>, (Erişim Tarihi: 20 Haziran 2018).
- YouTube.** t.y.a, “Erbakan’ın Müthiş Meclis Konuşması”, Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=2QtgK-Ums88>, (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2018).
- YouTube.** t.y.b, “Erbakan Suriye Gerçeğini Anlatıyor”, Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=jf9gJeCKCWY>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2018).
- YouTube.** t.y.c, “Refah Partisi Kapatıldığında Erbakan’ın Tarihi Konuşması”, Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=lqCGnSxB0yM>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2018).
- Yuvalı, Abdulkadir. 2007, “Türk Devlet Geleneğinde Din-Devlet İlişkileri (Selçuklu Örneği)”, **S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu-Bildiriler**, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 71-74.
- Yüksel, Yakup. 2017, Necmettin Erbakan’ın Kur’an Kıssaları Bağlamında Temsili Söylemi, **ESAM-Turkish Studies İşbirliği İle Millî Görüş Özel Sayısı**, Edt. M. R. Kutan, M. D. Erdem, H. Kılıçarslan, C. 12, S. 8, Ankara: Turkish Studies Dergisi, ss. 367-376.
- Zengin, İsmail. 1991, **İran Devrimi ve Ortadoğu’ya Etkileri**, İstanbul: Milliyet Yayınları
- Zürcher, Erik Jan. 2000, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

