



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

**DEVİRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN REJİM PARADİGMASI VE
DIŞ POLİTİKA YÖNELİMİ**

(DOKTORA TEZİ)

**İsmail SARI
BURSA – 2016**



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

**DEVİRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN REJİM PARADİGMASI VE
DIŞ POLİTİKA YÖNELİMİ**

(DOKTORA TEZİ)

İsmail SARI

**Danışman:
Doç. Dr. Barış ÖZDAL**

BURSA – 2016

Yemin Metni

“Devrimden Günümüze İran’ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.



15.08.2016

Adı Soyadı: İsmail SARI

Öğrenci No: 711116002

Anabilim Dalı: Uluslararası İlişkiler

Programı: Uluslararası İlişkiler

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar : İsmail SARI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Uluslararası İlişkiler
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : 306
Mezuniyet Tarihi : / /
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Barış ÖZDAL

Devrimden Günümüze İran'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimi

Bu çalışma, İran'da Şîî teolojiden İslâmcı ideolojiye geçiş sürecini ve İran'ın düşünsel sekülerleşmesini çözümlemektedir. Dolayısıyla bu örüntünün bir sonucu olan mevcut siyasi rejimin ideolojik paradigmasını ve bu ideolojik paradigmaya sahip iktidar ile rejim-karşıtı dinî muhalefet arasındaki çatışma ilişkisini entelektüel düzlemde analiz etmektedir. Ayrıca, bu çalışmada İslam Devrimi'nden günümüze Şîîliği bir devrim ideolojisi haline getiren, dönemsel olarak değişmekle birlikte, Şîî yayılmacılığına dayalı karşı-denge kurma amacını taşıyan İran'ın dış politika stratejisi olarak "*güvenlik-otonomi arayışı*" analiz edilmektedir.

Günümüzde İran, ABD'nin Irak işgali ile bu bölgede etkinliğini zirveye ulaştırmış ve Arap Baharı süreci ile birlikte ortaya çıkan bölgesel sistemde yayılmacı politikalarına yeni bir zemin bulmuştur. Bu süreçte bölgede İran'ın ne derece etkin olabileceği tartışılırken; "*Şîî Hilali*" tartışmaları gündeme gelmiştir. İran'ın Ortadoğu'yu mezhep temelinde şekillendirmeye çalıştığı tezine dayanan söz konusu yaklaşım, bu çalışmada 'sivik din' ve politik kültür olarak İran Şîîliğinin temellerine inilerek incelenmektedir. Ayrıca, İran'ın Şîî yayılmacılığının ABD'nin Irak müdahalesinden Arap Baharına uzanan süreçte Bağdat, Şam, Beyrut ve Sana'da pragmatist kaygılarla nasıl jeopolitik bir amaca dönüştüğü analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İran, Sekülerleşme, Şîîlik, İdeoloji, Sivik Din, Otonomi Mücadelesi

ABSTRACT

Author : İsmail SARI
University : Uludag University
Department : International Relations
Degree of Thesis : Ph.D.
Graduation Date :/..../.....
Thesis Supervisor : Doç. Dr. Barış ÖZDAL

Post-Revolution Iran's Regime Paradigm and Its Foreign Policy Trend

This study analyses the transition period from Iran Shia theology to Islamist ideology and Iran's intellectual secularization. Therefore it analyses, on an intellectual level, the ideologic paradigm of the present politic regime which appeared as a result of this transition and the conflict between the said regime and the opposing groups. This study also analyses "struggle for security-autonomy" which is deemed to be Iran's diplomatic strategy which, from time to time, is aiming to structure a counter balance on the basis of Shia irrendetizm and which is defined to be a key factor, during the period starting from the date of Islamic revolution until today, transformed Shia into a revolution ideology.

Today's Iran brought its domination in its region to the the highest level as a result of the US occupation of Iraq and finds a new basis for its expansionist policies in so-called Arab Spring regions. During the same period, the "Shia Crescent" has become an issue on one hand, while discussions on at which level Iran may dominate the region on the other. The aforementioned approach which centres the thesis of which Iran goes after the purpose of structuring the Middle East on sectarian policies basis, is examined hereby by getting into the roots of Shiitization which is deemed to be civic religion and politic culture of Iran society. It is also analysed in this study how the expansionism of Iran Shiitization become a geopolitical goal by the pragmatist worries in Baghdad, Damascus, Beirut and Sana during the period starting from intervention of Iraq by ABD until Arab Spring.

Keywords: Iran, Secularization, Shia, Ideology, Civic Religion, Struggle for Autonomy

ÖNSÖZ

Modern dönem Şii sekülerleşme sürecinin İran dış politika paradigması üzerindeki etkisine odaklanan tez çalışmamız, dindarlığın toplumsal ve bireysel boyutlarını konu alan sekülerleşme üzerine sosyolojik çalışmalardan, sekülerleşmeyi bir gündelik yaşam pratiği olarak inceleyen antropolojik çalışmalardan; sekülerizmi bir dünya görüşü olarak ele alan felsefi çalışmalardan ve sekülerizmi bir söylem-güç ilişkisi olarak ele alıp onun kritiğine odaklanan eleştirel çalışmalardan ayrılmaktadır. Günümüzde ulusaltı, ulusal ya da uluslararası/üstü aktör ve yapılar arasındaki ilişki ağı yoğunlaştıkça uluslararası ilişkiler konuları daha da disiplinlerarası bir mantıkla ele alınmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu durum uluslararası ilişkilerin disiplinlerarası niteliğini arttırarak alanı hem içerik hem de yöntem açısından disiplinlerarası bir disiplin yapmış ve uluslararası ilişkiler ile tarih, siyaset bilimi ve hukuk yanı sıra sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi alanlar arasında daha sıkı ilişki kurulmasını beraberinde getirmiştir. Bu tez çalışması da böyle bir çabanın ve zor bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Bu süreçte desteğini esirgemeyen değerli hocalarıma, dostlarıma ve sevgili aileme bu vesileyle yeniden teşekkürlerimi sunmak isterim. Özellikle tez danışmanım, değerli hocam Doç. Dr. Barış ÖZDAL'a akademik rehberliği ve desteği için teşekkür ederim. Doktora tez jürimin değerli üyeleri; başta Prof. Dr. Tayyar ARI olmak üzere, Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR, Doç. Dr. Gökhan ÖZKAN ve Yrd. Doç. Dr. Zeynep YÜCEL'e ufuk açan önerileri ve kıymetli yorumları için müteşekkirim. Tezimin yazım sürecinde gösterdiği takdir ve akademik destek ile beni yüreklendiren Prof. Dr. Bedri GENCER'e de sonsuz şükranlarımı sunarım.

Son olarak bu tezin yazılmasında en az benim kadar emek harcayan sevgili eşim Zümrüt'e, varlığıyla beni mutlu kılan ve çalışma şevki veren kızım Bengisu'ya, eğitimimdeki desteklerini hep hissettiğim anne ve babama kelimelerin yetmeyeceği kadar şükranlarımı sunarım. Onların desteği olmadan bu satırları yazmak mümkün olmazdı. Hepsine minnettarım.

İsmail SARI

Eylül 2016-İstanbul

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında, 711116002 numaralı İsmail Sarı'nın hazırladığı "Devrim'den Günümüze İran'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimi" konulu Doktora tez savunma sınavı, 15 /08/2016 günü 11:00 - 13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Doç. Dr. Barış ÖZDAL
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Tayyar ARI
Uludağ Üniversitesi

Üye
Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR
Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Gökhan ÖZKAN
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye
Yrd. Doç. Dr. Zeynep YÜCEL
Bandırma Onyedinci Eylül Üniversitesi

15/08/ 2016

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: DIŞ POLİTİKA ANALİZİNDE YAPI-YAPAN SORUNU

1. Uluslararası İlişkiler Kuramları ve Dış Politika Yaklaşımları	9
1.1. Realist Paradigma ve Eleştirisi.....	17
1.2. Konstrüktivist Kuram: Otonomi ve Kimlik.....	27
2. Sistemin Paradigmatik Boyutu ve Hegemonik Sosyalleştiriciliği.....	38
2.1. Seküler, Sekülerleşme ve Sekülerizm	53
2.2. Batılı-Katolik Sekülerleşme: Hristiyanlığın Bunalımı ve Dönüşümü	66
3. Batılı Akültürasyon ve İran'ın Uluslararası Sosyalleşme Süreci	74

İKİNCİ BÖLÜM

DEVİRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN REJİM PARADİGMASI

1 Birinci Dalga: Modernizm/Pozitivizm ve İslam'ın İdeolojileştirilmesi.....	91
1.1. Modern Dönem İran'ın Sekülerleşme Süreci: Paradigmatik Kırılma	94
1.2. Sivik Din Olarak Şiilik: Fars Bilincinde Evrensellik-Yerellik Gerilimi	100
1.3. 1906 Anayasa Devrimi ve Şiî Siyaset Düşüncesinin Dönüşümü	108
1.3.1. Modern Dönem Şiî Sekülerleşme Süreci: Afgâni-Nâinî Çizgisi	113
1.3.2. Muhafazakâr Aktivizm: Şeyh Fazlullah Nûrî Örneği	124
2 İkinci Dalga: Karşı-Modernizm ve İslam'ın Siyasallaşması.....	127
2.1. Soğuk Savaş Dönemi ve Uluslararası İdeolojik Diyalektik	132
2.2. İran'da Karşı-Modernist Yeni Düzen Arayışı	138
2.2.1. Ali Şeriatî: İdeolojik Din ve Dinî İdeoloji	142
2.2.2. Âyetullâh Humeynî ve İran'da Şiî İdeolojik Devlet: Seküler Teokrazi	152
3 Üçüncü Dalga: Postmodernizm ve İslam'ın Teolojileştirilmesi.....	167
3.1. İran Muhalefeti: Eski Teoloji-Yeni Teoloji Çatışması	169
3.2. Post-İslâmcı Dinî Entelektüeller: Suruş, Kediver ve Sebuşteri	173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVİRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN DIŞ POLİTİKA PARADİGMASI VE STRATEJİSİ

1. Devrim Sonrası İran'ın Dış Politika Paradigması	179
1.1. İran'da Devlet Kimliği ve Dış Politika	180
1.2. İran'da Dinî İdeoloji ve Pragmatist Dış Politika	186
2. İran Devrimi'nin Bölgesel ve Uluslararası Etkileri	198
2.1. İran Devrimi'nin Bölgesel Etkileri ve Ortadoğu'da Yeni Güç Dengesi	199
2.2. İran Devrimi'nin Uluslararası Etkisi ve Ortadoğu'da Küresel Dengeler	206
3. Devrim Sonrası İran'ın Dış Politika Stratejisi: Güvenlik-Otonomi Arayışı	209
3.1. Birinci Dönem: Mutlak Bağlantısızlık ve Negatif Denge Politikası (1979-1982)	212
3.2. İkinci Dönem: Çatışmacı Bağlantısızlık ve Karşı-Denge Politikası (1982-1988).....	219
3.3. Üçüncü Dönem: Uzlaşmacı Bağlantısızlık Politikası (1988-2005).....	227
3.4. Dördüncü Dönem: Çatışmacı Bağlantısızlığa Dönüş: Nükleer Kriz ve Arap Baharı	232
3.4.1. İran'ın Nükleer Programı: Küresel ve Bölgesel Etkileri	236
3.4.2. ABD İşgali Sonrası Irak'ta İran Etkisi: Yeni Şii Ekseni	242
3.4.3. Arap Baharı Sonrası İran'ın Ortadoğu Politikası: Şii Hilali ve Direniş Ekseni Söylemi	249
3.5. Beşinci Dönem: Uzlaşmacı Bağlantısızlığa Dönüş ve Nükleer Anlaşma (2015-)	260
SONUÇ	266
Kaynakça	272

GİRİŞ

Gelenekle modernin kopma noktası olan 1789 Fransız Devrimi'nden yaklaşık iki yüz yıl sonra (1979) İran'da modern yapılara meydan okuyan bir “İslâm Devleti” kurulmuştur. Kurulan yeni rejim söylemsel boyutta “İslâmî Cumhuriyet”¹ olduğunu iddia etse de İran'a ve onun modernleşme tarihine daha yakından bakıldığında bu rejimin ‘seküler teokrasi’ olduğu fark edilebilir. Çoğu zaman fundamentalist olarak etiketlenen bir devlet için, okuyucuya “seküler” kavramının kullanılması çok yabancı gelse de aslında Ortadoğu İslâm devletleri arasında en ileri düzey sekülerleşme bize göre İran'a aittir. Zira Martin Heidegger², Karl Löwith³, Carl Schmitt⁴, Hans Blumenberg⁵, Eric Voegelin⁶, Reinhart Koselleck⁷, Amos Funkenstein⁸, Charles Taylor⁹, Alasdair MacIntyre¹⁰, Gianni Vattimo¹¹, Jurgen Habermas¹² ve Louis Dupre¹³ gibi çağdaş düşünürler modernitenin teolojik kökenlerine¹⁴ inerek, Batılı paradigmanın dönüşümünü ifade eden sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma ya da kopuş değil, aslında sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu göstermişlerdir.¹⁵

¹ İran'ın Farsça resmi adı: “جمهوری اسلامی ایران” – *Cumhur-i İslâmî İran*

² Bkz. Martin Heidegger, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü veya Dünyanın Resimleri Çağı, (çev. Levent Özşar), Bursa, 2001.

³ Bkz. Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

⁴ Bkz. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (çev. George Schwab), Cambridge, Mass, MIT Press, 1985.

⁵ Bkz. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass- MIT Press, 1989.

⁶ Bkz. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.

⁷ Bkz. Reinhart Koselleck, “Modernity and the Planes of Historicity”, *Economy and Society*, No 2, 1981, ss,166–67.

⁸ Bkz. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁹ Bkz. Charles Taylor, *A Secular Age*, USA, Harvard University Press, 2007.

¹⁰ Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

¹¹ Bkz. Gianni Vattimo, *After Christianity*, New York, Columbia University Press, 2002; Vattimo, “The Trace of the Trace,” *Religion: Cultural Memory in the Present*, (ed.) Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, (çev. David Webb), Stanford, Stanford University Press, 1998, s.84.

¹² Bkz. Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, Cambridge, Polity Press, 1994.

¹³ Bkz. Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven, Yale University Press, 1993.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University Of Chicago Press, 2008; Vincent P. Pacero, *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation and Modernity*, Chicago, University Of Chicago Press, 2006.

¹⁵ Bedri Gencer, “On Dokuzuncu Asırda Yararlı İslâm Anlayışının Doğuşu”, *Bilimname*, Sayı 15, 2008, s.7.

Batı'da, bahsedilen süreç içinde orijinal *din*, önce *teology*, sonra *religion*, sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation*, Protestan dünyada *cultur*'a dönüşerek kutsal ve normatif aslını kaybetmiştir.¹⁶ İran'da ise sekülerleşme Batının tersine bir görünürlük kazandığı için, dinin dünyevî olan için sofistike dönüştürülüşü ve dünyevî olanın kutsalın normatif ilkelerini aşındırarak onu ele geçişi fark edilememektedir. Bu anlamda sekülerleşme Avrupa'da bir "*ayrılmalar süreci*" (*din-devlet*) olarak yaşanmışken, Devrim sonrası İran'da ise "*birleşmeler süreci*" (*din-devlet*) olarak ivme kazanmıştır. Fakat ürettiği sonuç; "*dünyevîleşme*" ve "*aksiyomsuz rasyonalite*" ise aynıdır. O nedenle Batı ve İran örneklerinde seküler olanın arkasındaki *teolojiki*, teolojik olduğu iddia edilenin ise arkasındaki *seküleri* tespit önemlidir.

Kardinal Richelieu¹⁷ Fransası ve Âyetullâh Humeynî İranı gibi tarihten günümüze pek çok örnekte görüldüğü üzere devlet aklı sekülerdir. Zira iktidarı kim (*Kardinal ya da Âyetullâh*) temsil ediyor olursa olsun en yalın devlet olgusunun bile bir sekülerleştirme etkisi vardır. Özellikle İran gibi teokratik olduğu iddia edilen bir devlet söz konusu olsa bile dinin yerine devlet karar verir, tersi durum söz konusu değildir. Bu nedenle dinin resmi bir ideolojiye dönüştüğü devletlerde iktidar eylemleri dinin sekülerleştirilmesiyle sonuçlanır.¹⁸

Tez çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde ortaya konacağı üzere, Devrim öncesi olduğu gibi sonrasında da İran'ın rejim paradigması sekülerliğini ve rasyonelliğini ya da daha doğru bir ifadeyle seküler rasyonalitesini¹⁹ korumuştur. Bu görüşümüzü ispatlayan temel argümanların başında İran dış politika elitlerinin tüm İslâmi söylemlerine rağmen laik bir devlet gibi hareket edebilecek zihinsel araçlara, reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı dinî argümanlara sahip olması gelmektedir. Zira bunu sağlayan, kökleri 19. yüzyıla kadar götürülebilecek Şîî sekülerleşme sürecidir. Bu süreç,

¹⁶ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2012, s.316.

¹⁷ İlk defa Otuz Yıl Savaşları'nda Katolik Kilisesi Kardinali Richelieu, devletlerarası ilişkilerde din faktörü yerine "*raison d'état*" (devlet çıkarı) ilkesini benimsemiştir. Devletin bekası için din de dâhil diğer tüm düşüncelerin devletin menfaatlerine tabii olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Kardinal Richelieu devrim niteliğindeki düşünceleriyle, görevli olduğu Fransız devletinin çıkarlarını kilisenin üstünde tutmuştur. Fransa'yı önde gelen bir devlete ve dönemin dünya gücüne dönüştüren Otuz Yıl Savaşları'nda, Katolik Avusturya'yı değil, Protestan güçleri desteklemiştir. Kardinal Richelieu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Barış Özdal-R. Kutay Karaca, *Diplomasi Tarihi I*, Bursa, Dora Yayınları, 2015,s.226; Temel İskit, *Diplomasi: Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 25-26; Stephen Lee, *Avrupa Tarihi'nden Kesitler (1494-1789)*, (çev. Ertürk Demirel), Ankara, Dost Yayınları, 2009, ss,111-163; Hüner Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1995, s. 29.

¹⁸ Olivier Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s.133.

¹⁹ Burada "*objektif rasyonalite*" ve "*subjektif rasyonalite*" olmak üzere bir ayrıma gitmek gerekir.

uluslararası sistem düzeyinde etki-tepki diyalektiğinin bir sonucudur. Çünkü uluslararası alan, devletleri belirli şekillerde davranmaları için sosyalleştirir. Bu sosyalleşme güçlü olanı model alma, norm, değer ve kurum aktarımını da içerir. Dolayısıyla yapılacak analizlerde “sistem” ile “aktör” ya da “yapı” (*structure*) ile “yapan” (*agent*) arasındaki diyalektik ilişki bütüncül (*holistic*) bir yaklaşımla birlikte düşünülmelidir.

Bu durumun en temel nedeni yapısal (*structuralist*) ya da birimsel (*individüalist*) yaklaşımların tek başlarına yeterince açıklayıcı olamayışdır. Örneğin yapısal yaklaşımlar özele indikçe ayrıntıları vermekte güçlük çekmekte ve karmaşık, zengin ampirik alanı tek bir sebebe indirgeyip, bunun dışındaki birçok dış politika gerekçesini göz ardı ederek çeşitli boşluk alanları yaratmaktadır.²⁰ Çalışmanın birinci bölümünde de tartışılacağı gibi bu açıdan uluslararası ilişkiler disiplininde hâkim paradigma olan realizme eleştiriler yöneltilmiş; değişen karmaşık uluslararası yapıyı ve dış politika motivasyonlarını incelemek için gerekli kavramsal araçlarının olmadığı, uluslararası ilişkilerin yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyduğu birçok yerde vurgulanmıştır.

Bu tartışmaların yoğun olarak yaşandığı 1980’li yılların ikinci yarısı uluslararası ilişkiler kuramında yeni bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Bunun arkasında yatan neden yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelerle beraber, uluslararası sisteminin 1970’lerin başlarından itibaren çift kutuplu basit yapıdan daha karmaşık bir yapıya evrildiğinde düzenin sarsılması, belirsizliklerin, gerginliklerin ve çelişkilerin artmaya başlamasıdır. Dolayısıyla bu gelişmelerin etkisiyle de uluslararası düzeni esas alan ve uluslararası değişimi gözardı eden realist paradigmanın özellikle ekonomik ve siyasî faktörler ile iç ve dış siyasî gelişmeleri birbirinden ayıran yaklaşımı, yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.²¹

Söz konusu nedenlerle bu çalışma, yapı ile yapanın diyalektik bir ilişki içinde birbirini inşa ettiği, ontolojik olarak eşit oldukları ve birlikte değerlendirilmeleri gerektiği düşüncesiyle konstrüktivist yaklaşımı benimsemiştir. Yapı ve yapanın karşılıklı etkileşimi üzerine kurulu olan konstrüktivist yaklaşım, yapı ve aktörlerin öznelarası anlamlarca inşa edildiğini öne sürerek, “kimlik” kavramını doğrudan yaklaşımın merkezine

²⁰ Hasan Basri Yalçın, “Türkiye’nin ‘Yeni’ Dış Politika Eğilim ve Davranışları: Yapısal Realist Bir Okuma” *Bilgi*, Sayı 23, s.36.

²¹ Atila Eralp, “Hegemonya”, *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, der. Atila Eralp. İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss,157-160.

yerleştirmektedir. Öznelerarası anlamlarla inşa edilen ve aktörlerin etkileşimlerinin alanı olarak tanımlanan uluslararası ilişkilerde, dış politika pratikleri de öznelerarası anlamlarla inşa edildiğinden, yaklaşımın anahtar kavramı “kimlik” olmuştur. Bu bağlamda inşacı bakış açısıyla dış politika analizi yapmak, doğrudan kimlik konusunu ele almak anlamına geleceğinden İran’ın devlet kimliği, çalışmada bağımsız değişken olarak analiz edilecektir. Elbetteki bu teorinin de bazı eksiklikleri bulunmaktadır. Bu yönlere de çalışmada dikkat çekilecek, tesbit edilen eksikleri gidermek için bazı önermelerde bulunulacaktır.

Literatürde İran’ın uluslararası ilişkilerinde rasyonel bir aktör olduğunu savunan birçok çalışma²² vardır. Fakat bu çalışmalarda İran’ın İslamcı rejiminin dinî-ideolojik kurgusuyla bunu nasıl gerçekleştirdiği gözardı edilmektedir. Böyle bir boşluk İran’a dair yapılan analizlerde kendisini derinden hissettirmektedir. Bu çalışma, İran dış politikasına yeni teorik bir perspektif getirmeyi amaçlarken, aynı zamanda literatürdeki bu eksikliği de gidermeye mütevazı bir katkı sağlama iddiasını taşımaktadır.

Bu açıdan, birinci bölümde daha ayrıntılı değinileceği gibi uluslararası sistemin modernitenin batıcı büyük üst-anlatısı (*meta-theoretical*) olarak işlediği kabulüne dayan çalışmamızda, Batılı akültürasyon karşısında İran’ın uluslararası sosyalleşme süreci ve bu sürecin başlattığı Şîi sekülerleşme analiz edilerek, “İran İslam Cumhuriyeti”nin kurucu paradigması ortaya konmaya çalışılacaktır. Çünkü ikinci bölümde de analiz edileceği üzere, Âyetullâh Humeynî’nin “*Velâyet-i Fâkih*” kavramıyla temellendirdiği ve aslında bir “ulus-devlet”²³ modeli olan İran İslam Cumhuriyeti, Şîi sekülerleşmenin bir sonucu olduğu gibi

²² Rouhullah K. Ramazani, “Iran’s Foreign Policy; Contending Orientations”, *Iran’s Revolution*, (ed.) R.K. Ramazani, Washington D.C., Indiana University Press-Middle East Institute, 1990, ss. 48-68; Mohammad Reza Dehshiri, “The Cycle of Idealism and Realism in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran”, *The Iranian Journal of International Affairs*, Vol. 12, No 2, Summer 2001.

²³ “Ulus-devletin, ulus egemenliği çerçevesindeki tanımına ilişkin tarihsel süreç 12. yüzyıla kadar uzanmakla birlikte, Westphalia Antlaşması’nın konuya ilişkin bir dönüm noktası oluşturduğu kabul edilmektedir. 1648’de imzalanan Westphalia Antlaşması, ulus-devletin uluslararası düzendeki yerini göstermesi ve kendi sınırları içinde nasıl bir güce sahip olduğuna işaret etmesi bakımından bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Westphalia modeline göre, devletler, devletlerarası hukukta eşit özneler olarak yer alan siyasi aktörlerdir. Ulus-devlet ve egemenliğe çizdiği bu çerçevenin yanında “toprak” ve “otorite”, Westphalia Antlaşması’nın ortaya koyduğu ve bu anlamda klasik egemenliğe damgasını vuran iki unsur olarak ön plana çıkmıştır. Westphalia Antlaşması ile birlikte otorite ve sınır arasında doğrudan bir irtibat kurulmuştur. Devletin otorite kullanımı ile ulusal egemenlik alanlarını ayıran kesin bir hat olarak görülen sınır arasında kurulan bu ilişki biçimi, ulusal egemenlik açısından yeni bir durumu ifade etmektedir. Geçmiş dönemlerde de benzer hukuki standardizasyonlara rastlanmasına karşın, Westphalia Antlaşması ile birlikte otorite ile toprak ve sınır arasındaki kesin hatlarla belirlenmiş bir bağımlılık ilişkisinin kurulmuş, ulus-devlet ile egemenlik alanı arasındaki bağımlılık ilişkisi açık ve net bir biçimde ortaya konmuştur.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Bülent Şener, “Küreselleşme Sürecinde Ulus-Devlet ve Egemenlik Olguları”, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı 18, Haziran 2014, ss. 51-77.

modern dönem Şîî sekülerleşme de uluslararası sosyalleşmenin bir sonucudur. Burada hemen ifade etmeliyiz ki “*devlet teorisi*” (*state theory*) genelde siyaset biliminin ya da siyaset felsefesinin konusu olarak kabul edilse de aslında, uluslararası ilişkiler teorileri de bir devlet teorisi ön kabulü üzerine inşaa edilmişlerdir. Bu kapsamda, çalışmamız İran İslam Cumhuriyeti’nin Westphalian modele uygun bir ulus-devlet olduğu kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla üç bölümden oluşan bu tez çalışmasında ilk bölümde, kuramsal bir çerçeve çizildikten sonra İran rejimini tanımlarken kullandığımız “*seküler teokrasi*” ve “*Şîî sekülerleşme*” kavramlarına açıklık getirmek için ‘sekülerleşme’ üzerinde durulacaktır. Ayrıca yine bu bölümde Şîî sekülerleşmeyi başlatan İran’ın uluslararası sosyalleşme süreci analiz edilecektir.

İkinci bölümde, İran’ın devlet kimliğine ve rejim paradigmasına nüfuz edebilmek için iktidar ve muhalefetin entelektüel kökenleri Şîî sekülerleşme perspektifi ile ele alınacaktır. Bu bağlamda Şîî sekülerleşme süreci Batı merkezli uluslararası dalgaların etkisinde gelişen üç döneme; i) Birinci Dalga: Modernizm/Pozitivizm ve İslâm’ın İdeolojileştirilmesi (1891-1945. ii) İkinci Dalga: Karşı-Modernizm ve İslâm’ın Siyasallaşması (1945-1991. iii) Üçüncü Dalga: Postmodernizm ve İslâm’ın Teolojileştirilmesi (1991-) ayrılarak her bir dönem ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir. Muhalefetin bu çalışmada konu edilmesinin amacı ise bu süreçteki sürekliliği göstermektir. Zira *devlet erki* anlamında İran’da iktidar bu sürecin ikinci evresini oluştururken, rejim karşıtı dinî muhalefet ise üçüncü evresini oluşturmaktadır. Bu bağlamda iktidar ile muhalefetin entelektüel kökenleri ortaktır, aralarında bir süreklilik ve dönüşüm ilişkisi söz konusudur.

Üçüncü bölümde, Devrim sonrası iddialı “*otonomi*” arttırımına giden İran’ın özellikle Batı kamuoyunda karar alma sürecinin “*rasyonel*”²⁴ olmadığı ve “*çalgın mollar*”ın yönettiği dinî-ideolojik irrasyonel kararlar alabilen devlet imajının aksine, İran devlet aklının seküler, rasyonel ve pragmatist olduğu düşüncesinden hareketle İran’ın dış politika yönelimi incelenecektir. Bu bölümde İran’ın Devrim’den günümüze dış politikası; i) negatif denge

²⁴ “*Rasyonel karar*” belirlenen hedefe en başarılı şekilde ulaştıracak seçeneğin seçildiği, ilgili tüm seçeneklere dair tam bilgiye sahip olunan, seçeneklere ilişkin sonuçların belirlenebildiği ve karara ilişkin hedefler üzerinde mutabakata varılan karar olarak tanımlanabilir. Bu açıdan, subjektif rasyonalitenin, objektif rasyonalite ile uyumlu olma eğiliminde olduğu ve nihai anlamda dengenin sağlanacağını ifade edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazlı Ayşe Ayyıldız, “Rasyonel Perspektif Işığında Karar Verme Eylmi: Nitel Bir Analiz”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, 2014, ss.1-116.

politikasının uygulandığı *mutlak bağlantısızlık* (1979- 1982. ii) devrim ihracı üzerinden karşı-denge arayışının yaşandığı *çatışmacı bağlantısızlık* (1982-1988) iii) *uzlaşmacı bağlantısızlık* (1988-2005. iv) İran'ın nükleer programının yarattığı krizin ve Arap Baharının damgasını vurduğu *çatışmacı bağlantısızlığa dönüş* (2005-2015) ve v) İran'ın 2015 yılında P5+1 üyeleriyle imzaladığı nükleer anlaşma ile *uzlaşmacı bağlantısızlığa dönüş* olmak üzere beş döneme ayrılacak ve bu dönemlerde değişen üç tür bağlantısızlık (*mutlak-çatışmacı-uzlaşmacı*) yönelimi olduğu savunulacaktır. Yapılan bu dönemlendirme ve kavramsallaştırmalarla, İran dış politikasına dair literatürde geleneksel hale gelen cumhurbaşkanlarının görev sürelerini esas alan dönemlendirmelerin dışına çıkılarak, dış politika stratejisini (*güvenlik-otonomi arayışı*) merkeze alan alternatif bir yaklaşımla Devrim'den günümüze İran dış politikası analiz edilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: DIŞ POLİTİKA ANALİZİNDE

YAPI-YAPAN SORUNU

Uluslararası İlişkiler disiplininde dış politika ya da uluslararası politikaya bakış açılarını ve dolayısıyla analizleri biçimlendiren ve analizlerdeki ayrışmayı belirleyen Ereker'in ifade ettiği gibi en temelde “*yapı-yapan*” (*structure-agent*) sorununun ele alınış biçimidir. Bu nedenle çalışmada temelde Uluslararası İlişkiler yazınının klasik geleneksel-eleştirel teoriler ayırımına sadık kalınmakla birlikte, bu ayırım, dış politikanın odak noktası olarak alınmasını sağlayacak şekilde yapı-yapan tartışması üzerine oturtulacaktır. Ayrıca, yapı-yapan tartışması disiplinde uluslararası politika-dış politika ayrışmasının da temel nedeni olduğundan önemlidir.²⁵

Uluslararası İlişkiler disiplininde “*Dördüncü Tartışma*”²⁶ olarak isimlendirilen ve 1980’li yılların sonlarında başlayarak 1990’lı yıllarda olgunlaşan; her zaman iki ayrı anlatı olduğuna dair görüşe karşı, sentezci üçüncü bir anlatı çabası ortaya çıkmıştır. Sözü edilen anlatılardan birisi, toplumun yapısını üreten ve zaman zaman da dönüştüren yapanı (*agent*) diğeri ise yapanların pratiklerini olanaklı kılan ve kısıtlayan yapıyı (*structure*) önceliyen anlatılardır. Uluslararası İlişkiler disiplininde “*yapı-yapan*” tartışması olarak bilinen, yapı ya da yapandan hangisine ontolojik öncelik verileceği üzerine inşa edilen bu tartışma, disiplinindeki “*Dördüncü Tartışma*” (*eleştirel dönem*) ile başlamıştır.²⁷ Aslında yapı-yapan tartışmasının tarihi köklerini çok daha eskilerde bulmak mümkündür. Sosyal kuramda yer alan birey-devlet, aktör-sistem, parça-bütün, bireycilik-bütüncülük, mikro-makro,

²⁵ Fulya Ereker, *Dış Politika ve Kimlik: İnşacı Yaklaşımdan Türk Dış Politikası*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010, s.9.

²⁶ “1919-1950 arasındaki dönemde İdealizm ile Realizmin savaşların önlenmesi konusundaki tezleri, önerdikleri araçlar ve kullandıkları yöntemlerdeki farklılıklar disiplinde ‘ilk büyük tartışma’ olarak adlandırılan tartışmayı doğurmuştur. Uluslararası ilişkiler disiplini tarihinde ‘ikinci büyük tartışma’ diye adlandırılan Gelenekselcilik-Davranışsalcılık tartışmasının merkezinde büyük ölçüde yöneme ilişkin sorunlar yatmaktadır. Neorealizm, Plüralizm (Neo-liberalizm) ve Yapısalcılık (Marksizm) arasındaki ‘üçüncü büyük tartışma’ veya ‘paradigmalar-arası tartışma’ 1980’li yıllara kadar disiplinin kimliğini şekillendiren temel tartışmadır. Disiplininde ‘dördüncü büyük tartışma’ olarak adlandırılan Pozitivizm-Post- pozitivizm tartışması ise 1980’lerin ortasından itibaren disiplinde etkisini göstermeye başlamıştır.” Ibid.

²⁷ Fulya Ereker, “Dış Politikayı Analiz Etmek: Dış Politika Analizinde Yapan-Yapı Sorunu”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 9, Sayı 36, (Kış 2013), ss. 45-71; Roxanne Lynn Doty, “Aporia: A Critical Exploration of the Agent-Structure Problematique in International Relations”, *European Journal of International Relations*, Vol. 3, No 3, 1997, s. 367.

sübjektivizm-objektivizm gibi ikilikler arasındaki tartışmalar, günümüzün yapı-yapan tartışmasının öncülleri olarak değerlendirilebilir.²⁸ Bu bölümde, yapı-yapan sorunu çerçevesi içinde kalınarak öncelikle Uluslararası İlişkiler disiplinin temel kuramlarının genelde uluslararası ilişkiler, özelde de dış politikaya ne şekilde yaklaştıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

²⁸ Walter Carlsnaes, “The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analyses”, *International Studies Quarterly*, Vol. 46, No 2, 1992, s. 245.

1. Uluslararası İlişkiler Kuramları ve Dış Politika Yaklaşımları

Dış politika analizi (*Foreign Policy Analysis*) Uluslararası İlişkiler disiplininin bir alt dalı olarak, dış politikanın kaynakları ile dış politikanın tasarlandığı, kararlaştırıldığı ve uygulandığı süreçleri açıklama girişimleri sonucu ortaya çıkmış bir çözümleme (*level of analysis*) düzeyidir. Ereker'in ifade ettiği gibi en geniş anlamıyla devletlerin uluslararası sistemde diğer devletlere karşı davranışları olarak tanımlanabilecek dış politika, tek bir yaklaşımın sınırları içerisine hapsedilemeyecek bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle dış politika, Uluslararası İlişkiler disiplinindeki hemen tüm temel yaklaşımlar için olduğu kadar, disiplinlerarası bir inceleme gerektirdiği için sosyal bilimlerin farklı yaklaşımları için de bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Dış politika konusunun yalnızca dış politika analizi yaklaşımının sınırları içinde kalamayacağı gözönüne alındığında, Uluslararası İlişkiler disiplininin temel kuram ve yaklaşımlarınca nasıl ele alındığının ortaya koyulması gerekmektedir.²⁹

Westphalia Barış Andlaşmaları³⁰ (1648) ile birlikte modern anlamda devlet egemenliği temelli uluslararası ilişkilerin kurulduğu söylenebilir. Bu Andlaşmalar egemen devletlerden oluşan bir "*uluslararası devletler toplumu*"nun ortaya çıkışını nitelerken aynı zamanda güvenlik (*security*) ile ulusal çıkarı (*interest*) eş gören bir uluslararası ilişkiler anlayışı da yaratmıştır. Machiavelli ve Hobbes'da açıklamasını bulan "*ulusal toplum*" ve "*uluslararası toplum*" ayrımı, hiyerarşi ve anarşiyle özdeşleşir. Zira ulusal toplum, devlet gibi merkezi bir otoriteye sahipken, uluslararası toplum ise kendilerinden daha üstün bir otoriteyi tanımayan ve birbirleriyle rekabet içinde olan devletlerarası yapıyı niteler. Dolayısıyla hiyerarşinin var olduğu ulusal toplumlarda özgürlük, insan hakları, ekonomik gelişme, kültürel formasyon, demokratikleşme, devlet-toplum ilişkilerinde temel referans noktalarıyken, devletler arası ilişkilerde ise merkezi otoriteden yoksun uluslararası sistemin anarşik yapısı, güvenliği en önemli öge haline getirmiştir.³¹

²⁹ Ereker, *Dış Politika ve Kimlik: İnşaatçı Yaklaşımdan Türk Dış Politikası*, op.cit., s.8.

³⁰ "Westphalia Barış Andlaşmaları Münster ve Osnabrück Andlaşmaları'ndan ibaret görülse de Fransa ve İspanya arasındaki güç mücadelesini sona erdiren ve 1659 yılında imzalanmış Pyrenees Andlaşması da Westphalia Barış Andlaşmaları arasında yer almıştır." Bkz. Barış Özdal ve Murat Jane, "La Der Des Ders'in Uluslararası Sistemin Yapısına Etkileri", *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 7, Sayı 14, Yaz 2014, s.219.

³¹ Fuat Keyman, "Küreselleşme, Uluslararası İlişkiler ve Hegemonya", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 3, Sayı 9, Bahar 2006, s.4-5.

Anarşik uluslararası sistemde uluslararası ilişkiler ile devletler arası ilişkiler eş anlamlı görülür. Bu nedenle ulus devlet uluslararası ilişkilerin temel ve ayrıcalıklı aktörüdür. Dolayısıyla devlet egemenliği söylemi tartışılmaz bir "*ontolojik ve normatif veri*" olarak ele alınır. Devlet güçlü olduğu sürece toplum ve bireyin güvenliğini sağlayabilir ve bunun için de en önemli unsur devletin "askeri" olarak güçlü olması ve bu gücün öteki devletler tarafından bilinmesidir. Ayrıca, ulusal/uluslararası, içerisi/ dışarısı, iç politika/ dış politika, ben/öteki, kimlik/fark ve benzeri karşıtlıkların yaratılması yoluyla uluslararası ilişkiler özgüllük kazanır, ulus-devletin meşruiyeti ve hareket alanı genişler.³²

Westphalia Andlaşmalarıyla kurulan bu uluslararası ilişkiler anlayışının Soğuk Savaşın bitimine kadar hegemonik kaldığı görülür. Soğuk Savaş'ın son bulması ve 1980'lerde uluslararası ilişkilerde modernitenin ve ulus-devletin yaşanan eleştirel ve post-modern kritiklerle sorgulanmaya başlanmasıyla uluslararası ilişkilerin ne olduğuna dair geleneksel kabuller de ciddi bir meydan okumayla karşılaşmıştır.³³ Bu bağlamın belirgin sesleri, *eleştirel kuram*, *post-modern söylem* ve *post-kolonyal eleştiriden* gelmektedir. Aralarındaki farklılara rağmen bu söylemlerin ortak paydası Uluslararası İlişkiler kuramının modernitenin batıcı büyük üst-anlatısı (*meta-theoretical*) olarak işlediğini ve bundan dolayı felsefi modernite söylemi içerisine yerleştirildiği takdirde etkili bir kuram eleştirisinin gerçekleştirilebileceğini öne sürmeleridir.³⁴

Bu açıdan, Keyman'ın da ifade ettiği gibi kuramın modernite sorusu içinde değerlendirilmesi nesnel bilgi olarak sunulanın gerçekte öznel olduğunu ve bilgi-iktidar ilişkisi nedeniyle Uluslararası İlişkiler kuramının uluslararası sistemi devletlerarası ilişkilere indirgemesinin belli bir dünya düzeninin hegemonyasının yaratılmasına katkıda bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla epistemolojiye atfedilen bağımsız ve nesnel statü ile olgularla değerler arasında yapılan kesin ayırım belli bir rasyonalite biçiminin hegemonyasını yaratmaya katkıda bulunduğu sürece özünde siyasaldır. Ayrıca, modernite bir taraftan ulus-devleti kapitalizm ile birlikte kendi kurucu ögesi yaparken, diğer yandan

³² Ibid.

³³ Ali Balcı, "Diskors ve Pratik Olarak Dış Politika", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 4, Sayı 15, Güz 2007, s.69.

³⁴Fuat Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s.16.

özne ile nesneyi, siyaset ile ekonomiyi, ulusal ile uluslararası ve içerisi ile dışarısını birbirinden ayıran bir kültürel sistem üzerine hareket eder.³⁵

Modernite-uluslararası ilişkiler kuram bağlantısı, bizim hem kuram içinde yapılan düzen-demokrasi, güç-ilerleme, devlet-ekonomi ve güvenli içerisi-güvensiz dışarısı ayrımlarının epistemik temelini, hem de kuramın devlete verdiği kurucu rolü anlamamızı sağlar.³⁶ Dolayısıyla uluslararası ilişkiler çalışmaları modernite söylemi tarafından üst belirleniyorlar ise bu çalışmaların geliştirilmesi, alanın eleştirel modernite söylemlerine açılmasını içerecek şekilde modernitenin sorunsallaştırılmasını gerektirir.

Bu bağlamda, uluslararası ilişkilerde ana akım kuramlar dünyayı ve uluslararası sistemi var olan sosyal/güç ilişkileriyle bulduğu şekliyle kabul eden ve var olan düzeni hareket noktası olarak benimseyen birinci düzey kuramlardır. Problem-çözücü bu teorilerin genel amacı, belirli sorun kaynaklarıyla etkili bir şekilde ilgilenerek, bu ilişkilerin ve kurumların pürüzsüzce işlemlerini sağlamaktır.³⁷ İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Morgenthau ve Waltz'ın realizmi bir çeşit problem çözücü teoriye dönüştürmeleri³⁸ ve bu yazarların yaklaşımlarının Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkması bir tesadüf değildir.³⁹ Stanley Hoffman'ın realizmi Soğuk Savaş politikasının rasyonalizasyonu için önemli bir araç olarak nitelendirmesinin de nedeni budur.⁴⁰ Bu, epistemolojik prosedürlerin kendi içlerinde her zaman için siyasal ve normatif olduklarını gösterir. Dolayısıyla bilginin üretimi ile kavramların ve kategorilerin üretiminin birbirleriyle iç içe geçtikleri söylenebilir.⁴¹

Birinci düzey kuramlaştırma olarak adlandırılan sistemin yapısı ve dinamikleri üzerine yoğunlaşan realizm ve liberalizm vb. gibi tözel kuramlar dünya siyasetini anlamamıza doğrudan katkıda bulunmaya çalışır. Eleştirel kuramlar ise özcü bir yaklaşımla

³⁵ Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık*, op.cit., s.129.

³⁶ Fuat Keyman, "Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu ve Demokratik Dünya Düzeni", *Uluslararası İlişkilerde Postmodern Analizler I*, (ed.) Tayyar Arı, Bursa, MKM Yayınları, 2012, s.43.

³⁷ Cox, "Social Forces", s. 1540.

³⁸ Tüm teorik perspektifler bir zamanda ve mekânda ortaya çıkarlar. Başka bir ifadeyle teori, pratik ve deneyimden türer. Deneyim ise zaman ve mekânla bağlantılıdır. Teori tarihin bir parçasıdır ve bu nedenle bağlı olduğu zaman ve mekânın problematğine işaret etmektedir. Örneğin; ulus veya sosyal sınıf, üstünlük veya itaat, yükselen veya düşen güç vb. Tabii ki, sofistike teori hiçbir zaman sadece bir perspektifin ifadesi değildir. Bununla beraber, zamanda ve mekândaki bir görüşten bağımsız kendi içinde teori yoktur.

³⁹ Cox, "Social Forces", op.cit., s. 1542

⁴⁰ Stanley Hoffmann, "An American Social Science: International Relations", *Daedalus*, Vol. 106, No 3, 1977, ss,41-60.

⁴¹ Mehmet Akif Okur, *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram*, İstanbul, İmge Yayınları, 2009, s.55.

onu sorunsallaştırır. Bunu bizatihi uluslararası sistemin yapısı ve dinamiklerine değil, “uluslararası”nın ontolojik ve epistemolojik sorunlarına odaklanarak yaparlar. Eleştirel kuramın geleneksel uluslararası ilişkiler kuramları karşısındaki ayırt edici özelliklerini tanımlayan üç gelişme görülebilir: i) Epistemolojik açıdan eleştirel kuram dikkatimizi epistemolojinin siyasi karakterini tasdik edecek şekilde iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiye çeker. ii) Ontolojik açıdan uluslararası ilişkileri açıklamak ve uluslararası ilişkiler üzerine düşünmek için daha uygun bir kavramsal çerçevenin gerektiğine işaret eder ve böylelikle uluslararası ilişkiler kuramının bütünsellik (totality) ve tarihsellik gibi ontolojik olarak verili kategorilerine meydan okur. iii) Normatif düzeyde eleştirel kuram dikkatimizi dâhil etme/dışlama pratiğini uluslararası ilişkiler kuramını işleten merkezi bir mekanizma olarak tespit eder.⁴²

Modernitenin ve dolayısıyla da ulus-devletin uluslararası ilişkilerde özellikle 1980’lerde yaşanan eleştirel ve post-modern kritiklerle sorgulanmaya başlanmasıyla dış politikanın ne olduğuna dair geleneksel kabullerde de ciddi bir meydan okumayla karşılaşmıştır.⁴³ Bu nedenle rasyonel aktör modeli temelinde belli bir karar vericiye ve uygulayıcıya verili bir yapı içinde atfedilen *edilgen devlet* anlayışı da sarsılmıştır. Söz konusu kritiklerin dış politika çalışmalarına en önemli katkısı ‘*neden*’ sorusu yerine ‘*nasıl*’ sorusu etrafında dış politika davranışlarını problematize ediyor olmalarıdır. Bu kritikler sadece standart ve geleneksel dış politika yaklaşımının neden sorusu etrafında kurulan dar problematiğe odaklanmaktan ziyade “*asıl-mümkün oldu?*” sorusunun içinde de “*neden*” sorusunu sormaya olanak sağlamaktadır. Böylece ‘*neden*’ sorusundan “*nasıl mümkün oldu*” sorusuna doğru hareket, bir aktör olarak devletin ya da karar alıcıların görünen pratikleri yerine, onların toplumsal bir alandaki kendi mümkünlik koşullarının varoluşlarını sorgulamak anlamını taşımaktadır.⁴⁴

Bu açıdan, Yeşitaş’ın da ifade ettiği gibi “dış politika, toplumsal ve kültürel pratiklerden ayrı bir şey olarak düşünülemez. Günümüzde geleneksel olarak içi ayrı (iç politika) dışı ayrı (dış politika) kurgulayan ya da dışarıyı içerinin yeniden üretimi olarak değerlendirmeyen, aksine “öteki” devletle ya da devletlerle ilişkilerin kurulduğu “egemen”

⁴² Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık*, op.cit., s.7

⁴³ Ali Balcı, “Diskors ve Pratik Olarak Dış Politika”, op.cit., s.69

⁴⁴ Murat Yeşitaş, “İran’ın Nükleer Söylem Siyasetini Anlamak: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Akademik Ortadoğu*, Cilt 8, Sayı 2, 2014, s.48.

bir alan olarak gören devlet-merkezci ayırım anlamsızlaşmaktadır. Böylece dış politika sadece dışarıya yönelik bir pratik olmaktan çıkmış ve modern ulus-devlet paradigmasının yeniden üretimine kaynaklık eden bir alana dönüşmüştür.⁴⁵ Dış politika, sadece verili devletlerin verili bir sistem içinde etkileşiminden oluşan bir alan olarak değil, aynı zamanda “politik öznelliklerin” kuruculuğuna ve onların eylemlerinin meşruluğuna ve en önemlisi de iktidar ilişkilerinin yeniden tahkim edilmesine kaynaklık eden kurucu bir alandır. Söz konusu sorunsallaştırma dış politikanın kaçınılmaz olarak iktidar ilişkilerinin belirli bir tarihsel anda belirli bir biçimde işleyen çatışmacı bir süreç olduğunu ifade eder.”⁴⁶

Uluslararası ilişkilerde iç/dış ayırımı ulus-devletlerin ortaya çıkması ve gelişmesiyle yakından ilgilidir ve söz konusu ayırım Anthony Giddens’in ifade ettiği gibi “uluslararası” kavramını mümkün kıldığı gibi uluslararası gerçeğe faaliyetler ile ulusların kendi içinde gerçekleştirdiği faaliyetleri ayırmada önemli bir temel sağlamıştır.⁴⁷ Dış politikayı Balcı’nın ifade ettiği gibi ““ülke sınırları dışında uygulanmak üzere tasarlanmış bir politika” şeklinde tanımlamak bir taraftan iç/dış ayırımı *apriori* olarak kabul ederken diğer taraftan bu ayırımın sürdürülmesine ve sağlamlaştırılmasına hizmet etmektedir. Dış politikayı bu şekilde tanımlamak ya da tanımlama yoluyla politikayı ikiye bölüp böylece dışa yönelik olana ayrı bir nitelik atfetmek uluslararası ilişkiler disiplinine uzun süre hâkim olan; hatta onunla özdeş bir yaklaşım olmuştur. Realist teoriden liberal teoriye, hâkim birçok uluslararası ilişkiler teorisinin üzerinde hem fikir olduğu konuların başında dış politikanın “dışarıya yönelik” olduğu kabulü gelir. Oysaki ulus-devletler dünyasında dış politika içerinin sınırlarını belirleyen diğer bir ifadeyle “sınır üretici politik performans” olarak da anlam kazanır.”⁴⁸

Dolayısıyla ulusal devlet düzeyinde yapılan analizlerde bir ülkenin dış politikasını etkileyen/belirleyen faktörler içsel dinamiklerle de ilişkilidir. Aslında karar verme sürecinin bizatihi kendisi, dış faktörler ne oranda dikkate alınır alınmaz, esas olarak üzerinde olduğu zemin açısından bir iç politika olayıdır. İşte bu durum, ulusal devlet düzeyinde yapılan analizlerde (sistem düzeyinin tam aksine) baskı gruplarının dış politikanın oluşmasına etkisi,

⁴⁵ David Campell, *Writing Security: United State Foreign Policy and the Politics of Identity*, USA, University of Minnesota Press, 1992; Yeşiltaş, op.cit., s. 49.

⁴⁶ Yeşiltaş, op.cit., s.50.

⁴⁷ Anthony Giddens, *Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985, s. 170.

⁴⁸ Ali Balcı, “Dış Politika: Yeni Bir Kavramsallaştırma Bağlamında Egemenlik Mitinin Analizi”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 7, Sayı 28, Kış 2011, s.6.

karar alıcıların kişiliklerinin dış politika kararlarının alınmasını nasıl ve ne oranda etkilediği, kamuoyu, kimlik algıları ve dış politika etkileşimi gibi konulara daha fazla önem verilmesini beraberinde getirmektedir.⁴⁹

İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası ilişkiler disiplinini kuran temel yaklaşım, “uluslararası”nın devletlerin iç siyasetlerinden bağımsız kendi iç mantığı, kurumları, süreçleri olan bir ilişkiler bütünü olduğuydu. Uluslararası alanın özerkliği fikri üzerinden temel öncül ve iddialarını oluşturan ana akım kuramlar, ABD ve Sovyetler Birliği gibi iki büyük gücün egemenliğinin belirleyici olduğu ve dehşet dengesi gibi kavramların ortaya çıktığı Soğuk Savaş döneminde altın çağlarını yaşamışlardır. Disiplin içerisindeki ilk büyük kriz, ana akım kuramların hiçbirinin Soğuk Savaşın sıcak çatışma yaşanmadan görece sessizce sona ermesini tahmin edememesiyle ortaya çıkmış ve Soğuk Savaş sonrasında dünyada yaşanan radikal dönüşümler ve kopuşlar, bu krizi giderek derinleştirmiştir. Uluslararası göç, halk isyanları, ekonomik krizler, küresel çevre sorunları, enerji krizleri, Avrupa Birliği gibi ulusüstü oluşumların derinleşmesi ana akım uluslararası ilişkiler kuramlarının ulusal ile uluslararası alan arasında varsaydığı disiplinin kurucu ayrımının geçerli olmadığı iddialarının yaygınlaşmasına yol açmıştır.⁵⁰ Ayrıca Arı’nın ifadesiyle, “Soğuk Savaş döneminin siyah beyaz şeklinde algılanan güvenlik sorunları ve tehdit algılamalarının sona ermesiyle birlikte, devletlerin dış politika karar ve davranışlarını yönlendiren unsurların çeşitlilik kazanması ve güvenlik algısının farklılaşması yeni analiz çerçevelerine gereksinim doğurmuştur.”⁵¹

Özellikle 1980’li yılların ikinci yarısı uluslararası ilişkiler kuramında yeni bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. “Bunun arkasında yatan neden; uluslararası sisteminin 1970’lerin başlarında çift kutuplu basit yapıdan daha karmaşık bir yapıya evrildiğinde düzenin sarsılması, belirsizliklerin, gerginliklerin ve çelişkilerin artmaya başlamasıdır. Dolayısıyla bu gelişmeler bahsedilen dönemde Batı ittifakı içinde ABD’nin ekonomik ve siyasî konumu sarsılırken, liderliğinin de sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası para sisteminin işleyişini düzenleyen Bretton Woods

⁴⁹ Faruk Sönmezoğlu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul, Der Yayınları, 2012, s.273.

⁵⁰ Burak Ülman ve Evren Balta, ““Uluslararası” Fikri, Epistemolojik Yanılgı ve Eleştirel Gerçekliğin İmkânları”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 8, Sayı 30, Yaz 2011, s.16.

⁵¹ Tayyar Arı, “Önsöz”, *Uluslararası İlişkilerde Postmodern Analizler I*, (ed.) Tayyar Arı, Bursa, MKM Yayınları, 2012, s.v.

sisteminin 1970'lerin başında geçirdiği sarsıntılar Batı ülkeleri arasında gerginliklere yol açmış, özellikle Avrupa ülkeleri doların hâkimiyetine tepki göstermişler ve Avrupa Para Sistemi'nin kurulmasını düşünmeye yönelmişlerdir. Bu dönemde petrol piyasasındaki büyük dalgalanmalar ve fiyat artışları istikrarsızlık yaratırken birçok sanayi dalını da olumsuz etkilemiştir. Petrol fiyatlarındaki artışlar Batı ittifakının parçaları Batı Avrupa ve Japonya'yı daha olumsuz etkilerken, bu ülkelerin uluslararası olaylara özellikle Orta Doğu söz konusu olduğunda ABD'den farklı yaklaşımlar geliştirdiği görülmektedir. Böylece ABD, Batı Avrupa ve Japonya arasında uluslararası ekonomik rekabet artarken Soğuk Savaş döneminin hiyerarşik yapısından daha farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerin etkisiyle uluslararası düzeni esas alan ve uluslararası değişimi gözardı eden realizmin özellikle ekonomik ve siyasî faktörler ile iç ve dış siyasî gelişmeleri birbirinden ayıran yaklaşımı yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.”

Uluslararası ilişkiler disiplininde hakim paradigma olan realizmin değişen karmaşık uluslararası yapıyı incelemek için gerekli kavramsal araçlarının olmadığı, uluslararası ilişkilerin yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyduğu bahsedilen dönemde sıkça dillendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca, Üçüncü Dünya Ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmaları ve aralarındaki ilişkiyi siyasî ve ekonomik düzeyde artırmaları dünya sisteminde Doğu-Batı eksenini yanı sıra Kuzey-Güney ekseninin de ortaya çıkmasına yol açmış ve yaşanan tüm bu gelişmeler uluslararası ilişkilerin Batı merkezli yapısının sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Bunun sonucu olarak özellikle Latin Amerika kökenli incelemelerin katkısıyla az gelişmişlik ve bağımsızlık sorunları uluslararası ilişkilerde etkisini artırmıştır.⁵² Neticede 1970'lerde realizm sorgulanırken bu yaklaşımlar da uluslararası ilişkiler disiplinine girmeye başlamıştır. Bu anlamda 1980'li yıllar realizm eleştirileri ekseninde “*paradigmalar arası tartışma*” dönemi olarak nitelenirse 1990'lı yıllar da uluslararası ilişkiler kuramında “*eleştirel dönem*” olarak nitelendirilmiştir.⁵³

Uluslararası ilişkilerde hâkim paradigmanın eleştirisine yönelik yukarıdaki genel saptamadan sonra önümüzdeki en zorlayıcı soru; uluslararası ilişkilerde birinci düzey kuramlaştırma ile ikinci düzey ya da üst-kuramlaştırma arasındaki uçurumun nasıl

⁵² Atila Eralp, “Hegemonya”, op.cit., ss.157-160.

⁵³ Fuat Keyman, “Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu ve Demokratik Dünya Düzeni”, op.cit., s.43; “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, *Devlet, Sistem ve Kimlik*, (ed.) Atila Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.229.

kapatılacaktır. Dolayısıyla uluslararası ilişkileri hem açıklayabilen hem de ontolojik olarak verili olanı değil, tarihsel ve özneler-arası olarak kurulmuş bir pratiği ifade eden uluslararası sistemin oluşumu, yapısı ve dinamikleri üzerine düşünebilen bir kuramsal çerçeveye ihtiyacımız vardır.⁵⁴ Fakat bunun için uluslararası ilişkiler çalışanları modern uluslararası yapının ontolojisi ile ilgilenmelidir; zira uluslararası sistemin nasıl işlediğini açıklamak için onun neden oluştuğu ve nasıl yapılandığı hakkında varsayımlarda bulunmak durumundadırlar.⁵⁵

Bu çalışma, eleştirel teorilerin uluslararası ilişkiler kuramının modernitenin batıcı büyük üst-anlatısı (*meta-theoretical*) olarak işlediğini ve bundan dolayı felsefi modernitenin modern uluslararası sistem üzerindeki etkilerinin sorgulanması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır. Çünkü uluslararası yapı aktörlerin davranışlarıyla birlikte kimliklerini de şekillendirmektedir. Bilindiği gibi kimlik, uluslararası ilişkilerin tarihsel referansları olan sömürgecilik, emperyalizm, siyasi yayılmacılık, hegemonya gibi süreçlerine içsel bir olgu ve ontolojik bir gerçekliktir. Ayrıca, modern uluslararası sistemin paradigmatik boyutunu şekillendiren modernite, Westphalian paradigma ve modern politik hayatı üreterek ulus-devlet merkezci işleyişi ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan, uluslararası ilişkilerin ulus-devlet merkezci işleyişi belli bir kültürel sistem üzerine inşa edilmiştir.⁵⁶ Bu kültürel sistem ile uluslararası ilişkiler bağlantısı görmezden gelinemez.

Uluslararası ilişkiler çalışmaları modernite söylemi tarafından üst-belirleniyorlar ise daha önce de ifade edildiği gibi bu çalışmaların geliştirilmesi, alanın eleştirel modernite söylemlerine açılmasını içerecek şekilde modernitenin sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir. Uluslararası ilişkilerde hâkim paradigmanın eleştirisine yönelik yukarıdaki genel saptamadan sonra alt başlıkta, belirtilen eleştiriler derinleştirilecek ve yeni bir teorik perspektif önerilecektir.

⁵⁴ Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık*, op.cit., s.3-4.

⁵⁵ Alexander Wendt, *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, (çev. Suna Güler İhlamur Öner), İstanbul. Küre Yayınları, 2012, s.449.

⁵⁶ Ibid., s.129.

1.1. Realist Paradigma ve Eleştirisi

Uluslararası ilişkiler teorilerinin diğer sosyal bilim teorilerinde olduğu gibi *essentialist*⁵⁷ (özcü) *Intentionalit*⁵⁸ (niyetçi) ve *structuralist*⁵⁹ (yapısalcı) olmak üzere üç yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Herbiri *güdü* (*who we are*), *amaç* (*what we want*) ve *yapıyı* (*what we have*) merkeze alan bu yaklaşımlar temel hareket noktalarından yola çıkarak bir uluslararası ilişkiler teorisi inşa ederler. Ayrıca, bu yaklaşımlar örtülü bir devlet teorisi (*state theory*) ön kabulüne dayanmaktadırlar. Buna göre realist teorilerde devlet; kendi çıkarına odaklanmış rasyonel ve pragmatist verili üniter bir yapıdır. Dolayısıyla realist paradigmanda uluslararası sistem içerisinde aynı işleve sahip verili üniteler olarak konumlandırılan devletlerin kendi içlerindeki yapısal farklılıklar göz ardı edilir.

Wendt'in de ifade ettiği gibi “ana akım kuramlar uluslararası gerçekliği kaba-maddeci bir içerikle tanımlamakta ve bu gerçekliğin temel kurucu unsuru olarak verili, doğal ve değişmez niteliklere sahip olarak kurgulanan egemen devleti kabul etmektedir. Bu ortak ontolojinin en önemli özelliği, uluslararası düşünsel-sosyal bir gerçeklik değil (ekonomik-askeri) kaba-maddeci bir gerçeklik olduğudur. Uluslararası bu kaba maddi yapısı, devletlerin eylem ve kimlikleriyle kurucu bir ilişkiye dayanmamaktadır. Bu yaklaşımlarda uluslararası gerçekliğiyle devletler arasında dışsal ve mekanik bir ilişki varsayılmaktadır. Başka bir ifadeyle, devletlerin uluslararası gerçekliğinin yapısına bir etkisi olmadığı gibi onların kimlik ve çıkarları uluslararası yapıdan bağımsız olarak verili ve değişmez görülmektedir. Bu ontolojide hem uluslararası yapı hem de devlet, sosyo-kültürel içerikten yoksun bir şekilde birbirleriyle dışsal, mekanik bir etkileşim halindedir.”⁶⁰

Birinci Dünya Savaşının ardından uluslararası ilişkilerin sistematik bir disiplin haline gelmesiyle savaş ve barış merkezli “güvenlik” sorunsalı uluslararası ilişkiler alanındaki

⁵⁷ Bkz. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation*, New York, Scribner's Sons, 1943.

⁵⁸ Bkz. Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York, McGraw-Hill, Inc., 1993; Abramo F.K. Organski, *World Politics*, New York, Knopf, 1958; George Modelski, *A Theory of Foreign Policy*, New York, Praeger, 1962; Raymond Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, New York, Praeger, 1968.

⁵⁹ Defensive ve offensive realism için bkz defensive realism: Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics*, New York, McGraw-Hill, 1979; offensive realism: John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 2001.

⁶⁰ Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, CUP, 1999, ss, 1-40.

çalışmaların merkezinde yer almıştır. 1945 sonrası çatışmaya dayalı Soğuk Savaş dönemi boyunca ise güvenlik merkezli tartışma devam etmiş ve nihayetinde savaşları ve çatışmaları insanlık tarihi boyunca devam eden devletlerarası ilişkilerin değişmeyen özelliği olarak tanımlayan ve güvenlikçi bir yaklaşım sergileyen realizm temel düşünce ekolü haline gelmiştir.⁶¹

Bu yaklaşıma göre, “devletlerarası ilişkileri düzenleyen bir üst otoritenin olmadığı bir ortamda, devletler siyasi meşruiyetin evrensel standardını oluşturmaktadır. Bu durum, güvenliğin devletlerin temel sorumluluğu olduğu anlamına gelmektedir. Devletler, kendi kendine yeterliliğe (*self-help*) dayanan bir uluslararası ortamda, kendilerini korumak dışında alternatifleri olmadığı düşüncesindedirler. Ulusal güvenliğin en iyi nasıl sağlanabileceği konusundaki bu tarihsel tartışmada, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau gibi düşünürler devlet egemenliğinin etkileri üzerine oldukça karamsar bir tablo çizmişlerdir.⁶² Onlara göre, uluslararası sistem, devletlerin kendi güvenliğini komşuları pahasına sağlamaya çalıştığı oldukça sert bir alan olarak değerlendirilmiş ve devletlerarası ilişkiler, devletlerin sürekli olarak birbirinden faydalanmaya çalıştığı bir güç mücadelesi olarak görülmüştür.” Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, uluslararası sistemde kalıcı barışın sağlanması mümkün değildir.

Kalıcı barışın sağlanamayacağı uluslararası ortamda devletlerin tek yapabileceği, devletlerden birinin tam bir hegemonya elde etmesini önlemek ve diğerlerinin gücünü dengelemeye çalışmaktır. Bu düşünce İkinci Dünya Savaşı sonunda realist (veya Klasik Realist) ekolü geliştiren Edward H. Carr⁶³ ve Hans Morgenthau⁶⁴ gibi yazarlarca paylaşılmıştır. Kenneth Waltz⁶⁵ ve John Mearsheimer⁶⁶ gibi çağdaş yazar da benzer düşüncededir. Bu “neorealist” yazarlara göre (yapısal realistler) güvenlik veya güvensizlik, büyük ölçüde uluslararası sistemin yapısının sonucudur. Anarşik yapının büyük ölçüde

⁶¹ Baylis John, “Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 5, Sayı 18, Yaz 2008, s.70.

⁶² Ibid., s. 71.

⁶³ Edward H. Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, Londra, Macmillan, 1946.

⁶⁴ Morgenthau, op.cit.

⁶⁵ Waltz, *Theory of International Politics*, op.cit.

⁶⁶ John J. Mearsheimer, “Back to the Future: Instability in Europe After the Cold War”, *International Security*, Cilt. 15, No 1, 1990, ss, 5-56.

sürekli olduğu kabul edilmiştir. Bunun anlamıysa, uluslararası politikanın gelecekte de geçmişteki gibi şiddete eğilimli olacaktır.⁶⁷

John Mearsheimer'ın, “*Back to the Future*” başlıklı makalesi yukarıda bahsedilen yaklaşımı özetler niteliktedir. Makalesinde yazar, “Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle etnik milliyetçiliğin geniş istikrarsızlık ve çatışmalara yol açacağını, geçmişin çok kutuplu geleneksel güç dengesi politikalarının dönüşüne sebep olmasının muhtemel olduğunu savunmaktadır. Mearsheimer, Soğuk Savaş’ı hâkim iki kutuplu güç yapısının neden olduğu barış ve istikrar dönemi olarak değerlendirmiş ve bu sistemin çöküşüyle, on yedinci yüzyıldan beri uluslararası ilişkilerde felaketlere yol açan büyük güç rekabetine dönüş olacağı tahmininde bulunmuştur. Mearsheimer gibi neorealist yazarlar için, uluslararası politika, savaşın ortaya çıkmasının, yağmurun yağması gibi her zaman olası olduğu acımasız bir rekabet sürecini içermektedir.”⁶⁸ Elbeteki devletler arasında işbirliğinin olabileceği ve olduğu bu yaklaşımda da kabul edilir. Fakat işbirliğinin sınırları vardır ve bu sınırlar “herhangi bir seviyedeki işbirliğinin yok edemeyeceği hâkim güvenlik rekabeti mantığına dayanır”. Uzun dönemli hakiki bir barışın veya devletlerin güç için rekabet etmediği bir dünyanın sağlanması mümkün değildir.⁶⁹

Morgenthau'nun birim/yapan düzlemini referans alan ve “*devletlerin temel arayışı/motivasyonu güçtür*” görüşüne dayanan realizm ile “*devletlerin temel arayışı/motivasyonu güç değil güvenlidir*” anlayışını savunan Waltz'un neorealizmi yapısalcı teorilerdir. Kendilerini yapısalcı realist teori olarak tanımlayan bu iki teorinin farklılaşmasına neden olan kavramlara baktığımızda; Morgenthau, realizm tanımında mümkün olan ile arzu edilen arasında keskin bir çizgi olduğunu ifade ederken “*devlet liderlerinin ve devletlerin ne isteyip istemediği değil, ne yapabilecekleri önemlidir*” düşüncesini savunmaktadır ve bütün realiteyi bunun üzerine kurgulamaktadır. Waltz bu noktada Morgenthau'yu eleştirerek kendi teorisini inşa edecektir. Ona göre, uluslararası sistem anarşiktir ve bu nedenle anarşik sistemler kendi kendilerine yardım sistemleridir. Dolayısıyla hayatta kalmak isteyen devlet, gücünü maksimize etmek zorundadır.

⁶⁷ John, op.cit., s.72.

⁶⁸ John Mearsheimer, “The False Promise of International Institutions”, *International Security*, Vol. 19, No 3, 1994, ss. 5-49.

⁶⁹ John, op.cit., s. 70-71.

Waltz tüm devletlerin hayatta kalmak istediği iddiasını taşıırken, aslında Morgenthau'nun birimciliğinden farklı bir şey söylemez. Waltz örtülü olarak yapısal kavramlarla birimsel olanı birleştirilerek karma bir teori inşa eder. Çünkü Waltz ve Mearsheimer, devletlerin isteklerinin hayatta kalma mücadelesi olduğunu birim/yapan düzleminde varsaymaktadırlar, hareket noktası yapı değil yapandır. Bu anlamda uluslararası sistem içerisindeki devletlerin davranışlarını onların güdü ve isteklerine (*güç-hayatta kalma*) bağlaması *nedeniyle* de yapısalcı (*structuralist*) değil, birimseldir (*individüalist*). Oysaki yapısal teoriler uluslararası sistem içerisindeki aktörlerin kısıtlanmış olduğuna, dolayısıyla kendi arzu ettiklerinden ziyade yapının mümkün kıldığı davranışlara yönelmek zorunda kaldıkları (*structural level*) düşüncesine dayanır.⁷⁰

Waltz “etkili bir uluslararası ilişkiler teorisinin, doğası gereği indirgemeci değil, sistem düzeyinde olması gerektiğini, uluslararası olguları açıklayabilmek için ise uluslararasının özerk ve ayrı bir gerçeklik alanı olarak kavramsallaştırılması gerektiğini ileri sürer. Waltz’un uluslararası ilişkiler disiplininin üçüncü imgesi adını verdiği bu düzey, uluslararası yapıya göndermede bulunur. Nedenleri birimsel/yapan (*individual level*) veya ulusal seviyede (*state level*) toplayan uluslararası politika kuramları indirgemecidir. Nedenlerin uluslararası/yapısal seviyede de (*structural level*) işlediğini düşünen kuramlar sistemiktir.⁷¹ Zira Waltz’a göre, yapının (*bütünün*) kendini oluşturan birimlerin/yapanların (*parçaların*) davranışları üzerinde kısıtlayıcı ve düzenleyici bir etkisi vardır.” Ayrıca Waltz özerk bir alan olarak uluslararası sistemin yapısal düzenleyici ilkesinin anarşi olduğunu öne sürer.⁷² Waltz uluslararası politikayı anarşi ilkesi etrafında örgütlenmiş yapı üzerinde tanımlarken analizlerinden devleti ve devlet-toplum ilişkilerini ya da başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, “içi” dışlamıştır. Kendisine yöneltilen eleştirelere de karşı Neorealizmin bir dış politika teorisi olmadığı, uluslararası politika teorisi olduğunu vurgulamıştır. Ancak, bu yaklaşım pek çok Neorealizm eleştirisinin de dile getirdiği gibi iç ve dış arasındaki ontolojik ayrımı güçlendirmiş, sosyal gerçekliğin devlet ve onun içinde kalan boyutunun

⁷⁰ Ibid., s. 225.

⁷¹ Kenneth Waltz-George H. Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, (çev. Ersin Onulduran), Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982, s.19.

⁷² Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1954, ss, 159-186.

uluslararası siyasette kavramsallaştırılmamasına neden olmuştur. Bu açıdan “iç” boyut uluslararası ilişkilerin büyük teorilerinde ya geçersizdir ya da tesadüfen yer almaktadır.⁷³

Neorealist teori ile ilgili analizimize devam edecek olursak, Neorealist anarşi kavramı en genel anlamıyla, uluslararası alanda hükümet benzeri bir aktörün yokluğu nedeniyle, savaşı engellemenin, farklılıklar arasındaki çatışmayı çözenin, birimler arasında uzlaşmayı sağlamanın mümkün olmadığına göndermede bulunur.⁷⁴ Bu durum Balta ve Ülman’ın ifade ettiği gibi “tam da hiyerarşi ilkesinin tanımladığı ve merkezi bir otoritenin bulunduğu ulusal alanı, anarşinin egemen olduğu uluslararası siyasetten keskin biçimde ayırır. Anarşik olan uluslararası alan yatay, merkezlessiz ve homojendir. Anarşi ilkesi, öncelikle, devletlerin davranışlarını şekillendirip sistem ölçeğinde bütün aktörlerin uymak zorunda oldukları yapısal koşullar yaratır. Anarşik bir sistem içindeki devletler, yaşamsal amaçlarını gerçekleştirmek ve güvenliklerini sağlamak konusunda tek başınadır. Dolayısıyla sadece kendi kabiliyet, yetenek ve kaynaklarına güvenmek (*help-self*) zorundadır. Bu sistemde her devletin öncelikli hedefi hayatta kalmaktır.⁷⁵ Bu anlamda anarşik uluslararası sistemin temel ilkesi; hayatta kalmak için kendi başının çaresine baktır.”⁷⁶

Waltz, uluslararası politikada “*anarşik düzen*” ve iç politikada “*hiyerarşik düzen*” ayrımını temel veri olarak alır. Bu ayrım içerisini düzen, dışarısını ise anarşi ile özdeşleştiren bir anlam kazanır. Ashley’in “*anarşi problemi*”⁷⁷ adını verdiği bu durum sonuç olarak dışarının tehditle baraber anılmasını getirmiştir.⁷⁸ Neorealizm her ne kadar “anarşiyi merkezi

⁷³ Gülriş Şen, *Devrimden Günümüze İran’ın ABD Politikası*, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2016, s.36-37.

⁷⁴ Burak Ülman-Evren Balta, ““Uluslararası” Fikri, Epistemolojik Yanılgı ve Eleştirel Gerçekliğin İmkânları”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 30, 2011, s.18.

⁷⁵ Waltz açıkça ifade etmese de devletlerin varlıklarını sürdürebilmelerinin garantiye alındığı düzeyden sonra kaynakların başka amaçlar için yönlendirilebileceğini de kabul eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay Tanrısever, “Güvenlik”, *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, (der.) Atila Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 117.

⁷⁶ Ülman-Balta, op.cit., s.19.

⁷⁷ Richard Ashley, "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.17, No 2, 1988, s.230.

⁷⁸ Ali Balcı-Tuncay Kardeş, “Realizm”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, (ed.) Şaban Kardeş-Ali Balcı, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, s.129; “Anarşi, güvenlik ikilemi ve kendine yardım ilkesi neorealizmin en önemli kavramlarıdır. Neorealizm açısından anarşik bir sistemde devletlerin nihai amacı, güvenliklerini sağlayarak varlığını devam ettirmektir. Bu noktada devletlerin içine düştüğü güvenlik ikilemi, büyük ölçüde sistemin anarşik yapısıyla ilişkilidir. Ayrıca kendine yardım veya kendi başının çaresine bakma (self-help) olarak da nitelendirilebilen devletlerin güvenliklerini sadece kendi öz kaynaklarına dayalı olarak gerçekleştirmesi gerekliliği de ortak bir üst otoritenin olmadığı anarşik bir uluslararası sistemin sonucudur.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Edward A. Kolodziej, *Security and International Relations*, New York, Cambridge University Press, 2005.

otoritenin yokluğu ve düzenleyici kurumların olmaması şeklinde tanımlasa da bu teoriye göre anarşi uluslararası sistemin düzenleyici ilkesidir. Devlet-içi siyasal sistem için hiyerarşi, uluslararası sistem için ise anarşi düzen kurucu ilkedir. Bu yönüyle anarşinin yapısalcı yaklaşımda negatif bir anlamı olmadığı söylenebilir.”⁷⁹

Neorealist teoriye göre, “sistem ölçeğinde yapısal koşullar yaratan anarşi, aynı zamanda belirli bir uluslararası fikri/gerçekliği inşa eder. Başka bir ifadeyle anarşi kavramı, uluslararası yapının düzenleyici ilkesi, uluslararası yapı içindeki ilişki, etkileşim ve süreçlerin nedensel açıklamasının referans noktası ve uluslararası yapının işleyiş mekanizmasını ifade eden operasyonel-araşsal bir kavramdır. Ayrıca, uluslararası olarak ifade edilen gerçekliği kuran, onu bir varlık alanı olarak diğer varlık alanlarından ayıran ve dolayısıyla bu gerçekliğin özerk varlığının temel karakteristiğini belirleyen bir ilkedir.”⁸⁰ Anarşi ilkesi ile uluslararası sistem işleyiş kanunu verili ve değişmez özerk bir alan olarak kurgulanır.⁸¹

Bu yaklaşımda, uluslararası yapıyı kuran tekil birimler olarak egemen-devletler, Yalvaç’ın ifade ettiği gibi “uluslararası ilişkilerinde verili-ontolojik ve doğal güdüler ile yapısal gerekliliklerden hareketle eylemlerini, çıkarlarını ve politikalarını belirlerken uluslararası alan, devletlerin ve insanların müdahalesinden bağımsız bir gerçekliğe işaret eder. Uluslararası; mekanik-doğal, tarih-ötesi ve nesnel yapısal bir gerçekliğe kavuşur. Bu anlamda uluslararası sadece gözlemlenebilir bir gerçeklik olarak kurgulandığından söz konusu olan mekanik, dondurulmuş ve değişmeyen bir sosyal dünya fikridir.”⁸² Anarşi uluslararası düzenin iki bin yıldır hâkim özelliğidir. Neorealizm’in varsaydığı (uluslararası) sosyal ontolojiye göre, anarşi kuraldır, düzen, adalet ve ahlak ise istisna halidir.⁸³

⁷⁹ Balcı-Kardaş, op.cit., s.129.

⁸⁰ Ibid., s.19.

⁸¹ “Waltz uluslararası yapıda sürekliliğin egemen olduğunu varsaymakla beraber değişimi de tamamen reddetmez. Waltz’a göre değişim devletlerin askeri kapasitelerinde ve dolayısıyla güç dağılımında olabilir; ancak bu sistemin anarşik özelliğinde bir değişiklik yapmadığı için esasında yapıda değişim söz konusu değildir. Bu anlamda bir süreklilik vardır. Çünkü Waltz’a göre ekonomik ve politik değişimler sistemin anarşik niteliğinde bir değişikliğe yol açmayacağı için sistemin özünde bir değişiklik gündeme gelmemektedir.” Bkz. Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri...* op.cit., s.203.

⁸² Faruk Yalvaç, “Eleştirel Gerçekçilik: Uluslararası İlişkiler Kuramında Post- Pozitivizm Sonrası Aşama”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 24, 2010, s.6.

⁸³ Robert Gilpin, “Richness of the Traditions of Political Realism”, *International Organizations*, Vol. 38, No 2, 1984, s.290. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Klasik realist ve neorealistler, dünyayı gördükleri gibi “açıklama”yı amaçlarlar. Pozitivist bir anlamda, geleceği tahmin etmek için temel oluşturacak, kalıcı olarak geçerli evrensel kavramlar ve kanunlar geliştirmeyi isterler.⁸⁴ Bu nedenle Waltz yapının doğasını üç boyutta kavramsallaştırır. Birincisi emir ilkesidir. Bu yapı unsurlarının, onlar vasıtasıyla örgütlendikleri, özellikle de eşitlik mi, yoksa bir ast ya da üst ilişkisi içinde mi olduklarını gösteren ilkeye işaret etmektedir. İç siyasal sistemlerde, birimler, birilerinin emir vermeye yetkili olduğu, diğerlerinin ise bu emirlere uyduğu bir yapıda, hiyerarşik olarak örgütlenmektedirler. Çağdaş uluslararası sistemde, birimler (devletler) egemen eşitlerdir ve bu nedenle de emir ilkesi anarşiktir. Neorealist bakışa göre, yüzlerce yıldır uluslararası siyaseti belirlemiş olan anarşi bir sabittir.⁸⁵

Waltz’un yapının doğasına dair kavramsallaştırmasında ikinci boyut birimlerin niteliğidir. Bu sistemin unsurları tarafından gerçekleştirilen işlevlere işaret etmektedir. İç siyasal sistemlerde, birimler farklı işlevler ortaya koymaktadır. Bir kısmı savunma ile meşgul olurken, diğerleri refah ya da ekonomik büyüme ile meşgul olurlar. Uluslararası sistemde ise tüm devletler güvenlik merkezli aynı işlevi yerine getirirler. Bu nedenle de benzer birimlerdir. Devletler sahip oldukları güç, yetenek ve diğer özelliklerle başkalaşırlar fakat bu işlevsel bir farklılık oluşturmaz.⁸⁶

Son olarak yeteneklerin dağılımı ise Waltz’un kavramsallaştırmasında üçüncü boyutu oluşturur. Bu ise maddi güç kaynaklarının (ekonomik ve askeri) sistemde yoğunlaşma derecelerine işaret etmektedir. Devletlerin belirgin bir şekilde oransız güç paylaşımları kutuplar olarak bilinen durumu ortaya çıkarır. Uluslararası yapıda değişiklik meydana getiren ve bu sayede farklılaşan sonuçlar üreten yeteneklerin dağılımı ile ilgili olan bu boyuttur. Yeteneklerin dağılımı her ne kadar birim-düzey niteliklerin bir toplam ise de bu aynı zamanda bir bütün olarak sisteme aittir ve etkileri birim-düzeğe indirgenemez.⁸⁷

⁸⁴ Baylis, John, “Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 5, Sayı 18, 2008, s. 73.

⁸⁵ Wendt, op.cit., s.130.

⁸⁶ Ibid., s.131.

⁸⁷ Ibid.

Waltz her ne kadar Morgenthau'nun temel açıklama zemini olarak sunduğu insan doğasının⁸⁸, deneysel olarak test edilemezliğini ve uluslararası politikaya ilişkin bilimsel bir açıklama kaynağı kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştü de aslında onun da hareket noktası⁸⁹ yapı değil, birimdir. Başka bir ifadeyle, klasik realizmde (devletlerin) güç elde etme arzusu, insan doğasında var olan ontolojik bir durum olduğu gibi neorealizmde (devletlerin) “*hayatta kalma*” güdüsü de iddia edilenin aksine yapısal bir zorunluluk değil, ontolojik bir açıklamadır. Çünkü var olmama düşünülebilir bir durum değildir.

Soğuk Savaş sonrası dönemde uluslararası sistemi sorgulayan çalışmaların artmasıyla ve özellikle eleştirel teorilerin yaptığı katkılarla realist paradigmanın tanımladığı güvenliğin tekrar düşünülmesi gerektiği ortaya konmuştur. Bu açıdan güvenliğin “*genişlemesi*” ve “*derinleşmesi*” tartışmaları döneme damgasını vurmuştur. Güvenliğin genişleme boyutu, ekonomik ve çevresel tehditlerden insan hakları ve göçe kadar uzanan geniş bir yelpazeyi, güvenliğin derinleşmesi ise bölgesel ve toplumsal güvenlik gibi orta düzey alanlar kadar birey güvenliğiyle de ilgilidir. Artık, sadece askeri alandaki güvenlik tehditlerinden değil, çevreden gıdaya, enerjiden iletişime pek çok alanda da güvenlik tehditlerinden söz edildiği görülmektedir.⁹⁰

Eleştirel kuram bahsedilen sorgulamalarla güvenlik kavramının içeriğini yeniden doldurmaya çalışmıştır. Bu yaklaşıma göre, güvenliğin amacı bireyin güvenliğidir. Eleştirel kuramın devlet yerine bireye odaklanmayı tercih etmesinin sebebi, devletin kendi halkları için güvenlik sağlamanın yanı sıra, tehdit kaynağı da olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Toplumun uluslararası ilişkilerin temel analiz birimi olarak ele alınması fikrini savunan Eleştirel kuramcılar, “bu doğrultuda, bireyin güvenliğini, ulusal güvenlik ve ulusal çıkar

⁸⁸ İnsan doğasından hareketle uluslararası ilişkileri açıklamaya yönelik klasik realizme göre insan davranışlarını ve dolayısıyla devletlerin davranışlarını temel olarak şekillendiren güdü güçtür. Bkz. Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, (çev. Baskın Oran), Ankara, Siyasal Kitapevi, 1970, s.10.

⁸⁹ “Waltz farklı siyasal sistem ve ideolojilere sahip devletlerin benzer davranışlar ve politikalar benimsemesinin nedenini yapı kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu yapı anarşiktir. Uluslararası yapı devletlerin benzer koşullarda kendi özel farklılıklarına rağmen benzer politikalara yönelmesinin nedenini oluşturmaktadır. En genel ifadeyle neorealizm etkileşen birimler ile uluslararası sonuçlar arasındaki nedensellik ilişkisini kurmaktadır. Ayrıca bu nedensellik ilişkisi tek taraflı olmayıp, birim düzeyindeki nedenlerle uluslararası yapı düzeyindeki nedenler birbirlerini etkilemektedir.” Bkz. Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri...*, op.cit., ss,192-195.

⁹⁰ İbrahim Erdoğan "Küreselleşme Olgusu Bağlamında Yeni Güvenlik Algısı", *Gazi Akademik Bakış*, Cilt 12, 2013, ss,265-292.

söylemleriyle ulus-devlet güvenliğine indirgeyen klasik güvenlik anlayışını eleştirmektedirler. Devlet güvenliğinin ön planda tutulduğu bu yapıda, sadece politik ve askeri sorunların önemsendiğini, oysaki devletin asıl amacının yurttaşlarının güvenliğini sağlamak olması gerektiğini savunmaktadırlar.”⁹¹ Eleştirel kuramın en önemli isimlerinden Ken Booth, hayatta kalmanın varoluşsal bir durum olduğunu ve hayatta kalmanın katlanabilir derecede yaşamakla eşanlamlı olmadığını ileri sürer. Bunun sonuncu sadece hayatta kalmak değil güvenlik gereklidir. Bu anlamda güvenlik hayatta kalmanın ötesine eşittir. Booth’a göre, varoluşsal bir durum olan hayatta kalmayı güvenliğin siyasi ve toplumsal araçsallığı ile karıştırmak güvenlik çalışmalarında yaygın olan bir kategori hatasıdır.⁹² Hayatta kalmak hayatta olmak demektir; güvenlik ise yaşamaktır.⁹³

Nihayetinde Eleştirel teori “güvenlik” kavramını muğlaklaştıracak kadar genişletmiş ve tutarlı bütünlük oluşturacak bir perspektif sunamamıştır. Neorealist teori ise devletlerin temel motivasyonunu salt “hayatta kalma”ya (*survival*) indirgeyerek uluslararası politikayı dar bir alana sıkıştırmıştır. Bize göre, Neorealist teorinin yaptığı bu kavramsallaştırma gereğinden fazla kısıtlayıcı ve sınırlandırıcıdır. Devletlerin tümünün hayatta kalma mücadelesi verdiği ve uluslararası politika davranışlarında temel motivasyonun bu olduğu varsayımı gereğinden fazla tehdit merkezlidir.⁹⁴ Bu açıdan daha geniş bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç vardır.

Bu çalışma, yapısalcı realist teorilerin tüm devletlerin anarşik uluslararası sistem içerisinde “*hayatta kalma*”⁹⁵ (*survival*) mücadelesi verdikleri iddiasının⁹⁶ yerine “*pozisyonel motivasyon*” önermesinde bulunur. Realistlerin sabit ulusal çıkar varsayımı yerine devletlerin çıkar algılamalarının esasında kimlikleri tarafından belirlendiği düşüncesinden hareket eder. Buna göre, devletler önce zaman, mekan ve diğer faktörlerin de etkisiyle kendi kimliklerini belirlemede ve bu sürecin ardından kimliklerine uygun olarak

⁹¹ Ali Bilgiç, ““Güvenlik İkilemi” ni Yeniden Düşünmek Güvenlik Çalışmaları’nda Yeni Bir Perspektif”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 8, Sayı 29, 2011, ss,123-142.

⁹² Ken Booth, *Dünya Güvenlik Kuramı*, (çev. Çağdaş Üngör), İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s.130

⁹³ *Ibid.*, s.136.

⁹⁴ Hasan Basri Yalçın, “Türkiye’nin ‘Yeni’ Dış Politika Eğilim ve Davranışları: Yapısal Realist Bir Okuma”, *op.cit.*, s.40; “The Struggle for Autonomy: A Realist Structural Theory of International Relations”, *International Studies Review*, Vol. 14, 2012, ss,499-521.

⁹⁵ Devletlerin hayatta kalmak istedikleri konusunda bir görüş ayrılığı yoktur; bu tümüyle doğru bir tesbittir. Fakat Neorealist teorinin “güvenlik arayışı” ile kastettiği bundan daha fazlasıdır.

⁹⁶ Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics*, *op.cit.*; John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, *op.cit.*

çıkarlarının ne olduğunu ortaya koymakta ve ancak daha sonra dış politikalarını oluşturmaktadırlar.⁹⁷ Dolayısıyla uluslararası sistem içerisindeki rasyonel ve kendi çıkarına odaklanmış devletler “kapasiteleri” ve “istekleri”(motivations) ile “mecburiyetleri” (obligations) arasında “mümkün”⁹⁸ olan optimal noktayı bulmak durumundadırlar. Burada yapı ile yapan arasındaki ilişki sadece sınırlayıcı değil, yapı hem mümkün kılan (enable) hem de sınırlayan (constrain)’dır.

Wendt’in de ifade ettiği gibi “realizmde olduğu gibi verili, sabit ve tüm aktörler için aynı, etkileşim öncesi kimliklerden kaynaklanan, yani sosyal bağlamdan bağımsız dört çıkar vardır; fiziksel güvenliği korumak, otonomiyi korumak, ekonomik refahı ve kolektif kendine saygıyı (self-esteem) korumak. Bu çıkarlar da kimlikler gibi sabit ve tüm aktörler için aynıdır.⁹⁹ İran örneğinde olduğu gibi bazen bu temel çıkarların da öncelik sırası değişebilir. Bize göre güvenlik ve otonomi başa çekmektedir. Bu durum devlet egemenliği gerçeğinden kaynaklanmaktadır.”¹⁰⁰

⁹⁷ Ibid., s.159.

⁹⁸ Uluslararası sistemin anarşik yapısı ile sistemdeki güç dağılımı arasındaki ilişki devletler için *mümkün* olmanın belirleyicisi olarak görülebilir. Hasan Basri Yalçın, “Uluslararası Sistem ve İstikrar: Kavramsal Bir Değerlendirme”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Vol. 10, No.1, 2015, s. 223.

⁹⁹ Wendt, *Social Theory of International Politics*, s. 235-237.

¹⁰⁰ Realist teori “egemenlik” (sovereignty) ile otonomi (autonomy) arasında bir ayrım yapar. Aslına bakılırsa bu iki kavramın anlamını da içinde barındıran “strategic autonomy” kullanışlı bir kavram gibi görünmektedir. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Guillem Monsonis, “India's Strategic Autonomy and Rapprochement with the US”, *Strategic Analysis*, Vol. 34, No 4, July 2010, ss, 611–624.

1.2. Konstrüktivist Kuram: Otonomi ve Kimlik

Eleştirel teorilerin eleştirmek dışında yeni bir açıklama yöntemi koyamadığı ve realist teorilerin mevcut uluslararası sistemi açıklamakta yetersiz kaldığı bir dönemde, “sentezci” olarak tanımlanabilecek Konstrüktivist yaklaşım (*Constructivism*) işlevseldir. Bu yaklaşım rasyonalist ve eleştirel teorilerin bazı varsayımlarını benimseyerek uluslararası politikanın aktörleri, yapısı, etkileşimler ve önceliklerle ilgili özgün argümanlar ortaya koymuştur. Bunu yaparken de sosyoloji ve felsefe gibi diğer sosyal bilim alanlarından da destek almıştır.¹⁰¹

Konstrüktivizm kendisinden önceki yaklaşımlarda özel olarak ele alınmayan yapı-yapan konusundaki ontolojik varsayımlar üzerine dayanır. Bu yaklaşım, “yapanı öncelikli konuma getiren bireyci ya da yapıya öncelik veren yapısalcı ontolojilerin aksine, ontolojik eşitlik üzerine kurulmuştur. Böylece yapı ve yapana tanınan bu eşitlik, pozitivist epistemolojik özne-nesne ayrımının aşılmasını da sağlamaktadır. Kökeni Anthony Giddens’in yapılanma (*structuration*)¹⁰² kuramına dayanan bu önerme Uluslararası İlişkiler disiplinine aktarılmasıyla, uluslararası ilişkilerin yapı ya da yapana dayalı tek bir etmenle açıklanmasının önüne geçilmiştir.”¹⁰³

Kaya’nın ifade ettiği gibi “uluslararası ilişkiler kuramı ve analizlerine yönelik bir yaklaşım olarak konstrüktivizmin yaygınlık kazanması, 1990’lı yıllarda gerçekleşmiştir. Aslında salt bir Uluslararası İlişkiler kuramı olmamasına rağmen konstrüktivizmin ilk uygulandığı alanlardan biri de burası olmuştur. Tüm sosyal sorgu alanlarına uygulanabilir bir kuram olarak konstrüktivizmin uluslararası ilişkiler için de karmaşık bir düşünme biçimi

¹⁰¹ Birgül Demirtaş, “İnşaatçılık”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, (ed.) Şaban Kardeş-Ali Balcı, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, s.156.

¹⁰² “Bu kuramda Giddens’in temel iddiası yapı-aktör ya da özne-nesne gibi ayrımların ve karşılıkların geçersiz olduğudur. Giddens bunun yerine hem aktörün eylemini hem de yapının kurallar ve kaynaklar olarak etkisini dikkate alan yeni bir toplumsal kuram olan yapılanma kuramını önerir. Bu şekliyle yapılanma kuramı yapı, faillik, özne, nesne gibi kavramsallaştırmalara önemli bir yenilik getirmiştir ve bu kavramın yeni bir bağlamda kullanılabilmesine imkân verdiği için sosyal bilimlerin farklı alanlarında etkili olmuştur. Giddens öznenin dikkate alınmadığı ve gerçekte öznesizlik tarafından belirlenen yapısalcı yaklaşımın ve rasyonel aktörlerin eylemlerinin yapıdan öncelikli olduğunu iddia eden yaklaşımların dışında yeni bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Bu kuramsal çerçeveyi yani yapılanma kuramını anlamak için anahtar öneme sahip kavramlar yapı, sistem ve yapının ikiliğidir (duality of structure).” Ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Emre, “Anthony Giddens ve Uluslararası İlişkiler: Yapılanma, Modernite ve Küreselleşme”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 11, Sayı 44, 2015, s. 5-23.

¹⁰³ Ereker, “Dış Politikayı Analiz Etmek: Dış Politika Analizinde Yapan-Yapı Sorunu”, op.cit., s.58.

önerdiği söylenebilir. Disiplinin ana-akımlarından farklı bir bakış açısına sahip olan konstrüktivizm, bu hâliyle sosyal gerçeklerin kuramsal açıdan değerlendirilmesini ve bunların dünya siyasasındaki rollerinin tartışılmasını olanaklı kılmaktadır. Konstrüktivizmin en belirgin özelliği sosyalliğe yapmış olduğu güçlü vurgudur.”¹⁰⁴ Bu yönüyle konstrüktivizm, bir bakıma sosyal olanı, sosyalleşmekte olan bir disiplinin içine sokma çabasındadır.¹⁰⁵

Alexander Wendt’in çerçevesini çizdiği Konstrüktivist yaklaşım Uluslararası İlişkiler literatüründe son on yılda üzerinde en çok tartışma yürütülen konulardan birisi haline gelmiştir. Wendt’in temel olarak, disiplinde Waltz’un neorealizmine karşı bir atak olarak başlattığı çalışmaları, uluslararası ilişkiler için sosyal bir teori kurma girişimine ulaşmıştır. Wendt, “*Social Theory of International Politics*” başlıklı eserinde amacını, “uluslararası sisteminin ontolojisini yazmak” olarak açıklamıştır.¹⁰⁶ Wendt’e göre, “yapı ve yapanlar, öznelarası anlamlarca üretilen sosyal pratikler yoluyla inşa edilirler. Fakat yapıların öznelarası anlamlarca inşa edilmiş olması, yapanların sosyal pratiklerine indirgenebileceği anlamına gelmediği gibi yalnızca anlam ya da düşünceden ibaret oldukları anlamına da gelmemektedir. Wendt’e göre, yapılar, düşünsel unsurlar kadar materyal koşulları da içermektedir.”¹⁰⁷

Konstrüktivist kuramlar, uluslararası ilişkileri bir çeşit sosyal ilişkiler yumağı olarak görmektedirler. Buna göre, Kaya’nın da ifade ettiği gibi “örneğin ülkeler insanların yapıp ettikleriyle meydana getirdikleri sosyal yapılardır. Bu nedenle devletlerin kendi içlerine kapalı dünyalar olarak görülmesi yanlıştır. Devletler, gerçekte diğer devletlerle ilişkilerini yürütebilecekleri oldukça gelişmiş kurumlara sahip olan toplumsal oluşumlardır. Devletlerin kendi aralarındaki ilişkiler, yani uluslararası ilişkiler ise tüm yerküreyi kapsamaktadır. Zaten devletleri kendi içine kapalı yapılar olarak değerlendiresek bile, böyle bir dünya da en nihayetinde yine “bizim yarattığımız” bir şey olacaktır.”¹⁰⁸ Kısacası devletler, sınırları olan

¹⁰⁴ Sezgin Kaya, “Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivist Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 63, Sayı 3, ss,83-11.

¹⁰⁵ Antje Wiener, “Constructivism: The Limits of Bridging Gaps”, *Journal of International Relations and Development*, Vol. 6, No 3. ss, 252-275.

¹⁰⁶ Wendt, *Social Theory of International Politics*, op.cit. s. 6.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Nicholas Onuf, “Constructivism: A User’s Manuel”, *International Relations In a Constructed World*, (ed.) Vendulka Kubalkova, Nicholas Onuf, Paul Kowert, New York, M. E. Sharpe, 1998, ss, 59-75.

ve bu anlamda kendi içlerine kapalı yapılar olarak değerlendirilseler bile, insanların yapıp ettikleriyle oluşturdukları ve içinde yine kendilerinin de yer aldığı daha geniş bir dünyanın ya da uluslararası toplumun parçalarıdırılar.”¹⁰⁹

Konstrüktivizmde “uluslararası yapı, kendi içinde faaliyette bulunan birimlere dışsal, onlardan bağımsız bir güç olarak görülmez. Uluslararası sistemi yerel toplumdan ve sosyal düzenden ayrı, kendine özgü mantığı olan bir şey olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, sosyal bir olgu olduğu kabul edilen uluslararası yapı, oluşturucu bir biçimde tanımlanmaktadır. Yapıyı oluşturan iç unsurlar birbirleriyle bağlantılı görüldüğü için, yapı da onlardan bağımsız olarak düşünülmemekte ve tanımlanmamaktadır. Yapının değişimi ya da dönüşümü de yine sosyal bir mantık çerçevesinde izah edilmektedir.” Wendt’e göre, “yapıların sosyal bir biçimde oluştuklarını söylemek, onların aynı zamanda değişebileceklerini anlatmak bakımından yeterli değildir. Çünkü bazı sosyal yapılar, dönüştürücü etkilere yol açabilecek eylemleri imkânsız hâle getirebilmektedir. Dolayısıyla yapısal değişimin gerçekleşmesi, beklentiler sisteminde meydana gelecek bu doğrultudaki bir isteğe bağlıdır. Yapıda değişimi mümkün kılacak şey beklentilerdir.”¹¹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere konstrüktivizmde yapı, hâkim kuramların aksine, sabit ve değişmez bir ‘şey’ olarak görülmemektedir.¹¹¹

Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı üzere, konstrüktivistlere göre, “yapılar sosyal oluşumlardır. Ancak aynı zamanda maddi kaynakları da kapsamaktadırlar. Tabii maddi kaynaklar da sadece devletlerin içinde yer aldıkları yapılar aracılığıyla gerçekleşen faaliyetler bakımından anlamlıdırlar. Konstrüktivizm açısından yapılar ne sadece aktörlerin kafasında var olan ne de onların maddî kapasitelerinden oluşan bir şeydir. Aksine, yapıların oluşumu aktörlerin pratikleriyle söz konusu olmaktadır. Bunun yanı sıra, sosyal yapıların sadece süreç içerisinde meydana geldikleri varsayılır. Uluslararası yapı kavramıyla birlikte ele alınması gereken önemli bir kavram da uluslararası anarşidir. Bilindiği üzere disiplinin hâkim kuramları uluslararası yapıyı anarşik olarak nitelendirmektedir. Ancak yukarıda da

¹⁰⁹ Kaya, “Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivist Yaklaşımlar”, op.cit., ss,83-111.

¹¹⁰ Wendt, op.cit., s.80.

¹¹¹ Kaya, op.cit., ss,83-111.

belirtildiği üzere anarşi kavramına yüklenen anlam, neorealistler ile neoliberaler arasında farklılık göstermektedir.”¹¹²

Hâkim kuramların aksine konstrüktivizm anarşiyi verili bir durum olarak görmez; onun devletler tarafından belli tarihsel süreçler içerisinde oluşturulduğuna inanır. Kısacası, “konstrüktivizmin bakış açısından uluslararası ilişkiler, hâkim kuramların söylediği manâda anarşik değildir. Zaten anarşinin yapısal sınırlamaları da her zaman ve her yerde aynı olmak durumunda değildir. Örneğin devletler arasında ‘kendi başının çaresine bakma’ yerine ‘işbirlikçi’ bir oluşum da geliştirilebilir. Anarşi, söylendiği gibi belki de bir ‘kendi başının çaresine bakma’ sistemidir ama bir ortak güvenlik sistemi de olabilir. ‘Ben’ ve ‘öteki’ konusunda hangi mantığın geçerli olduğu, burada belirleyicidir. Çünkü dostlardan oluşan bir anarşi ile düşmanların oluşan bir anarşi arasında elbette derin farklılıklar olacaktır.”¹¹³ Devletler, dostlarına kendilerini tehdit eden düşmanlarından farklı davranırlar. Yaygın kullanım şekliyle anarşi kavramı, kimin dost kimin düşman olduğunu anlamak bakımından yetersiz kalmaktadır.

Uluslararası politikada devletlerin üstünde bir otorite olmadığını belirterek anarşinin varlığını kabul eden konstrüktivist yaklaşım, asıl önemli olanın anarşinin sosyal içeriği ve yorumlanması olduğunun altını çizmektedir. Wendt’e göre, “anarşi mutlaka realistlerin varsaydığı aksine mutlaka tek tip olmak zorunda değildir. Bu açıdan uluslararası sistemde üç tip anarşinin mümkün olabileceği söylenebilir. İlk tür anarşinin ilham kaynağı Thomas Hobbes’tur. Hobbes’çu anarşide, devletler bencilce bir perspektiften çıkarlarını belirlemekte ve birbirlerini düşman olarak algılamaktadır. Bu tip anarşi durumunda devletlerarası ilişkilerde “doğa hali” benzeri bir durum ortaya çıkabilmektedir. İkinci tür anarşi ise liberal düşünür John Locke’a atıfta bulunmaktadır. Locke’çu anarşide, üst otorite olmadığı halde, devletler birbirleriyle işbirliği yapabilmektedir. Ancak, yine de aralarında rekabet devam etmektedir. Son olarak Immanuel Kant’a referansla Kantçı anarşi tanımlanmaktadır. Bu durumda da devletler birbirleriyle ortak çıkarlar etrafında dostça ilişkiler

¹¹² Tayyar Arı-Elif Toprak, *Uluslararası İlişkiler Kuramları II*, Eskişehir, AÖF Yayınları, 2013, s.84.

¹¹³ Ibid.

geliştirebilmektedir. Wendt'in de ifade ettiği gibi tarihte çoğunlukla Hobbes'çu anarşi hâkim olmuştur. Ancak, diğerleri ihtimalken dışı değildir.”¹¹⁴

Uluslararası davranışları etkileyen algıları ve çıkarları belirlemede insanların kullandıkları ortak değerlerin önemi üzerinde Konstrüktivist yaklaşım¹¹⁵ Rasyonalist teorilerin uluslararası politikaların yapılarını yalnızca materyal bir değerlendirmeye tabi tutmasına ve uluslararası politikanın aktörlerinin çıkarlarının ve davranışlarının belirlenmesinde sadece materyal unsurların etkili olduğunu benimsemesine karşı tepki gösterir.¹¹⁶ Konstrüktivist yaklaşım, uluslararası ilişkilerin ontolojik perspektifini sunduğu iddiasını içinde barındırır.¹¹⁷ Konstrüktivist yaklaşım faydacı/problem çözücü (*utiliter*) yaklaşımların ötesine giderek, aktörlerin tercihleri ve fayda-maliyet analizlerini belirleyen kimlik ve “cemaat” hislerinin önemi üzerinde durur.

Bu yaklaşıma göre, “toplumların karşılıklı ilişkilerinin gelişmesi, birbirlerini tanımalarına ve birbirlerini dönüştürmelerine hizmet etmektedir. Karşılıklı ilişkiler, algıları değiştirmekte, bu da toplumlar arasında trans-aksiyon yaratmaktadır. Konstrüktivist düşüncenin temelinde dünyanın sosyal bir inşa olduğu ve uluslararası politika yapılarının materyal olmaktan ziyade sosyal olduğu düşüncesi vardır. Rasyonalistlerin aksine konstrüktivistler için, materyal unsurlar ve çıkarlarla birlikte normlar da önemlidir. Normlar yalnızca devletlerin davranış ve çıkarlarını değil, kimliklerini de belirler. Bu sebeple konstrüktivistler, diğer teorilerce göz önüne alınmayan “kimlik” konusunu gündeme getirerek bu anlamda bir çığır açmışlardır.”¹¹⁸

Kimlik, Demirtaş'ın da ifade ettiği gibi “dış politikanın oluşturulmasında en önemli faktörlerden biriyken, diğer taraftan dış politikanın kendisi de önemli kimlik edindirme süreçlerinden biridir. Devletler diğer aktörlerle ilişki kurarak uluslararası alanda sosyalleşirler. Aktörlerin uluslararası sistemde diğer aktörlerle ilişkilerinde hangi araçları

¹¹⁴ Demirtaş, op.cit., s.159.

¹¹⁵ Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s. 107.

¹¹⁶ Sinem Açıkmeşe, “Uluslararası İlişkiler Teorileri Işığında Avrupa Bütünleşmesi”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 1, Sayı 1, 2004, s.24; Ahmet Arabacı, “Avrupa Birliği'nde Çıkar Temsilinin Gelişimi”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 5, Sayı 17, 2008, s.77.

¹¹⁷ Jeffrey T. Checkel, “Social Constructivism and Integration”, *Journal of European Public Policy*, Cilt 6, Sayı 4, 1999, s.325.

¹¹⁸ Ibid.

kullanacakları kimliklerine ve çıkar algılamalarına göre belirlenmektedir. Devlet kimliği ile uluslararası politikada faaliyet gösteren siyasi aktörler hem söylemleriyle hem de politikalarıyla kendilerini ve diğerlerini tanımlarlar. Devletlerin bu tanımlamaları maddi unsurlarla beraber sosyal yapı tarafından da belirlenir.¹¹⁹ Konstrüktivist yaklaşım Realistlerin sabit ulusal çıkar varsayımının mutlak olarak redderek ve devletlerin çıkar algılamalarının esasında kimlikleri tarafından belirlendiği varsayımından hareket eder. Buna göre, devletler önce zaman, mekân ve diğer faktörlerin de etkisiyle kendi kimliklerini belirlemekte ve bu sürecin ardından kimliklerine uygun olarak çıkarlarının ne olduğunu ortaya koymakta ve ancak daha sonra dış politikalarını oluşturmaktadırlar.”¹²⁰

Konstrüktivist yaklaşımda en önemli konulardan biri de aktör-yapı arasındaki ilişkidir. Uluslararası ilişkiler disiplininin temel konularından biri olan bu mesele dış politika analizi gibi yaklaşımlarda aktör düzeyine, yani birim (unit) düzeyine yoğunlaşırken, neorealizm ve dünya sistem analizi gibi teoriler yapının, devletlerin dış politikalarına nasıl etki yaptığını ele almaktadır. Wendt’e göre ise bu iki düzeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Toplumsal yapı ve bireyin birbirini şekillendirdiğini ifade eden sosyolojideki “yapılanma” (*structuration*) kuramından etkilenen Konstrüktivist yaklaşımın en büyük katkısı yapı-yapan (aktör-amil) ilişkisine yeni bir boyut getirmesidir. Buna göre, bu iki unsuru (yapan ve yapı) birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.¹²¹

Ancak, bu yaklaşımın da sorunlu olduğu alanlar da vardır. Bunlardan birincisi kimliğin çıkarlar üzerindeki kurucu etkisine atfedilen önemin, çıkarların kimlik üzerindeki dönüştürücü etkisine ve kimlik-çıkara arasındaki ilişkiselliğe değinmekte yetersiz kalışıdır. Konstrüktivist yaklaşım dış politika analizlerinde kimlik ve çıkara değinirken, bu iki dinamik unsurun birbirini nasıl dönüştürdüğünü, öznelerin birbiriyle rakabet halinde olan farklı kimlikler ve çıkarlar arasından nasıl tercihler yaptıklarına ve gerektiğinde bu unsurları nasıl yeniden tanımladıklarına gereken önemi vermemiştir. Bu eksikliği gidermek için de devletin ve devlet içinin derinlemesine analiz edilmesi gerekmektedir.¹²²Tüm yapı-yapan

¹¹⁹ Demirtaş, op.cit. s.161.

¹²⁰ Ibid., s.159.

¹²¹ Yalçın, op.cit., s.158

¹²² Şen, op.cit., ss,40-42

arasında ontolojik eşitlik söylemlerine rağmen, Konstrüktivizm uluslararası politika alanına daha fazla ağırlık vermiştir.

Sonuç olarak, Devrim sonrası İran'ın dış politika paradigması yukarıda bahsedilen perspektifle üçüncü bölümde analiz edilecektir. Ramazani'nin de belirttiği gibi İran'ın son yüz elli yıllık tarihine, hegemonyaya karşı "Bağımsızlık ve Özgürlük" (*İstiklâl ve Âzâdî*) arayışı damgasını vurmuştur.¹²³ Bunu yapısal düzlemde "otonomi mücadelesi" olarak kavramsallaştırmak mümkündür. Buradan hareketle 20. yüzyılda başlayan Batılı meydan okuma karşısından İran'ın yakın tarih dış politikasında çıkar tanımı içinde "otonomi" arayışının öne çıktığını söylemek mümkündür.

Uluslararası sistemde bir dünya hükümeti/devleti kurul(a)madığı ya da tek bir devlet egemenliği altında var olacak bir düzene rıza gösterilmediğine göre; devletler otonomilerinden vazgeçmek istememektedir. Eğer neorealist teorisinin iddia ettiği gibi tüm devletler sadece hayatta kalma mücadelesi veriyor olsalardı Thomas Hobbes'un Leviathan'ı gibi hayatta kalma mücadelesi veren devletlerin biraraya gelerek bir dünya devleti/hükümeti kurmaları gerekirdi.¹²⁴ Fakat böyle bir durum sözkonusu değildir.¹²⁵ Buradan hiyerarşik bir örgütlenmenin olmadığı uluslararası anarşik sistem içerisindeki aktörlerin otonomi mücadelesi verdikleri sonucu rahatlıkla çıkarılabilir. Anarşik uluslararası siyasi sistemde devletlerin esas tanımlayıcılığı özelliği egemenlikleridir.¹²⁶ Egemenlik kavramı herşeyden

¹²³ R.K. Ramazani, *Independence Without Freedom: Iran's Foreign Policy*, USA, University of Virginia Press, 2013, s.19.

¹²⁴ Hobbes'a göre insanlar bir toplum haline gelmeden önce doğa durumunda yaşıyorlardı. Doğa durumu herkesin herkesle savaştığı; endişe, korku ve şiddetin söz konusu olduğu fazlaca güvensiz bir ortamdır. Bu durumdan kurtulmak için insanlar her türlü haklarından vazgeçerek bunları Leviathan'a (en üst otorite ya da devlet otoritesi) devrederek "commonwelath" oluşturdular. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1996; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2004, s.181.

¹²⁵ Hasan Basri Yalçın, "Otonomi Mücadelesi: Realist-Yapısalcı Bir Uluslararası İlişkiler Teorisi", *BİSAV-Bülten*, Yıl 25, Sayı 81, s.26.

¹²⁶ "Geleneksel olarak devlet olmanın temel bir niteliği kabul edilen ve bu nedenle bütün devletler için özdeş olan egemenlik bile aslında eşit dağılmamıştır. Bu anlamda Stephen D. Krasner'in dörtlü sınıflandırması bu açıdan aydınlatıcı olabilir. Krasner, egemenliğin dört farklı yönüne dikkat çekiyor: (i) *İç egemenlik*: Bir devlette kamu otoritesinin örgütlenmesi ve bu otoritenin denetim mekanizmasına, kontrol gücüne sahip olması. (ii) *Sınır ve karşılıklı bağımlılık egemenliği*: Kamu otoritesinin sınır aşan hareketlerini de denetleyebilme kabiliyeti. (iii) *Uluslararası hukuk egemenliği*: Devletlerin birbirlerini tanımaya dayalı egemenlik alanı. (iv) *Westfalyan egemenlik*: Dış aktörlerin iç otorite konfigürasyonuna müdahale edememesi; Bu tasnifi kısaca özetlersek, bir ülkenin kendi içinde iç egemenliği; sınırlardaki geçişleri kontrol edebilmeye dayalı sınır egemenliği; uluslararası egemenlik bakımından karşılıklı olarak tanınmışlığa dayalı uluslararası egemenliği; bu ulus devletin ulusal egemenlik alanına başka bir egemenin müdahale edememesine dayalı egemenliği gibi farklı boyutlar söz konusudur." Ayrıntılı bilgi için bakınız Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, s.3-5. Özet bir değerlendirme için Ahmet Davutoğlu,

önce toplumsal ve kurucu bir kategoridir. Çünkü tekil devletlerin egemenliğinin öncelikli koşulu kavramın paylaşılan bir algı ve kabul olmasıdır.¹²⁷ Bu açıdan, kimlik ile otonomi arasında örtük fakat derin bir bağ vardır.

Devlet egemenliğinin sosyal bir biçimde oluştuğunu kabul etmek, “aslında bize devlet ile egemenlik kavramları arasında inşa edici bir ilişki olduğunu gösterir. Bu noktaya dikkat çeken Biersteker ve Weber devleti bir kimlik veya âmil/yapan; egemenliği ise bir kurum veya söylem olarak ele almakta ve bunların birbirlerini karşılıklı olarak inşa ettiklerini varsaymaktadır. Devletler egemenlik iddiaları açısından tanımlanabilecekleri gibi egemenlik de devletlerin karşılıklı etkileşimleri ve faaliyetleri açısından tanımlanabilir. Dolayısıyla ne egemenlik ne de devlet kavramları verili, sabitlenmiş veya değişmez değillerdir.¹²⁸ Hatta Onuf’a göre, konstrüktivistler tam bağımsızlığın kullanışlı bir kurgu, egemenliğin ise sadece bir derece sorunu olduğunu akıllarından çıkarmamalıdır.”¹²⁹

Devletler uluslararası sistemde kendilerinden daha üstün bir siyasi iradeyi kabul etmediklerine göre, eğer birimler egemense ilişki kurma sistemleri mutlaka anarşi olmalıdır.¹³⁰ Tarihsel açıdan bakıldığında ise egemen devletlerin ve uluslararası anarşinin ortak noktası vardır. Her biri bir diğerini üretir ve şekillendirir. Kendilerini tanımlayarak ve savunarak, devletler anarşik sistem kurar ve bunu devam ettirir. Anarşik sistem, devletlerin faaliyet göstermek zorunda olduğu rekabetçi, kendi kendine yeten, siyasi çevreyi tanımlayan yapıdır. Anarşik uluslararası sisteme alternatif bir dünya imparatorluğu veya dünya federasyonu olabilir. Fakat mevcut durumda dünya hükümetine doğru bir gidişat yoktur. Dolayısıyla anarşi hâkim uluslararası yapı olarak kalmaya devam edecektir.¹³¹

Egemen devletler için, “otonomi mücadelesi” anarşik uluslararası sistemde kaçınılmaz biçimde yapısal bir gereksinimdir.¹³² Özellikle ikincil devletler için bu çok daha önemlidir. Bize göre, 1979 Devrimi sonrası İran’ın dış politika yöneliminin “iddialı otonomi

“Küreselleşme ve AB-Türkiye İlişkileri Çerçevesinde Ulusal Egemenliğin Geleceği”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, Sayı 24, 2007, ss,405-414.

¹²⁷ Karin Marie Fierke, “İnşaatçılık”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Disiplin ve Çeşitlilik*, (ed.) Tim Dunne ve Milja Kurki, (çev. Özge Kelekçi), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016, s.203.

¹²⁸ Arı, *Uluslararası İlişkiler Kuramları II*, op.cit., s..83.

¹²⁹ Onuf, op.cit., s.65.

¹³⁰ Buzan, op.cit., s. 128.

¹³¹ Ibid., s.129.

¹³² Bu yaklaşımın ayrıntılı bir analizi için bkz. Hasan Basri Yalçın, *International Politics as a Struggle for Autonomy*, University of Cincinnati,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), USA, 2011, ss,100-160.

arttırımı” olduğunu düşünmek mümkündür. Zira İran son yüzelli yıldır yoğun bir şekilde otonomi mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Bu açıdan, Meşrutiyet Dönemi tarihçisi Janet Afary’nin Meşrutiyet Devrimini yerli istibdata ve yabancı nüfûzuna karşı bir başkaldırı hareketi¹³³ olarak tanımladığı gibi petrolü millileştiren Musaddık’ın Milliyetçi Cephe Hareketi ve Âyetullâh Humeynî’nin liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi de (dış) hegemonya ve (iç) istibdata karşı verilen mücadelelerdir. Meşrutiyet Devrimi; *kollektif*, Musaddık dönemi; *lâik-milliyetçi*, 1979 Devrimi ise; *İslâm-eksenli* karşı-hegemonik tepkilerdir. Bu açıdan İran İslâm Devriminin “*ikiz devrim*”¹³⁴ olarak tanımlanması önemlidir.

Mirza Taki Han (bilinen adıyla Emir Kebir)’ın başbakanlık döneminde (1848-51) Avrupalı güçler (Biritanya ve Rusya)¹³⁵ arasında “pozitif denge” (*tevazu*) politikası,¹³⁶ Dr. Musaddık’ın (1951-53) emperyal güçler arasında “negatif denge” (*muvaazene-yi menfi*) politikası,¹³⁷ Şah’ın 1960’ların başında “bağımsız ulusal politika” (*siyasi-yi müstakil-i milli*) söylemi¹³⁸, 1979 İslâm Devrimi sonrası İran’ın ilk başbakanı Mehdi Bazargan’ın “eşitlik” ve “denge” politikası,¹³⁹ Âyetullâh Humeynî’nin “Ne Doğu Ne Batı” prensibi İran’ın dış politika yöneliminde stratejilerin değiştiğini fakat “*otonomi arayışı*”nın süreklilik arz ettiğini göstermektedir. Burada otonomi kavramının iki yönlü doğası unutulmamalıdır ve otonomi her zaman bir derece meselesidir. Başka bir ifadeyle İran’ın salt Amerika’ya karşı attığı adımlar değil, aynı zamanda bölgeden gelen tehditlere karşı gerektiğinde Rusya ve Çin gibi küresel aktörlerle işbirliğine girmesi bu otonomi arayışından bağımsız bir olgu değildir.

¹³³ Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York, Columbia University Press, 1996, ss,1-13.

¹³⁴ R.K. Ramazani, “Iran’s Foreign Policy: Contending Orientations”, *The Middle East Journal*, Vol. 43/2 1989, s.203; Ramazani devrimin iki boyutlu bir yabancılaşma sürecinin sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar Şah rejiminin iç siyasal baskılar nedeniyle halk desteğini kaybetmesi ve Şah’ın dış politikasının ülkeyi bir Amerikan sömürgesi haline getirdiğine ilişkin yaygın düşüncelerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. R.K. Ramazani, *Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East*, London, Johns Hopkins University Press, 1986.

¹³⁵ 18. yüzyıldan itibaren Rusya’ya karşı verdiği mücadeleyi kaybeden İran, bu süreçte Rusya’nın etkisini hafifletme çabasına girmiş ve denge arayışlarına yönelmiştir. Bu nedenle Hindistan’ı elinde bulunduran İngiltere ile ilişkilerini geliştirmiştir. Ancak birbirlerine karşı oynamaya çalıştığı bu iki ülkenin kurbanı olmaktan kurtulamamış ve 1907’de iki ülke tarafından etki alanlarına ayrılmıştır. Kuzey İran Rusya’nın Güney İran ise İngiltere’nin nüfuz bölgesi olurken orta kesim tampon olarak belirlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muriel Atkin, *Russia and Iran, 1780-1828*, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1980

¹³⁶ R.K. Ramazani, *The Foreign Policy of Iran, 1500-1941: A Developing Nation in World Affairs*, USA, University Press of Virginia, 1966, s.65.

¹³⁷ R.K. Ramazani, *Iran’s Foreign Policy, 1941-1973: A Study of Foreign Policy in Modernizing Nations*, USA, University Press of Virginia, 1975, ss,181-250.

¹³⁸ A.H.H. Abidi, “Iran and Non-Aligment”, *International Studies*, Vol.20, No 1-2, 1981, s.341.

¹³⁹ R.K. Ramazani, *Independence Without Freedom...*, op.cit., s.143.

İran'ın 1979 Devrimi sonrası dönemde yeni bir dış politika tarzı içerisine girdiği genel hatlarıyla görülebilmektedir. Ancak Devrim öncesi ve sonrası dış politikadaki fark hedef düzeyinde değildir. Sadece bu hedefe ulaştıracak stratejiler değişmiştir. Şah'ın “nasyonalizm-modernizasyon” ideolojisinin amacı İran'ın gelişmesi ve büyük güçlere karşı bağımsız hareket edebilmesini (otonomi arttırımı) sağlamak olduğu gibi Devrim sonrası İran rejiminin İslâmcı ideolojisinin hedefi de aynıdır. Çünkü her iki ideoloji de (Modernizm ve İslâmcılık) Batılı meydan okuma karşında çözüm üretme arayışının sonucudur.

Bu bağlamda, uluslararası yapı aktörlerin/ajanların davranışlarıyla birlikte kimliklerini de şekillendirir; bu uluslararası sosyalleşme olarak ifade edilebilir. Durum böyle olmakla birlikte bu çalışma modern uluslararası sistemin kendisinin de bir kimliği olduğu iddiasını paylaşmaktadır.¹⁴⁰ Belirtmek gerekir ki modern uluslararası sistemin paradigmatik boyutunu modernite şekillendirmiştir; Westphalian paradigma ve modern politik hayat modernitenin eseridir. Bu açıdan uluslararası ilişkilerin devlet-merkezci işleyişi belli bir kültürel sistem üzerine inşa edilmiştir.

Bu kültürel sistem, dolayısıyla modernite-uluslararası ilişkiler bağlantısı, farklı kuramlarda farklı niteliklerde tanımlanmaktadır. Örneğin Gramsci için sistem ‘hegemonik’ tir, Foucault için sistem ‘disiplin toplumu’ dur¹⁴¹, Derrida için sistem ‘logo-merkezci’ dir¹⁴², Habermas için sistem ‘araçsal rasyonelliğin egemenliğinde olan toplumsal

¹⁴⁰ Fuat Keyman, “Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu ve Demokratik Dünya Düzeni”, op.cit., s.43; Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık ...*, op.cit., s.16.

¹⁴¹ “Foucault”ya göre iktidarın dayandığı temel dinamiklerden bir tanesi – belki de en önemlisi – “hakikat” yaratma gücüdür. Hakikat, iktidarın etkisi ve belirleyiciliği altında davranış ve tutumları sınırlayan, fakat bundan da önemlisi bu davranış ve tutumların dayandığı normsal dayanakları tespit eden bir şeydir. Bu nedenle hakikat, bir doğruluk şablonu olarak ortaya çıkar ve uyulması gereken kurallar ya da izlenmesi istenen rollerin dökümünü ortaya çıkartır. Hakikatin iktidar tarafından üstlenilmesi, iktidarın normsal düzeyde yerleşimine ve hakikatin siyasallık tarafından kuşatılması anlamına gelir. Hakikati yöneten, yönetimini kontrol eden ve bizatihi kendisi bir hakikat üreticisi olarak ortaya çıkan iktidar, söylem üzerinden denetim uygulamaya başlar. Hakikate ilişkin söylemlerin temel vasfı, iktidarın dayandığı ve ürettiği ilişkiler örüntüsünü meşrulaştırmak ve bunun bir “gereklilik” olarak anlaşılmasını sağlamaktır. Hem yönetimsellik hem de hakikat söylemlerinin üretimi Foucault açısından kritik önemdedir; çünkü her ikisi de on sekizinci yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan “yeni” yönetim biçiminin temel unsurlarını oluşturur. Bu yeni yönetim, “yönetimsel akıl” (governmental reason) olarak ortaya çıkar ve iktidarın yaşamın bütünüyle ilgilenmesi sonucunu doğuran süreci başlatır.” Bkz. Efe Baştürk, “Michel Foucault’da Liberalizm Eleştirisi: İktidar, Yönetimsellik ve Güvenlik”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, 2012, Sayı 14, s.66.

¹⁴² Evrensel yönelişli rasyonalizm, paradoksal biçimde teolojinin hem rakibi hem de halefidir. Biraz derine inildiğinde bu paradoksal durumun görünüşte olduğu anlaşılır. Zira Derrida’nın da eleştirdiği gibi hem teoloji hem de rasyonalizm aynı logosentrik dünyagörüşünün ürünüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

formasyon'dur ve Edward Said için sistem '*oryantalist*'tir.¹⁴³ Dolayısıyla modern dönem Batılı meydan okuma ve cevap verme (*etki/tepki*) diyalektiğinin bir sonucu olan İran-Şii sekülerleşme sürecinin analizinde modern uluslararası sistemin bahsedilen felsefi boyutu dikkate alınmalıdır. Zira İran'ın uluslararası sosyalleşme ve sekülerleşme süreci modernite dikkate alınmadan anlaşılabilir. Bu açıdan bir sonraki bölümde modern uluslararası sistem ile modernite arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

¹⁴³ Keyman, "Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu...", op.cit., s.44.

2. Sistemin Paradigmatik Boyutu ve Hegemonik Sosyalleştiriciliği

Tüm yapısalcı teoriler yapının temelini oluşturan bir sosyal süreç teorisini öngörmektedir. Fakat Neorealist söylem içinde bu sosyal sürecin iki işleyişini ifade eden “rekabet” ve “sosyalleşme” oldukça pejoratif bir rol oynamaktadır. Çünkü Waltz’a göre “yapı aktörlerle onların davranışlarını endirekt şekilde etkileyerek ya da başka bir ifadeyle rekabet ve sosyalleşmeye dayalı iki ayrı süreç üzerinden bağlantı kurmaktadır. Waltz her iki süreç hakkında da oldukça dar kavramsallaştırmalara gitmekte, onları olabildiğince mekaniksel ve anti-sosyal yapmaktadır. Rekabetin benzer birimlerin üretilmesine yardım ettiğini öne süren Waltz, daha çok davranış seçimine odaklanmaktadır. Rekabet, davranışı, malları etkili bir şekilde üretenleri ödüllendirmek ve bu şekilde üretmeyenleri ise cezalandırmak suretiyle etkiler ve sosyalleşme aynı şeyi sosyal normlara uyum için ödüllendirmek ve cezalandırmak suretiyle yapar.”¹⁴⁴ Waltz’un sosyalleşmeyi tartışıyor olması bile yeterince şaşırtıcıdır. Waltz’un teorisi içinde “sosyal” olana dair çok az şey vardır.¹⁴⁵

Burada bahsedilmesi gereken bir nokta “Waltz’un devletlerin ideoloji ya da kavgacılık gibi maddi yetenekle alakası olmayan bir takım özelliklerine, bunun yanı sıra devletlerarası ilişkilerin, dostluk ve düşmanlık gibi bazı niteliklerine yapılan göndermelerin, yapı tanımı içine dâhil edilmemesi gerektiği düşüncesidir. Piyasalarla ilgili bir analogi yapan Waltz, tıpkı bir piyasanın yapısını değerlendirirken önemli olanın sadece o piyasadaki firmaların sayısı ve büyüklüğü olması gibi uluslararası ilişkilerde de önemli olanın sadece devletlerin sayısı ve gücü olduğunu iddia etmektedir. Waltz’un yapı teorisini nihayetinde meteyalist yapan da işte budur.”¹⁴⁶

Wendt’in ifade ettiği gibi “sosyalleşme süreci Neorealist yaklaşımın aksine devletlerin sadece davranışlarını değil, niteliklerini de etkileme ihtimali söz konusudur. Burada maddi ve düşünsel olmak üzere iki tip potansiyel vardır. Sosyalleşmenin maddi nitelikleri etkilediğini öne sürmek maddi yapının süreç tarafından şekillendirildiğini öne sürmek

¹⁴⁴ Wendt, op.cit., s. 389.

¹⁴⁵ Ibid., s.134.

¹⁴⁶ Ibid., s.131.

olacaktır. Sosyalleşmenin düşünsel nitelikleri etkilediğini öne sürmek ise bu düşüncelerin, sadece kalıplaşmış davranışların değil, paylaşılmış yaklaşımlar olarak da tanımlanan sosyal bir yapı söz içinde meydana gelebileceklerini göstermektedir Her iki durumda da sosyalleşmenin devletlerin niteliklerini değiştirebilme ihtimali yapıya dair tamamen materyalist görüşe meydan okumaktadır.”¹⁴⁷

Bu açıdan konumuz bağlamında modern dönemin gerçek dönüşümcü özelliğinin, kurumsal olmaktan çok; zihniyetle, yani yeni bir kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik çerçevenin geliştirilmiş olması ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi 15. ve 16. yüzyılda Rönesans ve Reform Hareketi gibi yoğun dönüşüm süreci ile kendi dinamiklerini oluşturan, 18. ve 19. yüzyıldaki Aydınlanma Felsefesi ve Fransız Devrimi gibi gelişmelerle olgunlaşan modernite yeni bir ontolojik özgürlük ve güvenlik iddiası ile meşrûiyet kazanmış ve insanoğlunun bu alanlardaki arayışının itici gücüyle tarihteki en köklü değişim süreçlerinden biri olmuştur.¹⁴⁸ Tarihe baktığımız zaman çok ciddi zihinsel dönüşümlerin birkaç yüzyıl sonra siyasal bir dönüşüme yol açtığını ve bir siyasal düzenin ya da modern dönem istisna tutulacak olursa, küçük ölçekli bir uluslararası düzenin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını görmekteyiz.

Örnekleme gerekirse, “Antik Yunan’da M.Ö. 7. yüzyıldan başlayarak M.Ö. 5. yüzyıla kadar uzanan zihinsel dönüşümler, iki yüzyıl sonra Büyük İskender sonrası Helenistik siyasal düzene dönüşmüştür. Yine Hint medeniyet havzasında M.Ö. 7-5. yüzyıllarda yaşanan ve sembol isimlerini Buda ve Jain’de bulan zihinsel dönüşüm yaklaşık iki-üç yüzyıl sonra Asoka İmparatorluğu’nun zeminini hazırlamışlardır. Daha yakın bir dönemden örnek verecek olursak Mekke ve Medine’de başlayan İslâm inancının gerçekleştirdiği zihinsel dönüşüm de kadim medeniyet havzalarının tümünü bir siyasal düzen içinde egemenliği altına alan İslâm medeniyetinin doğuşunun önünü açmıştır. Modern dönemde Batılı paradigmanın dönüşümünün getirdiği ivme ise Batı Avrupa’yı 19. yüzyılda uluslararası siyasî ve ekonomik düzenin merkezine yerleştirmiştir.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ibid., s.135.

¹⁴⁸ Ahmet Davutoğlu, *Civilization Transformation and The Muslim Word*, Kuala Lumpur, Mahir Publications, 1994, s. 10.

¹⁴⁹ Ahmet Davutoğlu, *Küresel Bunalım*, İstanbul, Küre Yayınları, 2002, s.7-8.

Burada hemen belirtmeliyiz ki medeniyetin Wallerstein'in ifade ettiği gibi sistem-karşıtı hareketler için bir referans olduğunu ve hâlihazırın siyasetine dair bir mesele olduğunu unutmamak gerekir.¹⁵⁰ “Medeniyetler”, sistem karşıtı siyasetler için bir odak vazifesi görmektedir. Başka bir ifadeyle medeniyet, sistem-karşıtı bir siyaset, bir muhalefet siyaseti örgütlemenin yollarından birini açmakta; medeniyetler miras, farklılık ve haklara dair iddialar ileri sürmektedirler. Medeniyet referansı mevcut dünya düzenine, dünya düzeninde mevcut tahakküme karşı bir çıkış siyasetinin, bir karşı-hegemonya arayışının ve giderek çoğulcu bir dünya düzeni perspektifinin odağı olarak iş görmektedir.¹⁵¹ Fakat tüm bunlara rağmen modern uluslararası sistem analizlerinde Batı medeniyet kodlarını (*moderniteyi*) yok saymak da mümkün değildir.

Medeniyet¹⁵² ile modern uluslararası sistem arasındaki ilişkiyi tartışmanın ilk ve en önemli önkoşulu, *medeniyetin* uluslararası ilişkilerde bir özne/aktör olarak ya da bir analiz birimi olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Bu metodolojik meseleye yapısalcı realizmin öncü isimlerinden Robert Gilpin'in verdiği cevap önemlidir. Gilpin'e göre siyasetin temel motivasyonu medeniyet gibi ideal değerler değil, aksine bencil çıkar kavgasıdır. Dünya siyasetinde medeniyet anlamlı bir analitik kategori değildir. Ayrıca medeniyetler çıkarları olan ve çıkarlarını korumak için güçlerini kullanan organize olmuş varlıklar şeklindeki siyasetin örgütlenmiş hali değildirler.

Gerçek aktörler yeryüzü kaynaklarını kontrol eden ulus-devletler ve imparatorluklar gibi örgütlenmiş aktörlerdir. Viyana eteklerine kadar giden İslâm değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun ordularıdır, bu anlamda medeniyet pek kullanışlı bir düşünce değildir. Realizmden çok farklı olarak, daha normatif ve eleştirel bir düşünce geleneğinin içinden gelmesine rağmen Chris Brown da Gilpin gibi “çok derinlere nüfuz etmiş düşünce kümeleri” olarak medeniyetlerin varlığını kabul etmesine karşın uluslararası ilişkilerde bir analiz birimi

¹⁵⁰ Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, (çev. Mustafa Özel), İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, ss,285-305.

¹⁵¹ Ahmet Okumuş, “ Kavramların Stratejisi, Stratejinin Kavramları: Stratejik Derinlik'in Felsefi-Kavramsal Arka Planı”, *Stratejik Zihniyet: Kuram'dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik*, (ed.) Talha Köse-Ahmet Okumuş, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, ss,35-36.

¹⁵² Sosyal bilimlerden popüler kültüre kadar geniş bir alanda yaygın bir şekilde kullanılan “**medeniyet**” kelimesi ortaya çıktığı 18. yüzyıldan bu yana değişim geçirmiş, bazen zıt anlamlarda kullanılmış, kimi zaman ise şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Medeniyet kavramının ortaya çıkışı çalışmanın sonraki bölümlerinde açıklanacaktır fakat burada “*bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür etmesi*” olarak tanımlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, Cilt 15, Sayı 29, 2010/2, s.1.

olarak kullanılmasını pek işlevsel bulmamaktadır. Medeniyet gibi bir aidiyetin aktörlerin davranışlarını ancak çok küçük ölçüde etkileyebildiğini, çünkü uluslararası aktörlerin bir masa etrafında buluştuklarında bir medeniyetin temsilcileri olarak değil, bir devletin mensubu olarak konuştuklarını savunmaktadır.¹⁵³

Medeniyetlerin varlığını ve siyasal/ekonomik platformdaki etkinliklerini, küresel ekonomi-politiğin başat bir dinamiği olan bölgeselleşme olgusuyla iç içe geçmiş olarak izah eden Galtung'a göre ise küreselleşmeyi eğer tek devlet, tek ulus ve tek piyasa olarak tanımlıyorsak, dünya küreselleşmeye doğru değil, bölgeselleşmeye doğru bir seyir izlemektedir. Zira Avrupa Birliği, Rusya Birliği, İslâm Dünyası, Afrika Birliği, Latin Amerika Birliği, Güney Asya Topluluğu, Doğu Asya Topluluğu, Pasifik Topluluğu ve AngloAmerika-Avustralya Topluluğu ekseninde dünyada yaşanan bu bölgeselleşmenin arkasında kültürel olarak medeniyet paylaşımı güdüsü vardır.¹⁵⁴

Bu çerçevede Galtung, dinsel temelde tanımladığı “*medeniyetsel kodlar*”ın bu bölgelerin birbirleriyle ilişkilerinde önemli bir belirleyici etken olduğunu söyleyerek, bunları, medeniyetlerin devletler kadar organize olmasalar da dünya düzeninin bölgeselleşme temelinde teşekkülünde motor güçlerden biri olarak konumlandırmaktadır.¹⁵⁵ Bu çalışmada da savunulan düşünce; uluslararası ilişkilerde ‘medeniyet’in bir aktör ya da analiz birimi olmadığı fakat medeniyet paradigması ile dünya düzeni arasında bir yansıma ilişkisi ve felsefi bir boyutun söz konusu olduğudur. Zira hüküm süren dünya düzeni bir anlamda egemen medeniyeti oluşturan zihniyetin de tarihi sahneye aksedişidir.¹⁵⁶

¹⁵³ İsmail Yaylacı, “Medeniyet ve Düzen: Sempozyum Notları Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Uluslararası Sempozyum 12-14 Mayıs 2006”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Vol. 2006/2, s.241.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., s.241-242.

¹⁵⁶ İnsanlık tarihi içerisinde son derece kapsamlı bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan medeniyetler Davutoğlu'nun ikna edici biçimde ortaya koyduğu gibi altı temel parametre üzerinde yükselmiştir. Buna göre, *i) Ontolojik Boyut*; insanoğlu doğa içinde varoluşuna bir anlam yüklemek ister ve yeni bir idrak geliştirerek, diğerlerinden farklılaşır. Örneğin Hint medeniyetinde Ari ırkın göçlerle ortaya çıkardığı ben-idraki ve bu sürecin ürettiği kast düzeni farklı bir medeniyet tezahürünü ortaya çıkartır. Aynı şekilde Yunanlılarda vatandaş kavramı, Yahudi gelenekte görülen seçilmişlik anlayışı, İslâm medeniyetinde tevhid inancı yeni bir ben-idraki üretir. *ii) Epistemolojik Boyut*; bilgi kaynağının ve bilgi paradigmasının yeniden inşasıdır. Mesela Yunanlılarda mitolojiden felsefe ve bilime geçiş, İslâm medeniyetinde akıl-vahiy üzerine yapılan tartışmalar ve ulaşılan denge, modern Batı medeniyetinde Aydınlanma felsefesi, daha önceki bilgi paradigmalarından farklı unsurlar ortaya koyarak yeni bir medeniyetin işareti haline gelir. *iii) Aksiyolojik Boyut*; değerler sisteminin, sosyal davranış normlarının standardize edilmesi, üst düzeyde ahlak-hukuk ilişkisinin kurulması; çok daha önemlisi, sıradan bir insanın günlük hayatını tanzim edebilme, yeni bir ritim oluşturabilme kudretidir. Modern Batı'daki mesai ve tatil anlayışı da benzer şekilde bir aksiyolojik çerçeve oluşturur. *iv) Tarih ve Zaman Bilinci*; bütün

Altını çizmek gerekirse her türlü düzen fikrinin ve uygulamasının en olmazsa olmaz şartı bir *nomos/yasa*¹⁵⁷ anlayışının olmasıdır. Örneğin Makedonya şehir düzeninden İskender'in çok kültürlü emperyal düzenine, Roma şehir düzeninden Pax Romana'ya, Osmanlı aşiret düzeninden Osmanlı Nizâm-ı Âlem¹⁵⁸ anlayışına geçiş süreci mevcut *nomos* anlayışının da yerelden devlete, devletten uluslararası niteliğe bürünmesi sonucunda gerçekleşmiştir.¹⁵⁹ Modern uluslararası sistemin hâkim gücü Batı medeniyeti için ise *apriori* bir *nomostan* bahsetmek mümkün değildir.

Düşünce tarihine baktığımızda bunun nedeni açıktır. Hristiyanlığın kurucusu kabul edilen St Paul, Hristiyanlığı, Yahudiliğin karakteristiği sayılan legalistik boyuttan arındırarak “altın kural” olarak ifade edilen *sevgi* kavramına dayalı evrensel bir ahlaka indirgediği için, dinin dünyayı sürdürmesi için gerekli olan formel-yasal gövdesi zayıflamıştır. Böylece iskeletini oluşturan hukuktan soyutlanmış din, realiteye karşılık vermekte aciz kalarak ve ayrıca Roma'dan devraldığı *de facto* durumu meşrûlaştırarak

medeniyetler kendilerine has bir zaman ve tarih bilinci geliştirir. Örneğin Yunan mitolojisindeki unsurların, Batı'nın siyasal düzeninde neredeyse bire bir karşılıkları vardır. Yine 19. yüzyılda Batı Avrupa'da, özellikle Hegel'in geliştirdiği tarih felsefesinde bütün insanlık tarihinin akışı Avrupa'ya doğrudur. v) *Mekân Bilinci*; medeniyetlerin çoğu kendini dünyanın merkezi olarak addeder. Bu, sadece coğrafya algılamasını beraberinde getirmekle kalmaz; düzene geçiş aşamasında jeo-politik, jeo-ekonomik ve jeo-kültürel unsurları da oluşturur. Jeo-politik unsur olarak stratejik hayat alanını; jeo-ekonomik unsur olarak tarım havzaları, ticaret ve enerji koridorları, İpek Yolu gibi ekonomik hayat alanını ortaya çıkarır. Jeo-kültürel unsur ise ortak kültürel hayat alanı, yani şehirdir. Zira şehir kurmamış bir medeniyetin ortaya çıkması söz konusu değildir. Roma medeniyetinin bütün hülasası Roma'da, İslâm medeniyetinin bütün hülasası Medine'de ve onun türevi olan şehirlerde kendini gösterir. Modern Batı medeniyeti ise New York ile özdeşleşir. vi) Sonucusu ise sosyo-ekonomik ve siyasal güç temerküzüne dayalı dünya düzeninin ortaya çıkmasıdır. *Pax-Romana*'dan *Pax İslâmica*'ya ve günümüze kadar gelen dünya düzeni kavramsallaştırmaları buna örnektir.” Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Küresel Çağda Medeniyet Canlanması”, *Anlayış Dergisi*, Sayı 37, 2006, s.7.

¹⁵⁷ *Nomos* (hukuk) Carl Schmitt'e göre herhangi bir toplumsal ve ekonomik formasyonun belli bir düzeyini ya da toplumsal bütünü düzenleyici ilkesini ima etmez. Bunu aşan bir anlamı vardır. Ona göre *nomos* hukuk anlamıyla birlikte bir halkın ortak anıları üzerine oturtulan toplumsal düzenin kurucu ilkesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (çev. G.L. Ulmen), New York, Telos Press, 2006.

¹⁵⁸ Osmanlı Hanefî fakihleri devlet meselelerinin hukuktan kaynaklandığını kabul ediyordu. Macit Kadduri böylesi bir sistemden ortaya çıkan modeli, hukukun ilahi olarak nitelendirilmesinden yola çıkarak “nomokrasi” (*nomocracy*) olarak niteler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Kadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, s.16; Kınalızade bunu ünlü “dâire-yi adalet” şemasıyla izah eder. Kınalızade'nin formüle ettiği adalet dairesi (dâire-yi adalet) klasik İslâm siyaset düşüncesinin ve Osmanlı toplum düzeninin en kapsamlı ve öznlü ifadelerinden biridir. Buna göre “adldir mucib-i salâh-ı cihân/cihân bir bağıdır divârî devlet/ devletin nâzımı şeri'attır/şeri'ate olamaz hiç hâris illâ mülk/mülk zabt eylemez illâ leşker/leşkeri cem edemez illâ mâl/mâlî kesb eyleyen ra'iyettir/ ra'iyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl”; bkz. Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz.) Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007, s.539.

¹⁵⁹ Ahmet Davutoğlu, “Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Etkileşim Bağlamında Ortak Değerler”, *Anayasa Yargısı*, Vol. 24, 2007, s.412-413.

büyük bir meşrûiyet krizine düşmüştür.¹⁶⁰ Bu nedenle Kant'ın *otonomi*¹⁶¹ kavramıyla anlattığı Batılı insanın “kendi yolunu bulma” gayreti kaçınılmaz olarak akliyete dayandırılmıştır.

Max Weber *rasyonalizasyon* kavramıyla büyüdü bozulan modern dünyada meşrûiyetin yerini akliyetin nasıl aldığını vukûfiyetle göstermiştir.¹⁶² Nihayetinde yukarıda bahsettiğimiz meşrûiyet krizinin yol açtığı sekülerleşme ile büyük bir dönüşüm yaşayan Batılı paradigma, egemen medeniyet olarak kurduğu mekanizma-bağımlı dünya düzenini *nomos*'unu kendi yaratacak ve problemlerini kendi çözecek “*rasyonalite*”ye¹⁶³ dayandırmıştır. Modern Batı medeniyetinin en önemli özelliği mekanizma-bağımlı niteliğidir. Zira siyasal, sosyal ve ekonomik yapılar ile bunlara bağlı davranış biçimleri mekanizmanın kendi iç işleyişine uygun düştüğü ölçüde meşrudurlar. Başka bir ifadeyle mekanizmanın o mekanizmanın doğuşundan önce de var olan bir üst-değerler (*aksiyomlar*) sistemine bağlılığı öncelikli bir şart değildir. Mekanizmaların kendi değerlerini oluşturabilecek ve yeniden üretebilecek bir iç mantığa ve dinamizme sahip oldukları varsayılmaktadır. Felsefi temelleri antik kökenlere kadar götürülebilecek bu mekanizma-bağımlılığın Newtonyan evren görüşüyle birlikte ciddi bir ivme kazandığı söylenebilir.¹⁶⁴

Modern uluslararası sistemin evrimi ve bugünkü halini alması Batı Avrupa'da ortaya çıkan modelin genişlemesinden ibarettir. Bu hiçbir zaman normlardan arınmış bir süreç

¹⁶⁰ Bedri Gencer, “Hristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 6, Sayı 21-22, s.17.

¹⁶¹ “Ona göre evrensel ahlak yasası mümkündür. Fakat böyle bir yasa doğa yasası gibi olanı değil, olması gerekeni içeren bir yapıda olmasıyla mümkündür. Bu yasa bizim içimizde var olan iradeyle gerçekleşir. Bu, otonomidir. Otonomi “Yasası kendi içinde olmaktır.” ki bununla birlikte özgürlük ortaya çıkar. Yani insan kendi ahlak yasasını kendi belirler. Bu, ahlaki eylemin temel şartıdır. Bu ahlak yasasına uymak zorunluluk değil, bir ödevdir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kant ahlakının temel kaygısı ya da amacı, akla uygun davranmak, aklın sesini dinlemek ve bir ödev olarak kendisini ortaya koyan ahlaki buyruğa itaat etmektir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

¹⁶² Geleneksel dönemde “*Reason*” kavramının akıl değil hikmet anlamına geldiğine ve Aydınlanma çağında “*Intellect*” anlamını kazandığına dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Newyork, Oxford Universty Press, 1947.

¹⁶³ “Foucault'nun yorumu, akıl, iktidar tarafından araçsal kılınan bir enstrümandır ve iktidarın inşa etmek istediği “hakikat yasası”nın temel dayanağıdır. Aklın kendiliğinden doğruları içerdiğine dair bir argümantasyon girişimi, aklın kendisine uymayı da temel doğruluk ölçütü ve bir gerçeklik olarak ortaya çıkaracaktır. Akla uygunluk, aklın yasalarını bilen, tarif eden ve bu yasalara göre yönetimi üstlenen güce uymak anlamına gelecektir.” Bkz. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, İmge Yayınları, 2006, s. 67.

¹⁶⁴ Ahmet Davutoğlu, “İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa, 17 Haziran 1990, s. 39.

değildir. Çünkü genişleyen Batılı sistem aynı zamanda genişlemekte olan Batılı değerler anlamına gelmektedir. Ancak daha önemlisi Batılı egemenlik anlayışının da Batı-dışı toplumlarda yeni bir devlet biçimiyle birlikte kökleşmesidir. Avrupalı egemenlik anlayışının Batı-dışında da kurumsallaşması dünyanın Batılı kurum ve kavramlara göre yeniden inşasını beraberinde getirmiştir.¹⁶⁵ Bull ve Watson bu süreci Batılı modelin kusursuz hâkimiyeti olarak tanımlarlar. Onlara göre Avrupalı model dünyaya benzersiz bir biçimde yayılmış ve bütün diğer yerli siyasal formları yerle bir etmiştir.¹⁶⁶

Daha önce ifade edildiği gibi genel kabul gören yaklaşıma göre Westphalia Barışı modern uluslararası sistemi doğuran olaydır.¹⁶⁷ Orta Çağ Avrupası'nda hemen hemen her konuda etkin olan din, 1530 ile 1648 yılları arasında yaşanan yaklaşık yüzyıllık savaşlardan sonra 1648 yılında Westphalia Barışını oluşturan Münster ve Osnabrück Antlaşmaları¹⁶⁸ ile Yeni Avrupa Düzeninde belirleyiciliğini kaybetmiştir. 1555 Augsburg Barışı ile kabul edilen “*cujus regio, ejus religio*” (kimin toprağı onun dini) ilkesi Westphalia düzeninin en temel parametrelerinden biri olmuştur. Çünkü bu kilit ilke Hristiyanlığın Avrupa için ulus-üstü bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığını, bir Hristiyan ümmeti fikrinin tarihe karıştığını göstermektedir.

Gencer'in ifade ettiği gibi Avrupa için Hristiyanlık kozmopolitan bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığı için Batı ulus-üstü kimliğin kaynağı olarak *religion* yerine *civilization* kavramıyla yeni bir evrensellik yaratmaya çalışmıştır. Bu dönemde Avrupa'da sekülerleşme sürecinin sonunda doğan “medeniyet” kavramı Batının gücüyle normatif bir anlam kazanmış ve “ideal”e dönüştürülmüştür. Böylece medeniyet Batı-dışı toplumlar için bir standart, norm ve ideal haline gelmiştir.¹⁶⁹

20. yüzyılın başında sömürgeci dönemin zirvesine ulaşan Batı medeniyeti değer ve kurumlarını evrensel kurumlar olarak diğer toplumlara empoze etme başarısını göstermiştir.

¹⁶⁵ Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007, s.135.

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hedley Bull-Adam Watson, *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

¹⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.. Daniel Philpott, “ Westphalia, Authority, and International Society”, *Political Studies*, Vol. 47, 1999, ss,566-589.

¹⁶⁸ Mehmet Şahin, “Vestfalya ve Vestfalya Sonrası Dünya Düzeninde Din”, *Modernite ve Dünya Düzenleri*, ed. Mesut Özcan-Muzaffer Şenel, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 83.

¹⁶⁹ Bedri Gencer, “Medeniyet Ütopyası Peşinde”, *Gelenekten Geleceğe*, Yıl 2, Sayı 8, s.56-58.

Bu dönemde modernist paradigmanın öngördüğü düşünce tarzı ve sosyal kurumların gerek içerik gerekse paradigmatic değer üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçeklik olarak kabul görmüştür.¹⁷⁰ Batılı kurum ve normların küreselleşmesine sömürgecilikle birlikte pek çok Batı-dışı ülkede modern sistemin eşit üyesi olabilmek için uygulanan uzun ve kompleks modernleşme politikaları da katkı sağlamıştır.

İran ve Osmanlı örneklerinde de olduğu gibi Batı-dışı toplumların yerel yöneticileri tarafından uygulanan modernleşme politikaları modern uluslararası sistemin genişlemesinde ve modernitenin küreselleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁷¹ Ikenberry-Kupchan bu süreci “uluslararası sosyalleşme” (*international socialization*) olarak tanımlar.¹⁷² Fakat bu süreçte Batı ile Batı-dışı arasındaki ilişki; “ebeveyn/çocuk” ya da “öğretmen/öğrenci” arasındaki hiyerarşik ilişki türüne benzer. Aslında Batı-dışının maruz kaldığı pedagojik bir sosyalleşmedir.¹⁷³

Fakat bu sosyalleştirme sanıldığı gibi tutkulu idealistik bir medenileştirme misyonundan çok *Ancient and Modern Imperialism*¹⁷⁴ adlı eseriyle İngiliz emperyalizmine rehberlik sağlayan Lord Cromer’ın “rasyonel emperyalizm” (*sane imperialism*) adını verdiği şeydir.¹⁷⁵ Çünkü Doğulu bir ülkenin kendisi gibi medenileşebileceğini çok az sömürgeci öngörmüş ve Doğu’nun Batı-tarzı reformları benimseme iradesi ve kabiliyetinden yoksun olduğuna inanmıştır. Bu Doğuluların Batı medeniyetinin rehberlik ve vesayeti olmaksızın kendi kendilerine ilerleyemeyecekleri inancını yansıtan bir *paternalizm*¹⁷⁶ olarak da görülebilir.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Ahmet Davutoğlu, “İslâmî Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol 1996/1, s.34.

¹⁷¹ Bacık, op.cit., s.139.

¹⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. G.John Ikenberry ve Charles A. Kupchan, “Socialization and Hegemonic Power”, *International Organization*, Vol. 44, No.3, 1990, ss, 283-315.

¹⁷³ İsmail Yaylacı, *Performative Socialization in World Politics: Islamism, Secularism, and Democracy in Turkey and Egypt*, Minnosata University, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), USA, 2014, s.6.

¹⁷⁴ Bkz. Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, New York, 1910.

¹⁷⁵ Robert L. Tignor, “Lord Cromer: Practitioner and Philosopher of Imperialism”, *The Journal of British Studies*, Vol. 2, No 2, 1963, s.145.

¹⁷⁶ “Paternalizm, toplum veya aile yönetimlerinde kararların, rehber ve ideal kabul edilen kişi veya kişilerce alınmasını öngören yönetim sisteminin adıdır. Toplum ve aile içerisinde bir hiyerarşik yapı bulunması gerekliliğine ve hiyerarşide en üst olan kişiler veya kişinin yürütmeyi elinde bulundurması gerekliliğini savunur.” <http://www.sosyalistforum.net/devrimci-genclik-orgutleri/57730-genclik-hareketlerinin-paternalizmle-mucadelesi.html> (22.05.2015).

¹⁷⁷ Gencer, İslam’da Modernleşme, op.cit., s.106.

Modern dönemde Batı'nın medeniyetsel hegemonyası uluslararası sistemdeki hegemonik döngü ile pekişmiştir. Modern dünyada Batı merkezli üç hegemonik savaş sıra ile uluslararası sistemi dönüştürmüş fakat medeniyetsel hegemonya değişmemiştir. Bu büyük mücadelelerin her biri sadece iki ya da daha fazla büyük gücün üstünlük yarışını içermekle kalmamış, aynı zamanda ekonomik ilişkilerde, teknolojik kapasitelerde ve siyasî örgütlenmelerde önemli değişimleri temsil etmiştir. Her biri sistemdeki hemen hemen bütün devletleri içeren birer dünya savaşıdır ve insanlık tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturduğu düşünülebilir. Bu uzun ve yoğun çatışmalar, hem yerel toplumların hem de uluslararası ilişkilerin temel hatlarını değiştirmişlerdir. Modern hegemonik savaşların ilki Avrupa'nın tüm büyük devletlerini içeren 1618-1648 Otuz Yıl Savaşları'dır. Bu savaş yerel ve uluslararası siyaset sahnesinin çerçevesini değiştirmiştir.

Habsburg'un evrensel imparatorluk iddiası bozguna uğrayınca "ulus-devlet" modern dünyanın hâkim siyasî örgütlenme şekli olmuştur. Sonraki yüzelli yıl boyunca, dış politika, ulusal çıkarlar ve güç dengesi konseptleri üzerine kurulmuş ve bunun sonucu olarak Avrupalı savaşların kapsamı sınırlı olma eğiliminde olmuştur. Ticari devrim feodalizme üstün gelmiş ve çoğulcu Avrupa devlet sistemi küresel pazar sisteminin genişlemesi için gerekli çerçeveyi sunmuştur. Üstün silahlanmaları ve örgütlenmeleriyle bazı Avrupa devletleri sömürge imparatorlukları kurmuş ve yerkürenin diğer medeniyetlerine meydan okumuşlardır. 18. yüzyılın sonunda ikinci büyük bir savaş uluslararası ilişkilerin çerçevesini değiştirmiş ve yeni bir dönemi başlatmıştır.

Yüzyıla yakın bir süre, Fransa ve İngiltere klasik güç dengesi sistemi çerçevesinde hareket ederek, hem Avrupa'da hem denizaşırı bölgelerde birbirlerine üstünlük kurmak için sınırlı çatışmalar serisi şeklinde savaşmışlardır. Yüzyıl savaşları Fransız Devrimi ve Napolyon'un hegemonik savaşlarıyla (1792-1815) son bulmuştur. Diğer hegemonik çatışmalarda olduğu gibi derin siyasî, ekonomik ve ideolojik sorunlar birleşmiştir. Avrupa siyaset sisteminde Fransız ya da İngiliz hakimeyetinin mi, dünya ekonomisinin temel düzeni olarak serbest pazarın mı yoksa merkantilsit prensiplerin mi, yerel toplumların temeli olarak devrimci cumhuriyetçiliğin mi ya da daha muhafazakâr bir siyasî düzenin mi etkin olacağı belirleyici olmuştur. Yeni Dünya ve Ortadoğu'ya uzanıp yirmi yıl süren savaşın sonunda İngiltere ve müttefikleri Fransa'yı yenilgiye uğratmış ve yeni bir uluslararası düzen Viyana Antlaşması'yla (1815) birlikte kurulmuştur.

Avrupa kıtasında, yüzyılın ortasında Almanya'nın birleşmesine kadar süren bir denge yaratılmıştır. Pax Britannica olarak adlandırılan barış düzeni geçen yüzyılın ardından ekonomik, siyasî ve teknolojik ortamdaki değişiklikler modern dünyanın üçüncü hegemonik savaşına yol açacaktır. İngiliz-Alman deniz kuvvetleri yarışı, Alsaca-Lorraine üstündeki Fransız-Alman çatışması ve Balkanlar'daki Alman-Avusturya/Rus rekabeti ve Avrupa devletlerinin hemen hepsini, Avrupa'nın yapısını ve liderliğini nihayetinde de küresel siyasî sistemi belirleyecek bir mücadelenin içine çekmiştir. Bu savaşın getirdiği korkunç yıkım, Avrupa'nın dünya siyasetindeki hâkimiyetine son vermiş, Avrupa diplomasisinin güç dengesinin yeni gerçeklerini yansıtmadaki başarısızlığı 1914'te başlayan hegemonik mücadelenin devamı olarak görülmesi gereken II. Dünya Savaşı'nın temelini oluşturmuştur. Savaş sonrası uluslararası düzen Amerikan-Sovyet çift kutupluluğuna ve karşılıklı caydırma anlayışına dayandırılmıştır.¹⁷⁸

Modern uluslararası sisteme ait kurum, norm ve değerlerin küreselleşmesi ya da Batı-dışı toplumların uluslararası sosyalleşmesi iki büyük başlık altında incelenebilir; i) Başta kolonyal yönetim modeli olmak üzere Batı-dışı alanlarda Avrupalı güçlerin yönetimleri, ii) Batı-dışı toplumların sürdürdüğü modernleşme çabaları. Sonuç olarak, uluslararası sosyalleşme her iki büyük başlığı da içerir. Meşrutiyet ve Pehlevi dönemleri İran örneğinde modern sistemin eşit üyesi olmak için gösterilen modernleşme çabaları bu anlamda dikkate değerdir. Bu modernleşmenin ilham kaynağı Batılı model olurken, İranlı yöneticiler topraklarında reformlar yaparak ülkelerini Avrupa tipi bir devlet şekline getirmek istemişlerdir. Bir anlamda hayatta kalmanın mantığı üstün tarafı ilham kaynağı almak sonucunu doğurmuştur. İran gibi ülkelerin Batılı meydan okuma karşısında otonomilerini korumak için başlattıkları modernleşme hareketi, "Batı'ya karşı, Batı için" olarak parolalaştırılan *misilleme* anlayışına dayanmıştır.

16. yüzyıldan itibaren başlayan geçirdiği büyük dönüşümle Batı, 19. yüzyılda modern denen yepyeni bir dünyagörüşüyle ortaya çıkmakla kalmamış, görece maddi gücüyle bu dünyagörüşünün temel kavramlarını, norm ve değerlerini geleneksel kültürlerle de dayatmıştır.¹⁷⁹ Bu anlamda modernleşme sadece iç siyasî parametrelerin belirlediği değil,

¹⁷⁸ Robert Gilpin, "The Theory of Hegemonic War", *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 18, No 4 (Spring 1988), ss,606-610; Türkçe çevirisi için bkz. "Hegemonik Savaş Teorisi", *Uluslararası İlişkilerde Anahtar Metinler*, (ed.) Esra Diri, İstanbul, Uİ-Kütüphanesi, 2013, ss, 435-438.

¹⁷⁹ Gencer, İslam'da Modernleşme, op.cit. , s.109.

uluslararası sistemin çevreyi radikal dönüştürücü etkisinin de sonucudur.¹⁸⁰ Bu nedenle Batı dünyasında meydana gelen paradigmatik dönüşüm, ardından bu dönüşümün sonucunda kurulan uluslararası sistemin özelde İran genelde diğer Batı-dışı toplumlarda yarattığı kapsamlı etki birlikte değerlendirilmelidir.

Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi “Batı Avrupa’daki oluşum süreci uzun asırlara yayılan modernitenin Batı-dışı toplumlara hiyerarşik ve hegemonik bir nitelik taşıyan tek yönlü akış şeklinde çok daha kısa sürede aktarılmaya çalışılması birçok kültürel, siyasî ve ekonomik gerilim alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü bu dönemde modernleşme, zihni temellerini aydınlanma felsefesinin temel önermelerinde, siyasî temellerini ulus-devlet yapılanmasında, ekonomik temellerini sanayi devrimi ve kapitalizmde bulan modernitenin ilk oluştuğu Batı Avrupa’dan dünyanın diğer bölgelerine yayılma, benimsenme ve yerleşme süreci olarak algılanmıştır.”¹⁸¹ Başka bir ifade ile modernleşme süreci “*bugün Avrupa’nın yaptığı şey, yarın herkesin yapacağı şeydir*”¹⁸² şeklinde görülmüştür.¹⁸³

Modern uluslararası sistemin genişlemesiyle modernitenin küreselleşmesi ve Batılı egemenin hegemonik sosyalleştiriciliği özelde İran genelde İslâm dünyasında ciddi paradigmatik bunalımlara neden olmuştur. “Gelenek-modernite geriliminin yoğun olarak yaşandığı 20. yüzyılda kültürel kimlik tanımlamalarında, sosyalleşme süreçlerinde ve ekonomi-politik egemenlik alanlarında köklü yüzleşmeler ve değişiklikler yaşanmıştır. Geleneksel siyasal egemenlik alanlarının daralması geleneksel kavram ve kurumların yaygın bir marjinalleşme süreci ile karşı karşıya kalmaları sonucunu doğurmuştur.”¹⁸⁴ Ulusal yurt, vatandaşlık, anayasa, seçimler, yeni vergi düzenlemeleri, merkezî otorite gibi Batılı paradigmanın dönüşüm sürecinde meydana gelen bu gibi kurumlar başka kültürel alanlarda

¹⁸⁰ Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, İstanbul, Küre Yayınları, 2001, s. 518.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Grace Davie, “Din ve Modernite”, *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 17-19 Kasım 2000, İstanbul, İsam Yayınları, s.94, Grace Davie, *Modern Avrupa’da Din*, (çev. Akif Demirci), 2000, İstanbul, Küre Yayınları, s.34.

¹⁸³ Örneğin Tâhâ Hüseyin’in meşhur ifadesi: “Avrupalılarla eşit seviyede olmak için, onların yaptığı her şeyi harfi harfine ve içtenlikle yapmalıyız. Hoşa giden ve gitmeyen taraflarıyla şüandaki uygarlığı onlarla paylaşmalıyız” Bkz. Tâhâ Hüseyin, *The Future of Culture in Egypt*, (çev. Sidney Glazer), Washington, American Council of Learned Societies, 1954, s.21.

¹⁸⁴ Ahmet Davutoğlu, “İslâm Dünyasının Siyasî Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol. 2002/1, s.13.

büyük zihinsel dönüşümlere neden olmuşlardır.¹⁸⁵ Dolayısıyla bu dönemde özelde İran'ın genelde İslâm siyasasının temel teorik meselesini, tarihî birikim içinde gelen kavram ve kurumların devre dışı bırakılması karşısında yeni bir çerçevenin oluşturulması; pratikte ise siyasî merkez dışında kalmış olmanın getirdiği problemleri aşma ve sömürgeci uluslararası sisteme karşı direnişi güçlendirme çabası olarak özetleyebiliriz.¹⁸⁶

Batılı hegemonyaya yönelik İslâm-eksenli tepkilerin¹⁸⁷ İran örneğinde olduğu gibi fundamentalist¹⁸⁸, radikal ya da ılımlı İslâm gibi toptancı kategorik yaklaşımla değerlendirilmesi, Batılı meydan okuma karşısında İslâm dünyasındaki oluşum ve dönüşümlerin objektif bir şekilde ele alınmasının önünde metodolojik engeller oluşturmaktadır. Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi “bu kategorik yaklaşımın dayandığı metodolojik temel, stratejik ve politik tavır alışa zemin teşkil edecek anlık durum tespitleri yapmayı hedef edinmiştir. Bu çerçevede üretilen fundamentalist, radikal ve ılımlı İslâm gibi kategoriler, anlık politik kullanımlarda, kullananlara pragmatik bir fayda sağlamışsa da uzun dönemli dönüşümü anlamlandırmada yetersiz kalmışlardır. Oluşturulan bu kavramlarla ne açık ve objektif bir tanımlama alanı, ne de tutarlı bir kriterler bütünü oluşturulabilmiştir. Çelişkili bir şekilde İran'ı fundamentalist ülkelerin başında sayarken Suudi Arabistan'ı ılımlı ülkeler kategorisine koyan bu yaklaşım, diğer bir dönem Suudi Arabistan'ı potansiyel bir fundamentalist tehdit olarak görebilmiştir. Yine aynı şekilde 1980'li yılların başında Sovyetler'in sıcak denizlere inmesine set teşkil eden ve anti-Amerikan İran Devrimini Amerikan stratejisi açısından dengeleyen Afganistan cihadı önceleri bir hürriyet savaşı olarak takdim edilirken zamanla en tehlikeli fundamentalist terör kaynağı olarak değerlendirilebilmiştir. Bu kategorik yaklaşım objektif bir tahlil çabasından çok, sistemik

¹⁸⁵ Bacık, op.cit., s.135.

¹⁸⁶ Ahmet Davutoğlu, “Rewriting of Muslim Politics in the 20th Century: A Retrospective”, *Border Crossings*, (ed.) Fred Dallmayr, Lexington, 2000, ss,91-112.

¹⁸⁷ Bu tepkiyi karşı-modernizm ve karşı-hegemonik olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

¹⁸⁸ “ Bu görüntünün oluşmasında İran İslâm Cumhuriyeti yöneticilerinin çeşitli zamanlarda ve ortamlarda dile getirdikleri düşüncelerinin ve bu bağlamda izledikleri bazı politikaların çok önemli rolü olduğu da muhakkaktır. Bir yandan İslâm Devrimini Müslüman ülkelere ihraç etme girişimleri, diğer yandan Yahudi İsrail devletine açıkça meydan okuması ve bu amaçla Hamas ve Hizbullah gibi gruplara destek vermesi, ayrıca Basra Körfezi bölgesindeki küçük fakat zengin monarşik devletlere yönelik nüfuz etme çabaları, İran adına uluslararası camiada oluşan yargının genellikle kaygı verici olmasına sebep olmuştur.” Bkz. Mustafa Kibaroglu, “İran Nükleer Bir Güç Mü Olmak İstiyor?”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 5, Sayı 3, 1999, s.271.

güçlerin siyasî kaygılarına uygun teorik bir zemin oluşturma gayretlerinin ürünü olmuştur.”¹⁸⁹

Batılı meydan okumaya ve hegemonik sosyalleşmeye yönelik¹⁹⁰ Müslüman toplumlarda İslâm-eksenli tepkilerin analizinde farklı yaklaşımlara ihtiyaç vardır. İran’a dair yapılan analizlerde ise bu ihtiyaç kendisini daha çok hissettirmektedir. 19. yüzyıldan itibaren Batılı akültürasyon karşısındaki etki/tepki ilişkisi ve bunun sonucu ortaya çıkan özelde İran genelinde İslâm dünyasındaki ideolojik yönelişler “*sekülerleşme*” süreci üzerinden okunabilir. Çünkü İslâm modernleşmesi/sekülerleşmesi dediğimiz şey aslında Müslüman toplumlarda Batılı meydan okuma karşısında *din/gelenek/kültürün* ideolojik bir kisveye bürünerek seferberlik ruhuyla kendisini savunması olarak özetlenebilir.

Ancak, bu yalnızca belirli bir egemenlik konumuna karşı gösterilen bir tepkiyi ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda hem modernleşmenin bir karşı kültürel modelini, hem de yeni bir paradigmatik kimlik tanımını sunar.¹⁹¹ Fakat bu Batılı tam sekülerleşmeye karşın ‘tersten sekülerleşme’ olarak tanımlanabilir. Analiz açısından İran bunun en iyi örneklerinden biridir. Sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan ideolojik yönelişler “*gelenekçilik ve moderncilik*” olarak başlıca iki ve bunların iki alt-kategorisi “*gelenekçilik-muhafazakârlık ve modernizm-fundamentalizm*” ile birlikte toplam dört kategoride toplanabilir. Buna göre düşünceler “modernizm ve tradisyonizm” şeklinde iki kategoriden birine sokularak emsali fikirlerle daha kolay mukayese edilebilir.¹⁹²

Kavram olarak moderliğin temelinde yatan zihniyet şüphesiz ki “sekülerleşme”dir. Fakat buna rağmen bahsettiğimiz ideolojik yönelişlerin sekülerleşme ile olan ilişkisi genelde göz ardı edilmektedir. Oysaki Wimming’in ifade ettiği gibi “ideolojik İslâm modern dönemle gelen totaliter/bütüncül seküler ideolojilere, yine onlardan aldığı ilhamlarla meydan okuyan bir modern ideolojidir. Modern ideolojilerin en belirleyici özelliği onların klasik dönemden ayrı bir rasyonalite kurgusu geliştirmeleridir. Modernite rasyonalitenin dinselden sekülere, otoritenin tanrıdan insana, meşruiyetin kutsaldan profan olana, ilişkilerin dikeyden yataya doğru dönüştüğü bir dünyayı tanımlar. Bütün bu dönüşümler bir zihniyet devriminin

¹⁸⁹ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol. 1997/1, s. 6.

¹⁹⁰ Hegemon ile iç politik elitler arasındaki hiyerarşik ilişki de İran örneğinde görüldüğü gibi halk nezdinde büyük tepkiler yaratmıştır. Zira İran şahı Amerikan şahı olarak nitelendirilmiştir.

¹⁹¹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.35.

¹⁹² Gencer, *İslam’da Modernleşme*, op.cit., s.269.

sonucudur. Batı dünyasında çok daha uzun yıllar süren, İslâm toplumlarında ise 18. yüzyıldan sonra başlayan bu zihniyet devrimi temelleri insan-merkezcilik (*antropocentrism*) üzerine kurulu ve araçsal aklın (*instrumental rasyonality*) egemen olduğu bir dünya algısı geliştirmiştir.”¹⁹³

Bilincin sekülerleşmesi ile başlayan modernleşme süreci, Çolak’ın ifade ettiği gibi “aynı zamanda rasyonaliteyi, otoriteyi, meşruiyeti ve ilişkilerin doğasını da dönüştürerek toplumların 'ulus' merkezli siyasal yapılanmalarına da neden olmuştur. Bu bağlamda sekülerlik kavramı, 'Bilincin Sekülerleşmesi'nin tarihsel gelişimi ve İslâm düşüncesinde sekülerleşme üzerinde durmayı gerektiren bir öneme sahiptir.”¹⁹⁴ Fakat Gencer’in belirttiği gibi farklı dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak ancak, dinlerin ideolojileşme/sekülerleşme tarzları tam anlaşılabilir. Dolayısıyla Batı’da gerçekleşen tam sekülerleşme sürecinin mantığı anlaşılmadan, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Batılı akültürasyonun ya da başka bir ifadeyle Batılı hegemonik uluslararası sosyalleştirmenin etkisiyle başlayan İran’ın tersten sekülerleşme süreci anlaşılabilir.

Ancak, modern dönem İslâm dünyasındaki değişimi basitçe Batıya tepki olarak değil, bunun ötesinde bir taraftan özgül iç dinamikler, diğer taraftan da İslâm dünyası ile Batı arasındaki karmaşık etkileşim ile açıklamaya çalışmak gerekir. Çok düzlemli bir tahlil yönteminin uygulanmasını gerekli kılan bu durum nedeniyle çalışmamızda, *etnik*; İran/Acem, *mezhebî*; Şîî/Sünnî, *eskatolojik*; Nomistik/Mesiyanik olmak üzere üç ayrıma dayalı teorik bir perspektif ve “Batı-İslâm Dünyası-İran” olmak üzere de üç düzlemli bir analiz, yöntem olarak benimsenmiştir. Böylece Batı ile İslâm Dünyası arasında tek yönlü, İslâm Dünyası ile İran arasında ise çift taraflı yatay etkileşim çözümlenmeye çalışılmıştır.

Burada bir nokta belirtmeli; Şîî sekülerleşmenin İran dış politika paradigması üzerindeki etkisine odaklandığı için bu çalışma dindarlığın toplumsal ve bireysel boyutlarını konu alan sekülerleşme üzerine sosyolojik çalışmalardan¹⁹⁵, sekülerleşmeyi bir gündelik

¹⁹³ Tu Wiming, “Aydınlanma Zihniyeti’nin Ötesi: Antropozmik Bir Bakış Açısı”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol. 2007/1, s. 28.

¹⁹⁴İhsan Çolak, “Müslüman Zihnin Sekülerleşmesi”, <http://www.derindusunce.com.tr/haber.do?haberno=1336812&title=yorum-ihsan-colak-musluman-zihninin-sekulerlesmesi&haberSayfa=2> (24.08.2012)

¹⁹⁵ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Pippa Norris ve Inglehart Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

yaşam pratiği olarak inceleyen antropolojik çalışmalardan¹⁹⁶ ayrıca sekülerizmi bir dünya görüşü olarak ele alan felsefi çalışmalardan¹⁹⁷ve sekülerizmi bir söylem-güç ilişkisi olarak ele alıp onun kritiğine odaklanan eleştirel çalışmalardan¹⁹⁸ayrılmaktadır.¹⁹⁹ Ulusaltı, ulusal ya da uluslararası/üstü aktör ve yapılar arasındaki ilişki ağı yoğunlaştıkça uluslararası ilişkiler konuları daha da disiplinlerarası bir mantıkla ele alınmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu durum Uluslararası İlişkilerin disiplinlerarası niteliğini arttırarak alanı hem içerik hem de yöntem açısından disiplinlerarası bir disiplin yapmış ve uluslararası ilişkiler ile tarih, siyaset bilimi ve hukuk yanı sıra sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi alanlar arasında daha sıkı ilişki kurulmasını beraberinde getirmiştir.²⁰⁰

Tezin temel tartışmalarına geçmeden önce 'sekülerleşme'nin ne olduğu ve ne olmadığına anlaşılmasına ve tam sekülerleşmenin yaşandığı Batı tecrübesinin analizine ihtiyaç vardır; bir sonraki bölümde bunlar üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise İran örneği analiz edilecektir.

¹⁹⁶ Yael Yashin Navaro, *Faces of the State: Secularism and Public life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

¹⁹⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, op.cit.

¹⁹⁸ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslâmîyet ve Modernlik*, (çev. Ferit Burak Ayder), İstanbul, Metis Yayınları, 2007.

¹⁹⁹ Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s.6.

²⁰⁰ Ersel Aydınli-Erol Kurubaş, *Yöntem, Kuram Komplo: Türk Uluslararası İlişkiler Disiplininde Vizyon Arayışları*, İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s.38.

2.1. Seküler, Sekülerleşme ve Sekülerizm

Giddens'in tabiriyle "yerinden çıkarma"²⁰¹, Taylor'un ifadesiyle de "büyük kopuş"²⁰² olan modernizmle birlikte neredeyse bütün kavramlar gibi "seküler, sekülerleşme ve sekülerizm" kavramlarının anlamları ve birbirleriyle olan ilişki şekilleri de iyice bulanıklaşmıştır. Burada temel mesele Gencer'in tesbit ettiği gibi modernizm ile sekülerizm arasındaki ilişkinin tespiti ki modernizmi tanımlamanın sekülerizme göre daha kolay olduğu söylenebilir. Zira geleneksel/modern düalizmi gelenekselin tanımından hareketle *modern*'i anlamayı kolaylaştırmaktadır. Fakat aynı şey 'seküler' için söz konusu değildir. Çünkü modern *dünya görüşünün (Weltanschauung)*²⁰³ karakteristiği olarak alınan sekülerin karşıtının ne olduğu açık değildir. Sekülerin karşıtı olarak Batılı literatürde bazen kilisevi (ecclesiastical) bazen de dinî (religious) kavramları kullanılmaktadır. Bu nedenle seküler kavramının gelenek ve modernlik ile ilişkisini tespit önümüzdeki esas mesele olarak belirlemektedir.²⁰⁴

Ayrıca "sekülerleşme" konusunda yapılacak analizlerde en kritik nokta modernleşme ile sekülerleşmenin birbirinden ayrılmasıdır. Çünkü modernleşme süreci, "olgular ve fikirler dünyasında değişim" olarak iki boyuta ayrılabilir. Zira birincisi yaşam tarzındaki değişimi, ikincisi ise düşünce boyutundaki değişimi ifade eder. Sekülerleşme bu anlamda paradigmatik değişim sürecini tanımlayan kavramdır. Ayrıca epistemik bir kategori olan "seküler" ile felsefi arkaplana da sahip politik bir doktrin olan "sekülerizm"

²⁰¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 28.

²⁰² Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (çev. Hamide Koyukan), İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.57.

²⁰³ Modern Batı düşüncesinde "dünya görüşü" (*Weltanschauung*) kavramının tarihi, Kant'la başlar. Kelimeyi bugünkü anlamından çok farklı bir manada kullanan Kant, farkında olmadan modern düşüncenin en yaygın kavramlarından birini ihdas etmiştir. *Yargı Gücünün Eleştirisi'nde (Kritik der Urteilskraft)* insan zihninin idrak gücünü tartışan Kant, zihnin varlıkları kavrayabilmek için beş duyunun ötesinde bir melekeye sahip olması gerektiğini söyler. Bu melekenin konusu, "dünyanın duyular aracılığıyla sezilmesidir". Kant buna *Weltanschauung* adını verir. Ayrıca son tahlilde eleştirdiği ve karşı çıktığı dünya görüşü kavramını psikanaliz açısından tahlil eden Freud'un tanımı ise kayda değerdir: "Dünya görüşü (*Weltanschauung*) ile kastettiğim, kapsamlı bir hipotez vasıtasıyla varlığımızın bütün sorunlarına bütüncül bir çözüm sunan, hiç bir soruyu açıkta bırakmayan ve ilgi duyduğumuz her şeyin yerli yerine oturduğu düşünsel bir kurgudur. Böyle bir dünya görüşüne sahip olmanın, insanlığın ideal arzularından biri olduğunu görmek zor değil. İnsan böyle bir şeye inandığında kendini güvende hisseder, neyin peşinde koşması gerektiğini ve duygularını ve çıkarlarını en iyi şekilde nasıl tanzim etmesi lazım geldiğini bilir." Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987, s. 111-2; aktaran İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, Cilt 15, Sayı 29, 2010/2, s.28.

²⁰⁴ Bedri Gencer, "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe", *Rihle*, 2010, s. 22.

kavramlarını²⁰⁵ da birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü “*seküler*”, “*sekülerleşme*” ve “*sekülerizm*” kavramları farklı konseptlere sahiptir ve farklı realiteleri tanımlamaktadırlar.²⁰⁶

Sekülerleşme üzerinden yapılacak analizlerde öncelikle açıklanması gereken kavram ‘*din*’dir. Nihayetinde sekülerleşme geniş anlamda dinin ideolojileşmesi sürecidir. Fakat din nedir? Zira din algısı bir toplumdan ötekisine değişmekte, toplum tiplerine bağlı olarak yapılan din tasnifleri ise ‘din’ kavramını daha belirsiz hale getirmekte, anlam çeşitliliği yaratmaktadır. Modern sosyologlar toplumları çeşitli şekilde tiplere ayırmakta ve bunların üzerinden bir din tanımı üretmektedirler. A. Comte toplumları meşhur kanunundaki üç hale göre ‘Askeri’, ‘Hukuk’ ve ‘Sanayi’ toplumu şeklinde üçe ayırmıştır. Fransız Filozofu H. Bergson da onları ‘Açık ve Kapalı’ toplum şeklinde ikiye ayırmıştır. F. Tönnies’in ‘Cemaat’ ve ‘Cemiyet’, E. Durkheim’in ‘Organik’ ve ‘Mekanik’, Redfield’in ‘Arkaik’ ve ‘Kent’, Becker’in ‘Kutsal’ ve ‘Seküler’, Spencer’in ‘Basit’ ve ‘Karmaşık’, T. Parsons’un ‘İlkel’, ‘Ara’ ve ‘Modern’, G. Rocher’in ‘Geleneksel’ ve ‘Teknolojik’ toplum tasnifleri sosyologların ayırt ettikleri toplum tiplerinden başlıcalarıdır. Bu toplum tipleri din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişki perspektifinden bakıldığında kendilerine mahsus din ve dindarlık tipleri ortaya çıkarmaktadır.

Bununla birlikte, Batıda insanlığın tüm din tarihini Comteyen ve Webergil bir yaklaşımla evrimsel perspektiften ele alma eğilimi baskındır. Örnek vermek gerekirse ünlü din sosyologu Robert N. Bellah’ın dahi toplumun ve toplumsal değişimlerin din ve dindarlık üzerinde meydana getirdiği etkiler bakımından evrimsel yaklaşımı benimsediği görülür. Bellah insanlık tarihinde evrimsel perspektiften ‘ilkel din’ (*primitive religion*, ‘arkaik din’ (*archaic religion*) ‘tarihî din’(*historic religion*) ‘ilk modern din’(*early modern religion*) ve ‘modern din’(*modern religion*) şeklinde birbirini izleyen beş gelişim dönemi ve bunlara tekabül eden beş tip din ve dindarlık kategorisi çizmiştir.²⁰⁷ Aslında Bellah’ın bu dinî gelişim evreleri, genel sosyo-kültürel evrim şemasının dinî kültür ve yaşayış alanındaki yansımalarından ibarettir. Buna göre aslında insanlığın gelişmiş dönemlerindeki dindarlığın

²⁰⁵ Asad, *Formations of the Secular*, op.cit., s.1.

²⁰⁶ Jose Casanova, “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, Vol.76, No.4, 2009, s.1049.

²⁰⁷ Robert N. Bellah, “Religious Evolution”, *American Sociological Review*, Vol. 29, No.3, 1964, ss,358-374.

'*arketip*'leri zaten ilkel insanın dindarlığı içinde mevcuttur ve gelişim bu yoğunlaştırılmış durumdan giderek farklılaşan bir sembolleştirmeye doğru seyreden bir evrimdir.²⁰⁸

Çağımızın önde gelen dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith'in de belirttiği gibi dinler tarihinin, onun sembollerinin tarihi olarak alındığı Batı'da gerçek din tarihi henüz yazılamamıştır.²⁰⁹ Bunun sonucu olarak bugün üzerinde uzlaşılabilir bir *din* tarifine bile ulaşamamıştır. Dolayısıyla en temel mesele, modern dünyada '*din*'in aslı anlamını yeniden keşiftir. Birbirinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça *din* ile İngilizce *religion* farklı kavramlardır.²¹⁰ Tarihsel süreçte '*religio*' kavramının ilk kullanımı Jeromo tarafından yapılan Yeni Ahit'in Latince çevirisinde rastlanır. Kavram burada dinî bir pratik ya da bir ibadet etme tarzı anlamında kullanılmıştır. Augustine ise '*De Vera Religione*' adlı eserinde bu kavramı "gerçek dindarlık" şeklinde kullanır. Burada Smith, Augustine'nin *vera religio* ile tek gerçek Tanrı'ya ibadeti kastettiğini düşünür. Zira Augustine eserinde Hristiyanlıktan çok az yerde bahseder. Vera religio'dan kastettiği daha çok Tanrı'yla şahsi bir ilişkidir. Dolayısıyla onun için din, inançlar, ibadetler, dinî yasalar sistemi anlamına gelmediği gibi tarihsel bir geleneğe de işaret etmez.²¹¹

James Samuel Preus'un gösterdiği gibi Batı'da Jean Bodin ile birlikte ortaya çıkan '*religion*', seküler bir kavramdır.²¹² Smith'in gösterdiği gibi "Hint-Avrupa ve Sâmi dil ailelerinde bulunan *dên* ve *dîn* kelimeleri ise Zerdüştlük gibi eski İran dinleri yanında, orijinal olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm için kullanılan kadim din anlayışını belirtir. Eski Farsçadan gelerek İbraniceye de geçen *dên* ve *dâth/dâta* kelimeleri *sistematik din* ve *hukuk/yasa* anlamına gelmektedir. Dolayısıyla geleneksel olarak *din*, hukukun ahlakta temellendiği kutsal bir düsturu anlatmaktadır. *Din*'in kelime anlamı "hüküm"dür ki bu, hem kural (*rule*) hem de yargı (*judgment*) anlamına gelmektedir."²¹³

²⁰⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, ss,345-347.

²⁰⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning And End of Religion*, New York, Macmillan, 1991, s.8-11.

²¹⁰ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit. , s.111.

²¹¹ Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara, Sarkaç Yayınları, 2011, s. 135.

²¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. James Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven, Yale UP., 1987.

²¹³ Bedri Gencer, "Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik", *EskiYeni*, 2010, Sayı 16, s.83.

Hristiyanlık ile İslâm'ın din algısındaki²¹⁴ farklılığa benzer bir durumu, İslâm'ın Sünnî ve Şîî mezhepleri arasında da görmek mümkündür. Bu nedenle İran'ın *din* algısını kavramak, Şîîliği anlamayı gerektirir. Çünkü İran için Şîîlik bir sivik dindir. Farsça'da ilginç bir şekilde 'din' ve 'mezhep' kelimeleri aynı anlamı taşır ve birbirinin yerine kullanılır. İlerleyen bölümlerde ayrı bir başlık altında bu konuya açıklık getirmeye çalışacağımız için, Şîîğin din algısının bir fırka/hizip bilincine dayandığını ifade etmekle yetineceğiz. Ayrıca tarihi erteleyen yanıyla Şîîlik de Hristiyanlık gibi Mesiyani bir eskatolojiye sahiptir.

'Seküler' kavramı ile ilgili analizimize dönecek olursak, geleneksel dönemde seküler Latince *saeculum* (çağ) kelimesinden türemiştir. İlginç olan İngilizce world (dünya) kelimesinin de aslında *saeculum* daha doğrusu 'insanın çağı' anlamına gelmesidir. Burada kastedilen cennetteki kemâl çağından sonra insanın düştüğü dünya çağıdır.²¹⁵ Bu itibarla dilimize bazen dünyevî olarak çevrilen seküler'in Türkçe tam karşılığı çağdaş'tır²¹⁶; insanın yaşadığı çağla ilgili olan seküleri "burada ve şimdi" tanımıyla formüle edebiliriz.²¹⁷ Aslında dünyayı ahiretin tarlası ve imtihan yurdu sayan bütün semâvî dinler sekülerdir. Fakat Hristiyanlığın kurucusu olan St. Paul'un Yahudi geçmişinden tevarüs ettiği teodise probleminin etkisiyle yeni dini Stoik pagan 'logos'²¹⁸ kavramına dayandırması Hristiyanlığın baştan kırılğan, nomolojik özünü kaybetmesi kaçınılmaz bir din olarak tarih sahnesine çıkmasına neden olmuştur. Teodise probleminin şekillendirdiği Maniheik

²¹⁴ İslâm düşüncesi bağlamında 'din' (دين) kavramının etimolojik kökeni ve semantik bağlamına baktığımızda D-Y-N (د ي ن) kökünden türeyen din kavramı "borçlu olma hali" (23/Mü' minun, 12-24, 7/A' raf, 172), "boyun eğme hali", "muhakeme gücü" ve "yöneliş" anlamlarına gelmektedir. Al-Attas'ın tespitine göre din kavramı ile "medine" (şehir) kavramı arasında bir ilişki söz konusudur. Al-Attas din kavramının "dâ'in" (borçlanan, yerine göre borç veren anlamında bkz. 2/Bakara, 245) "dayn-" (yükümlülük), "dennüneh" (hüküm), "idaneh" (mahkum) kavramlarının yanı sıra "Medine" (şehir) kavramıyla ilintili olarak da "mudûn/medîn", "deyyân" (hakim) "meddene" (şehirler kurmuş), "medeniyet", "meddûn" (kültürel arınma) gibi fiil ve isimlerle yakından ilişkili olduğunu aktarmaktadır. Ona göre dinin bu kavramlarla olan etimolojik ve semantik bağlamı insanı kozmik hukuka ve sosyo-kültürel arınma yoluna götürür. Bu bakımdan din, toplum oluşturmak ve toplumu idare etmek için yasa ve otoritenin varlığına işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Muhammed Nakib al-Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (çev. Mahmut Erol Kılıç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s.81-84.

²¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. David Brodsky, *Spanish Vocabulary: An Etymological Approach*, Austin, University of Texas Press, 2008, s.296-297.

²¹⁶ Ayrıntılı bilgi için Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London, Hurst Company, 1998, s.5. , Türkçe çevirisi için bkz. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.18.

²¹⁷ Gencer, "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe", op.cit., s.23.

²¹⁸ Derrida'nın eleştirdiği gibi hem teoloji hem de rasyonalizm aynı logosentrik (*logocentric*) dünyagörüşünün ürünüdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

zihniyete özgü “karanlık/aydınlık, iyilik/kötülük” gibi dikotomiler Gencer’in de belirttiği gibi Hristiyanlığa da sirayet etmiştir.

Ayrıca ilk Hristiyanların Roma İmparatorluğu’ndan gördüğü eziyet, Donatist denen Afrikalı Hristiyan fırkayı, Kilise ile Dünya’yı karşı karşıya getirmeye sevk etmiştir. Onlara göre azizlerin yurdu Kilise ile günahkârların, zalimlerin yurdu Dünya, birbirleriyle sürekli çatışma halindeki kutsal ve profan alternatifleri simgeliyordu. Sonrasında ise Augustine, Kilise’ye karşı Dünya’nın bu radikal inkârını reddetti; birincisini ikincisinin karşısında ve içinde konumlandırdı. Ancak o, bu yaklaşımıyla aslında daha radikal bir zihniyet dönüşümünün yolunu açmıştır. Augustine, bu uzaysal, sosyolojik ayrımı daha riskli bir eskatolojik ayrıma, “Kilise ve Dünya”ya işaret eden “içeride ve dışarıda” ayrımını “olan ve olacak” ayrımına çevirdi. Ünlü “İki Şehir” (*Civitas Dei*) ayrımındaki İlahî Şehir, Kilise ile özdeş gelecek ideal toplumu, Dünyevî Şehir ise mevcut kusurlu toplumu belirtiyordu. Bu ikisi dışında bir alternatif yoktu. Ancak Augustine, önceki mekânsal “burada ve orada” ayrımını zamansal “şimdi ve gelecek” ayrımına çevirerek eskatolojik bir kırılma ile modernleşme ve sekülerleşme sürecinin de ilk adımını attı.²¹⁹ Bu suretle Batı’da beşerî tecrübe, giderek “burada ve şimdi”den kopmaya başladı. “Burada ve şimdi”ye, ait olandan, *seküler*’den bu kopuş ise bir başka uca, sekülerlikten (*secularity*) sekülerizme (*secularism*) kaymaya yol açacaktı.

Daha somut ifade edecek olursak, Hristiyanlık inancına göre ahir zamanda ikinci kez gelecek olan Mesih, kıyametin nihai kopuşundan önce bin yıl sürecek bir yeryüzü cenneti kuracaktır. Hristiyan dünya bu teodise probleminden dolayı Tanrı’nın mahiyetini

²¹⁹ “Hristiyan teolojisinde, sekülerleşme konusunun takibine erken dönem Hristiyan teologlarından St. Augustine’in “Tanrı Ülkesi”ni konu edindiği tezinden başlamak gerekir. Batı Hristiyan düşüncesinin tarihsel gelişimini derinden etkilemiş olan Augustine, bu tezinde iki ülkeden bahsetmektedir. Dünya tasavvurunu dikotomik bir tarzda açıklayan Augustine’e göre, dünya bir yanda manevi diğer yanda ise dünyevî değerlerin egemen olduğu iki farklı toplumsal yapı (ülke ya da şehir) içinde tanımlanmaktadır. Bu ülkelerden birisi, “bu dünyada gerçek olarak vardır; diğeri ise Tanrı’ya dayanan bir ümit içinde yer almaktadır”. Augustine’e göre örneğin paganlar, sözü edilen birinci ülkede yaşarken Hristiyanlar, her iki ülkede de aynı anda yaşayabilmektedir. Bu durumda Hristiyanlar, manevi yolculuğun sona ereceği yer olan göksel ülke umuduyla ölümlü hayatın yeryüzü ülkesinde yaşamış olmaktadır. Dolayısıyla Augustine’e göre seküler alan, sıradan yaşamın dünyasıdır. Fakat bu alanın dinden bağımsız olduğunu söylemek kolay değildir. Tam aksine, seküler alan dinî davranışlarla doludur ve Tanrı ile olan ilişkiler çerçevesinde tanımlanmıştır. Augustine’in politik tanıma dayalı “iki ülke” doktrini, Roma Katolisizmi tarafından kendi kurumsal inisiyatifini maddî ve manevi yönden her iki alana yaymasına imkân veren bir meşrûiyet kaynağı olarak yorumlanmıştır. Zaman içerisinde tarihsel şartların da etkisiyle daha da ileri giden Katolik Kilisesi, Augustine’in bu tezini, manevi kutbu merkeze alarak bu kutbun dışındaki politik, ekonomik, eğitim, kültür ve sanat gibi seküler alanı olumsuzlamak gibi bir argümana da dayanak tutmuştur.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Hakan Olgun, “Hristiyanlık ve Sekülerlik İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2013, Cilt 3, Sayı 6.

araştırmaya odaklanarak dini teolojiye indirgemiş ve sonuçta dinin özünü kaybederek derin bir meşruiyet krizine düşmüştür. Tarihte bu tür krizlerin yoğunlaştığı zamanlarda ateşli Mesih beklentisi dışı vurmüş, Mesih iddiasıyla bir takım figürler sahneye çıkmış ancak beklenen hakiki Mesih'in bir türlü gelmemesi, Hristiyan dünyanın klasik Mesih inancından ümidini kesmesine yol açmıştır. Bunun üzerine Hristiyanlar ferdi Mesih'in işlevini Fransız Devrimi'nde olduğu gibi seküler kolektif Mesih ile ikame ederek beklenen yeni dünyanın inşasına girişmiştir. Modernizm bu projenin sekülerleşmesini ifade eden terimdir.

Modernizm Mesih'in ahir zamanda "*orada ve gelecekte*" kuracağı yeni dünyayı öne çekme, Marks'ın deyiimiyle tarihi hızlandırarak hemen "*burada ve şimdi*" kurma projesidir. Dolayısıyla buradan modernizm-sekülerizm ilişkisi açığa çıkar ki modern dünyaya giden yolun sekülerden geçtiği görülür. Sekülerizm, nihai hedef olan yeni dünya düzenine giden yolu, ahir zamandaki yeryüzü cennetini daha fazla beklemeden "*burada ve şimdi*" kurma projesini ifade eder. Sekülerizm böylece tarihin askıya alındığı eskatolojik zihniyeti aşma yolu olarak bulunmuştur.²²⁰

Hegel ve Marks'a kadar uzanan bir süreçte kavramsal gelişimini sağlayan dünya görüşüne ilişkin felsefi içerikli bir kavram olan 'sekülerizm' hür düşünce ahlakının uygulaması, anlamında 1841'de ilk kez George Jacob Holyoake tarafından kullanılmıştır.²²¹ Genel olarak sekülerizm, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı (*modus vivendi*) olarak, Protestan dünyasında "*din'den arındırılmış bir dünyevî hayat tarzı tesis edilmesi; din'in dünyevî olan her türlü aksiyon ile bağlantısının ve müeyyide güçlerinin pasifize edilmesi ve tamamen ferdi bir hale dönüştürülerek, hayat ile fonksiyonel bir ilişkisi kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi durumuna getirilmesi*"nin bir ifadesi olarak algılanmıştır.²²²Bu bağlamda sekülerizm; "insanın felsefesini, fiziki hayatını ve kültürünü pozitivist ilkeler üzerine inşa eden ve kutsal olana karşı konumlandırılmış bir ideoloji olarak görülmektedir. Sekülerizm ilkesel olarak kâinatın materyalist-pozitivist bir zeminde tahlilini esas almakla birlikte insanın aklı üzerindeki dinsel ve metafiziksel denetimlerin arınmasını da savunmaktadır. Bu yönüyle sekülerizm, düşüncenin, dilin, aklın, hayatın, toplumun, hukukun ve varoluşun dinden, metafizikten ve teolojiden arındırılması gerektiği iddiasını da taşır. Sekülerizmin

²²⁰ Gencer, "İslâm Dünyasının Modernlikle İmtihanı", op.cit., s.276.

²²¹ Edward Royle, *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement (1791-1866)*, London, Manchester University Press, 1974, s.293.

²²² Durmuş Hocoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, 1994, s.43.

nihai hedefi kâinattaki kutsal sembollerin büyüünün bozulması, siyasetin kutsallıktan arındırılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir.”²²³

Böylece modern çağda dar anlamda seküler, ilahî ve kutsala karşı beşerî ve profan olanla özdeşleştirilmiştir.²²⁴ Dar anlamda modern çağa has bir terim olarak sekülerleşme de, kutsala karşı profanın, dinîye karşı dünyevînin gelişmesini ifade etmiştir.²²⁵ Fakat yakın dönemde Martin Heidegger, Karl Löwith, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg, Eric Voegelin, Reinhart Koselleck, Amos Funkenstein, Richard Rorty, Arnold Gehlen, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Gianni Vattimo, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Louis Dupre, Marcel Gauchet ve Pierre Manet gibi çağdaş düşünürler modernitenin teolojik kökenlerine²²⁶ inerek bu çerçevede sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma ya da kopuş değil, aslında sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu göstermişlerdir.²²⁷ Batı’da, bu süreç içinde orijinal din, önce *teology*, sonra *religion*, sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation*, Protestan dünyada *cultur*’a²²⁸ dönüşerek kutsal ve normatif aslını kaybetmiştir.²²⁹

²²³ Burada seküler, yalın bir kavram, sekülerleşme, bir süreç ve sekülerizm ise bir ideoloji olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda al-Attas, sekülerleşmeyi tarihsel süreç içerisinde Greko-Romen ve Musevi düşünsel geleneğinin Batı Hristiyanlığı ile buluşması sonucunda meydana gelen düşünsel sentezin bir sonucu olarak tanımlar. Burada Greko-Romen düşünce geleneğinde varlığın varoluşu 'mekânsal' iken Musevi geleneğinde ise 'zamansal' olarak idrâk edilmektedir. Her iki düşünce ve kültür geleneğinin terkiibini yapan Batı 'zamansal' kavramıyla anladığı şey 'şimdi'; 'mekânsal'lığa da biçilen mana için de 'burada', 'dünyada' kavramını tahsis etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken konu, 'zaman' ve 'mekân' ile anlatılmak istenen salt fiziki dünyaya ilişkin bir bakış açısının var olduğudur. (s.42-43). Al-Attas'a göre bu iki kavram etrafında temelleri atılan sekülerizmin temel sorunu, varlık düşüncesine bağlı olarak kâinatın işleyişini salt varlıksal düzlemde temellendirip 'gaybi' olana yer vermemesidir. Bu şekilde dünya ile sınırlandırılan bu varlık kuramı, aynı zamanda Rönesans, Aydınlanma, Kartezyen, Kopernik, Humanist, Ampirik ve Naturalist felsefelerinin (s. 63-65) de bulunduğu kavşak noktayı temsil etmektedir. Seyyid Muhammed Nakib al-Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (çev. Mahmut Erol Kılıç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s.71.

²²⁴ Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmun Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2011, s.11.

²²⁵ Bedri Gencer, “Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh”, *Mostar*, Şubat 2012, s.36.

²²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University Of Chicago Press, 2008; Vincent P. Pacero, *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation and Modernity*, Chicago, University Of Chicago Press, 2006

²²⁷ Bedri Gencer, “On Dokuzuncu Asırda Yarararcı İslâm Anlayışının Doğuşu”, *Bilimname*, Sayı 15, 2008, s.7.

²²⁸ “Kültür ile medeniyet arasındaki farklar, Batı düşüncesinde farklı biçimlerde ifade edilmiştir. İngiltere ve Fransa’nın tersine Almanya’da, “Kultur” ve “Zivilisation” kelimeleri âdeta zıt anlamlar kazanmış, iki terim arasındaki gerilim Alman düşünce geleneğiyle Avrupa kültür dünyası arasındaki farkları ve gerginliği vurgular. Fransa ve İngiltere’de “civilization” ((uygarlık-medeniyet) kavramı, siyasi, ekonomik, dinsel, teknik, ahlaki ya da toplumsal olgular için kullanılabilir. Almancadaki “Kultur” kavramı ise özünde düşünsel, sanatsal ve dinsel olguları ifade eder ve bu tür olgular ile siyasi, ekonomik ve toplumsal olguları mümkün olduğunca ayırma eğilimi gösterir.” Bkz. Nibert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt 1*, (çev. Ender Ateşman), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 74.

²²⁹ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, op.cit., s.316.

Popüler dilde birbirinin yerine kullanılan ‘sekülerizm’ ve ‘lâiklik’ kavramları arasındaki farka da değinmek faydalı olacaktır. Kısaca belirtirsek, “sekülerizm dünya-görüşüne ilişkin felsefi içerikli bir kavram iken, lâiklik, anayasal bir kavramdır. Başka bir ifade ile lâiklik ve teokrasinin orijinal anlamı *hüküm*’ün (yasa-nomos) değil, *hâkimiyet*’in (egemenlik) kaynağı ile ilgilidir. Burada temel mesele, bir ülkenin dinî hükümlerle yönetilip yönetilmemesi değil, hâkimiyetin kaynağının Tanrı’ya mı yoksa halka mı dayandığıdır. Eğer hâkimiyetin kaynağı “aşkın bir merci” ise teokrazi, halk/sivil otorite ise lâiklik söz konusudur. Ancak Fransız Devrimi’nden sonra kavramın Napolyon ve Hegel sayesinde geçirdiği değişim, egemenliğin yanında yasanın kaynağına da yansımıştır.”²³⁰

Batı tarihinde dünyevî (*potestas*) ile ruhanî (*auctoritas*) iki otoritenin²³¹ kuramsal olarak tarihsel süreç içinde yer alışları, ayrılışları ve etkileşime girmelerinden üç farklı siyasî model doğmuştur: i) Siyasî otorite, dinî otoritenin altında ve ona bağlı olduğunda, devlet

²³⁰ Bedri Gencer, “Türkiye’de Lâikliğin Tarihi Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 84,2000, s. 152.

²³¹ “Hristiyanlık tarihinde bildiğimiz kadarıyla dünyevî (*potestas*) ile ruhanî (*auctoritas*) otorite ayrımı Hz.İsa’ya (M.Ö. 7-2-I.S. 30-36) atfedilen “*Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin*” (Matta 22:21) sözüyle başlatılır. Aslında İncil’i bu konuda dayanak noktası addetmek çelişkilidir. Zira bir başka ayette “*Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez*” denir (Matta 6:24). Nitekim Aziz Pavlus (5-67) her dünyevî otoritenin meşrûyetini Tanrı’dan aldığını ve bu nedenle herkesin ruhanî otoriteye tabi olması gerektiğini iddia eder. (Rom.13:1-2) Ruhanî otoritenin imparatorluk tarafından tanınması ise Doğu Roma İmparatoru I. Constantinus’un (272-337) 312’de Hristiyanlığın açıktan yaşanmasına izin vermesi ile mümkün olur. Ancak görüleceği üzere burada üstün konumda olan ruhanî otorite değil imparatorluktur. Bu iki otorite yani ruhban sınıfı (*sacerdoce*) ile imparatorluk arasında o zamandan beri bir mücadele söz konusu olmuştur. Nitekim Aziz Augustinus (354-430) *Civitas Dei* adlı eserinde siyasî yaşamın yani dünya sitesinin (*de civitate terrana*) dinden yani Tanrı sitesinden (*de civitate dei*) bağımsız olmayacağını. 5. yy.da Papa I. Gelasius (?-496) da Doğu Roma İmparatoru I. Anastasius’a (430-518) ruhanî otoritenin dünyevî otoriteye üstünlüğünü anlatmak için yazdığı mektupta bütün kurumların meşrûyetini kiliseden alması gerektiğini ifade eder. Nitekim 450 yılından başlayarak Doğu Roma imparatorlarının taçlarını patrikler eliyle giydiklerini biliyoruz. Buna karşılık yeni patrikler de imparatorlar tarafından verilen muvafakat ile kilisenin başına geçebiliyorlardı. Bu sürecin sonunda 11. yy.a geldiğimizde ruhanî otoritenin kesin üstünlüğünün tesis edildiğini görürüz. Bu sürece *iki kılıç (gladii duo)* öğretisi denir. Bu öğretiyi Papa Bonifacius (1235-1303) Fransa Kralı Yakışıklı Filip (1268-1314) ile arasında anlaşmazlık yaşaması üzerine yayımladığı 18 Kasım 1302 tarih ve *Unam Sanctam* isimli fermanında (*bullâ apostolica*) vazedir. Buna göre: ‘Devlet insanların bedenlerine, kilise ise ruhlarına hükmeder. Ruhların bedenlere üstün olması gibi kilise de devlete üstündür. Öyleyse devlet dine tabi olmak zorundadır.’ Ayrıca kilise Mesih İsa’nın kendi bedenidir (Koloselilere 1:18, 24). Bu tarihten itibaren ruhanî otorite Avrupa’da neredeyse her yerde eğitimi, hukuku, toplumu ve yanlış fikirleri belirler hale gelmiştir. Ruhanî otoritenin siyasî otorite üzerinde ortaçağlar boyunca devam eden egemenliği karşısındaki en büyük tehdit 15. yy. Romanistleri (Avrupalı Roma hukukçuları) ve 16.yy.daki Protestan reform hareketi ile meydana çıkar. Martin Luther (1483-1546) 1520’de *Zwei-Reihe-Lehre*’de aynı kaynaktan (Tanrı’dan) da olsa biri manevi diğeri dünyevî birbirinden bağımsız ve her biri bizzatî kutsal olan iki krallığın meşrû şekilde yanyana bulunabileceğini söyler. Ayrıca Luther kurtuluşa ermenin kilise hukuku ile değil İncil ile olacağını, ruhban ve avam ayrımının yanlışlığını, herkesin kutsal kitabı yorumlama yetkisinin bulunduğunu ve bir Hristiyanın toplum içindeki konumunun, diğer insanlara karşı tutumunun, kısaca dünya hayatının dünya krallığı içinde yer aldığı belirterek ruhanî otoritenin gücüne önceki dönemlere göre kuramsal olarak oldukça fazla hücum eder. Bunun sonucunda Protestan kilisesinin yerleşik olduğu topraklarda iki otoritenin birbirlerine karşı vaziyet alışları, çeşitli sapmalar olsa da büyük oranda Martin Luther öğretisine göre şekillenir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Teyfur Erdoğan, “Lâiklik ve Seküliyerlik II”, *Sivil İnciyatif*, Ağustos 2013.

belli bir din veya mezhebin esaslarına göre yöneltildiğinde bu uygulamanın adı Vatikan'daki gibi *teokrasi* olur. *ii*) Dinî otorite, siyasî otoriteye bağlı olduğunda bu uygulamanın adı geçmişte Doğu Roma ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ve bugün Birleşik Krallık'taki gibi *secularism/confessional state* olur. Biliyoruz ki Doğu Roma'da Hristiyanlığı benimseyen imparatorlar *pontifex maximus* (*emîrû'l-müminîn*) sıfatını ve *Skiatu Teou/Umbra Dei* (*Zillullâh-ı fi'larz*-Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) unvanını kullanarak en yüksek dinî önder olduklarını iddia etmişlerdir. Birleşik Krallık'ta VIII. Henry'den beri (1491-1547) hükümdar aynı zamanda Anglikan Kilisesi'nin başıdır, kilise ona bağlıdır ve dini istediği gibi denetleme yetkisine sahiptir. *iii*) Son siyasî model ise lâiklikdir.²³² Lâik modelde bu iki otorite birbirinden tamamen ayrılmıştır.

Modern çağın sorgulandığı post-modern çağda modernizmin bütün öncülleri ve öğretileri gibi 'seküler' kavramı da tekrar ele alınmaktadır. Bilindiği gibi "sekülerleşme" 20. yüzyılın en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Ayrıca bu yüzyıl insanoğlunun varoluşunu anlamlandırma çabalarının üç önemli eksenini oluşturan "*Din, İdeoloji ve Tarih*"ın sonunu ilan eden akımlara şahitlik etmiştir. Asrın başında teolojik nitelikli varoluşu anlamlandıran dinin sonu tezi ile bilimsel/pozitivist temelli seküler ideolojilerin yükselişi ilan edilirken, asrın ortalarında II. Dünya Savaşı'nın bitişi ile bu savaşa yol açan ideolojilerin sonu, asrın sonunda da Soğuk Savaş'ın bitişi ile tarihin sonu ilan edildi. İlerlemeci zaman anlayışının ürünü olan bu sonculuk (*Endizm*) teorileri, 'akıl-bilim-ilerleme' üçlüsünün sürekli devrimlerle insanoğlunun kaderini belirlediği önermesine dayanan modernist düşünce tarzının ürünleriydi. Bu sonculuk teorileri arasında, bireyin davranış kalıplarındaki değişim ve kapitalizmin evrenselleşme süreci açısından bir süreklilik ilişkisi vardır. "Dinin Sonu" tezi, dinlerin ebedî eskatolojik saadet anlayışlarının ortaya çıkardığı davranış kalıplarını devre dışı bırakarak, piyasa mekanizmalarının işlemesi için kaçınılmaz olan nihâî dünyevî mutluluğa erişmeyi gaye edinen tüketici davranış kalıplarının meşrûiyet kazanmasını sağlamıştır.²³³

Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marks ve Sigmund Freud gibi düşünürler de sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü

²³² Ibid., s.5.

²³³ Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol. 2000/2, s.1-3.

savunmuşlardır. “Dinin ölümü veya yok oluşu” şeklinde ifade edilebilecek bu yaklaşım 19. yüzyıla egemen olan anlayış olmuştur.²³⁴ Geçen yüzyıl içinde ise August Comte'un insan bilgisinin tarihî evrimini teolojik-metodolojik-bilimsel süreçler içinde ele alan pozitivist tahlili ile modernizmin mutlak zaferi ve dinin sonu ilan edildi.²³⁵ Bu teoriye göre din, insan bilgisinin ilk dönemlerinin eseri ve modern dönemde geçerliliğini sürdürmesi imkânsızdı. İnsanlığın kaderi artık bilim tarafından belirlenecek ve dinin insan hayatı içindeki rolü gittikçe azalarak sona erecekti.²³⁶ Bu tez, klasik sosyolojik yaklaşımın en dikkat çeken sekülerleşme paradigması haline geldi. Bu paradigmanın modernleşme teorilerinin bir uzantısı olduğu ve büyük oranda modernizmden etkilendiğini vurgulamalıyız.²³⁷

Yakın zamanlara kadar süren bu görüşlerin en çarpıcı örneklerinden birini ünlü antropolog Anthony F.C. Wallace'nin “*Religion: An Anthropological View*” adlı kitabında görmek mümkündür. Ona göre; “Doğa kanunlarına uymaksızın doğayı etkileyebilen doğaüstü varlıklara ve güçlere olan inan, zamanla tümüyle yok olacak ve tarihî bir hafıza olarak kalacaktır. Daha emin olmak için, bunun belki önümüzdeki yüzyıllar içinde tümüyle gerçekleşmeyeceğini ve doğaüstü yorumlara bağlı, vecde inanan ve halisünasyon gören kişilerin, hatta yer yer küçük dinî grupların da bulunabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bir kültürel özellik olarak doğaüstü güçlere olan inanç, bilimsel bilginin artan yeterlilik ve yaygınlığı ile ve ritüelin etkin kullanımı için tabiatüstü inançların gereğine ihtiyaç duymayan seküler inançların etkisini artırmasıyla bütün dünyada tümüyle yok olacaktır. Böyle bir akıbetin insanlık için iyi mi, kötü mü olacağı tartışması ise yersizdir; çünkü böyle bir süreç kaçınılmazdır.”²³⁸

Modernleşmenin ve onun zihinsel zeminini oluşturan sekülerleşmenin zaferini ilan etmesi beklenen bu çağda, Olgun'un da ifade ettiği gibi “din ile kurulan bunca olumlu

²³⁴ Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, s.110.

²³⁵ Bu konudaki bazı görüşler ve tartışmalar için bkz. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, Garden City, New York, Doubleday, 1927; Bryan Wilson, “The Return of the Sacred”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 18, ss,268-280; *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Middlesex, Penguin, 1966.

²³⁶ Davutoğlu, op.cit., s.4.

²³⁷ Klasik sosyolojide sekülerleşme ve modernleşmenin birbirinden ayrılmaz, evrensel oluşumlar olduğu zannediliyordu. Fakat bu denklem bugün yoğunluğu giderek artan eleştirilere maruz kalmaktadır. Çeşitli teoriler, farklı anlamlar ve sekülerliğin Batılı/Batılı olmayan seyirleri için bkz. Philip Gorski ve Ateş Altınordu, “After Secularization?”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 2008/34, s.55-85. Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.46.

²³⁸ Anthony F.C. Wallace, *Religion, An Anthropological View*, New York, Random House, 1966, s. 265.

ilişkinin herkesten önce sosyologları şaşırttığı ortadadır. Çünkü klasik sosyolojik yaklaşımın, geleceği kurgulayan din ve sekülerleşme ilişkisine dayalı tezleri önemli ölçüde zaafa uğramıştır. Zaafa uğrayan sadece seküler ilerleme tezi değildir; sekülerleşmenin dinin zıttı olduğu ya da birbirini nakzettiği düşüncesi de zaafa uğramıştır.”²³⁹ Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında hızlanan ve geleneksel ve modern bütün toplumları etkileyen dinî canlanma, bulunduğu dönemin entelektüel paradigması içinde doğru gibi görünen yukarıdaki yaklaşımın, sosyal gerçeklikten çok, bu düşünürlerin spekülâtif beklentilerini yansıtmış olduğunu ortaya koymuştur.²⁴⁰

Bu fark edişin en önemli ismi Peter L. Berger'dir. Ünlü sosyolog, 1960'larda kendisinin ve din sosyologlarının sekülerleşme konusunda hata yaptıklarını²⁴¹ kabul etmekte “dünyanın büyüünün bozulduğu” fikrini korumakla birlikte modernleşmenin her hâliyle dinden uzaklaşmayı gerektirmediğini²⁴² itiraf etmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki bu süreçte hem din hem de dindarlık dönüşmüştür. Taylor'ın ifadesiyle “*din artık insanların hayatında hem vardır hem yoktur. Vardır, çünkü insanlar kiliselere ve camilere gitmekte, ahlakî normları dinden devşirmekte, Tanrı'ya inanmakta, hatta modern çağın başlangıcına göre çok daha dindarca bir hayat sürmektedirler. Ancak din, insanların dünya görüşünde ve yaşantısında aksiyom oluşturmamaktadır.*”²⁴³

Taylor'ın savında seküler olanla dinî olan aynı zaman ve uzamda fakat ayrı ayrı yaşayan şeylerdir.²⁴⁴ Dolayısıyla seküler hal ilk günkü gibi devam etmektedir. Fakat bu çağ

²³⁹ Hakan Olgun, “Hirisiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan ve Toplum*, Cilt 3, Sayı 6, 2013, s.138.

²⁴⁰ William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge, 1997, s. 403-404; Aktaran: Davutoğlu, op.cit.,s.4.

²⁴¹ Peter Berger, “Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger”, *The Christian Century*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=240> (01.05.2016).

²⁴² Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) Peter L. Berger-Grand Rapids-Wm. B. Eerdmans, s..2-3.

²⁴³ Aktaran; Mesut Hazır, “Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Vol.7, No 2, 2012, s. 146; Taylor, *A Secular Age*, op.cit. s.1-3

²⁴⁴ “Taylor *A Secular Age* kitabında sekülerliğin köklerinin Batı Hristiyanlığının tarihi boyunca gerçekleşen dinsel dönüşümlerde yattığını tespit etmektedir. Taylor ardışık tarihsel aşamalar içinde (örneğin sekülerleşme, dinin zaferi ve post-sekülerizm şeklinde) ele alınan din ve seküler arasında karşıtlık olduğu yolundaki hakim fakat hakim olduğu kadar da ikici ve basitleştirici teze karşı çıkıyor ve dinsel ile seküler arasındaki bağlantılara ve yeni bileşimlere dair gelişkin bir yorum ortaya koyarak bugün gelinen aşamada ikisi arasında karşılıklı bir “kırılma” olduğunu ileri sürüyor. Dinsel ile dinsel olmayı aynı zaman içinde düşünmek için yeni yollar açarak sekülerlik ve modernliğe dair düz-çizgisel sosyolojik teze mesafe koyuyor. Taylor'ın bu iki terimi sekülerlik ile moderliği bu şekilde birbirinden ayırması, Batı sekülerliğini kendi çerçevesi içinde evrensel bir ideal model iddiasında bulunmadan incelemesini mümkün kılıyor. Dünyanın başka yerlerinde farklı “modernlikler” olduğunu, sekülerliğin farklı yollar izlediğini kabul ediyor fakat incelemesinin kapsamının

geleneksel dönemden farklı olarak dindarların bile dünyevî kozalite ile hareket ettikleri bir belirlenmiş çerçevedir. Bu Taylor'ın üçüncü tip sekülerlik dediği aksiyom oluşturmayan, din algısıdır. Bu anlamda bizim 'seküler teokrasi' olarak tanımladığımız İran'ın da din algısı benzerdir. Bu durum Batılı tam sekülerleşme gibi Şî tersten sekülerleşmenin bir sonucudur. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde ele alınacak olmasına rağmen bir örnek vermek gerekirse, Âyetullâh Humeynî'nin "Maslahat-ı Nizâm-ı İslâmî"²⁴⁵ olarak kavramsallaştırdığı ilke, fikhî sekülerleştirerek²⁴⁶ devletin çıkarları adına dinin tüm aksiyomlarını askıya alabilen bir siyasal paradigma üretmiştir.

Yukarıda çözümlenmeye çalıştığımız 'sekülerleşme'den hareketle Avrupa'da sosyal planda geleneğe bürünmüş kutsalın çözülmesiyle başlayan sekülerleşme sürecinin önce "sekülerlik" olarak kurumsal ve daha sonra da "sekülerizm" olarak terimsel bir ifadeye kavuştuğunu söyleyebiliriz.²⁴⁷ Dolayısıyla entelektüel dünyada sıkça rastladığımız "Batı'yı Batı yapan Aydınlanma'dır" mottosu tekrar düşünülmelidir. Sonuç olarak, Batı medeniyeti mevcudiyetini iki büyük geleneğe derinden borçludur: Antik Yunan geleneği ile Yahudi-Hristiyan geleneği. Avrupa sanki bir takım toplama (*Yunan-Roma-Hristiyanlık*) ve çıkarma (*Arap-Rus-Osmanlı*)²⁴⁸ işlemlerinin sonunda elde ettiğimiz şeydir.²⁴⁹ Özgül ağırlığı ise Hristiyanlık oluşturmaktadır.

Habermas'ın "*Batı medeniyetinin dayandığı özgürlük, vicdan, insan hakları ve demokrasi kavramlarının temelinde Hristiyanlık ve yalnızca Hristiyanlık yatar*" sözü ne kadar doğru ise²⁵⁰ Karl Löwith'nin "*modernite sekülerleşmiş Hristiyanlıktır*"²⁵¹ sözü de o kadar doğrudur. Bu nedenle sekülerleşmenin tam olarak anlaşılabilmesi Batı Hristiyanlığının dönüşüm sürecinin anlaşılmasına bağlıdır. Ancak bu sayede sekülerleşmenin izini sürerek modern İslâm dünyasının yaşadığı akültürasyon ve bu akültürasyonun yarattığı sonuçlar

sınırlı olduğunu ve Batı deneyimine özgü olanı dert ettiğini en baştan belirtiyor." Bkz. Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.46 Ayrıntılı bilgi için bkz. Taylor, *A Secular Age*, op.cit.

²⁴⁵ Rûhullâh Humeynî, *Sahife-yi Nûr*, Vol. 20, Tahran, 1376/1997, s.170.

²⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sâid Hacceryan, "Siyasî-yi Dinî ve Siyasî-yi Örfî", *Hayat-ı Nov*, Vol..11, 4 Tir 1379.

²⁴⁷ Bedri Gencer, "Seküler Gelenekten Sekülerist Geleceğe", op.cit., s. 24.

²⁴⁸ Araplar İber Yarımadasını, Moğol istilaları Rusya'yı, Osmanlılar Balkanlar'ı geçici olarak Avrupa tarihinin parçası olmaktan çıkarmışlardır.

²⁴⁹ Aslı Çırakman, "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkeziliğe", *Doğu Batı*, Yıl.4, Sayı.14, Şubat Mart Nisan 2001, s. 46.

²⁵⁰ Bengül Güngörmez, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması, Din-Politika İlişkileri*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2011, s.393.

²⁵¹ Karl Löwith, *Meaning in History*, op.cit., s.165.

doğru değerlendirilebilir. Böylece sonrasında yapılacak İslām-Batı ve İnan-Batı sekülerleşme örüntülerinin mukayesesi daha sağlam bir zemine oturacaktır.



2.2. Batılı-Katolik Sekülerleşme: Hristiyanlığın Bunalımı ve Dönüşümü

Hristiyanlık bilindiği gibi Doğuda doğmuş yine ilk müntesiplerini Doğu topraklarında kazanmış Ortadoğu kökenli bir dindir. Ancak siyasî, dinî, askerî faktörlerin tesiriyle doğduğu toprakların dışına taşmıştır. 4. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelen Hristiyanlık, Batıda kendine emin bir destekçi bulmuştur.²⁵² Hristiyanlığın evrenselci özelliği, Roma Düzeninin (*Pax Romana*) çözülmeye başladığı bunalımlı tarihî dönemde, yeni bir ontolojik güvenlik ve özgürlük alanı açtığı için Roma İmparatorluğu'na yayılan kitlelerce benimsenmiş ve bütün baskılara rağmen zamanla İmparatorluğun merkezî güçlerince de kabul görmüştür. Fakat İsevîliğin Roma İmparatorluğu'nun eklektik yapısı içinde İsevîliğin teolojik ve kurumsal bir evrilme ile Hristiyanlığa dönüşmesi, başka bir ifade ile '*Romalulaşması*'²⁵³ daha kapsamlı bir bunalım alanının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Böylece Hristiyanlık bir taraftan düşünsel/teolojik anlamda dogmaların ördüğü sistematik bir bütüne dönüşürken diğer yandan da Roma İmparatorluğu'ndan devralınan bütün ekonomi-politik yapıları kuşatan kurumsal bir kapsayıcılık kazanmıştır.²⁵⁴

Justin Martyr, Origen ve Tertullian gibi ilk kilise babalarından St. Augustine'ye, St. Augustine'den St. Thomas Aquinas'a kadar yaşanan yoğun teolojik sistemleştirme, paganizme karşı sürdürülen apolojetik söylemden skolastizme uzanan uzun düşünsel seyri ortaya koymaktadır. Organik Germen kabilelerin mekanik Roma Düzeni içinde eriyişlerinin ve onu yeniden şekillendirmişlerinin sonucunda ortaya çıkan feodalizmin, daha üst bir siyasî ünite altında Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na dönüşmesi de kilise-siyaset, papa-imparator ilişkilerinin ekonomi-politik yapının merkezine yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte Hristiyanlığın *de facto* yapıyı meşrûlaştıran kurumlaşmış, kısıtlayıcı bir dine dönüşmesi yeni bunalımların ve bu bunalımlara cevap teşkil etmeye çalışan yeni arayışların kaynağını oluşturmuştur.²⁵⁵

²⁵² Mehmet Aydın, "Doğu ve Batı Hristiyanlığına Tarihi Bakış", *Ankara Üniversitesi Dergisi*, Sayı.1, 1998, s.123.

²⁵³ Etem Çalık, "Hristiyan Medeniyetinin Dini Kaynakları", *Gazi Üniversitesi İİBFD.*, Vol.12/2, 2010, s. 73.

²⁵⁴ Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan İlmi Araştırmalar*, Vol. 2000/2, s. 13.

²⁵⁵ Ibid.

Ayrıca Hristiyanlığın bütün ilahî dinlerin en büyük sınavı olan teodise problemini çözememesi ve bu problem karşısında tarihi askıya alan Mesianik eskatolojiyi benimsemesi yukarıda ifade ettiğimiz meşrûiyet krizini daha da derinleştirmiştir. Özellikle belirtmeliyiz ki Hristiyanlıkta Müslümanların anladığı anlamda bir “*vahiy*” telakkisi yoktur. Bunun yerini Hz. İsa temsil eder ve Hz. İsa’yı temsilen de kilise kurulmuştur. Bu anlamda Hz. İsa’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak papa Tanrı’dan ilham alabilir ve bu bağlayıcıdır. Papanın aldığı bu ilham bir nevi İslâm’daki vahiy telakkisine tekabül eder. Dolayısıyla Hristiyanlık yukarıda bahsettiğimiz eskatolojik problemle beraber bu vahiy telakkisine bağlı olarak teolojik krizi de çok yoğun yaşamıştır. Batıda modernite ile beraber bilgi kaynağı olarak vahyin dışlanması aslında kilise otoritesine karşı çıkışın doğal bir sonucudur. Çünkü Katolik Hristiyanlıkta vahyi kilise temsil etmektedir.²⁵⁶ Bu anlamda Luther’in “*Solo Scriptura*” (*yalnız kutsal kitap*) söylemi kilisenin vahiy üzerindeki tekeline karşı çıkışının bir ifadesidir.²⁵⁷ Fakat İncil’in²⁵⁸ muhtevası kilisenin yerini dolduracak mahiyette olmadığı için bu söylem başarısız olmuştur. Zira Yeni Ahit’in en önemli ögesi olan çarmıha gerilmiş İsa, insanları aklamakta ve böylece onları Musevi şeriatından kurtararak²⁵⁹ dini salt bir ahlak öğretisi haline getirmektedir.

Batı zihniyetinde ilkçağlardan beri etkisini sürdüren Yunan ve Roma mitolojilerindeki İnsan-Tanrı ara ontolojik kategorisi Davutoğlu’nun tesbit ettiği gibi Hristiyanlığın dönüşümü ile birlikte Hz. İsa’nın teolojik şahsiyetinin Tanrı’nın oğlu²⁶⁰ ve Kutsal Teslisin bir unsuru haline gelmesine neden olmuştur. Al-Attas’a göre bu Greklerin

²⁵⁶ “Bilginin kaynağını tek-boyutlu bir şekilde kilisenin epistemolojik otoritesine indirgeyen ve rasyonel düşüncüyü dışlayan dogma anlayışı da, bu anlayışa tepki olarak gelişen ve dogma-kırıcı mücadeleyi insan-merkezli bilgi kaynaklarının tekilciliğine dönüştüren bilimsel seküler epistemoloji de aslında Johann Galtung’un Batılı prototipin tek-boyutlu bakış açısı olarak tanımladığı yaklaşımın iki ayrı tezahüründen başka bir şey değildir.” Ahmet Davutoğlu, “Madeniyetlerin Ben-İdraki”, op.cit., s.26.

²⁵⁷ Luther’de Allah ilhamını/vahyini kişinin gönlüne-vidanına bildirerek tecelli eder. Calvin ise bunu cemaatin ortak iradesiyle aldığı karar olarak görür. Kant’ta ise bu akıldır.

²⁵⁸ Türkiye’de “*dört ayrı kitap halinde İnciller olduğu*” kimi zaman kullanılan ve doğru olmayan bir ifadedir. İngilizce’deki *Bible* (Kitab-ı Mukaddes) iki bölümü içerir: *Old Testament* (Eski Ahid) ve *New Testament* (Yeni Ahid) Eski Ahid’in ilk bölümüne Torah (Tevrat) adı verilirken, Yeni Ahid’in ilk dört bölümünü oluşturan ve benzer olayları farklılıklarla anlatan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna kısımlarına *Gospel* (İncil) denilmektedir. Hristiyanlar için Kitab-ı Mukaddes’in tümü kutsal iken, Museviler sadece Eski Ahid bölümüne inanırlar. İslâm inancında ise bu kitapta yer alan Tevrat ve İncil ile adı geçen Hz. Davud gibi peygamberlere inen vahiylerin günümüzde mevcut olmayan asıllarına inanılır, mevcut metinlerin tahrif edilmiş olduğu kabul edilir. Kuru, op.cit., s.12.

²⁵⁹ Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm’i Protesto*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001,s.133.

²⁶⁰ Hristiyanlık insanı tanrılaştırırken buna benzer bir durum ise Yahudilikte Tanrının insanlaştırılması şeklinde tezahür etmektedir. Bu anlamda Hristiyanlığın *Teo-centric*, Yahudiliğin ise *Antropo-centric* olduğu söylenebilir. İslâm için bir tanım yapacak olursak *Nomo-centric* olarak ifade edebiliriz.

Theos'unu, İbranilerin *Yahve*'sini ve Batı metafiziğinin *Deus*'unu kendi teolojisine dâhil eden eklektik Tanrı tasavvuru Hristiyan teolojisindeki Tanrı problemini İskender'in düğümü gibi içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.²⁶¹ Bu durum Hristiyanlığın ilk dönemlerinde de çok büyük dogmatik tartışmalara neden olmuştur. Ayrıca kilisenin Tanrının yeryüzündeki kurumsal yansıması olarak kabul edilmesi Hristiyanlıktaki ara ontolojik kategorilere bir yenisini eklemiş, papayı ve onun temsilcisi olarak din adamlarını teolojik hiyerarşide imtiyazlı bir konuma yükseltmiştir. İlerleyen süreçte kiliseye karşı yöneltilen eleştirilerin rasyonaliteye dayandırılması din adamlarının bu teolojik konumlarından kaynaklanmaktadır.

Karşılaştıracak olursak, benzer bir durumu İran örneğinde de görmek mümkündür. 1970'lerde İran entelektüeli deyince idealizmi öne çıkaran Ali Şeriâtî akla gelirken 1990'larda rasyonalizmi öne çıkaran muhalif entelektüel Abdülkerîm Surûş akla gelmektedir. Eğer İran Devrimi'nin iktidar tecrübesinde hiyerarşik olarak 'Âyetullâhlar' ve onların teolojik konumuyla ilgili bir problem olmasaydı önde gelen muhalif entelektüel Abdülkerim Surûş'un rasyonaliteye bu kadar yoğun bir referansta bulunması gerekmezdi. Surûş benzeri, rasyonaliteyi çok öne çıkaran, Şii çerçeve ve tarihî tecrübe ile de doğrudan ilgili bir tepkidir.²⁶² Çünkü Âyetullâh Humeynî'ye kadar din adamları hiçbir zaman doğrudan iktidar talep etmemişlerdi.²⁶³ Tüm bu tecrübelerden hareketle (Batı ve İran) şunu söylemek mümkündür; meşrûiyet krizlerinde ve yeni toplumsal/siyasal düzen arayışlarında muhaliflerin fikirlerini temellendirdikleri dayanak noktası rasyonalite olmuştur.

Hristiyanlıkla ilgili analizimize devam edecek olursak; Roma Katolik inancının en ayırt edici özelliği St. Augustine'in Çifte Kılıçlar Teorisinde olduğu gibi hem İsa'nın hem de Sezar'ın kılıcının kilise elinde toplanması olmuştur. Roma İmparatorluğu Barbar İstilasıyla yıkıldığında Avrupa'da doğan idarî boşluğu Katolik kilisesi doldurmuştur. Küçük büyük birçok derebeyinin hâkim olduğu bir siyasî coğrafyada Kral Karolus Magnus'un bayrağı altında Kutsal Roma Germen İmparatorluğu kurulmuştu. Burada en dikka çekici bir nokta Kilisenin ruhanî otoritesini dünyevî güç haline dönüştürmesiydi. Bütün derebeyleri,

²⁶¹ al-Attas, op.cit., s.34-35.

²⁶² Ahmet Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye Uluslararası Tartışmalı İlmi Toplantı 17-19 Kasım 2000*, İstanbul, İsam Yayınları, s.70.

²⁶³ Oliver Roy, *İslâm'a Karşılık Laiklik*, (çev. Ender Bedisel), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010, s.76.

baronlar, dukler, krallar ve imparatorlar Kilise tarafından kutsanmadıkça hükümranlık hakkına sahip olamıyorlardı.

Kilisenin bir fonksiyonu da ekonominin yönlendirilmesiyle ilgiliydi. “İnzivaya çekilmiş rahiplerin ikametgâhı olması beklenen manastırlar zaman içinde çok büyük arazi ve mülklere kavuşmuş, manastırların yakınlarındaki şehirler de büyük ticaret merkezleri haline gelmişti. Manastırlar ayrıca basit bankerler gibi çalışarak Katolik dünyasındaki sermaye ve servet akışlarını denetlemekteydiler. Reform hareketiyle Hristiyanlığın teolojik olarak içeriden, Aydınlanma ile de felsefî olarak dışarıdan dönüştürülmesi yukarıda ifade ettiğimiz yaşanan bu krizleri aşma çabası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan sekülerleşme süreci, yükselen yeni ekonomi-politik güçlere meşrûyet alanı açmıştır. Fakat Hristiyanlığın Mesiyaniğin eskatoloji ile tarihi askıya alan yaklaşımı ile modernist düşüncenin devrimlerle tarihi hızlandıran yaklaşımı iki ayrı uca düşme gibi bir anakronizm yaratmıştır.”

Batı medeniyetindeki sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefî her dönüşüm Hristiyanlığın uyum sürecini de barındıran yeni bir teolojik algılama biçimini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Roma, Hristiyanlık ve modernite arasında, karşılıklı ilişki bakımından, bir kopuş değil, süreklilik söz konusudur. Bu süreklilik Hristiyanlığın geçirdiği dönüşüm süreçleri ile sağlanmıştır.²⁶⁴Davutoğlu'nun tespit ettiği gibi Batı medeniyet tarihinde Hristiyanlığın üç ana dönüşüm yaşadığını söylemek mümkündür: (i)*Emperyal Pax Romana'dan feodal Kutsal Roma-Germen düzenine geçiş* (ii)*Ön-modernite ve feodal düzenden merkantilist/ulus devlet düzenine geçiş* (iii)*Modernite ve Hristiyanlığın dönüşümü*.

Konumuz açısından son iki döneme yoğunlaşacak olursak, Hristiyanlıktaki “*Ön-modernite ve feodal düzenden merkantilist/ulus devlet düzenine geçiş*” olarak nitelenen ikinci en büyük dönüşüm; zihni ve felsefî düzlemde skolastik düşünceden Rönesansa, ekonomi-politik düzlemde feodalizmden merkantilizme, siyasî düzlemde aristokratik parçalanmadan merkezîyetçi ulus-devlete, dinî açıdan da Katoliklikten Protestanlığa geçiş sürecini kapsayan modernitenin erken oluşum döneminde yaşanmıştır. Hristiyanlıktaki

²⁶⁴ Davutoğlu, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ...”op.cit., s.34.

üçüncü kapsamlı zihni dönüşüm ise Newton fiziği, Aydınlanma felsefesi ve Kant'ın kapsamlı kritikleri²⁶⁵ ile şekillenen atmosfer içinde gerçekleşmeye başlamıştır.

Hristiyanlığın uzun dönemli tarihî dönüşümü açısından ele alındığında, bu son dönüşüm aslında önceki dönüşümlerin tarihî izlerini bünyesinde barındırmakta ve mevcut felsefi, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik çerçeve ile olan ilgisini ortaya koymaktadır. Bu anlamda Batı medeniyetinin genel dönüşümü Hristiyanlığın özel dönüşümü ile kesişmekte ve yeniden şekillenmektedir.²⁶⁶ Önce Luther ve Calvin gibi teologlar, dünyaya cevap veremediği için krize giren Hristiyanlığı 'içeriden' yorumlayarak reforme etmeye çalışmış, ancak bu çabanın yetersiz kalması üzerine, sonrasında 'Aydınlanma' denen entelektüel reforma ihtiyaç duyulmuştur. Modernite gerek düşünsel gerekse yapısal sonuçları ile hem Hristiyanlıktaki bu dönüşümün izlerini taşımış hem de Hristiyanlığı dönüştürmüştür. Batıda, bu süreç içinde orijinal din, önce *teology*, sonra *religion*, sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation*, Protestan dünyada *cultur*'a dönüşerek kutsal ve normatif aslımı kaybetmiştir.

Johann Galtung'un Batı medeniyetinin insan prototipi (*homo occidentalis economicus axiomaticus*) ile ilgili tespitleri modernite ile modern-öncesi toplumun paradigma dönüşümü ve sürekliliğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Galtung, "Batılı paradigmanın temel parametrelerini; mekan, zaman, bilgi, insan-tabiat, insan-insan, ve Tanrı-insan ilişkilerinden oluşan altı temel kriter çerçevesinde incelemiştir."²⁶⁷ Bu teorinin, Tanrı-insan kriteri, konumuz açısından son derece önemli ve açıklayıcı ipuçları vermektedir. Galtung, "Batılı paradigmanın, insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili boyutunu ve bunun modernite içindeki sürekliliğini "*Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipler insan üzerine hâkimdir.*" diyerek göstermektedir." Galtung, bu çerçevede, Tanrı'nın otoritesinden ideolojilerin ve devletin otoritesine geçişi aktörlerin değiştiği, yapının ise aynı kaldığı bir süreç olarak görmektedir: "*Geçiş formülleri*

²⁶⁵ Kant, Aydınlanmayı şöyle tanımlar: "*İnsanın gücünü kendisine zorla kabul ettiren çocuktuktan çıkışıdır. Çocukluk ise kişinin kendi aklını başkalarının rehberliği olmadan kullanamamasıdır.*" Kant, ünlü eseri *Salt Aklın Eleştirisi*'nde amacının, sonu gelmez çekişmelerin, kavgaların nedeni olarak gördüğü bilimlerin kraliçesi metafiziği tahtından indirmek olduğunu ifade eder. Kant'ın amacındaki başarısı nedeniyle Hristiyanlığı Kant-öncesi ve Kant-sonrası olarak iki döneme ayırmak yanlış olmasa gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1993.

²⁶⁶ Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ...", op.cit., s.39-40.

²⁶⁷ Johann Galtung, *On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception*, Berlin, Yazara Ait Daktilo Nüshası, 1983, s.23.

bulunmuştur ve hâlâ kullanılmaktadır. Kral rex gratia dei olmuştur ve Luther kelamı, esas itibarıyla, Tanrı'nın ve Sezar'ın hakları ve bu hakların verilmesini öngören İncil'e dayalı ayrımı yeniden üreterek iki düzen öğretisini, die zwei Regimenten, geliştirmiştir. Zamanla kral ve aristokratların yerini devlet anlamında (geçiş formülü; l'etat, c'est moi) kabine ve bürokrasi almış; eski düzense (ancien regime) tümüyle tasfiye edilmiş veya marjinalleşmiştir. Geriye kalan ise Tanrı-Hristiyan ilişkisinin model kalıbını devralan devlet-vatandaş ilişkisi kalmıştır. (...) Plus ça change, plus c'est la même chose: aktörler değişmiş ama yapı aynen kalmıştır.”²⁶⁸

Yukarıdaki ifadeleri daha somutlaştırmak gerekirse, Davutoğlu'nun tespit ettiği gibi “Batı düşüncesinde ilahî olan ile doğal olan ve dinî olan ile seküler olan arasında yaşanan çatışma önce kategorik bir ayrıştırmaya, sonra da ideolojilerin içi boşaltılmış ilahî alanı ikame etmesine yol açmıştır. Tanrının iradesini temsil ettiği iddiasına dayanarak Tanrı adına diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kuran kilise dogmatizmi ile insanın bütün hayatını tek bir kaynaktan şekillendirmeye çalışan faşist ve sosyalist ideolojilerin söylem ve yöntemleri arasında insanın şahsiyeti ile ilgili haklarını yok sayan ciddî bir benzerlik ve süreklilik vardır. Tanrı otoritesinin devlet/ideoloji otoritesine dönüşmesindeki iki temel unsurdan birisi Batı zihniyetinde ilkçağlardan beri etkisini sürdüren İnsan-Tanrı ara ontolojik kategorisinin varlığı ve Tanrının yeryüzünde kilise formunda kurumsal bir yansımasının olmasıdır.”²⁶⁹

Ayrıca, “ilk olarak, Yunan ve Roma mitolojilerindeki İnsan-Tanrı ara ontolojik kategorinin, Hristiyanlığın dönüşümü ile birlikte Hz. İsa'nın teolojik şahsiyetinde Tanrının oğlu ve kutsal teslisin bir unsuru haline dönüşmesi ve bunun uzun Ortaçağ boyunca dogmatik tartışmalar başlatmış olması, siyasî liderlerin ontolojik kategori atlayarak tanrısallaşmasına zemin teşkil etmiştir. Napolyon'u at üzerindeki tanrı timsali olarak gören Hegel'in, devleti de Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olarak tanımlaması bu anlamda modernite ile modern-öncesi toplumun zihniyet sürekliliğini göstermesi bakımından son derece önemli bir örnek teşkil etmektedir.”²⁷⁰ Batıda bu kişi idealleştirmesi zamanla ulus idealleştirmesine dönüşmüştür. Birçok ulusçuluk teorisyenlerince de kabul gördüğü gibi bazı

²⁶⁸ Johann Galtung, *Human Rights in Another Key*, London, Cambridge Press, 1994, s. 5-6. Aktaran; Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, op.cit., s.30.

²⁶⁹ Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, op.cit., s.31.

²⁷⁰ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1969, s. 20-21.

dinlerin tanrılarını şahsileştirmesi gibi ulusçuluk da ulus düşüncesini şahsileştirmeye yönelmiş ve ulus, bir ideal şahsiyetin bütün özelliklerini taşır şekilde tasvir edilmiştir.”²⁷¹

Batı’daki kurumsal çerçevelerde dinî sosyalleşme ile siyasî sosyalleşme paralellik arz etmiştir. Başka bir ifadeyle, “dinin sosyalleşmesi için kullanılan kilise dogmaları ve sembolleri devletin ve ideolojinin sosyalleşmesinde de önemli işlevler üstlenmişlerdir. II. ve III. Fransız Cumhuriyeti dönemlerinde ortaya çıkan seküler dinler ile Nazizmin ve Stalinizmin kullandığı materyalist muhtevalı ama ritüel anlamda dinî formatlı ideolojiler, insan şahsiyetini, Tanrıya da ideoloji adına sınırlayan aynı zihniyetin ürünüdür. Bu anlamda bilim insanlarını kiliseye feda eden kilise anlayışı ile insan iradesini ve bireyi devlete, dolayısıyla devleti tanımlayan güç merkezlerine adayan faşist-sosyalist (Nazizm’in ve Stalinizm) ideolojiler arasında zıtlık gibi görünen gizli bir iç tutarlılık vardır.”²⁷² Bu da göstermektedir ki seküler felsefeyle aşıldığı düşünülen siyasaldaki teolojik unsurlar farklı şekillerde de olsa kendisini ortaya koymaktadır.²⁷³ Schmitt’in ifade ettiği gibi “modern devlet kuramının bütün kayda değer kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır. Bu sadece tarihi gelişimleri itibariyle değil, aynı zamanda sistematik yapıları sebebiyle de böyledir.”²⁷⁴

Buraya kadar yaptığımız Batılı sekülerleşme analizindeki amacımız, Batılı teolojideki siyasî yönelimleri ortaya koymaktan ziyade Batılı siyaset teorisindeki *teolojik arka plan kaynağını* su yüzüne çıkarmaktı. De Vries’in de dile getirdiği gibi siyasî kavramlar Weber’in kullanımıyla *büyüsü bozulmuş*²⁷⁵ görünen dünyada ayakları dünyaya basan bir tarzda ifade edildiklerinde dahi temel nitelikleri ve esas ontolojik ağırlıkları, aşmaya çalıştıkları veya kontrolde tutmaya çalıştıkları o dinî gelenek tarafından şekillendirilir ve hatta onun tarafından üretilir.²⁷⁶ Ancak gelecek bölümde de üzerinde durulacak bir nokta burada vurgulanmalı. 19. yüzyıldan itibaren özelde İran genelinde ise İslâm dünyasının Batı siyaset teorisinin ürettiği kavram ve kurumları İslâmî etme çabası tersinden bir Batılılaşma

²⁷¹ Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, op.cit., s.31.

²⁷² Ibid., s.32.

²⁷³ Halil İbrahim Yenigün, “Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, Cilt.18, Sayı 34, 2013/1, s.2.

²⁷⁴ Carl Schmitt, *Political Theology’s Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, Chicago University Press, 2005, s.36.

²⁷⁵ Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması”ndan kastı, dünyanın, nihaî anlam kaynağı olarak kutsaldan mahrum kalmasıdır.

²⁷⁶ Hent de Viries, “Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political”, *Political Theologies*, (ed.) Hent de Viries-Lawrence E. Sullivan, New York, Fordham University Press, 2006, s.27.

ve tersinden bir sekülerleşmedir. Bu anlamda Batı ve İran örneklerinde, seküler olanın arkasındaki *teolojiki*, teolojik/İslâmî olduğu iddia edilenin ise arkasındaki *seküleri* tespit önemlidir.



3. Batılı Akültürasyon ve İran'ın Uluslararası Sosyalleşme Süreci

Bir dâhil etme/dışlama pratiği olarak hegemonik uluslararası sosyalleştirme küresel modernitenin hegemonik rejiminin Batı-merkezci kimliklendirme mekanizmaları tarafından sürekli olarak yeniden oluşturulmaktadır. Bu açıdan önümüzde duran kritik soru “Batılı düşünce, norm ve kategoriler niçin tüm dünyada diğerlerine göre daha büyük bir kabul görmektedir?” Bu uluslararası ilişkiler çalışanları için önemli bir sorudur. Çünkü norm difüzyonu olarak tanımlanabilecek bu süreç uluslararası bir mekanizma tarafından yürütülmektedir. Meydan okuma ve cevap verme diyalektiği ile ilerleyen bu süreç meydan okumaya maruz kalan devletlerin iç politik yapılarında da önemli değişimlere neden olmaktadır.²⁷⁷

Uluslararası ilişkiler disiplininde modern dünya sistemine dair tartışmaların pek çoğu hegemon Batı karşısındaki tutum alışları yayılma ve direnç diyalektiği ile açıklamaktadır. Bu açıdan uluslararası sosyalleşme de aktörlerin egemen Batılı norm, değer ve kategorilere adaptasyon süreci olarak tanımlanabilir. Daha açık bir ifade ile sosyalizasyon; ulusal liderlerin/elitlerin hegemon tarafından belirlenen norm ve değer yönelişlerini içselleştirme ve böylece egemen ve onun liderlik pozisyonunu kabul eden diğer uluslar tarafından oluşturulan camianın üyesi olma süreci olarak da ifade edilebilir. Belirtmek gerekir ki burada hegemonyaya yüklenen anlam klasik anlayıştan farklıdır. Zira uluslararası ilişkilerde hegemonyanın anlamı üzerinde bir oydaşma olmadığı gibi çok da tartışılan bir kavramdır. Wallerstein'a göre, hegemonya üretim, ticaret ve finans gibi ekonomik alanın üç alanında liderlikle kazanılır ya da kaybedilir. Ancak bu üçünde avantaja sahip olunursa hegemonya varolabilir.²⁷⁸

Neorealist literatürde ise hegemonya bir baskınlık (*dominance*) ilişkisinden ibaret olarak algılanmaktadır. Hegemon ve hegemonyanın fonksiyonu ise realizme göre uluslararası politik alanının doğal hali olan anarşiyi ortadan kaldıracak en azından denetleyecek bir istikrarı kurmaktır. Daha açıklayıcı olarak Cox'un yaklaşımı ise

²⁷⁷ Amitav Acharya, “How Ideas Spread: Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism”, *International Organization*, Spring 2004, s.240.

²⁷⁸ Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya-Sistemi Cilt 2*, (çev. Latif Boyacı), İstanbul, Bakış Yayıncılık, 2002, s.53.

alışılacağı gibi hegemonya kavramını güçlü bir devletin daha az güçlü olanlarla dominans ve düzenleme ilişkisi anlamında değil, bir devletler ve devlet dışı kuruluşlar (*sosyal kuvvetler*) sisteminin tümüne nüfuz eden düzene ilişkin bir değerler yapısını tanımlar.²⁷⁹ Cox, hegemonyanın hem zor hem de rıza içerdiğini ifade eder.²⁸⁰ Ayrıca hâkim bir sınıfın yönetimi sadece rızaya değil, aynı zamanda bu yönetimin diğer sınıflar tarafından meşru görülmesine bağlıdır.

Uluslararası ilişkiler bağlamında hegemonya; “bir ülkenin diğerleri üstündeki hâkimiyeti” ya da “emperyalizm”i değildir.²⁸¹ Uluslararası ilişkilerde hegemonya, hâkim sınıfları aracılığıyla uluslararası alanda hegemonyasını elde etmiş bir devletin hegemonyasının diğer devlet ve sınıflar tarafından evrenselliğinin kabulü ve mevcut sisteme rıza göstermesi anlamına gelir.²⁸² Böylece hem sert hem de yumuşak gücü (*soft power*)²⁸³ elinde tutan egemen, buyurma gücünü buyurma hakkıyla tamamlamış olur. Ayrıca dünyada ekonomik, teknolojik, askerî ve siyâsî açıdan hâkim olan egemen, uluslararası ilişkilerde

²⁷⁹ Mehmet Akif Okur, *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram*, op.cit., s.49.

²⁸⁰ Robert Cox, “Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method”, *Milennium: Journal of International Studies*, Vol.12/2, 1983, s.39-40.

²⁸¹ “Hegemonya kavramı ilk kez Atina ile Pers İmparatorluğu’na karşı bir ittifak oluşturmak için ona katılan diğer Yunan şehirleri arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılmıştır. Atina örneğinde hegemonya, diğerleri üzerinde daimi bir siyasi güç uygulamaksızın ortak çabaların organize edilip yönlendirilmesi anlamına gelmektedir. M. Ö. 600’lü yıllarda imparatorluk haline gelen Persler, Yunan siteleri için tehdit oluşturmuş ve düşman olarak tanımlanıp barbar olarak nitelendirilen bu tehlike, Yunan sitelerinin birlikte davranmalarına yol açmıştır. Pers saldırıları Salamis ve Plataia’da kazanılan zaferlerle püskürtüldükten sonra Perslerin Yunanistan’ı karadan istila etme olanağı ortadan kalkmıştır. Fakat denizden saldırı ihtimali her zaman vardır. Bu nedenle de Atina’nın güçlü donanmasına ihtiyaç vardır. Bu yüzden Atina’nın önderliğinde kurulan Attik Delos Deniz Birliği’nin (birliğin mimarı Atinalı politikacı Aristides’tir) temel amaçları denizlerin güvenliğini sağlamak, hala Pers boyunduruğunda olan Asya’daki Yunan kentlerini kurtarmak, bu arada Pers topraklarını yağma ederek yeni kaynaklar ve ganimetler elde etmek olmuştur. Birlik savaş işlerinin yönetimini Atina’ya bırakmıştı, ama Birlik meclisinde her sitenin eşit ve birer oy hakkı vardı. Hegemonya kavramı Antik Yunan’da özellikle hegemonun yalnızca kontrol sahibi olabileceği ya da etkide bulunabilecek durumda olmasından ve öznenin daha fazla otonomiye sahip olmasından dolayı “tahakküm” kavramından ayırt edilebilmektedir. Dolayısıyla, M. Ö. 5. yüzyılda Yunanistan’ın merkezindeki diğer şehir devletleri bir otonomiye sahip olmakla birlikte Atina’nın askeri, siyasi ve kültürel liderliğine uymak durumundaydılar. Bu haliyle Antik Yunan’da hegemon kavramı herhangi bir devletin başkentinden ya da bir imparatorlukta hâkim ülkeden ziyade, bir ittifakın liderini tanımlarken; hegemonya kavramı kültürel üstünlük ve liderlik unsurları ile birlikte, askeri üstünlük unsurunu da içermekteydi. Bu bağlamda Pers İmparatorluğu tehlikesine karşı Atina’nın önderliğinde M. Ö. 478’de kurulan Attik Delos Deniz Birliği bir ittifak sistemi olarak, Atina’nın hegemonyasını simgelemekteydi. Ne var ki, Atina’nın Attik Delos Deniz Birliği içerisinde giderek güçlenmeye başlaması ve lokomotif rolünü giderek hegemon role dönüştürmeye başlamasıyla birlikte, başta Sparta olmak üzere diğer Yunan şehir devletleri de egemenliklerini yitirme kaygısı içerisinde girmişlerdir. Bunun sonucunda yaşanan Peloponnes Savaşı’nda Atina’nın bozguna uğratılmasıyla birlikte Attik Delos Deniz Birliği’nin de sonu gelmiştir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Beril Dedeoğlu, *Uluslararası Güvenlik ve Strateji*, İstanbul, Derin, 2003, ss,16-17.

²⁸² Yalvaç, “Eleştirel Teori”, op.cit., s. 219.

²⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph S. Nye, *Soft Power: The Mans to Success in World Politics*, New York, Public Affairs Press, 2004.

bağlayıcı, değer, norm ve kurumları belirleme gücünü elde eder.²⁸⁴ Sonuçta egemen, diğer ulusları kendi evrensel söylemli modelini benimsemesi yönünde sistemik bir değişime zorlar. Ikenberry ikincil devletlerin yukarıda bahsettiğimiz egemenin değer, norm ve kategorilerini kabul etme sürecini “uluslararası sosyalleşme” olarak kavramsallaştırır.²⁸⁵ Burada kritik nokta ikincil devletlerin taşıyıcı/aktarımcı aydınlarının pozisyonlarıdır. Çünkü sosyalizasyon aktarımcı bir aydın işidir. Bu mesele çok önemli olmasına rağmen konumuzun sınırları kapsamında tafsilata girmiyoruz.

Hegemonyayı üç düzeyde düşünmek gerekir. Çünkü üç eylem alanı ile ilgilidir buna göre; “i) *Toplumsal güçler* üretim sürecinin örgütlenmesi ve üretim ilişkilerinden ortaya çıkar, ii) *Devlet* biçimleri belli bir tarihsel konjonktürdeki devlet/toplum kompleksinin yapısını ifade eder, iii) *Dünya düzenleri* devletler arasındaki etkileşimi şekillendiren güçlerin yapısıdır. Bir dünya hegemonyası önce hâkim bir toplumsal sınıf tarafından içsel olarak oluşturulmuş bir hegemonyanın dışa karşı genişlemesidir. Maddi olanaklar, fikirler ve kurumlar da hegemonyanın bu üç ayrı düzeyde inşası ve oluşmasında birbirleriyle sürekli etkileşim içindedir.²⁸⁶ Bu anlamda *sert güç* olarak hegemonya ancak *yumuşak güç* denebilecek kültürel liderlikle tamamlandığında tam etkisini gösterir.²⁸⁷ Hegomonya, baskın devletin ya da devletlerin egemen tabakalarının eylem ve düşünme biçimlerinden beslenir; ancak bu eylem ve düşünce biçimlerinin diğer devletlerin egemen tabakalarınınca da benimsenmiş olması şarttır. Hegemonyanın temelini bu meşrulaştırma pratikleri ve ideolojileri oluşturmaktadır.”²⁸⁸

Hegomonya devletlerin güç odakları etrafında o gücün etkisini kabul ederek kendi rızaları ile oluşturdukları bir ilişki sistemidir. Böyle bir düzende devletler kendi mekanizmalarını ve politikalarını dünya düzeninin ritimlerine uydurarak

²⁸⁴ Mohammed Ayoob, “Challenging Hegemony: Political Islam and the North-South Divide”, *International Studies Review*, Vol. 9, No 4, 2007, ss, 629-64.

²⁸⁵ G.John Ikenberry ve Charles A. Kupchan, “Socialization and Hegemonic Power”, *International Organization*, Vol. 44, No.3, 1990, ss, 283-315.

²⁸⁶ Yalvaç, “Eleştirel Teori”, op.cit., s. 220.

²⁸⁷ Robert O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984, s.32; Stephen D. Krasner, "American Policy and Global Economic Stability", *America in a Changing World Political Economy*, (eds.)William P. Avery- David P. Rapkin, New York, Longman, 1982, s. 32.

²⁸⁸ Kemal Çiftçi, “Soğuk Savaş Sonrası ABD: ‘Rıza’ya Dayalı ‘Hegemonya’dan ‘İmparatorluk’ Düzenine”, *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10, 2009, s.206.

uluslararasılaşmışlardır.²⁸⁹ Cox'un devletin uluslararasılaşması (*internalization*) olarak ifade ettiği; ulusal kurumların, politikaların ve uygulamaların “dünya kapitalist üretim ekonomisinin gelişen evrimleşen yapısına ve dinamikleri”ne uyum sağlama sürecidir. Bu sürecin üç boyutu vardır: İlk boyut, “genel ortak bir ideolojik çerçeve içerisinde yer alan dünya ekonomisinin ihtiyaç ve gereklilikleriyle ilgili devletler arası oйдаşmanın oluşum süreci”dir. İkinci boyuta göre, söz konusu oйдаşma müzakeresine katılım hiyerarşik bir düzendedir. Üçüncü boyuttaysa, “devletlerin içsel yapıları, küresel oйдаşma, ulusal politika ve uygulamalara dönüştürülebilecek en uygun şekilde organize edilmektedir.”²⁹⁰

Hegemonya bir düzendir. Hegemon, kendi çıkarlarına hizmet edecek bir sistem oluşturur. Bu düzenin kurallarını ve normlarını belirler. Aslında bunlar hegemonun hegemonyasını işletme kurgularıdır. Bu kurallar ve normları kabul ettirme yönünde çaba harcar. Hegemonya düzeninin meşruiyetinin genel kabul görmesi hegemonun işini kolaylaştırır. Hegemon bu kurallar ve normları uygulama ve denetim için örgütler oluşturabilir. Kurulan mekanizma hem hegemonyanın sürdürülmesine hem de karşıt oluşumları engelleme işlevi de görür.²⁹¹ Hegemonya genel anlamıyla, bir devletin, gücün, grubun veya sınıfın; bir bölgede bir ittifak sisteminde veya konfederasyonda, diğer devletler, güçler, gruplar, sınıflar veya üyeler üzerinde çeşitli araçlarla sosyal, kültürel, ideolojik ve ekonomik vb. alanlarda oluşturduğu üstünlük, liderlik, baskın/hâkim olma belirleyici etkisi veya otoritesidir. Devletlerarasındaki eşit ilişkiden, eşitsiz ilişkiye geçiştir. Üstün devletin/gücün bu eşitsizlikten yararlanarak kendi lehine oluşturduğu bir düzendir. Buna göre hegemonyanın özellikleri arasında hiyerarşik yapıyı da anmak gerekir.²⁹²

Modelski'ye göre ”hegemonya büyük ölçekli dünya savaşları ile belirlenir. Her dönemde hâkim bir hegemon ve ona meydan okuyan bir hegemon adayı ülke vardır. Bu iki ülke büyük bir deniz savaşı ile karşı karşıya gelmekte ve hegemon belirlenmektedir. Modelski'nin dünya gücü ve küresel lider olarak ifade ettiği küresel hegemon, küresel politik sistemi kuran ve işleten devlettir. Modelski'nin tarihsel analizlerinde yaklaşık yüzer yıllık çevrimlerde hegemonlar savaş yolu ile yer değiştirmiştir. Bu uzun çevrimler boyunca

²⁸⁹ Robert W. Cox, *Production, Power, And World Order: Social Forces in the Making of History*, New York, Columbia University Press, 1987, s. 7.

²⁹⁰ Ibid., s.254.

²⁹¹ Cengiz Ekin, *Denizden Yükselen Küresel Hegemonya*, İstanbul, Dönence Yayınları, 2011, s.15.

²⁹²Ibid., s.25.

dört ülke hegemon olmuştur. Modelski'nin ortaya koyduğu savaşlarla hegemonun gelmesi ve aynı şekilde diğerinin düşmesi görülmektedir. Buna göre Portekiz, İtalyan savaşlarının sonunda hegemon olmuş ve ona meydan okuyan İspanya'nın Portekiz'i işgali ile hegemonluğu sona ermiştir. Bu dönemin meydan okuyan gücü İspanya yaklaşık yüzyıllık döngü srası Hollanda ile savaşmış ve yenilmiş; Utrecht Antlaşması ile iç birliğini sağlamış olan Hollanda İspanya galibiyeti ile dönemin hegemonu olmuştur. Bu dönemde ise zamanla meydan okuyan konumuna Fransa yükselmiştir. XIV. Louis Savaşları ile İngiltere ve Fransa karşı karşıya gelmiş uzun süren bu mücadele Fransız İhtilali ve Napolyon Savaşları ile birlikte İngiltere'nin lehine sonuçlanmıştır. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonucunda ise ABD, 1970'li yılların başlarında Vietnam ve Petrol Krizine kadar hegemonluğunu ilan etmiştir.²⁹³ Wallerstein ABD'nin 1945-1970 arası dönemde tam anlamıyla hegemonik bir güç olduğunu savunur.1970'lerden sonra ise hegemonik gücü her geçen gün gerilemektedir.²⁹⁴ Modelski'ye göre bu dönemin meydan okuyan devleti Sovyetler Birliği'dir. Bu analizlerin bir sonucu olarak Modelski'ye göre hegemonların oluşum ve sona erişleri büyük ölçekli savaşlar sonrasında olmaktadır. Savaşların sonuçları hegemonu belirlemekte ve bu yaklaşık yüzer yıllık dönemlerde gerçekleşmektedir.”²⁹⁵

Özellikle 19. yüzyıldan itibaren uluslararası sistemdeki bu dönüşümlerde ikincil devletler dış politika tercihleriyle iç siyasal düzenlemeler arasında uyum kurma çabası içinde olmuşlar ve nihayetinde bütün araçları kullanarak devletin bütünlüğünü ve sınırsal varoluş alanını korumaya çalışmışlardır.²⁹⁶ İran ve Osmanlı Devletleri bunun en iyi örnekleridir. Osmanlı/Türkiye bu uluslararasılaşma süreçlerine coğrafi ve tarihi faktörlerden kaynaklanan kendine özgü yanlarıyla uyumlu tepkiler gösterme çabası içinde olmuştur. Viyana Düzenini kuran 1815 Viyana Kongresinden sonra Tanzimat ve Islahat Fermanlarının ilan edilmesi, I. Dünya Savaşından sonra yıkılan diğer imparatorluklar gibi cumhuriyet rejimine geçilmesi, II. Dünya Savaşı sonrasında demokrasiye geçiş süreçleri²⁹⁷ sadece iç siyasi parametrelerin belirlediği değil, uluslararası sistemin çevreyi radikal dönüştürücü etkisinin de sonuçlarıdır. İran bağlamında durum farklı değildir. Zira Birinci Dünya Savaşı sonrası İngiltere'nin

²⁹³ Ibid., s.15.

²⁹⁴ Yeliz Sarıöz Gökten, *Hegemonya İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara, Notabene Yayınları, 2013, s.178.

²⁹⁵ Ekin, op.cit., ss,39-41.

²⁹⁶ Ahmet Davutoğlu, “Uluslararası Dönüşümler ve Osmanlı'dan Günümüze Türk Diplomasisinin Süreklilik Unsurları”, *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt.17, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s.166.

²⁹⁷ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit., s. 518.

otoriter Şah rejimini desteklemesi gibi ABD de Orta Doğu genelinde olduğu gibi İran'daki stratejik ve ekonomik çıkarlarının korunmasının en kestirme yolunu mevcut otoriter rejimleri desteklemekte görmüştür. Bu açıdan ABD İran'da demokratik bir rejimin kurulması yerine tek adama dayalı bir monarşiyi tercih etmiş ve bunu 1979'daki Devrime kadar sürdürmüştür.²⁹⁸

Ramazani'nin de belirttiği gibi İran'ın son yüzelli yıllık tarihine, hegemonyaya karşı "Bağımsızlık ve Özgürlük" (*İstiklâl ve Âzâdî*) arayışı damgasını vurmuştur.²⁹⁹ Meşrutiyet dönemi tarihçisi Janet Afary'nin Meşrutiyet Devrimini yerli istibdata ve yabancı işgal ve nüfuzuna karşı bir başkaldırı hareketi³⁰⁰ olarak tanımladığı gibi petrolü millileştiren Musaddık'ın Milliyetçi Cephe Hareketi ve Âyetullâh Humeynî'nin liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi de (dış) hegemonya ve (iç) istibdata karşı verilen mücadelelerdir. Meşrutiyet Devrimi; *kolektif*, Musaddık dönemi; *laik-milliyetçi*, 1979 Devrimi ise; *İslâm-eksenli* karşı-hegemonik tepkilerdir. Bu açıdan Şah'ın rejimine ve Amerika'ya karşı gerçekleştirilen başkaldırı "*ikiz devrim*" olarak tanımlanır.³⁰¹ Âyetullâh Humeynî'ye göre, devrim sadece İran toplumunun İslâm ile ıslahına yönelik yapılmamıştı; aynı zamanda Amerika'nın Ortadoğu'daki emperyalist tacizlerine karşı bir direniş anlamını da taşımaktadır.³⁰²

Hegemon devlet, askeri ve ekonomik üstünlüğü ile siyasal alanda kazandırdığı güce ek olarak üretim ve teknoloji alanlarındaki etkisiyle küresel sistem üzerinde kontrol yeteneği kazanmaktadır. Bu güçler toplamı ile hegemon devlet "Pax" olarak nitelendirilen bir düzen kurabilmektedir. Bu düzenin devam edebilmesi ve yayılması için hegemon devlet, ittifaklar kurabilmekte ve uluslararası kuruluşlar oluşturabilmektedir. Bu işbirliğinin temel amacı da hegemon devletin kendi isteklerini meşru bir zemin içinde diğer devletlere kabul ettirmesi ve böylece düzenin işleyişini devam ettirebilmesidir. IMF, NATO, Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlar hegemon devlet olan ABD'nin küresel düzenini kurumsallaştırma çabalarını destekleyecek ittifaklar olarak görülmektedir. Hegemon devlet kurduğu düzen işleyişi için gerekli yapı ve mekanizmalar oluşturur. Çokuluslu şirketler, bölgesel ittifaklar, sivil toplum

²⁹⁸ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Orta Doğu Cilt I*, Bursa, Mkm Yayınları, 2012, s.418-419.

²⁹⁹ Ramazani, *Independence Without Freedom...*, op.cit., s.19.

³⁰⁰ Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York, Columbia University Press, 1996, s.1-13.

³⁰¹ R.K.Ramazani, "Iran's Foreign Policy: Contending Orientations", *The Middle East Journal*, Spring 1989, s.203.

³⁰² Ray Takeyh, *Gizli İran: İslâm Cumhuriyeti'nde Güç ve Paradoks*, (çev. Cem Küçük), İstanbul, Ekvator Yayıncılık, 2006, s.117.

kuruluşları vb. yapılar aracılığı ile hegemonun kurduğu düzenin gücü doğrudan ya da dolaylı olarak diğer devletlere hissettirilir. Bu yapılar ile hegemon devlet arasındaki ilişki zamanla karşılıklı bir bağımlılığa dönüşür.³⁰³

Batı 19. yüzyılda modern denen yepyeni bir dünyagörüşüyle orataya çıkmakla kalmamış, görece maddi gücüyle bu dünyagörüşünün temel kavramlarını geleneksel Doğulu kültürle de dayatmıştır/yaymıştır. Bu tür bir asimetrik kültürel karşılaşma doğal olarak diğer geleneksel kültürleri bunalıma sokmuştur. Çünkü “toplum, devlet, ulus, demokrasi, ideoloji, medeniyet, kültür, hürriyet” gibi modern Batılı kavramların önemli bir kısmının geleneksel kültürde karşılığı yoktur. Ancak büyük kültürler, misilleme mantığıyla hâkim Batılı kavramları tercüme yoluyla kendilerine mal etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Dolayısıyla bazen modern kavramların içeriği gelenekselleşecek, bazen İran örneğinde olduğu gibi geleneksel kavramların içeriği modernleşecektir.³⁰⁴

Altını çizmek gerekirse, tarihin hızlandığı dönemlerde farklı kültürlerin karşılaşması, bir “etki-tepki” (*action-reaction*) ya da “meydan okuma-cevap verme” diyalektiğince/sürecince belirlenir. Arnold Toynbee’ye göre, bu meydan okuma karşısında hücumu uğrayan kültürün mensupları iki tür karşılık verebilir. Toynbee tarafından “zealotizm” denen birinci tutum, mağdurların bu kültürel saldırıya kendi kültürlerine her zamankinden daha sıkı sarılma şeklinde tepkisel bir karşılık vermesini belirtir. Ancak İslâm dünyasındaki Vehhabi ve Mehdi hareketlerinde görüldüğü gibi daha güçlü bir kültüre bu şekilde pasif bir mukabele, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. “Herodianizm” denen ikinci alternatif ise yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır ki³⁰⁵ tarihteki örnekler bu tarz karşılığın başarı şansının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Batılı kültüre karşı toptan ret gösteren 18 yüzyılda Vehhabîlik ve 19. yüzyılda Mehdilik gibi hareketler, İslâm dünyasının Arabistan ve Sudan gibi nispeten ilkel bölgelerinde çıkmıştır. Bu bölgeler, geçmişte modern hayat ve düşünce tarzıyla herhangi bir etkileşime girmeden kendi dünyalarında yaşadıkları için Batılı kültürü bir kalemde reddedebilmişlerdi. Osmanlı, İran, Mısır, Suriye ve Hindistan gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş

³⁰³ Ekin, op.cit., s.51.

³⁰⁴ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.109-110.

³⁰⁵ Arnold Toynbee, *A Study of History*, New York, Dell Publishing, 1946, s. 151-154.

medenileşmiş İslâmî bölgeler ise Batıya daha aktif ve sofistike bir karşılık vermiştir. İslâm'ı yeniden yorumlayarak çözüm üretmeye çalışmışlardır.³⁰⁶

Bu etki/tepki diyalektiği 19. yüzyılda İslâm dünyasındaki siyasî tartışmaların uluslararası çevre ile doğrudan irtibatlı nitelik taşımasına neden olmuştur. Bu dönemde Davutoğlu'nun tesbit ettiği gibi uluslararası sistemin biri felsefî diğeri siyasî iki özelliği öne çıkmıştır, buna göre, “(i) Dinlerin etki alanının seküler ideolojiler karşısında gerilemesi ve bazı alanlarda marjinalleşmesi (ii) Sömürgeci siyasal yapıların gerek kurumsallaşmaları, gerek etkinlikleri gerekse bilimsel/ felsefî meşruiyet alanları açısından zirve dönemlerini yaşıyor olmaları. Bu dönemde gözlenen radikal dönüşüm İslâm'ın siyasal kültür ve kurumsallaşma sürecindeki etkisinin zayıflamasına yol açmış ve İslâmî siyasete dair teorik çerçeve ve tartışmaları da derinlemesine etkilemiştir.”³⁰⁷

Ayrıca, 19. yüzyılda Batılı akültürasyon Batı dünyasının ürünü birçok kavram ve kurumun İslâm dünyasına nüfuzuna yol açmıştır. Bu durum *devlet*, *anayasalcılık*, *hürriyet* gibi yeni Batılı kurum ve değerlerle hesaplaşmayı gerektirmiştir. Batının asırlar boyunca vücuda getirdiği bu kavram ve kurumları bir anda karşılarında bulan Müslüman aydınlar, bunları tanıdıktan ve tanımladıktan sonra ya ret ya da bir şekilde gelenekte temellendirme yoluyla kendine mal etmeye çalışmış; böylece Batının meydan okumasının zorladığı modernleşmeyle gelen meşruiyet krizini aşmaya veya en azından azaltmaya çalışmışlardır.³⁰⁸

Bu anlamda modernleşmenin yol açtığı meşruiyet krizini gidermeye yönelik her gelişim, bir ideolojileşme örüntüsünü ifade etmektedir.³⁰⁹ Bunu daha iyi anlamak için Gencer'in ifade ettiği gibi önce modernleşme teriminin *deskriptif* ve *normatif* anlamları ayırt edilmelidir. İngilizce *modernization* (modernleşme) kelimesiyle ayırabileceğimiz deskriptif anlamda modernleşme, meşrûiyet krizine yol açan bir sosyal değişimi belirtir. İngilizce *modernizing* (modernleştirme) kelimesiyle ayırabileceğimiz normatif anlamda modernleşme ise bu olumsuz değişime karşı yeniden meşrûlaştırmaya yönelik köklü bir sosyal değişme sürecine delalet eder. Modernizm (moderncilik. yeni bir dünya kurma vizyonu ”,

³⁰⁶ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.221-222.

³⁰⁷ Ahmet Davutoğlu “İslâm Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon”. *Divan İlmi Araştırmalar*, Vol..2002/1, ss, 1-22.

³⁰⁸ Bedri Gencer, “19. Asır Osmanlı'sında Hürriyet Fikri”, *Liberal Düşünce*, Güz 2005, s.171.

³⁰⁹ Gencer, *Hikmet Kavşağında...*, op.cit., s.19.

modernizasyon (modernleş (tir)me) “yeni bir dünya kurma süreci”, modernite (modernlik) ise “yeni bir dünya, hayat tarzı” olarak tanımlanabilir. Ayrıca ideoloji ise “ yeni bir dünya kurma tasarımını gerçekleştirmeye yarayacak proje” olarak alınabilir. Bu açıdan Müslüman aydınların akültürasyon karşısında hızla değişen bir dünyada inandığı dinin geçerliliği sorgulanmaya başladığında doğal olarak önce onu savunma ihtiyacı duyar. Fakat meşruiyet krizinin giderek artması karşısında savunma iyice zorlaşarak sürdürülemez hale gelir. Gencer’in ifadesiyle “ön modernizm” anlamına gelen bu apolojetik bir süre sonra yerini benimsenen dinin, somut olarak dinin geleneksel aydınlarının eleştirisine bırakır ki “pasif modernizm” anlamına gelen bu eleştiri “aktif modernizm” anlamına gelen yeniden inanmayı sağlayacak bir öğretinin inşasına zemin hazırlar. Gencer’in tespit ettiği gibi “Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905) örneğinde görüldüğü üzere pasif modernizm, Sünnî paradigmadan kopuş, Hintli Seyyid Ahmed Han’da görüldüğü gibi aktif modernizm ise yeni, seküler bir paradigmaya geçiş anlamına gelir. Her ikisi de Batı’da olduğu gibi dinin özüne dokunan “eksik veya tam normatif sekülerizm” sayıldığından paradigmatik modernizm kapsamına girmektedir.”³¹⁰

Yukarıda ifade ettiğimiz meşruiyet krizinin yol açtığı ideolojileşme dinin sekülerleşmesi anlamını taşımaktadır. Bu dönemde sadece İslâm değil Hristiyanlık ve Yahudilik de kendilerine karşı doğan dışsal modernizmle uzlaşma arayışına girmek zorunda kalmışlardır. Böylece “Katolik modernizm,” “Yahudi modernizm”³¹¹ ve “İslâmî modernizm” gibi “içsel modernizmler” doğmuştur. Bu dönemde Marks gibi “gemileri yakmak” yerine daha ılımlı bir yol seçen Geiger, Cohen, Loisy, Tyrrell, Afgânî, Abduh gibi aydınların ortak hedefi, iki temel yolla *rasyonalizm* ve *rasyonalite* sayesinde dinlerinin

³¹⁰ Bedir Gencer, “ İslâm Dünyasının Modernlikle İmtihanı”, *Stratejik Düşünce Dergisi*, Yaz-Güz 2010, s.289-291.

³¹¹ “Hristiyan geleneği içinde ortaya çıkan sekülerleşmenin ve sekülerizmin Yahudiliğe, yani hem Yahudi düşüncesine hem de buna bağlı olarak Yahudi kimliğine ve pratiğine etkisi, Kuzey ve Doğu Avrupa kökenli, yani Aşkenaz geleneği temsil eden Avrupa Yahudi cemaatleri üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Yahudi sekülerliği, sonuç itibarıyla Hristiyan Avrupa sekülerliğine paralel veya ona bağlı bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat işin düşünce/teoloji boyutu ile pratik boyutu benzer süreçleri izlememiş; Yahudi seküler düşüncesinin oluşumunda uzun zamana yayılan ve nispeten daha yumuşak bir geçiş söz konusu iken dinî pratiklerin terki noktasında değişim daha hızlı ve radikal olmuştur. Sonuç olarak Yahudilik, geleneğe indirgenmiştir Modern anlamda seküler düşünce, genellikle İspanya-Portekiz kökenli, yani Sefarad geleneğe mensup bir Yahudi heretiği olan Baruch –ya da mensup olduğu Amsterdam Yahudi cemaatinden kovulduktan sonraki ismiyle Benedict–Spinoza (ö. 1677) ile başlatılmaktadır. Spinoza, ilk modern seküler düşünür, hatta ilk modern seküler “Yahudi” olarak da nitelendirilmektedir.” Bkz. Salime Leyla Gürkan, “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”, *İnsan ve Toplum*, Yıl 2012, Sayı 4, s.207; Yahudi Modernizmi hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Mordecai Kaplan, *Judaism as a Civilization*, USA, Varda Books, 2001.

evrenselliğini göstererek ayakta kalmasını sağlamak olmuştur. *Birincisi*, dinlerinin teorik yapılarının, genel olarak *bilim denen rasyonalizmin* eseri modern bilgiye, *ikincisi* dinlerinin pratik yapılarının *rasyonalitenin* eseri *medeniyet* denen modern hayat tarzına ve kurumlarına uyabilirliğini göstermek amacını taşımıştır.³¹²Bu açıdan, İran, Mısır ve Hindistan-Pakistan gibi doğrudan Batılı sömürgeciliğin mağduru ülkelerin aydınları Mannheim'ın ayrımıyla ütopya haline gelen İslâm'ı hâkim kılmak için ideolojiye dönüştürme hedefini benimsemiştir. Bu özlem 20. yüzyılda da Ahmed Han ve Cemaleddin Afgânî'nin açtığı yolu izleyen Halife Abdul Hakim ve Ali Şeriatî gibi Pakistanlı-İranlı aydınlar tarafından açıkça dile getirilmiştir.³¹³

Hakim'in ve Şeriatî'nin "*İslâm ideolojisi*" söylemi, Batıdan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslâmî değerlerin bireşimi neticesinde, İslâm'ın ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesi anlamındaki İslâmcılığın³¹⁴ düşünsel merkezine oturmuştur. İslâmcılık³¹⁵ bu anlamda *seküler bir ideoloji* olarak ortaya çıkmıştır.³¹⁶ Şerif Mardin'in tespit ettiği gibi İslâm dini artık bu ideolojileşme ve politikleşme sürecinde "*kendini Allah'a teslim etme*" anlamını kaybetmeye başlamıştır. Bu dönemde İslâm'a bir "toplum pekiştirici" yeni teşekkül eden millî devlet sınırları içinde ve uluslararası sistemde bir 'yer' ve 'kimlik' belirleyicisi görevleri yüklenmiştir.³¹⁷

İslâm bu dönemde ontolojik varoluşu anlamlandıran bir *din*'den çok, siyasal ve toplumsal kimliği şekillendiren bir *nosyon* görünümündedir. Wilfred Cantwell Smit'in belirttiği gibi Batılı akültürasyon karşısında İslâm dünyası "*manevi bunalım*" içine girmiştir. Smith şöyle demektedir: "Modern İslâm'ın temel hayal kırıklığı İslâm tarihinin bozulduğu duygusudur. Modern Müslümanların temel problemi ise bu tarihin nasıl yeniden iyileştirilebileceğidir. İlahi olarak yönlendirilen bir toplumun yapmak zorunda olduğu, İslâmî toplumun bir defa daha inkişaf edeceği tarzda onu tüm enerjisiyle yeniden

³¹² Gencer, "On Dokuzuncu Asırda Yararcı İslâm Anlayışının Doğuşu", op.cit., s.8-9.

³¹³ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.220.

³¹⁴ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011, s.29.

³¹⁵ "İslâmcı söylem dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihi süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit, siyasal) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir. Kurtuluş ve terakki merkezli İslâmcı söylemde rasyonel ve bilimperest temayüllerle teknik, teknolojik görüntü ve araçlara hayranlığın her zaman önemli bir yer tutmuş olması önemlidir." Bkz. İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: 6. Cilt, İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s.41-42.

³¹⁶ Gencer, "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık, Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru", op.cit., s.72.

³¹⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.17.

oluşturmaktır.”³¹⁸ Sonuçta İslâm dünyasında geleneksel dönemdeki kendinden ve inançlarından emin olma hali yerini karmaşık duygu ve tavırlara bırakmıştır. Bu anlamda İslâm dünyasında Batılı akültürasyonun yarattığı parçalanmış paradigmaya yaralı bir bilinç de eşlik etmektedir.

Genel ve soyut olarak belirttiğimiz yukarıdaki hususları daha somutlaştırmak gerekirse İslâm modernizminin temel tezi şudur: “Temel kaynakları olan Kur’ân ve Sünnet’e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî-içtimaî gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir.”³¹⁹

Modernist İslâm’ı geleneksel İslâm’dan ayıran en önemli fark, “Batıdan gelen akültürasyon sürecinin ürünü olarak, dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin de değişmesidir. Dinin artık doğruluğunu müteâl (*aşkın*) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmiştir. İlerleme karşıtlığı ithamının eşlik ettiği, Katolik Hristiyanlığın temellerine yönelik eleştiri daha sonra Yahudilik ve İslâm’a da yöneltilmiş ve bu nedenle İslâmiyet’in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaya çalışılmıştır.”³²⁰ Geleneksel İslâm’ın³²¹ öbür dünya inancına dönük güdülenme tamamıyla arka plana düşmekte, din yaşanan dünya üzerinde ısrar etmekte, İslâm artan oranda dünyevîleşmektedir.”³²²

³¹⁸ Cantwell W. Smith, *Islam in Modern History*, New York, New American Library, 1957, s.47.

³¹⁹ Mehmet S. Aydın, *İçer Kritik Bakış*, İstanbul, İyi Adam Yayınları, 1999, s. 232.

³²⁰ İslâmî hareketlerin Müslüman geleneklerinde de Batılı bir öz olduğunu göstermeye çalışan bu tarz tek-yanlı yorumlarının, Batılı ve Batı-dışı gelenekler arasındaki yapısal güç eşitsizliğinin bir yansıması olduğu belirtilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Talal Asad, “Conscripts of Western Civilization” *Dialectical Anthropology Essays in Honor of Stanley Diamond*, (ed.) C.Gailey, Gainesville, FL, University Press of Florida, 1992.

³²¹ İdeolojileşme örüntülerine yönelik yapılacak analizlerde kritik nokta ‘geleneksel İslâm’ın ne olduğunun da bilinmesidir. Örneğin geleneksel İslâm, bazı boyutları ile kimi ‘fundamentalizm’ tipleriyle belli alanlarda mutabık olduğu söylenebilir de, karşı-gelenekçi bir bakışı temsil eden fundamentalistlerin ve modernistlerin yorumlarıyla büyük oranda zıtlıklar içerir. İslâm’ın dinî olanı ‘seküler’den ayırmadığı gerçeğini kabul eden geleneksel İslâm, amaç için aracı feda etmeyi ve İslâm’ın bir ideoloji olduğu fikrini reddeder. Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (çev. Sara Büyükduru), İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s.20.

³²² Türköne, op.cit., s.30.

İslâm modernizmi aynı zamanda benimsenen herhangi bir ideoloji veya uygulamanın İslâmlaştırılmasına da yöneliktir. Örneğin demokrasiyi “şûra” olarak adlandırmak ya da tersinden şûrayı demokrasi şeklinde göstermeye çalışmak gibi. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.³²³ Kuşkusuz Batılı modellerin izlendiği yola bağlı olarak tutum ve tavırlar değişmektedir. Böylece ağırlıklı olarak “özdeşleştirme”nin daha az kapalı biçimlerine dayanan “savunmacı” İslâm modernizminden ve bu durumdan kaçınmak isteyen bir “yeniden yorumlayıcı” bir modernizmden bahsedilebilir. Bunun yanı sıra bir “liberal-nasyonalist İslâm modernizm”den, “sosyalist İslâm modernizm”den (İslâm sosyalizmi gibi) ya da “Marksizm sonrası devrimci İslâm modernizm”den (Şah’ın İslâmî Marksizmi gibi) bahsedilebilir. Bunun sonucu bu modernist yaklaşımlar Kur’an ve Sünneti oldukça esnek biçimde yorumlamakta ve Batıda esaslı kökleri bulunan modern eğilimlere, özellikle Karl Marks (1818-1883), Max Weber (1864-1920), Frantz Fanon (1925-1961) gibi yazarlara ilgi duymaktadır. Ali Şeriatî (1933-1977) ile Halkın Mücahitleri (Mücahidan-ı Halk) buna örnek gösterilebilir.³²⁴

Sekülerleşme, özel anlamda ideolojileşme sürecinde, çağdaş İslâmî oluşumları, özelde İran ya da genelde İslâm dünyası için, analize yarayacak bir tipoloji geliştirilmedi. Weberyen ideal-tiplerden hareketle ifade edecek olursak ideal-tipleştirme, hayatta saf bir halde bulunmayacak ilişki ve düşünceleri ağırlık noktalarına göre birbirlerinden ayırarak soyutlama, belli tipler haline getirme denemesidir. Geçmişte fiilen var olmuş hiçbir bireysel zihin, bu tarihi-sosyal zihniyet tiplerine tam olarak tekabül etmez. Sadece bu tiplerden birinin genel yapısı içinde kendini düzenler. Doğal olarak modernliğe çağdaş İslâmî yaklaşımları tipleştirme/kategorileştirme için de birtakım ölçütlerin belirlenmesi gerekir. Her Müslüman grubun amacı, temelde realitenin sürdürülmesini sağlayacak, yaşayabilir bir İslâm yorumuna ulaşmaktır ki bu da temelde gelenek ile modernlik arasında optimal bir dengenin tesisiyle mümkündür. Bu amaca göre belirlenecek ölçütler arasında: i) Modern

³²³ “Meşveret, şûrâ, biat, ülû'l-emr, ehlü'l halli ve'l-akd (çözme ve bağlama ehli) , i'dâd-ı kuvvet” gibi geleneksel İslâmî kavramlar zorlanarak, 19. yüzyılda İslâm dünyasında daha önce görülmemiş derecede geniş, yapay, siyasi anlamlar kazanmıştır. Bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, İz Yayınları, 1994, s.39.

³²⁴ William E. Shepard, “Islam and Ideology: Toward A Typology”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19. No 3, 1987, s.313.

hayat ve düşünce tarzını algılama ii) Gelenekte öngörülen değişimin doğası ve derecesi iii) Geleneği dönüştürme tarzı iv) Çağdaş hayatta İslâm'a biçilen rolün derecesi sayılabilir.³²⁵

Andrew Rippin tarafından modernliğe çağdaş İslâmî yaklaşımlar için yapılan basit bir kategorileştirme, “geleneksel, modernist ve fundamentalist” şeklinde üçlü bir ayrıma dayanmaktadır. William E. Shepard ise bu konuda beşli bir ayrıma dayanan daha kompleks bir tipoloji geliştirmeye çalışmıştır: “Sekülerizm, İslâmî modernizm, Radikal İslâmizm, Gelenekçilik, Yeni-gelenekçilik.” Bunlar arasında Gelenekçilik içinde de Reddiyeciler ve Uyarlamacılar gibi alt-kategoriler bulunmaktadır.³²⁶ J. Esposito ise “sekülerist, muhafazakâr, yeni-gelenekselci (yeni fundamentalist) ve reformist (yeni-modernist) “ olmak üzere dördü bir kategorileştirmeye³²⁷ gitmektedir. Ancak bu bu kategorileştirmeler bu oluşumların sürekliliğini 19. yüzyıldaki köklerini gözardı ederek 20. yüzyılın ikinci yarısına odaklanmaktadır.³²⁸

Bu nedenle biz, Gencer’in kategorileştirmesini kullanarak makro bir perspektiften, İslâm düşüncesinin organik gelişimini göz önüne alarak modern dönemdeki bütün İslâmî oluşumları “gelenekçilik/modernizm” düalizmi bakımından sınıflandıracğız. Böylece bütüncül bir analiz çerçevesi elde etmeye çalışacağız. Modern dönemde ortaya çıkan entelektüel-ideolojik eğilimler, başlıca “gelenekçilik, Mesihçilik ve moderncilik” olarak üç ana başlıkta toplanabilir. Ayrıca “gelenekçilik ve moderncilik” de iki alt-kategorisi “gelenekçilik-muhafazakârlık ve modernizm-fundamentalizm” ile birlikte toplam dört kategoride toplanabilir. Modern dönemde sistemli düşüncelerden çok Batılı meydan okumaya karşı tepki olarak meydana gelen bu ideolojik yönelimler, geleneği dönüştürme çabasıyla kendisini gösterir. Ancak bu entelektüel tepkinin analizinde önemli olan, bu

³²⁵ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s. 268.

³²⁶ Shepard, op.cit., s.307-335.

³²⁷ John Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1984, s.216-214.

³²⁸ Benzer tipolojileştirme çalışmaları için bkz.R. Stephen Humphreys, “Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria”, *Middle East Journal*, Vol.33, No 1, Kış 1979, ss, 1-19; Haddad Yvonne, *Contemporary Islam and the Challenge of Islam*, Albany, Suny Press, 1982, s. 7-23; “The Islamic Alternative”, *The Link*, Vol.15, No 4, 1982, ss, 1-4; John Voll “The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist”, *IJMES*, Vol.10, No 2, 1979, ss, 167-186; *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colo, Westview Press, 1982; “Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewal”, *Arab Studies Quarterly*, Vol.4, No.1 -2, 1982; *Islam: Continuity and Change*, op.cit. ss, 29-31.

dönüştürmenin modernlik algılamasına göre değişen derecesi ya da başka bir ifadeyle düşünencenin geleneksel³²⁹ mi yoksa modern paradigmaya mı yakın olduğudur.³³⁰

Yukarıdaki kategorileştirmeyi, İran sekülerleşmesinin üç dalgası olarak tespit ettiğimiz dönüşümleri ve bu dönüşümlerin öncü isimlerini incelemeye çalışırken kullanacağız. Buraya kadar genel bir perspektif vermek ve yapacağımız karşılaştırmaların daha iyi anlaşılabilmesi için yaptığımız Batı ve İslâm çözümlemelerinden sonra İran özelinde sekülerleşme analizine geçebiliriz.



³²⁹ “Burada geleneği mutlak anlamda kullanmadığımızı ifade etmeliyiz. Zira bugün geleneği anlama ve yeniden yorumlamada yanılısamalara yol açan *çift yönlü bir mutlakçılık anlayışı* hâkimdir. Birincisi geleneğin sadece süreklilik niteliği taşıyan paradigmatik özünün değil, dönemsel olan biçiminin de zaman boyutunu aşan mutlak anlamda bir geçerlilik taşıdığını iddia eden aşırı gelenekçi tavır. İkincisi ise bu daha yaygındır, bugün geçerli olan değer ve kurumları mutlak esas olarak geleneğin kendi dönemsel geçerliliğini yadsımaya ve yargılamaya çalışan modernist tavır. Her iki yaklaşım da tarihi anlamamızda yanılısamalara yol açan büyük ölçekli genellemelere neden olmaktadır.” Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme İsam Sempozyumu*, İstanbul, İsam Yayınları, 1996, s.111.

³³⁰ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s. 268-269.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVİRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN REJİM PARADİGMASI

Yapı ve yapanın karşılıklı etkileşimi üzerine kurulu olan Konstrüktivist yaklaşım, Ereker'in ifade ettiği gibi “yapı ve aktörlerin öznelarası anlamlarca inşa edildiğini öne sürerek “*kimlik*” kavramını doğrudan yaklaşımın merkezine yerleştirmektedir. Öznelarası anlamlarla inşa edilen aktörlerin, etkileşimlerinin alanı olarak tanımlanan uluslararası ilişkiler alanında, etkileşimi sağlayan dış politika pratikleri de öznelarası anlamlarca inşa edildiğinden, yaklaşımın anahtar kavramı kimlik olmaktadır. Bu bağlamda inşacı bakış açısıyla dış politika analizi yapmak, doğrudan kimlik konusunu ele almak anlamına geleceğinden kimlik, bu çalışmanın bağımsız değişkeni olarak analiz edilecektir. Fakat bu çalışmada kimlik, ulusal düzeyde inşa edilmiş kimliklerden farklı olarak, devletlerin dış politika pratiklerini belirleyen bir anlamda “*devlet kimliği*” olarak analiz edilmeye çalışılacaktır.”³³¹ Bu açıdan İran'ın İslamcı devlet/rejim kimliğinin entelektüel kökenleri büyük önem arz etmektedir.

İran'ın rejim paradigmasını şekillendiren modern dönem Şîi sekülerleşme sürecini Batı merkezli uluslararası dalgaların etkisinde gelişen üç döneme ayırmak mümkündür; i) Birinci Dalga: Modernizm/Pozitivizm ve İslâm'ın İdeolojileştirilmesi, ii) İkinci Dalga: Karşı-Modernizm ve İslâm'ın Siyasallaşması, ii) Üçüncü Dalga: Postmodernizm ve İslâm'ın Teolojileştirilmesi. Devlet erki anlamında iktidar bu sürecin ikinci evresini oluştururken rejim karşıtı dinî muhalefet ise üçüncü evresini oluşturmaktadır. Bu bağlamda iktidar ile muhalefetin entelektüel kökenleri ortaktır; aralarında bir süreklilik ve dönüşüm ilişkisi söz konusudur. Reformistlerin ekseriyetle eski devrimcilerden oluşması bu anlamda bir tesadüf değildir.

Bu dönemler üç sembol kişi ve bu kişilere ait üç eser üzerinden de okunabilir. Nâinî'nin “*Tenbihü'l Ümme ve Tenzihü'l Mille*”³³², Âyetullâh Humeynî'nin “*Velâyet-î*

³³¹ Ereker, op.cit, s.55.

³³² Mirza Hüseyin Nâinî, *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, Nefes 1327; Tahran 1328; gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani, Tahran 1334/1955, 1361./1982.

Fâkih”³³³ ve Surûş’un “*Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*”³³⁴ isimli eseri. 1906 Anayasa Devrimin en ateşli savunucusu Mirza Hüseyin Nâinî ile başlayan modern dönem Şîî sekülerleşmesi günümüzde muhalefetin³³⁵ entelektüel lideri kabul edilen Abdülkerim Surûş ile en ileri noktaya taşınmış, İslâm nomistik³³⁶ iddiası olmayan bir teolojiye indirgenmiştir.³³⁷

Şîî sekülerleşme İran siyasal aklının seküler rasyonelliğini korumuş olmakla beraber, kendine özgü tıkanma alanları yaratmaktan da kurtulamamıştır. İran muhalefeti ise özgürlük, eşitlik, insan hakları, demokrasi gibi rejimin tıkanma noktalarını yeni teolojik açılımla aşmaya çalışmaktadır. Çünkü siyasî açılımın yolunun teolojik açılımdan geçtiğini düşünmektedir. Ayrıca iktidar, dini *ideology*’e dönüştürmüşken, muhalefet ise dini, hiçbir normatif iddia taşımayan *teology*’e indirgemek istemektedir. İktidar ile muhalefet arasındaki entelektüel düzlemdeki çatışma bu çalışmada ortaya konacağı gibi dinî olan ile seküler olan arasındaki bir mücadele değil; “*Eski Teoloji-Yeni Teoloji*” mücadelesidir. İdeoloji eşittir seküler teoloji özdeşliği açısından Âyetullâh Humeynî rejimiyle muhaliflerin din anlayışları arasında özde bir farklılık yoktur.³³⁸

³³³ İmam Humeynî, *İslâmda Devlet*, İstanbul, Objektif Yayınları, 1991.

³³⁴ Abdülkerim Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, bu eserin özet mahiyetinde Türkçe çevirisi için bkz. Abdülkerim Suruş, *Maximum ve Minimum Din*, (çev. Yasin Demirkıran), Ankara, Fecr Yayınları, 2002.

³³⁵ “İran’daki siyasi yelpazeyi doğru okuyabilmek için, ‘*muhafazakâr*’, ‘*liberal*’ ya da ‘*solcu*’ gibi kategoriler çerçevesinde yapılan politik analizlerin kritiğe tabi tutulması gerekir. Çünkü bu tür bir sınıflandırma çabası İran ve İslâm-îçi ideolojik çatışmalar açısından son derece yanıltıcı implikasyonları beraberinde taşımaktadır. Her şeyden önce marjinal grupları değerlendirme dışı tutarsak, İran’da ‘liberal’, ‘solcu’ ve ‘muhafazakar’ gruplar arasında yaşanan mücadele büyük ölçüde İslâm eksenli yürümektedir. Solcuların görüşlerini Ali Şerîâtî, Âyetullâh Telegani ve Mehdi Bazargan gibi düşünürlerin etkilediği söylenebilir ki bu solcular açısından da İslâm’ın büyük ölçüde beirleyici olduğu anlamına gelir. Fakat İslâm’a yaklaşımları modernist ve kökleri de 1905 Anayasasını doğuran Anayasacı Hareketin ulemâ ve entelektüellerinin izlerini taşır. Ayrıca İran’daki iktidar mücadelesi farklı toplumsal kesim ve görüşleri temsil eden güçlerin birbiri arasında değişik konularda aynı platformda birleşip ya da ayrılabilirdiği karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle kesin hatlarla ayrılmış bir sağ-sol dikotomisinden bahsetmek de mümkün değildir”. Bkz. M. Turgut Demirtepe, “Tahran’da Değişim Sürecinde İktidar Mücadelesi”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 5, Sayı 3, Sonbahar 1999, s.9-10.

³³⁶ *Nomos* (hukuk) Carl Schmitt’e göre herhangi bir toplumsal ve ekonomik formasyonun belli bir düzeyini ya da toplumsal bütünün düzenleyici ilkesini ima etmez. Bunu aşan bir anlamı vardır. Ona göre *nomos* hukuk anlamıyla birlikte bir halkın ortak anıları üzerine oturtulan toplumsal düzenin kurucu ilkesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (çev. G.L. Ulmen), New York, Telos Press, 2006.

³³⁷ Afshin Matin-Asghari, “Abdulkarim Soroush and The Secularization of Islamic Thought In Iran”, *Iranian Studies*, Vol. 30, No 1-2, 1997, ss, 95- 115.

³³⁸ Bu iki anlayışın iki tür mühendisliği ifade ettiği söylenebilir; ideolojik İslâm devlette, teolojik İslâm ise dinde reform amacından doğmuştur. Fakat İran’da teolojik İslâm’ı temsil eden dini entelektüel muhalefet böylece siyasi bir reformu da gerçekleştirebileceğini düşünmektedir.

Elbette ki bir ülkedeki iktidar ile muhalefet arasındaki ilişkiyi salt ‘*dinî anlayış*’a indirgemek yanıltıcı olur. Fakat siyasî bir aktörün ‘*arkaplan kaynakları*’ onun belirgin eylem, hüküm ve tercihlerine daimi bir surette hayat verir. Ayrıca Benjamin ve Adorno’nun burç istiaresi gibi kişinin düşüncesinin veçheleri basit ve doğrudan bir biçimde eklemli değil, “ortak paydaya, asli bir çekirdeğe veya üretken bir ilk ilkeye irca edilmeye direnen değişken unsurlar tabakası” olarak da değerlendirilmelidir.³³⁹ Bu anlamda İran’ın rejim paradigmasına nüfuz edebilmek için ‘*Şîî Sekülerleşme*’nin anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Fakat başta belirtmeliyiz ki Şîî sekülerleşme Batılı tam sekülerleşme örneğine göre daha “*dialectical*” ve “*paradoxical*” bir süreçtir.

Ayrıca Şîî sekülerleşme analizi Fars bilincini anlamaya yardımcı olacağı gibi İran’ın kimlik krizine de projeksiyon tutacaktır. Zira kimlik uluslararası ilişkiler kuramının epistemik, ontolojik ve normatif kurucu öğelerinden birisidir. Epistemik düzeyde kimlik olgusu uluslararası ilişkilere ait bilgi üretiminin her zaman gizli ama merkezi sorunlarından biridir. Ontolojik düzeyde de kimlik uluslararası ilişkiler kuramının tarih, zaman ve mekan anlayışının özellikle Batı-dışı kültürleri ve toplumları çözümlemesinde ortaya çıkan sorunları anlamamızda bize yardımcı olan bir kavramdır.³⁴⁰ Bu açıklamalardan sonra Devrim sonrası İran rejiminin paradigmasını şekillendiren Şîî sekülerleşmenin modern dönem üç dalgasını analiz etmeye geçebiliriz.

³³⁹ Halil İbrahim Yenigün, “Siyaset Teorisinde Yen Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, Cilt 18, Sayı 34, 2013/1, s.16.

³⁴⁰ Fuat Keyman, “Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu...”, op.cit., s.41.

1 Birinci Dalga: Modernizm/Pozitivizm ve İslam'ın İdeolojileştirilmesi

(Modern Dönem-Sömürgecilik Dönemi 1891-1945)

Uluslararası ilişkilerin anlaşılmasında “*hegemonya*” açıklayıcı bir kavramdır. Daha önce üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulduğu gibi hegemonya kavramının askeri, teknolojik, siyasî ve ekonomik açıdan “büyük güç” olarak düşünülmesi eksiktir. Bu anlamda *sert güç* olarak hegemonya ancak *yumuşak güç* denebilecek kültürel liderlikle tamamlandığında tam etkisini gösterir.³⁴¹ Hem sert hem de yumuşak gücü elinde tutan egemen, buyurma gücünü buyurma hakkıyla tamamlamış olur. Böylece dünyada ekonomik, teknolojik, askerî ve siyasî açıdan hâkim olan egemen, uluslararası ilişkilerde bağlayıcı, değer, norm ve kurumları belirleme gücünü elde eder.³⁴² Egemen, böylece diğer ulusları kendi evrensel söylemli modelini benimsemesi yönünde sistemik bir değişime zorlar. G. John Ikenberry bu süreci ‘*uluslararası sosyalleşme*’ olarak adlandırır.³⁴³ Bu “*ulusal liderlerin hegemon tarafından belirlenen norm ve değer yönelişlerini içselleştirme ve böylece egemen ve onun liderlik pozisyonunu kabul eden diğer uluslar tarafından oluşturulan camianın üyesi olma süreci*” olarak tanımlanabilir.

Uluslararası sosyalleşme bir alışveriş mantığına dayanmaktadır. Batılı egemen açısından bakıldığında çeşitli yaptırım yollarıyla Doğu’yu değişime, kendi modelini benimsemeye zorlaması çoğu kez Batı’nın lehine ve muhatabının aleyhine işleyecek, alt/üst ilişkisini pekiştirecek hiyerarşik bir uluslararası düzen kuracaktır.³⁴⁴ Zorlanan açısından bakıldığında ise bu değişim bir hayatta kalma tercihi olarak belirlemektedir.

Uluslararası politika, bütün politikalar gibi bir güç ve iktidar mücadelesidir³⁴⁵; bu gücün amacı yukarıda ifade edildiği gibi hayata egemen olmak ya da hayatta kalabilmek şeklinde değişebilir. Bu dönemde Batı birincisini, İslâm dünyası ise ikincisini temsil

³⁴¹ Robert O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* Princeton, op.cit.,s. 32; Stephen D. Krasner, "American Policy and Global Economic Stability", *America in a Changing World Political*, (eds.) William P. Avery-David P. Rapkin, New York, Longman, 1982, s. 32.

³⁴² Mohammed Ayoob, “Challenging Hegemony: Political Islam and the North-South Divide”, *International Studies Review*, Vol. 9, No 4, 2007, ss, 629-64.

³⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. G.John Ikenberry ve Charles A. Kupchan, “Socialization and Hegemonic Power”, *International Organization*, Vol..44, No 3, Summer 1990, ss, 283-315

³⁴⁴ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.55-57.

³⁴⁵ Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, (çev. Baskın Oran), Ankara, Siyasal Kitapevi, 1970, s.30.

etmektedir. Batı'nın 19. yüzyılda İslâm dünyasına gelişi doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yönlü olmuştur. Birincisi, askerî sefer ve işgal ile doğrudan geliş, ikincisi bunun uzun vadeli sonuçlarına karşı koymaya çalışan yerli hükümetlerin Batılılaşma olarak da tabir edilen reform hareketi sayesinde dolaylı, kültürel geliş. Örneğin Mısır, Batının gelişini birinci yoldan,³⁴⁶ Osmanlı ikinci yoldan hissetmiştir. İran ise her iki şekli de barındıran daha karmaşık bir süreç yaşamıştır. İşgal edilmiş fakat sömürgeleştirilememiştir. Batının bu gelişinin sonucu, İslâm dünyasını kendisinin yaşadığı türden kadersel bir değişime, tarihi hızlandırmaya zorlaması olmuştur.

Bu dönemde gelenek-modernite gerilimi yoğun olarak yaşanmıştır. Ayrıca, dönemde kültürel kimlik tanımlamalarında, sosyalleşme süreçlerinde ve ekonomi-politik egemenlik alanlarında köklü yüzleşmeler ve değişiklikler olmuştur. Geleneksel siyasal egemenlik alanlarının daralması geleneksel kavram ve kurumların bir marjinalleşme süreci ile karşı karşıya kalmaları sonucunu doğurmuştur.³⁴⁷ Ulusal yurt, vatandaşlık, anayasa, seçimler, yeni vergi düzenlemeleri, merkezî otorite gibi Batılı paradigmanın dönüşüm sürecinde meydana gelen bu gibi kurumlar başka kültürel alanlarda büyük zihinsel dönüşümlere neden olmuşlardır.³⁴⁸ Dolayısıyla bu dönemde özelde İran'ın genelde İslâm dünyasının temel meselesinin, tarihî birikim içinde gelen kavram ve kurumların devre dışı bırakılması karşısında yeni bir teorik çerçevenin oluşturulması olduğunu söyleyebiliriz.³⁴⁹

Gerek İran'da gerekse de Osmanlı-Mısır ekseninde Birinci Dünya Savaşına kadar olan dönemde siyasî vurgu “*devleti kurtarma*” ya da “*ıslah etme*” üzerinde yoğunlaşırken, daha sonrasında bu söylem özellikle Mısır'da “İslâmî devlet kurma”ya dönüşmüştür. Hilafetin kaldırılmasından sonraki konjektürde ‘İslâm Devleti’ kavramının merkezî bir konum kazanması bu dönem boyunca İslâm siyasasının yeni bir çerçeve içinde kavramsallaştırılması ihtiyacının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³⁵⁰ Daha somut ifade edecek olursak; özelde İran genelde İslâm dünyasında hegemonik uluslararası sisteme ve yerel yöneticiler tarafından uygulanan Batı-tarzı sekülerist modernleşme politikalarına karşı İslâm-eksenli entelektüel tepki, alternatif bir devlet modeli oluşturmak için İslâm

³⁴⁶ 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgali

³⁴⁷ Ahmet Davutoğlu, “İslâm Dünyasının Siyasî Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Vol.2002/1, s.13.

³⁴⁸ Bacık, op.cit., s.135.

³⁴⁹ Davutoğlu, “Rewriting of Muslim Politics in the 20th Century: A Retrospective”, op.cit., ss,91-112.

³⁵⁰ Davutoğlu, “İslâm Dünyasının Siyasî Dönüşümü”, op.cit., s.21.

siyasetini yeniden-kavramsallaştırıp tekrar sistemleştirme yolunu tercih etmek şeklinde olmuştur. Bu süreçte bazen modern kavramların içeriği İslâmîleşecek bazen İslâmî kavramların içeriği modernleşecektir.

İkinci dalgada inceleyeceğimiz 1979 İran Devriminin en popüler sloganı ‘İstiklâl, Âzâdî, Cumhurî İslâmî’ (*Bağımsızlık, Özgürlük, İslâm Cumhuriyeti*) sözcükleri yukarıda ifade ettiğimiz Batılı hegemonyaya ve İran’ın Batı-tarzı sekülerist yukardan modernleşme politikalarına tepkinin en somut ifadeleridir. İran Devrimi başka nedenleri de olmakla beraber “*hegemonya ve modernizm*”e ya da dolaylı olarak bunların sonuçlarına karşı yapılmıştır. Buradaki ‘bağımsızlık’ sloganı dış politik, ‘özgürlük’ sloganı iç politik anlam taşımaktadır. ‘İslâm Cumhuriyeti’ kavramı ve “Velâyet-i Fâkih” teorisi ise mevcut yapıya alternatif bir model olarak Şîî sekülerleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

1.1. Modern Dönem İran'ın Sekülerleşme Süreci: Paradigmatik Kırılma

Tarihsel açıdan bakıldığında İran çok yönlü ve oldukça kadim bir medeniyet ve kültüre sahiptir. Bu kültür Nasr'ın ifade ettiği gibi “derin katmanlardan oluşmuştur ve zamanla “İranlılık” olarak tanımlanan bir olguya dönüşmüştür. Kendisi olmaksızın İranlı olmayı tanımlayamayacağımız en önemli kültürel özellik sürekliliktir. Sürekli olarak, İran tarihinde efsaneler döneminden ve Hahameneşiler öncesi hanedanlardan beri var olan özel ve bağımsız bir İranlı kimliği varolmuştur. Bu kültür ve kimlik hiçbir zaman yok olmamıştır. Öyle ki İslâm öncesi hanedanlardan olan Hahameneşiler, Eşkaniler ve Sasaniler döneminde de bu olgu devam etmiş ve bugüne kadar varlığını sürdürmüştür.”³⁵¹ İran'ı farklı kılan da bu sürekliliktir.

İran'ın sınırları çok bellidir ve istikrarlıdır. Anadolu'dan bu yönüyle ayrılmaktadır. Çünkü Anadolu'daki hâkim siyasî gücü Anadolu'yla sınırlamak mümkün değildir. Türk-İran sınırının yaklaşık dört yüz yıldır neredeyse değişmemiş olmasının gerçek sebebi İran tarafındaki istikrardır. İran'daki yerleşik asli unsur İran dışında çok tutunamamıştır. Örneğin Persler büyük bir hızla Akdeniz'e kadar gitmişler fakat Batı Anadolu'yu İranlılaştıramadıkları için neredeyse aynı hızla gerilemek durumunda kalmışlardır. Çünkü İran'ın bir yerde kalıcı olabilmesi için kontrol altında tuttuğu bölgenin kültürünü tamamen dönüştürmesi gerekmektedir. Buna karşılık İran coğrafyasından³⁵² geçen kavimler de ya İran kültürünün ve siyaset geleneğinin etkisi altına girmiş ya da bu birikimi özümseyemeyerek yok olmuşlardır. Birinci duruma en çarpıcı örnek İran'a giren Selçuklu'nun adı Alparslan iken oğlunun adını Melikşah koymasıştır. Ayrıca Alparslan İranlı Nizam'ül Mülk'ü vezir yaparak devletini yerleşik İran siyaset kültürüne uygun bir şekilde kurumsallaştırmıştır. Bu gelenek Osmanlı'ya kadar uzanmıştır. İkinci duruma ise örnek olarak Moğollar verilebilir.³⁵³

³⁵¹Seyyid Hüseyin Nasr, “İran Kimliğinde Şiiliğin ve Tasavvufun Yeri“, *2011 Dünya Bülteni* <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=153212> (06.08.2013).

³⁵² İran coğrafyası derken bugünkü Irak, Azerbaycan ve kısmen de Afganistan'ı içine alacak şekilde anlamak gerekir.

³⁵³ Donald N. Wilber, *Iran: Past and Present From Monarchy to Islamic Republic*, New Jersey, Princeton University Press, 1981, s.76; Ayrıntılı bilgi için bkz. Bertold Spuler, *İran Moğolları*, (çev. Cemal Köprülü), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Moğollar İran kültürü ile etkileşime girmemişler ve ancak seksen yıl İran'da var olabilmişlerdir.³⁵⁴

İran'daki sürekliliği Pers İmparatorluğundaki Zerdüş öğretisi ile Safevi Devleti sonrası Şiîlik arasında benzerlik arz eden araçsal rol üzerinden de okumak mümkündür. Gerek Zerdüşlük gerekse Şiîlik İran için “ulusal” ve “ideolojik” din vazifesi görmüşlerdir. Bu anlamda dinin ideolojileştirilmesi ya da dinin sekülerleştirilmesi İran tarihine çok yabancı bir durum değildir. Ayrıca İran, Sasaniler döneminde Arap/Sünnî, Safevîler döneminde Osmanlı/Sünnî ve Modern dönemde Batılı/Seküler üç meydan okumaya da apolojetik bir refleksle dini ideolojileştirerek cevap üretmiştir. Bu dönemlerde Ebu Müslim Horasanî, Şah İsmail, Cemaleddin Afgânî-Ali Şeraiî-Âyetullâh Humeynî İran tarihinin dini ideolojileştiren sembol isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Topluma yön verecek ideolojiler hiçbir yerde teorik bir çabadan doğmazlar. Aksine meşruiyet krizini giderme arayışında ortaya çıkarlar. Bu nedenle dinin ideolojileştirilmesi süreci de meşruiyet krizi/arayışıyla ilintilidir. İran'ın süreklilik arz eden tarihsel refleksinin altında yatan da budur. Zira Sasanilerin yıkılışıyla başlayan tarihî kimlik problemi nedeniyle İran'ın bilinçaltına işlemiş, Yahudi ve Alman kültüründe olduğu gibi kesintisiz/müzmin bir meşruiyet kaygısı vardır. Klasik dönem İslâm dünyasında zendeka³⁵⁵ ve ilhad hareketlerinin kısa tarihçesi de bize bu gerçeği göstermektedir. Bu hareketlerin hemen hepsi, bir anlamda Arap kavmiyetçiliğine mukabil olarak ortaya çıkan, karşı-kavmiyetçilik diyebileceğimiz, Şiîliği ideolojileştiren Şuûbiyye³⁵⁶ hareketinin içinden gelişmiştir. Aralarında Arap veya

³⁵⁴ Ahmet Davutoğlu, *Sistemle Yüzleşme*, (haz.) İbrahim Turhan, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s.209-210.

³⁵⁵ *Zendeka* (Zındıklar) aslında, İslâm'dan sonra kendilerini İslâm'la meşrulaştıran Mani'nin takipçileriydi. Zendeka “zend” e mensup manasında zındık kelimesinin Arapçalaşmış şekliydi. İslâm'dan sonra yanlışlıkla Mani'nin dinine ve kitabına verilen isim olmuş ve Zend'in, Zerdüş'tün Avesta'sı karşısında Mani'nin kitabı olduğu sanılmıştır.

³⁵⁶ “Erken dönemden itibaren Emevî yönetiminin aleyhine dönen ve halifeliğin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğu inancını benimseyen Fars asıllı müslümanlar, kendilerini Araplar'la eşit tuttuğunu bildiren Muhtâr es-Sekafi'nin isyanından itibaren Hz. Ali evlâdı adına başlatılan isyanların en önemli güç kaynağı oldular. Bunlar Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin uyguladığı baskı sebebiyle İbnü'l-Eş'as isyanına da yaklaşık 100.000 kişiyle katıldılar (82/701). Emevîler'in mevâlîye karşı ırkçı bir politika uygulaması, kendilerine ek vergiler yüklemesi ve fetihlere katıldıkları halde bazı bölgelerde askerî maaş divanına kaydetmemesi onların milliyetçilik duygularını tahrik etti. Emevîler'i yıkıp Araplar'la eşit haklara sahip olmak amacıyla Horasan'da Hâris b. Süreyc isyanına yoğun destek verdiler. Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de çıkardığı isyana katıldılar ve Emevîler'i ortadan kaldıran Abbâsî ihtilâl hareketine damgalarını vurdular. Kuzey Afrika'da ve Endülüs'teki Berberî asıllı mevâlî de ikinci plana itilme ve haksız uygulamalara mâruz kalma iddiasıyla isyanlar çıkardılar. Öte yandan başta İran asıllılar olmak üzere gayri Arap unsurlar arasında Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğu düşüncesi (Şuûbiyye) ortaya çıktı. Şuûbiyye'nin siyasî, fikrî ve edebî bir hareket şeklinde kurumsallaşması, başta İranlı unsurlar olmak üzere mevâlînin devlet yönetiminde etkinlik kazandığı Abbâsîler zamanında gerçekleşti.

başka kökenliler de bulunmakla beraber, önemli bir kısmının esas itibariyle Emeviler'in son döneminde yetişmiş ve Abbasi devrine de intikal etmiş Fars kökenli şahsiyetler olduğu göze çarpmaktadır.

Ocak'ın tespit ettiği gibi “Bihâferid'den Bâbek el-Hurremî'ye kadar bütün ihtilaleci toplumsal zendeka hareketlerinin Mevâli tabakası içindeki Fars kökenliler tarafından başlatılması bir tesadüf değildir.³⁵⁷ Mazdekizm ve Maniheizm'in, antik İran'da, Sasani toplumunda soy asaletine ve servete dayalı, Zerdüştiliğe mensup bir imtiyazlılar zümresinin baskısı altında yaşayan tepkisel sosyal hareketler niteliğiyle ortaya çıktıkları göz önüne alınırsa, bu tepkisel karakteri özlerinde taşıdıkları kolay sezilir. Yukarıda bahsedilen bu iki dine mensup çevrelerden gelme Fars kökenli Mevâli'nin, Müslüman olmalarına rağmen İslâm'ın nimetlerinden kendilerini yararlandırmak istemeyen Emevi ve Abbasi yönetimine bu eski inançlarına referans vererek karşı koymalarının tek değilse bile en önde gelen sebebi, bu tepkisellik olmalıdır.”³⁵⁸

İran millî kimliğinin tarihselciliği açısından Ebu Müslim³⁵⁹ ve Şuûbiler önemlidir. Şeriatî'ye göre; “Şuubiler hareketi '*Arapsız İslâm*' tezini savunarak İranlılık ruhunu

Şuûbiyye mensupları o zamana kadar savundukları adalet ve eşitlik prensiplerini bir tarafa bırakmak suretiyle diğer milletlerin Araplar'dan daha üstün olduğunu ileri sürdüler. Bu hareket giderek Araplar'a her türlü olumsuz sıfatı yakıştıran, Arap ırkını dünya kavimlerinin en âdisi sayan bir fırka haline geldi. Bunun bir neticesi olarak Araplar'ı kötülerken İslâmiyet'e saldırmaktan çekinmeyen çok mutaassıp kimseler ortaya çıktı. Gittikçe güçlenen Şuûbiyye hareketi Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh devirlerinde her yönüyle zirveye ulaştı. Abbâsiler'in ilk asrı, Araplar ve taraftarları ile Şuûbiyye mensupları arasında her alanda şiddetli mücadelelere sahne oldu. Zamanla ilmi bir yön kazanan Şuûbiyye fikrî mücadelesini daha sonraki süreçte de belli ölçüde devam ettirdi. Şuûbiyye teriminin fikrî ve edebî bir akım anlamında Abbâsiler'in ilk asrında kullanılmaya başlandığı kabul edilir.” Adem Apak, “Şuûbiyye”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 19, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss,244-246.

³⁵⁷ Burada çarpıcı olan gerçek, İslâm tarihinde entelektüel mücadelenin öteki iki kitaplı dine, Musevilik ve Hristiyanlığa karşı değil, düalist İran dinlerine dayalı, zendakanın İslâm yorumlarına karşı verilmiş olmasıdır.

³⁵⁸ Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s.67.

³⁵⁹“ Ebu Müslim İslâm tarihinin önemli şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Emevi hanedanının yıkılmasında ve Abbasiler'in hilafete geçmesinde oynadığı rol sebebiyle ona "nakilü'd-devle, sahibü'd-devle, mümitü'd-devle, muhyi'd-devle" unvanları verilmiştir. Siyasi ve askeri başarıları yanında Ebu Müslim İran, Özbekistan, Türkmenistan ve Dağıstan'da olduğu gibi Anadolu Türk halkı arasında da muteber kahramanlardan biri kabul edilmiştir. O daima hakkı savunan, haksızlığa ve zulme karşı çıkan bir kişi olarak gösterilir. Ebu Abdullah Muhammed b. Ümrân el-Merzübanî'nin Ahbaru *Ebi Müslim* şahibi'd- da 've'si -ile Ebu Tahir-i Tarsusi'nin *Ebu Müslimname'si* gibi onun kahramanlıkları hakkında yazılan ve mitolojik unsurlar içeren halk hikâyeleri ve destanlar, yeniçeri ortaları mahfillerinde ve halk arasında zevkle okunmuştur. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan bu halk hikâyeleri ve destanlar ciltlerle ifade edilmektedir. Ebu Müslim'in soyundan geldiğini iddia eden veya onun imametine ve ulûhiyetine inanan bazı kişiler ve gruplar ölümünden sonra siyasi- dini isyanlar başlatmışlar ve intikamını almak için seferber olmuşlardır. Bunlar arasında İshak (Türk), Sinbad, Mukanna' el-Horasani ve Babek gibi şahıslarla Rizamiyye, Hürremdiniyye (Hürremiyye). Ebu Müslimiyye. Berkükiyye. Ravendiyye, Mukannaiyye gibi fırkalar sayılabilir.” Ayrıntılı

yaşatmış ve onu günümüze kadar bağımsız olarak korunmasını sağlamıştır. İslâm'ın İran'a girişinden sonra ilk iki yüz yıl, İranlılar Arap milliyetçiliğine karşı mücadele vererek kendi millî kimliklerini korumak istemişlerdir. Ancak İranlılar bu iki yüz yılda İran'ı bağımsız kılamamışlardır.” Yine Şeriatî'ye göre, ” İranlıların Şia mezhebini kabul etmelerinin en başta sebeplerinden birisi Arap milliyetçiliği olmuştur. İran'da toplum Şialığa ve aydınlar ise tasavvufa yönelmişler ve mazlum İslâm'ın simgesi olan Hz. Ali'nin taraftarı olmuşlardır.”³⁶⁰ Çünkü kendileri de İslâm âleminde mazlum durumda olmuşlardır. Şialık hilafet karşısında bir kimlik arayışı olarak ortaya çıkmıştır.³⁶¹ Böylece İran, İslâm'ın sivik yorumunu temsil eden Şiîliğe dayalı ulusal kimlik sayesinde ayakta kalmıştır.³⁶²

16. yüzyılda ise İsmail Safevî'nin şeyhlikten şahlığa, tarikattan devlete uzanan iktidar mücadelesinde İslâm bir kez daha İran tarihinde ideolojileştirilmiştir. Şah İsmail'in Tebriz'i alarak (1501) Safevî Devleti'ni kurmasından sonra, daha şahlık tacı giymeden yaptığı ilk iş, On İki İmam Şiîliğini (İsnâaşeriyye) devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi ve herkesin bu yeni mezhebe tabi olmasını zorunlu kılması olmuştur. Böylece İmâmiyye Şiîliği altında İran toplumunu oluşturan göçer ve yerleşik topluluklar tedrici olarak bütünleşmiş ve ortaçağ boyunca İran'daki İslâm toplumunu karakterize eden Türk-Fars bölünmesinin de önüne geçilmiştir. Ayrıca yeni devleti Sünnî Osmanlı ve Özbek rakiplerinden farklılaştıran Şiî ideoloji; içerde bütünleşmeyi sağlayan, dışarıyla da farklılaşmayı getiren iki yönlü bir işlev görmüştür.

Şah İsmail'in bir sonraki hedefi tüm Müslümanları Şiîleştirmektir. Böylece Westphalia düzeninin en temel parametrelerinden biri olan “*cujus regio, ejus religio*” (kimin toprağı onun dini) ilkesi Şah İsmail tarafından Batıdan yaklaşık yüz elli yıl önce İran'da uygulanmıştır.³⁶³ Bu durum İran için İslâm'ın evrensel bir din olmaktan çıktığını, İslâm ümmeti fikrinin yara aldığını göstermektedir. Böylece Sasaniler döneminde Zerdüşizm'in gördüğü araçsal işlevi, Safeviler döneminde ise Şiîizm görmüştür. Daha öncede ifade

bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horâsânî”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s.197-199.

³⁶⁰ Ali Şeriatî, *İran ve İslâm*, (çev. Kenan Çamurcu), Ankara, Fecr Yayınları, 2012, s.184.

³⁶¹ http://www.gunaskam.com/tr/index.php?option=com_content&task=view&id=300 (01.05.2014)

³⁶² Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.478; Ayrıca bu dönemde Fatimiler geleneksel Şiî teolojiji Bâtınlık sayesinde ideolojiye dönüştürerek saf bekanın ötesine geçen tarihi aktör olmuşlardır. Böylece İslâm dünyasında 10. yüzyıl, Şiîliğin sivik ve ideolojik araçsallığıyla “*Şiî Yüzyılı*” olmuştur.

³⁶³ R.K. Ramazani, *Independence Without Freedom: Iran's Foreign Policy*, op.cit., s.18.

ettiğimiz gibi her iki inanç da İran için ulusal din olmuştur. Şiîliğin, İran için bir sivik din olması İran sekülerleşmesinin dinamiğini oluşturmaktadır.

Milleti merkeze alan İran Şiîliğinin ‘*sivik din*’ anlayışı, Devrim sonrasında “*politik din*” (*political religion*) özelliği de kazanmıştır. Böylece İran Şiîliğinin “*din ü millet*” birdir anlayışına, Şiî İslâm’ın devletin resmi ideolojisi haline gelmesi ile beraber “*din ü devlet*” birdir anlayışı da eklenmiş; bu dönemde, dini-milleti-devleti birbiriyle özdeşleştiren radikal yeni bir paradigma ortaya çıkmıştır. İlerleyen bölümlerde ayrıntılarına değineceğimiz gibi milletin ve devletin maslahatını din de dahil –din için dine rağmen- her şeye önceleyen, Âyetullâh Humeyni’nin “*Maslahat-ı Nizam-ı İslâmî*” olarak kavramsallaştırdığı bu yeni paradigma İran sekülerleşmesini hızlandırmıştır.

Ervand Abrahamian somut örneklerle, Âyetullâh Humeyni’nin Şiî gelenekten nasıl koştüğünü, Marksizm dâhil yabancı kaynaklardan radikal söylemler aldığını ve halka teolojik temalar değil de daha çok ekonomik, sosyal ve siyasî kanunlara dayalı bir çağrıda bulunduğunu göstermiştir. Kısacası Âyetullâh Humeyni Şiîliği muhafazakâr, sakin, kendi halinde bir inanç olmaktan çıkararak, emperyal güçlere ve ülkenin üst sınıflarına meydan okuyan militan siyasî bir ideolojiye dönüştürmüştür. Âyetullâh Humeyni’nin ve İslâm Cumhuriyeti’nin davranışları, dinî metinlerden çok mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarca belirlenmiştir.³⁶⁴ Yüzeyi kazıdıkça İslâm’dan ziyade sekülerlik görülmektedir. Bu durum elbette dinin normatif temellerinin sarsılmasına yol açtığı gibi Şiî İslâm’ın da ultra-politize olmasıyla sonuçlanmıştır. İkinci dalgada bunu ayrıntılı inceleyeceğimiz için burada daha fazla tafsilata girmiyoruz.

İran kaynaklı İslâm’ın ideolojileştirilmesi süreçlerinde kritik nokta, evrensellik/tikellik gerilimidir. Evrensellik dayatmasına karşı, yeni bir evrensellik iddiasıyla ortaya çıktıkları halde; Protestanlık ve Şiîlik gibi muhalif kesimlerin öğretilerinin sonunda vardığı yer tikellik ve ‘sivik din’ olarak tikel kimliği temellendirmek olmuştur. Bu nedenle İran-kaynaklı ideolojileştirmelerde bu evrensellik/tikellik gerilimini tespit önemlidir. Âyetullâh Humeyni’nin kullandığı enternasyonel nitelikli “*mustâzâfîn-mütekebiran*” (*ezilenler-ezenler*) kavramları ile günümüzde muhalefetin entelektüel lideri Abdülkerim

³⁶⁴ Ervand Abrahamian, *Humeynizm*, (çev. Mehmet Toprak), İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s. 11-12.

Surûş'un “*dini aşan ahlakî devlet*” kavramsallaştırması bu evrensellik/ tikellik geriliminin sembol örnekleridir.³⁶⁵

Horasanî, Şah İsmail, Şeriatî veya Humeynî gibi isimlerin evrensel söylemlî İslâm'ın ideolojik yorumlarının altında paradoksal olarak İranlı ulusal din anlayışı kendini hissettirmektedir. Bu durum İran için entelektüel boyutta çelişkileri, politik düzeyde ise tutarsızlıkları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle İranlı aydınların düşüncesini asıl belirleyen ve kısıtlayan, *teo-politik* değil, *etno-politik* ayrımdır. Bu ayırım, onların İran kimliğine tehdit olarak gördükleri Sünnî İslâmî düşünceden yararlanmalarını önlemektedir. Zira bu etnik kompleksi ve ayırımı aştıkları anda Sünnî düşünceden ve Marks'ınki de dâhil, Batılı düşünceden rahatlıkla yararlanarak, İslâm dünyasında daha radikal bir seküler düşünce³⁶⁶ geliştirebilmektedirler.³⁶⁷ İran sekülerleşmesinin dinamiğini oluşturan İran'ın sivik din algısı yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerle daha ayrıntılı incelenmelidir.

³⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2000.

³⁶⁶ Ortaçağ İslâm tarihine bakıldığında İslâm medeniyetinin *seküler* yönlerinde de İran'ın rol modeli olduğunu görmek mümkündür. Klasik İslâm medeniyeti başlangıç döneminde yönetim felsefesi ile örgütlenme ilkeleri itibariyle İran-Sasani devlet sistemine dayanıyordu. David Nicolle, *Great İslâmîc Conquests AD 632-750*, London, Oxford University Press, 2009, s.14.

³⁶⁷ “İran’da, felsefî geleneğin bir kesintiye uğramadan devam etmiş olması da İran sekülerleşmesinde etkili olmuştur. En azından dinî-felsefî çevrelerde eleştirel ve özgün bir ruhun aşılmasını, uzun süre sağlamıştır. Bu belli bir düzeydeki hür düşünce anlayışı fıkıh usulü alanına da sızmış ve on yedinci yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın başlarına doğru “tefekkürçü” olan Usûlî Fıkıh Okulu’nun, aşırı “gelenekselci” olan Ahbarî Fıkıh Okulu’na karşı büyük bir fikri zafer kazanmasına sebep olmuştur. İran’daki Şîî İslâm’ı, Sünnî İslâm’dan ayıran en önemli özelliği, içtihat kapısının kapanmaması ve felsefeye olan ilgi sayesinde İranlı Şîî düşünürlerin görece daha hür ve eleştirel bir yapıya sahip olmalarıdır.” Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, (çev. Alparслан Açıkgeçenç), Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s.170; İran’da “Ahbarî- Usûlî” tartışması için bkz. Mazlum Uyar, *Ahbarilik: İmamiye Şiasında Düşünce Ekolleri*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.

1.2 Sivik Din Olarak Şiflik: Fars Bilincinde Evrensellik-Yerellik Gerilimi

Bu bölümde İran sekülerleşmesinin dinamiğini oluşturan İran'ın 'sivik din' (*civic religion*) algısı daha ayrıntılı analiz edilmeye çalışılacaktır. Çünkü Fars bilinci ile stratejisi arasındaki bağ, İran tarihi ile reel-politik arasındaki ilişkiden hem etkilenmekte hem de onu belirlemektedir. Bu açıdan ele alındığında Fars, Alman ve Yahudi kimlik bilinci ile stratejik oluşumu arasında ilginç benzerlikler vardır. Yeri geldikçe de bunlara değinmeye çalışacağız. Öncelikle 'sivik din' ve 'politik din' kavramlarının tanımlanmasına ihtiyaç vardır.

'Sivik din'³⁶⁸ kavramı, günümüzde 'ulusal din' olarak da adlandırılabilir. İlk olarak 19. yüzyılda J.J. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi (*Social Contract*) ve diğer politik yazılarında kullandığı bu kavram, 1967 yılında Robert N. Bellah'ın "*Civil Religion in America*"³⁶⁹ başlıklı makalesiyle gündeme gelmiş ve işlerlik kazanmıştır. O günden bu yana da 'sivik din' kavramı daha çok din sosyolojisinin inceleme konusu olmuştur. Oysaki sivik dinin, sosyal ve politik olmak üzere iki boyutu vardır. Sosyal boyut, kültür, politik boyut ise ideolojik form şeklinde görünür.³⁷⁰ Bu açıdan Bellah'ın sivik din kavramın içerimleri politik-teolojik bir bağlamdan bağımsız düşünülemez. Hatta denebilir ki sivik din, bir din sosyolojisi meselesi değil; o temelde inşâ edilmiş bir *politik teoloji* meselesidir.³⁷¹ Toplumsal hayatı kutsallaştıran, sembol ve ritüellerle kuşatan sivik dinler, her zaman politik dine dönüşme potansiyeli taşır ve ölçek büyüterek politik/ideolojik din (*political religion*) haline gelebilir. Fakat özünde sivik/ulusal olma özelliğini korur. Ayrıca Latince "civic" (*city*) ve Yunanca "politic" (*polis*) kelimelerinin aynı anlama geldiği düşünülecek olursa sivik din ile politik din arasında çok ince bir sınır vardır. Bu ikisi arasındaki fark şehrin (*city/polis*) çapının büyümesi ve küçülmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle bunlar, Max Weber'in *synoecism* olarak atıf yaptığı politik toplumun dönüşme tarzıyla ilgilidir.

Kısacası sivik din, küçülen politik topluma kutsal-moral, daha büyük bir dinî topluluktan ayrışan ulusal bir topluluğa asabiyet sağlamak üzere dönüşen dindir. Politik din

³⁶⁸ Jeann Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, (çev. G.D.H. Cole), London, J.M. Dent and Sons, 1973, s. 277.

³⁶⁹ Makalenin tam metni için bkz. Robert Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus* 96, Winter 1996, s.1-21.

³⁷⁰ Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion*, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2001, s.210.

³⁷¹ Ali Yaşar Sarıbay, "Sunuş Yazısı", *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Kemal Ataman, Ankara, Sentez Yayınları, 2014, s.7-8.

ise Avrupa’da 19. ve 20. yüzyılda görüldüğü gibi ulusal-politik ayrışma döneminin ardından yeniden üst bir politik kimlik altında birleşmeyi sağlayan seküler/teolojik ideolojilerdir.³⁷² Sivik din evrensel olandan ayrışmayı, politik din ise üst bir kimlikte bütünleşmeyi amaçlar. Fakat her iki durumda da dünyevî olanın ilahî olanla meşrulaştırılması problemi apaçık ortadadır.³⁷³ Ayrıca “evrensellik-yerellik” gerilimi sivik-politik dinlerin en büyük açmazıdır ve bu gerilim giderilemediği için bu durum parçalanmış bir paradigma üretmektedir.

Genel ve soyut olarak belirttiğimiz bu hususları daha somutlaştırmak gerekirse, Yahudilik bir sivik/ulusal din olarak doğmuştur. Hristiyanlık ve İslâm gibi evrensel dinlerin sivikleşme/ulusallaşma sürecine baktığımızda görürüz ki Hristiyanlık bu süreci Doğu ve Batı Hristiyanlığı olarak birbirinden farklı iki eksende yaşamıştır. İki kilise arasındaki kopuş IX. asrın ortalarında başlamış ve nihayet 1054’te de kesin olarak belirmiştir. Doğu Hristiyanları, bu süreçte ulusal kiliselerini kurmuşlardır. Ermeni, Kıptî, Asurî, Nasturî ulusal kiliseleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Böylece Doğu Hristiyanlığı, inananları için bir sivik din vazifesi görmüş, ulusal birliği sağlamlaştırmacı, milliyetçiliği besleyici bir etki yaratmıştır. Bu nedenle din-milliyetçilik çatışması sivik din yorumuna sahip uluslar için geçerli değildir. Aksine din ile milliyetçiliğin iç içe geçtiğini, birbirini beslediğini söylemek mümkündür. Bizce Ermeni milliyetçiliği buna en iyi örnektir.

Batıda ise modern ulus-devlet sisteminin temelini atan 1555 Augsburg Barışı ve 1648 Westphalia Barışı’nın getirdiği kilit ilke, “*cujus regio, ejus religio*” (kimin toprağı onun dini) sivik din anlayışının temelini atmıştır. Bu, Yunan ve Roma örneğindeki gibi pagan sivik din anlayışına dönüşün ifadesidir. Bilindiği gibi antik Yunan’da her şehre ait bir tanrı anlayışı vardı. Paganizme dönüşü ifade eden Westphalia’nın bu ilkesi, Hristiyanlığın Avrupa için ulus-üstü bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığını, bir Hristiyan ümmeti fikrinin tarihe karıştığını gösterir. Hristiyanlık, kozmopolitan bir kimliği temellendirecek evrensel bir din olmaktan çıktığı için Batı, ulus-üstü kimliğin kaynağı olarak *religion* yerine *civilization* kavramını üreterek pagan bir kozmopolitanizme kaymak zorunda kalmıştır.³⁷⁴

³⁷² Gencer, *İslam’da Modernleşme*, op.cit., s.477.

³⁷³ Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Ankara, Sentez Yayınları, 2014, s.57.

³⁷⁴ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, op.cit., s.279.

Bu dönemde Protestanlık Batı için sivik dine geçiş işlevi görmüş, kurulan ulusal kiliselerle de bu durum somutlaşmıştır. Zira incelendiğinde açıkça görülmektedir ki geleneksel Hırsitiyanlık modern dönem ulus-devlet yapısı için uygun değildir.³⁷⁵ Benzer görüşün Batı düşünce tarihinde Machiavelli'den Tocquevilli'e kadar pek çok düşünür tarafından paylaşıldığı bilinmektedir. Öyle ki Hristiyanlığın güvenilir vatandaş yaratma noktasında ne derce başarılı olabileceği hep sorgulana gelmiştir. Bu sorgulama özellikle Katolik anlayış söz konusu olduğunda daha da yoğunluk kazanmıştır. Zira pek çok düşünür göre, Katoliklerin büyük çoğunluğu hangi ülkede yaşıyor olursa olsunlar, birinci derecede Evrensel Kilise'ye yani Vatikan'a bağlıdırlar.³⁷⁶

Yukarıda ifade ettiğimiz Batılı-kozmopolitan kimliğin parçalanışına benzer bir durumu İslâm dünyası Westphalia'dan yaklaşık üç yüz yıl sonra 1924'te Hilafetin kaldırılması ile yaşamıştır. Ulus-devletler çağında hilafetin kaldırılmasıyla “İslâm Ümmeti Anlayışı” son bulmuş, evrensel *ümmetin* yerini yerel/ulusal “İslâm Toplumu”, İslâm Hilafeti yerini “İslâm Devleti” kavramı almıştır. Fakat öncesinde İslâm dünyasında milletlerin mezhep seçimlerinde de sivik din yorumunun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada “*Ehl-i Sünnet*” başlığı altında toplanan dört mezhebin farklı etnik topluluklarca algılanış tarzı dikkat çekmektedir. Çünkü dört mezhepten birinin tercihinde gizli bir ‘sivik din’ algılanışı görülür. Örneğin Hicaz bölgesinde yaşayan çöl Arapları, İslâm'ın bu tür saf, sivik, Arapça yorumuna en yakın mezhep olarak Hanbelîliği benimserler. Diğer taraftan Cumhuriyet döneminde daha somut görüldüğü gibi Türklerin amel ve inanç alanında Hanefî ve Mâtürîdî mezheplerini benimsemesinde, imamlarının, kendilerine daha yakın gördükleri Acem (Türk veya İranlı) olmasının payı vardır.³⁷⁷ Daha öncede bahsettiğimiz gibi İslâm dünyasındaki evrensel İslâm algısından sivik din yorumuyla en radikal kopuş ise Şah İsmail döneminde İran Şîliğiyile yaşanmıştır.

Köklü bir tarihsel geçmişe sahip İranlılar güçlü bir etnik kimlik algısına da sahiptir. Sasani Devleti'nin yıkılmasıyla yaşanan siyasî şokun ardından Emevilerin baskıcı-kavmiyetçi uygulamaları İranlıların kimlik krizini derinleştirmiştir.³⁷⁸ Çünkü akültürasyon

³⁷⁵ Ataman, op.cit., s.23.

³⁷⁶ Robert N. Bellah, “Religion and Legitimation in the American Republic”, *Society*, Vol. 55, 1998, ss,193-201.

³⁷⁷ Bedri Gencer, “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Vol.13/54, 2010, s.63.

³⁷⁸ Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Do Karn Sukut*, Tahran, İntişarati Emiri Kebir, 1389/2010, ss,73-78.

durumlarında pasif tarafça hissedilen nisbî mahrumiyet kimlik krizini de doğurmaktadır. Bu nedenle İran için Şia, Hz. Ali ve ailesinin maruz kaldıkları haksızlıklardan dolayı İran halkıyla ortak bir kaderi paylaştığı noktada inanca/kültüre dönüşmüştür.³⁷⁹

Dinin sivik/ulusal yorumunun çapı, etnik kimlik algısının kuvvet derecesine göre değişir. Sivik din yorumunun politik boyutunu oluşturan dinin ideolojileştirilmesi ise İran tarihine çok yabancı bir durum değildir. Sasaniler döneminde Arap/Sünnî, Safevîler döneminde Osmanlı/Sünnî ve modern dönemde Batılı/Seküler üç meydan okumaya da İran apolojetik bir refleksle dini ideolojileştirerek cevap üretmiştir. Bu dönemlerde Ebu Müslim Horasanî, Şah İsmail, Cemaleddin Afgânî-Ali Şeriatî-Âyetullâh Humeynî, İran tarihinin dini ideolojileştiren sembol isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İran kaynaklı İslâm'ın ideolojileştirilmesi süreçlerinde kritik nokta, evrensellik/tikellik gerilimidir. Evrensellik dayatmasına karşı, yeni bir evrensellik iddiasıyla ortaya çıktıkları halde; Protestanlık ve Şiîlik gibi muhalif öğretilerin sonunda vardığı yer, tikellik ve 'sivik din' olarak tikel kimliği temellendirmek olmuştur. Bu nedenle İran kaynaklı ideolojileştirmelerde bu evrensellik/tikellik gerilimini tespit önemlidir. Âyetullâh Humeynî'nin kullandığı enternasyonal nitelikli "*mustâzâfîn-mütekebbirîn*"³⁸⁰ (*ezilenler-ezenler*) ile ulusal nitelikli "*Hıfz-ı Maslahat-ı Nizam-ı İslâmi*" kavramları bu tikellik/evrensellik geriliminin sembol örneğidir. Horasanî, Şah İsmail, Şeriatî veya Humeynî gibi isimlerin evrensel söylemli İslâm'ın ideolojik yorumlarının altında paradoksal İranlı sivik/ulusal din anlayışı kendini hissettirmektedir. Bu nedenle İranlı aydınların ve politika yapımcıların düşüncesini asıl belirleyen *teo-politik* değil, *etno-politik* ayırımıdır. Zira İran'da Şiîlikle İranlılık iç içe geçmiştir. İran'da milliyet ve din arasındaki ilişki, İslâm Dünyası'nda özellikle Osmanlı ve Arap deneyiminden elde edilen tecrübeye dayanılarak kabul gören yaklaşımın aksine genel olarak uyumlu bir ilişkidir.³⁸¹

³⁷⁹ Amir Ahmad Fekri, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, İstanbul, Mızrak Yayınları, 2011, s.73.

³⁸⁰ "İran mustazaf halklar için bir numunedir. Dünya mustazafları, eli boş olan İran halkının iman, birlik gücü ve İslâm'a dayanarak büyük güçler karşısında direnebildiğine ve onları mağlup ettiğine bakmalıdırlar... Allah mustazaflara söz vermiştir. Onlara yardım edip onları yeryüzünün önderleri ve varisleri kılacağını buyurmaktadır. İmamet ve veraset mustazafların hakkıdır. Bu hak müstekbirler tarafından gasp edilmiştir." Bkz. İmam Humeynî, *Mustaz'af, Müstekbir*, İstanbul, Objektif Yayınları, 1992, s. 19.

³⁸¹ "Bu nedendir ki İslâm sonrası İran'da sürekli olarak, dini ve milli unsurlar uyum içindeki beraberliklerini korumuştur. Tarih-i Taberi'nin yazarı Muhammed b. Cerir Taberi, Tarihu Sini Müluk'il-Arz ve'l Enbiya'nın yazarı Hamza el-İsfehani, Farsname'nin yazarı İbnü'l-Belhi, el-Ahbarü't-Tıval'in yazarı Dineveri ve diğer birçok büyük yazarın eserlerinde bu dini-millî uyum açıkça göze çarpmaktadır. Bu tarih kitaplarında İslâm

Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi “Şîlik İran'da kurumsal bir mahiyet kazanmıştır. Şîlik İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında da vardır. Fakat hiçbirinde ne Lübnan'da ne Körfez ülkelerinde, İran'daki gibi kurumsallaşmış ve o coğrafya ile bu kadar özdeşleşmiş değildir. Çünkü İran'daki ulusal ruh yeni ve modern bir olgu değildir ve bu ulusal ruh sürekliliğini/tarihsel derinliğini korumaktadır. Firdevsi'nin Şehnamesi'ndeki ruh hala hissedilmektedir. Zerdüş dininin iyilik tanrısı Hürmüz, Arap kimliğiyle özdeşleştirilen Dehhak'a karşı duran Feridun, Türkler ve şeytanlarla savaşan Rüstem sembolik değerlerini bugün de korumaktadır. Bunlarla elbette İran'ın İslâm kimliğinin önemli olmadığını kastetmiyoruz. İslâm'ın İran'a ilk girmesinde de, İslâm Devrimi'nde de radikal kırılmalar ve dönüşümler yaşandı. Fakat İran'ın tarihi sürekliliği ve coğrafi yerleşikliğinin etkisinde, yerleşikliği ve sürekliliği koruyabilmek için adeta gizli bir bilinçle ortaya çıkan radikal kırılma, her seferinde eski paradigmanın unsurlarıyla bir sentez üretmiştir. Belki bu bakımdan Rusya ile bir benzerlik kurulabilir. Moskova Knezliği, Çarlık, Sovyetler ve bugünkü Rusya arasında ideolojik farklılık, yönetim değişikliği olsa da bir süreklilik vardır.”³⁸²

Altını çizmek gerekirse, İran gibi evrensellik-yerellik gerilimini ve meşruiyet bunalımını yoğun yaşayan milletler (Almanlar, Yahudiler) bölünmüş bir şuur sahiptir. Fars bilincini, Alman ve Yahudi bilinciyle karşılaştırdığımızda bu durumu daha net görmek mümkündür. Avrupa'ya girişlerinden bu yana tarihsel/kültürel süreklilik bilinci ve üstün millet algısı ile birlik-bölünme ve atılım-yenilgi sarkaçlarında gidip gelen siyasî süreksizlik arasındaki gerilim, Alman kimliğinin en temel sorunsalı olagelmiştir. Alman sorununa neden olan bu bilinç, önce bir Avrupa sorununa, modern dönemde ise iki dünya savaşına neden olan uluslararası bir sorununa dönüşmüştür.

tarihinin yanında, yalnızca İslâm öncesi İran tarihine de yer verilmekle kalmamış, bazen bu iki tarih ustalıkla birleştirilmiştir. İranlı yazarlar ve onları bazen taklid eden Arap yazarlar İran tarihini İslâm tarihiyle ilişkilendirerek ona kutsallık kazandırmışlar ve bu tarihi olası karşı saldırılardan korumuşlardır. İran efsanelerinde adı geçen ve Şehname, Hudayname ve Ayinname gibi Pehlevîce kitaplarda ismi ilk insan olarak anılan Kiyumers'in Hz. Adem ile aynı kişi olduğunu ileri süremek, Rüstem'in ailesini Hz. Nuh ile ilişkilendirme çabaları ya da Rüstem'in Hz. Ali ile tanışmış olduğu veya Hz. Ali'nin İran'ın düşmanlarına karşı ona yardım ettiği gibi yerleşik halk inançları İran'da din ve milliyet arasındaki uyumu gözler önüne sermektedir.” Bkz. Hamid Ahmedi, “İran'da Din ve Milliyet: Dayanışma mı, Çekişme mi?”, *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, (ed.) Hamid Ahmedi, (çev. Hakkı Uygur), İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s.34-35.

³⁸² “İran: Süreklilik İçinde Değişim”, *Anlayış Dergisi*,

<http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=&makaleid=3737> (02.05.2014).

Alman birliğinin kurulma sürecinde, yükselen Alman milliyetçiliğinin sözcülerinden olan Bogumel Goltz'un Almanları “evrensel ulus” olarak niteleyen Hegel’e atfen yaptığı Alman milletinin özgün niteliği kavramı bu zihni arkaplanın çarpıcı bir ifadesini oluşturmaktadır: “İnsan en üstün yaratık olması gibi Alman da en mükemmel insan olarak nitelendirilebilir, çünkü o farklı ırkların bütün karakteristik özelliklerini, becerilerini ve erdemlerini kendi bünyesinde barındırır. Biz Çinliler gibi çalışkan, becerikli ve yaşlılara saygılı, İngilizler gibi dakik ve mükemmeliyetçiyiz. Fransızların sanat becerisine ve zarafetine sahibiz. Güzel sanatları ve müziği İtalyanlardan daha iyi anlıyoruz. Polonyalılar ve Macarlar kadar ziraat ve hayvancılıktan anlıyoruz.”³⁸³

Aktardığımız yukarıdaki ifadeler Alman bilincindeki “evrensellik/yerellik” gerilimini yansıtmaları açısından bizce çok önemlidir. Roma’nın yıkılışında rol oynayan barbarlar olarak Almanlar, sürekli Avrupa’da “tarihî geç gelme” hissinden kaynaklanan bir kimlik bunalımı ve arayışı yaşamışlardır. Avrupa’da Latinler ve Yunanlılar, Hristiyanlığın Katolik ve Ortodoks yorumları sayesinde ulusal kimliklerini bularak tarihe katılmışlardır. Fakat Almanlar için durum aynı olmamıştır. Evrensel yönelimli Katolik Hristiyanlığın İsviçre, İngiltere ve Almanya gibi Avrupa’ya geç gelen ulusların kimliklerini zorlaması Reformasyona yol açarken, sonuçta Hristiyanlık ulusal kimliklere uyacak bir ‘sivik din’e dönüştürülmüştür.³⁸⁴

Yahudi bilincinin ise en önemli sorunsalı, kutsal metinlerden kaynaklanan üstün ve seçilmiş kavim/millet inancı ile getto ve sürgünlerden³⁸⁵ oluşan tarihi tecrübe arasındaki muazzam çelişkinin doğurduğu evrensellik-yerellik gerilimidir. Arthur Koestler’in Yahudi nevrozu³⁸⁶ olarak nitelediği toplum psikolojisinin altyapısını oluşturan bu psikoloji, hem

³⁸³ Herold James, *A German Identity 1770-1990*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1989, s.12-13.

³⁸⁴ Bedri Gencer, “Hristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, *Muhafazakâr Düşünce*, Vol. 6/21-22, 2009, s.31.

³⁸⁵ İngiltere’den kovulan Yahudiler (1290), Fransa’dan Kovulan Yahudiler (1306 ve 1394), Macaristan’dan kovulan Yahudiler (1349 ve 1360), Almanya’dan kovulan Yahudiler (1348, 1598), Avusturya’da kovulan Yahudiler (1421), Litvanya’dan kovulan Yahudiler (1492), Portekiz’den kovulan Yahudiler (1497). Çoğu zaman Yahudiler kovuluyor, ardından yokluklarında önemli bir ekonomik çöküş kaydedilince tekrar kabul ediliyor ve sonra yine kovuluyorlardı. Sonuçta “ne onlarla ne de onlarsız” oluyordu.

³⁸⁶ Arthur Koestler, *Promise and Fulfillment: Palestine 1917-1949*, London, Macmillan, 1949, s. 3.

Yahudi bilincinin tarihi algılayış biçimini hem de politik konjonktürün gerektirdiği tepkileri ve stratejilerin oluşturulması sürecini doğrudan belirlemektedir.³⁸⁷

Yahudi bireyin psikolojisinde farklı toplumlar içinde varlığını devam ettirme ve tarihi misyonu gerçekleştirme çabası yerellik-evrensellik gerilimini doğurmuştur. Ortaçağ boyunca gettolara sıkışmış yaşayan Yahudiler aynı zamanda gelecekte seçilmiş millet olarak kuracakları evrensel hâkimiyet idealini yaşatmaya çalışmışlardır. Yahudi toplumun varlık sebebi olan dinî öğreti hem yerelliğin hem de evrenselliğin Yahudi toplum psikolojisinde çelişik ama vazgeçilmez unsur olarak nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır. Sosyalizmin insanları eşit bireyler olarak ele alan evrensel ideolojisine önemli katkıda bulunan Moses Hess'in aynı zamanda etnik temelli Siyonist ideallerin öncüsü olması Yahudi paradigmasındaki evrensellik-yerellik çatışmanın/gerilimin yol açtığı şahsiyet bölünmesine iyi bir örnektir.³⁸⁸

Moses Hess örneğinde olduğu gibi Fars bilincinin bölünmüşlüğü ve yaşadığı gerilimi, Ali Şeriatî'nin şu ifadelerinde çarpıcı şekilde görmek mümkündür. “İslâm Sami bir dindir. Hiç kuşku yok bu din oldukça yüksek oranda Sami ırkın özelliklerini de taşır. Sami ırk, ateşli, çabuk öfkelenen, hassas ve keskin bir ırktır. (...) Hindu ile Arap arasındaki fark, bu hakikati tamamen aydınlatır. Hindu, düşünce ve tasavvurunda var olan bütün o hassasiyet, dikkat ve ince işçilikle Aryan ırkın en seçkin özelliklerini taşır. (...)Sami'nin kanına daima ataklık, meşguliyet, hararet, dağınıklık ve sükûnetsizlik yerleştirilmiştir. (...) Sami ve Aryan peygamberler de böyledir. İkincilerin öyküleri, düşünme, bir köşeye çekilme, gizlice aşk besleme, dert çekme, sükûnet içinde riyazet, suskunluktur. Birincilerin hikâyesi ise kılıç, kan, cihat, kıyam, öldürme, Firavun, Nemrut, Kayser gibileri ezip geçmektir. Buda'yı Muhammed'le karşılaştırın. (...) Musa'yı Zerdüş'te.”³⁸⁹

Aktardığımız yukarıdaki ifadeler Fars bilincindeki gerilimini yansıtması açısından çok önemlidir. Çünkü İran Sasani İmparatorluğunun yıkılmasından bugüne İraniyat-İslâmîyat sarkacında bir kimlik krizi yaşamaktadır. Bu gerilimler bu milletlerin (Alman-Yahudi-Fars) entelektüel üretkenliğini beslemekle birlikte, parçalanmış zihniyetler

³⁸⁷ Ahmet Davutoğlu, “Zihniyet-Strateji İlişkisi ve Tarihi Süreklilik: Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Almanya Stratejisi”, *Tarihten Geleceğe Türk-Alman İlişkileri*, (ed.) Erhan Yazar, Ankara,1999, s.143.

³⁸⁸ Ahmet Davutoğlu, “Yahudi Meselesinin Tarihi Dönüşümü ve İsrail'in Yeni Stratejisi”, *Avrasya Dosyası*, Vol.1/3, 1994,s.88.

³⁸⁹ Şeriatî, *İran ve İslâm*, op.cit., s. 260-270.

yaratmıştır. Batıda büyük düşünürlerin çoğunlukla Yahudi ve Alman, İslâm dünyasında ise İran/Fars kökenli olması ise bizce tesadüf değildir.

Fars bilincinin yaşadığı evrensellik-yerellik gerilimi ve kimlik bunalımı 1979 İran Devrimi sonrası yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde rejimin tüm İslâmî söylemlerine rağmen geliştirdiği seküler ve sivik (*civic*) paradigma Fars bilincindeki parçalanmayı derinleştirmiş, paradoksları arttırmıştır. Ayrıca Devrim sonrası kurulan rejim (*Seküler Teokrasi*) İran sekülerleşmesini hızlandırmış ve geliştirdiği “*Maslahat-ı Nizam-ı İslâmî*” kavramıyla sivik din yorumunu daha da güçlendirmiştir.



1.3. 1906 Anayasa Devrimi ve Şif Siyaset Düşüncesinin Dönüşümü

19. yüzyıla gelindiğinde İran'da devlet merkezîyetçilikten uzak, bölünmüş bir yapıdaydı. Aşiret reisleri, aristokratlar ve diğer toprak sahiplerinin yansıra üst düzey ulemâ da özerk iktidar merkezleri ve toplumsal örgütlenme oluşturmaktaydı. Ulemâ kendi yerel topluluklarını yönetmekte ve onlara hükmetmekteydi. Dönemin hükümdarı Nasıreddin Şah'ın baskıcı ve halkın isteklerini dikkate almayan idaresi, İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki yayılmacı siyasetleri, bu dönemde İngilizlere verilen tütün imtiyazına³⁹⁰ duyulan tepki, özellikle 1892'de başta Mirza Hasan Şirazi olmak üzere bazı ulemânın tütün imtiyazı ve İngiliz sömürgesi haline gelinmesine karşı yayınladığı fetva halkta büyük infial yaratmıştı.³⁹¹

Ayrıca, Cemaleddin Afgânî gibi fikir adamlarına ait görüşler, bu dönemde siyasî ve fikrî değişimin temellerini oluşturmuştur.³⁹² Bunun sonucu olarak istibdat rejimi yerine, saltanatın yetkilerini kısıtlayan meşrutî parlamento sisteminin adımları hızlanarak bu döneme damgasını vurmuştur.³⁹³ Bu dönemde içsel despotizm ve dışsal koloniyalizme karşı ortak bir direniş unsuru varlık göstermiştir.³⁹⁴ Öyle ki Kaçar Sarayı, 19. yüzyıl boyunca

³⁹⁰ “Nasıreddin Şah'ın 1872'de İngiltere asıllı sermayedar Julius Reuter'e verdiği tütün, yeraltı kaynakları ve diğer millî kaynaklarla ilgili imtiyazların benzerini Lynch Kardeşler şirketine vermesi, İran'ın iktisadî ve siyasî bağımsızlığını tehlikeye atmıştır. İran sanayisinin ithal edilen mallar karşısında rekabet edecek güçte olmaması, üretimin durmasına ve işsizlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Nasıreddin Şah, Rus tehdidi ve içteki muhalefetin artması üzerine 1873'de imtiyazı lağv etmek zorunda kalmıştı. Ancak, bunun karşılığında yüklü miktarda tazminat ödemesi, İran maliyesinin çökmesine ve dışarıdan borç para alınmasına sebep olmuştur. Reuter imtiyazının sıkıntısı ortada iken 1890'da tekrar tütün satış imtiyazının elli yılına Gerald Talbot'a verilmesi, tütün ile uğraşan halkın sıkıntıya girmesine sebep olmuştur. Halk imtiyaza karşı çıkarak imtiyazın kaldırılması yolunda 1891'de Tebriz'de tepkilerini ortaya koymuştur. Bu tepkiye Tebriz ulemâsı da katılınca devlet gelirlerinin Avrupalılara peşkeş çekildiği halka anlatılıp, imtiyaz kaldırılmadığı sürece devlete karşı cihad ilan edileceği bildirilmişti. Rusya'nın desteklediği imtiyaz karşıtı hareket, Cemaleddin Afgânî'nin fikirleriyle iyice sertleşmişti. İsfahan ve Meşhed gibi şehirlerdeki ulemâ halkı bilinçlendirmeye çalışarak tütün ile ilgili uygulama karşıtı fetva vermişlerdir. Muhalefetin büyümesi üzerine tütün ve madenlerle ilgili Talbot'a verilen imtiyazlar 1892'de kaldırılmıştır... Reji Vak'ası veya Tenbakü İsyanı denilen halk hareketinin hazırlık safhasında Şeyh Fazlullah Nürî, Mirza Şirazi, Muhammed Rıza Tabatabaî ve Mirza Hasan Aştıyanî gibi din âlimleri, halkın İngiliz sömürüsüne karşı olan eğilimini, zamanla hükümetin adaletsiz idaresine son verilmesi şeklinde kanalizetmişlerdir. İngiltere, bu eğilimin meşrutiyete dönüşmesini sağlamıştır. Merkezi idareye karşı başlayan hareketlenme zamanla büyüyerek ülkenin her tarafına yayılmıştır.”, Yılmaz Karadeniz, “II. Meşrutiyetin Ön Denemesi: İran Meşrutiyet Hareketi ve Sebepleri”, *Bilgi*, Sayı. 47, Güz 2008, s.201.

³⁹¹ Yasin İpek, *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı: Babilik ve Bahailik*, İstanbul, Ekim Yayınları, 2010, s.121.

³⁹² Feridun Ademiyyet, *Fikri Demokrasi-yi İçtimai der Nühzet-i Meşrutiyet-i İran*, Tahran, 1363/1948, s.3.

³⁹³ Karadeniz, op.cit., s.243.

³⁹⁴ Feridun Ademiyyet, *Endişeha-yı Mirza Aga Han Kirmani*, Tahran, 1357/1978, s.247.

Avrupa sömürgeciliğinin İran'ı küresel kapitalist ekonomiye dâhil etme çabasının bir numaralı aracı olmuştur.

Modern İran'da, *anayasa* tartışmaları etrafında şekillenen Meşrutiyet Hareketi³⁹⁵, İslâm'ın geleneksel düşünce yapısıyla Batı modernitesi arasındaki en derin yüzleşmeydi.³⁹⁶ Bu anlamda İran'da 1906 Anayasal Devrimi³⁹⁷ "*modern devletin*" belirsiz bir başlangıcı sayılabilir. Modern devletin oluşumunu vurgulamak için Anayasacılık hareketinin gelişimini kısaca özetleyecek olursak; Batıda ortaçağlarda ortaya çıkan iktidarın parçalanmışlığından kaynaklanan kargaşayı önlemek için J. Bodin (1530–1596) tarafından üstün iktidar olarak hâkimiyet formüle edilmişti. Ancak bu kez de üstün iktidar olarak egemenliğin yarattığı yozlaşma tehlikesini bertaraf için Montesquieu (1689–1755) güçler ayrılığı doktrinini ortaya atmıştır. Eserinde doğrudan bu tabiri kullanmayan Montesquieu'nun amacı, aslında iktidar kaynakları olarak monarşi, aristokrasi ve halk arasında bir sosyal güçler dengesi kurarak siyasî iktidarın bir elde toplanmasını ve yozlaşmasını önlemeyi amaçlamıştır.³⁹⁸ İktidarın Bodin tarafından birleştirildikten sonra Montesquieu tarafından parçalanması yeni bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu mesele, geleneksel siyasî düzenin çözüldüğü modernleşme sürecinde hâkimiyetin kaynağı ve kullanılışı sorunudur. Bu sorun Batı'da olduğu gibi İran'da da gündeme gelmiştir.³⁹⁹

³⁹⁵ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul, Emre Yayınları, 2008, s.266.

³⁹⁶ Hamid İneyet, *Endişe-ha-yı Siyasi der İslâmı Muasır*, (çev. Bahaaddin Haremşahi), Tehran, 1365/1986, s.285.

³⁹⁷ "1789 Fransız Devrimi'nden sonra *anayasacılık (constitutionalism)* yanında İslâm toplumlarını etkileyen diğer Batı kaynaklı bir akım da *millennialism* yani mesihçiliktir. Gerek Osmanlı gerekse de İran meşrutiyet hareketleri Avrupa siyasi geleneğinin anayasacılık akımını benimserken, Afgânî ve ondan ilham alan Ortadoğulu aydınlar, İran devrimi örneğinde de olduğu gibi bu geleneğin Mesihçi ve devrimci çizgisine kaymıştır." Bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.359.

³⁹⁸ Ibid., s.26.

³⁹⁹ "İranlı aydınlar bu dönemde Batının gelişmişliğini iki ana nedene dayandırmaktadırlar: "*Yeni teknoloji ve Kanunun Hâkimiyeti*". İranlı aydınların düşüncelerinde geliştirdikleri model, istibdat yönetiminin yıkılmasıyla yeni teknoloji ve kanun hâkimiyetinin kendiliğinden oluşacağı olmuştur. Gerçi bu aydınların çabaları bu dönemde onların bekledikleri neticeye ulaşmamıştır. Ancak Âyetullâh Şirazi'nin 1890-1892 yılları arasında yaşanan süreçte Tütûn Yasağı hakkında verdiği fetva İran siyasi tarihindeki ilk ve en önemli olaylardan birisi olmuştur. Bu fetva, İran'da meşrutiyet hareketlerini fitilleyen başlıca kıvılcımdır. Âyetullâh Şirazi'nin bu fetvayı yayınlamasındaki en büyük etkenin Seyyid Cemaleddin Afgânî -Esedabadi'nin olduğu artık bilinmektedir. Zira Afgânî'nin fikirlerine yakın olan Seyyid Ali Ekber (Âyetullâh Şirazi'nin damadı) Şam'a sürgün olarak gelmiştir. Afgânî'nin onun aracılığıyla Âyetullâh Şirazi'yle yazışmaları Tütûn Yasağı fetvasının yayınlanmasına neden olmuştur. Tütûn Yasağı fetvası ve bu çerçevede gelişen olaylar İran siyasi tarihinde öyle geniş bir etki yapmıştır ki daha sonraki birçok olayın izahı için hep bu vaktaya başvurulmuştur. Aslında İran'da Tütûn Yasağı fetvası Safevîler sonrası Kaçar hanedanının hâkimiyeti ele geçirmesine kadar olan sürede siyasi ve sosyal alanda yaşanan boşluğu dolduran Şîi ulemânın siyasi iktidarının tescili anlamına gelmektedir. Yenilikçi İranlı aydınlar bu fetvanın ardından siyasi değişimler konusundaki düşüncelerinde ısrarlı olmaya başlamışlar, bu aydınlar vatanperverlik düşünceleri şekillenmeye ve hatta çok açık olmasa da nasyonalist

Anayasa Devrimi İran siyasal tarihi için olduğu kadar düşünce tarihi için de büyük bir devrimdi. Gaybet⁴⁰⁰ döneminde devleti meşru görmeyen Şîi siyaset düşüncesi bu dönemde büyük bir kırılma yaşayacak ve ilerleyen zamanlara damgasını vuracak büyük bir dönüşümü başlatacaktı. Çünkü meşrutiyet hareketine destek vermekle ulemâ, geleneksel Şîi inanişta bir kırılma yaratarak gaybet döneminde devleti zımmen meşrulaştırmıştı.⁴⁰¹ Bu durum 1979 İran Devrimine kadar uzanacak Şîi siyasî düşüncesi için büyük bir kırılma ve dönüşümün başlangıç noktası olmuştur. Zira ulemâ Şia tarihi boyunca ne ideal bir devlet fikri ortaya atmış ne de böylesi bir ideal devlet oluşturma iddiasında bulunmuştu. Çünkü ideal devlet kayıp İmam'ın devlet başkanı olacağı devlettir. Bu nedenle de mevcut hükümetler sürekli gayrimeşru olarak kabul edildiler. Fakat bu prensip ulemânın devletle işbirliği yapmasına engel olmamıştır. Ulemânın bilfiil devlet başkanı olması “nâibü'l

anlayışlarını savunmaya başlamışlardır. Katuzyan, bu açıdan Tütün Yasağı kıyamını meşrutiyet devrimi için başarılı bir alıştırma olarak değerlendirmekte ve İran tarihindeki ilk siyasi kalkışma olarak görmektedir. Meşrutiyet hükümeti istemlerini fitilleyen ikinci önemli kıvılcım Nasıruddin Şah'ın öldürülmesi olmuştur. Mirza Rıza Kirmani'nin 1895 yılında tabancasından çıkan kurşun Kaçar hanedanının en kudretli dördüncü şahı Nasıruddin Şah'ı öldürmüştür. Bu olayın arkasında da Afgânî'nin olduğu öne sürülmektedir. Şahı öldüren Mirza Rıza Kirmani'ye bu talimatı Afgânî'nin verdiği dair iddialar öne sürülmektedir. Nasıruddin Şah, Sultan II. Abdülhamit gibi aslında 50 yıllık saltanatı esnasında bütün eleştirilere rağmen İngiliz ve Rus rekabetinin ortasında iç ve dış tehditlere karşı durumu dengelemeyi başarmıştır. Elbette onun saltanatı zamanında İran'ın son dönem yetenekli siyasi ricalinden Mirza Takihan Emir Kebir'in faaliyetlerinin onun saltanatını güçlendirdiği unutulmamalıdır. Zira *Dar'ul-Funun* gibi bir kurum onun zamanında tesis edilmiş ve İran'da birçok yenileşme faaliyetleri onun zamanında başlamıştır... Nasıruddin Şah'ın öldürülmesiyle İran'da merkezde ve diğer bölgelerde çözümler başlamıştır. Ondan sonra saltanata geçen Muzafferuddin Şah liyakatsiz ve güçsüz bir kişiliğe sahiptir. Katuzyan bu noktada İran'da Meşrutiyet inkılabının gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını ama Nasıruddin Şah'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen olaylarla meşrutiyetin kaçınılmaz bir hal aldığı düşünmektedir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaan Dilek, “İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri”, *Akademik Ortadoğu*, Cilt 2, Sayı 1, 2007, s.51-54; Muhammed Ali Humayun Katuzyan, *Devlet ve Camia der İran-İnkıraz-ı Kaçar ve İstikrar-ı Pehlevî*, Tahran, Neşr-i Merkez, 1379, s.53; Edward Brown, *İnkılab-ı Meşrutiyet-i İran*, (çev. Mihri Kazvini), Tahran, Kevir, 1376, s.383; Seyyid Muhammed Mehit Tabatabai, *Seyyid Cemaleddin ve Bidari-i Maşrik Zemin*, Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1370.

⁴⁰⁰ “Şîiler için bütün politik otorite teorik olarak imama aittir. Şîi düşüncede, siyasi şartlara göre değişiklikler olmakla birlikte, genel eğilim olarak siyasi otorite gayrimeşru sayılmıştır. Bütün ruhani ve siyasi otoritenin toplandığı “On İki İmam’dan sonuncusu olan İmam Mehdi’nin büyük gaybet döneminde, Şîiler siyasi otoritenin “sakıt olduğunu” (düşüğünü) kabul ederler. Bu Şîilikte uzun süre bir “depolitizasyon”a ve siyasi otoriteye karşı ilgisizliğe dönüşmüştür. Arjomand’a göre, Şîilikte imamın üstün otorite sayılması “hukuki değil teolojik” bir anlayışa dönüşmüştür. Şîilik daima siyasi otoriteyi küçümsemiş, ulemânın görece desteğine sahip Safevîler zamanında bile siyasi otoriteyi meşrulaştıran bir Şîi siyaset teorisi ortaya konulmamıştır.” Bkz. Şîilik ve Siyasi Otorite, <http://www.turktoresi.com/viewtopic.php?f=18&t=930> (05.05.2016).

⁴⁰¹ “İmamın ideal iktidarına olan inanç muhafaza edilmek şartıyla Şîi ulemâ, yönetimlerin meşrulaştırılması konusunda şu iki formülü geliştirmiştir: i) *Sultan-ı Adil* (Adil Hükümdar), bu kavram daha ziyade Safevî öncesi dönemde geliştirilmiştir. Şeyh Tusi şöyle demektedir: “Adil bir sultan tarafından idare edilen, adaletin icra edildiği ve iyiliği emredip kötülüğün nehy edildiği hükümetlerin meşruiyeti ihtiyaridir”. ii) *İzn-i Velayet*, bu kavram daha çok Kaçar döneminde yaygınlaşmış fakat Dafevi döneminden önce de İmamın izni bağlamında sınırlı da olsa kullanılmıştır.” Bülent Keneş, *İran Siyasetinin İcyüzü*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013, s.41; Ahmedi Musavi, “Velâyet-î Fâkih Teorisi ve Şîi Fıkıh Literatüründeki Yeri”, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, (ed.) Halil Sırçancı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1997, s.164.

âmm”⁴⁰² kavramı içerisinde düşünülmemiştir. Bunun yerine “zalim sultan” şeriati uyguladığı müddetçe onla çalışmak “mübah”, hatta bazen “vacib” veya “mekruh” olarak kabul edilmiştir. Devletle girişilen her uzlaşma çok dikkatli olarak devletlerin gayrimeşruluğu temel prensibine zarar verilmeksizin geliştirilmiştir. Bu uzlaşmada devlet reisliği hanedana aitti. Âyetullâh Humeynî’nin ortaya koyduğu “Velâyet-î Fâkih” tezine kadar bu böyle olmuştur.⁴⁰³

Yukarıda Şia’nın devletle ilgili temel prensibini ortaya koyduktan sonra, İran’da anayasa tartışmaları etrafında şekillen siyasî atmosfere bakacak olursak; 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında İranlılar, Osmanlılar ve Mısırlılar arasındaki siyasal düşüncelerin gelişim biçimlerinin önemli benzerlikler gösterdiği göze çarpmaktadır. Zira sosyal ve tarihi arka planları arasındaki farklılıklar bu benzerlikleri engellememiştir. Batılı meydan okuma ve iç sorunlar siyasî düzenin eleştirilmesine ve anayasal/meşruti bir hükümetin kurulması, özellikle idarî ve askerî alanlarda devlet aygıtının modernleşmesi yolunda çağrılara neden olmuştur.⁴⁰⁴ Bu üç ülkedeki (İran, Osmanlı ve Mısır) entelektüel eğilimlerdeki benzerliklere karşın İran’daki Şîi ulemânın 1906 Devrimiyle sonuçlanan Anayasa hareketi lehindeki güçlü desteği, Osmanlı ve Mısır örneklerinden farklılık arz etmektedir. Bu dönem İran’da meşrutiyetin savunucuları sadece Seyyid Muhammed Tabatabaî, Seyyid Abdullah Behbehânî, Molla Muhammed Kazım Horasanî, Muhammed Hüseyin Nâinî değildir. Bunlar gibi pek çok âlim de bu harekete destek vermişlerdir.

Burada kritik soru, Osmanlı ve Mısır gibi Sünnî ülkelerde ulemâ modernleşme ve anayasa hareketlerine karşı ekseriyetle pasif direniş gösterirken, Şîi İran ulemâsı özellikle anayasa hareketinin içinde nasıl yer alabilmiştir? Bu soruya Osmanlı ve Mısır ulemâsı açısından cevap verip daha sonra da İran ulemâsının anayasacılık fikrine nasıl baktığını ve bu fikri İslâmî ilkelerle nasıl yorumladıklarını analiz etmek daha aydınlatıcı olacaktır. Öncelikle Osmanlı ve Mısır ulemâsının sahip olduğu mevcut sistemi meşrulaştırıcı rol yeni kurulacak bir düzenin öncüleri olmasını engellemiştir. Onların pozisyonları Antik Yunan’da sofistlerin, Hint’te brahmanların, Roma’da hukukçuların, Ortaçağ Avrupa’sında ruhbanların işlevine benzemektedir. Zira yeni düzenin öncüleri her zaman mevcut düzenin muhalifleri

⁴⁰² Şia’da “halkın genel işlerine vekil olma” anlamında kullanılan kavram

⁴⁰³ Üstün, op.cit., s.391.

⁴⁰⁴ Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1995, s. 298.

arasından çıkar. Bu durumda Sünnî Osmanlı ve Mısır ulemâsından böyle öncü bir rol beklenemezdi. Fakat Şîî ulemâ için böyle bir durum söz konusu değildir.

Şîî ulemânın yeni düzene desteğini Ahmet Kesrevî şöyle yorumlamaktadır: “İmamların yönetimine olan inançları nedeniyle Şîî ulemâ devlet ve siyasî düzen kavramına karşı olmuşlardır.”⁴⁰⁵ Hamid Algar ise Kaçar yönetimin kuruluşundan sonra Şîî inanç sistemi içinde devletin yerini tayin eden bir siyasî teorinin geliştirilememiş olmasını bu desteğin nedeni olarak görür. Algar’ a göre “ Böyle bir teori mümkün değildir. Çünkü âlimler kendi konumlarını İmamın naibleri olarak belirlemişlerdi. Dolayısıyla monarşiye de benzeri bir mevki vermeleri ihtimali söz konusu olamazdı. Böyle bir statü olmayınca monarşi gayri meşru görülme zorundadır”⁴⁰⁶

Buradan hareketle Şîî İran ulemâsının, Osmanlı ve Mısır ulemâsının aksine en azından mevcut sistemin meşrulaştırıcı rolünün olmaması nedeniyle yeni düzene karşı daha nötr pozisyonda olduğunu söylemek mümkündür. Fakat tesbit edilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise Şîî ulemânın Anayasacılık ile İslâmî ilkeleri nasıl uzlaştırdıklarıdır. Osmanlı’da Ahmet Cevdet Paşa’nın şahsında somutlaşan şeriatın insan yapımı kanunlara üstünlüğü ve şeriatın ülkenin anayasası olduğu düşüncesi, İran ulemâsı arasında Şeyh Nûrî dışında niçin çok az taraftar bulmuştur? Bu kritik soruların cevabını modern dönem Şîî sekülerleşmesinde bulmak mümkündür. Ayrıca 1979 Devrimi sonrası İran sekülerleşmesinin kökleri de bu soruların cevabında gizlidir. Bu nedenle İran tarihinin iki önemli ismi (Afgânî ve Nâinî) üzerinden modern dönem Şîî sekülerleşmeyi analiz etmeye çalışacağız.

⁴⁰⁵ Ahmed Kesrevî, *Din ve Siyaset*, Tahran, 1348, s.11.

⁴⁰⁶ Hamid Algar, *Religion and State in Iran*, Berkeley,1969, s.22.

1.3.1. Modern Dönem Şîi Sekülerleşme Süreci: Afgânî-Nâinî Çizgisi

‘Batı’ ve ‘İslâm’ olarak ayrılan farklı dünyalarda sekülerleşme denen dinin ideolojileşmesi süreci, hem ortak hem de dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyrine göre değişen farklı bir örüntü izlemektedir. Bu bakımdan, ancak farklı dinlerin hatta din-içi farklı mezheplerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak dinlerin ideolojileşme tarzları tam anlaşılabilir.⁴⁰⁷Bu açıdan İslâm Modernizmi gibi İran sekülerleşmesi de Batı modernitesi ve Batılı akültürasyon dikkate alınmadan anlaşılabilir.

Bu anlamda Batılı fikir ve politik dalgalarının etkisinde gelişen İran sekülerleşmesi, güçlü bir medeniyet birikimine sahip İran’ın tarihsel ve kimliksel özelliklerini de yoğun olarak taşımaktadır. İran sekülerleşmesinin tüm yönlerinde bunu görmek mümkündür. Afgânî (1838-1897) ve Nâinî (1860-1936) üzerinden yapacağımız analizde kritik olan i) Batıda olduğu gibi İran’da da “Mesih/Mehdi” inancının örtük bir şekilde sekülerleşmesini ii) İslâm’ın ideolojileştirilmesini iii) Sünnî dünyada olduğu gibi Şîi dünyada da “şeriat-kanun” dilemmasının yol açtığı fikhî sekülerleşmeyi tesbittir. Çözümlemesi hayati olan bu noktaları ortaya koyduktan sonra analize geçebiliriz.

Öncelikle derin felsefi boyutlarıyla Mesihçilik⁴⁰⁸ pek çok toplumun dünya görüşünün merkezinde yer alan bir inançtır.⁴⁰⁹ Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi İbrahimî dinlerin paylaştıkları vahiysele (*apocalyptic*) kurtuluş mirası, bu dini grupların teolojik, mesihanistik perspektiflerini biçimlendirmekle kalmamış, siyasî devrimlerden entelektüel akımlara kadar itici güç işlevi de görmüştür.⁴¹⁰ Fakat bu üç dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) Mesihçilik anlayışında önemli farklar vardır. Yahudilerin beklediği, kendilerini tekrar Hz. Davud’un altın çağına, dünya hâkimiyetine kavuşturacak, onun soyundan gelme ideal bir kraldır. Onun gelişile sürgün sona erecek, Yahudiler gerçek evleri olan Arz-ı Mevdud’a

⁴⁰⁷ Bedri Gencer, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (eds.) İsmail Kara-Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.71.

⁴⁰⁸ İslâm dünyası için bu kavram ‘Mehdi’ olarak anlaşılmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Sarıkoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun, Sidre Yayınları, 1997.

⁴⁰⁹ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, (çev. Willard R. Trask), New York, Harper Torchbooks, 1959, s.105-112.

⁴¹⁰ Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*, London, I.B. Tauris, 2009, s.253.

(*Vaat edilmiş topraklar*) geri dönecek ve Hz. Süleyman'ın kurduğu ancak Romalılar tarafından yıkılan mabet yeniden inşa edilecektir.⁴¹¹

Hz. Davud'un yerine kendi soylarından gelen Hz. İsa, evrensel bir adalet ve barış mesajı getirdiği için Yahudiler tarafından reddedilmişti.⁴¹² Hristiyanlar ise Hz. İsa'nın ahir zamanda yarım kalan misyonunu tamamlamak için döneceğine inanmaktadırlar. Bu inançlara binyılcı (*millennialism*) adı verilmesi ise Yahudilere göre beklenen Mesih'in kuracağı ilahî devletin kıyametten önce yeryüzünde binyıl hükümran olacağı, Hristiyanlara göre ise Hz. İsa'nın ilk gelişinden bin yıl sonra döneceği beklentisinden kaynaklanır.⁴¹³

Şiîlik Onikinci İmamın kaybolmasının ardından kıyametten önce ortaya çıkacağını öngörür. Beklenen Mehdi'nin mahiyet ve işlevine ilişkin Şiî fırkalar arasında önemli görüş farkları olmasına rağmen, Şia'nın üç kolu Zeydiye, İsmailiye ve bugün İran'ın da resmi mezhebi olan İmamiye'ye (*İsna'aşeriye*) göre beklenen Mehdi, Onikinci İmam, Muhammed Mehdi bin Hasan Askeri'dir. Şiîlere göre, Mehdi ahir zamanda ortaya çıkacak Şia düşmanlarından intikam alacak ve zulme batmış olan dünyayı sonsuz adaletle dolduracaktır.⁴¹⁴ Zira akültürasyon durumunda pasif taraf açısından hayatın anlamını kaybetmesinin yol açtığı *mahrumiyet* hissinin büyüklüğü onun alışlagelmiş yollardan telafisini önler. Barber'in tespit ettiği gibi Mesihçi/mehdici hareketler akültürasyonla daha baskın yabancı güçle temastan kaynaklanan mahrumiyete karşı geliştirilen doğal yerli tepkiyi ifade eder.⁴¹⁵ Bu açıdan "*Nisbi Mahrumiyet*" içindekiler, Mesihçi hareketler açısından fırka bağlılığı ve siyasî radikalizme en müsait kesimleri oluşturur. İslâm tarihinde bu mahrumiyet hissi Şiî ve Fars kimliklerinin ortak kaderi olmuştur.⁴¹⁶ Bundan dolayı Mehdi, Sünnî İslâm'da adeta hak ile batıl arasındaki kesintisiz mücadelede, hakkın temsilcisi

⁴¹¹ Harold W. Attridge, "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, (eds.) Abbas Amanat-Magnus T. Bernhardsson, London, I.B. Tauris, 2002, s.90-105.

⁴¹² Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.433.

⁴¹³ Ibid., s.434.

⁴¹⁴ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, Yale University Press, 1985, s. 166-67.

⁴¹⁵ Bernard Barber, "Acculturation and Messianic Movement", *American Sociological Review*, Vol. 6, No 5 1941, ss, 663-669.

⁴¹⁶ Her ne kadar, bugünkü İran İsnâ-aşeriyye Şiîliğinin 15-16. asırda Safevîlerle birlikte İran'a hâkim olduğu bilinmekte ise de, Şiîliğin Büveyhîlerle birlikte İran'da tarih sahnesine çıkmış olduğu unutulmamalıdır Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiîlik ve İran İslâm Devrimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993, s.129.

mitolojik bir şahsiyet gibi görülmüş iken Şiîler için usûl-i dinden (dinin gereklerinden) bir inanç konusu olmuştur.⁴¹⁷

Yukarıda ifade ettiğimiz Şiîliğin Mehdilik ile Yahudi ve Hristiyanlığın Mesihlik inançları arasındaki benzerlik onların tarih anlayışlarında somutlaşmaktadır. Her üç inanışta da gelecek mesiyanistik kurtuluş anlayışı tarihin askıya alınmasına yol açmıştır. Ertelemiş bu hayat anlayışı neredeyse geçerli tüm tarihi ‘*fetret*’ dönemine indirgeyen bir bakış açısına neden olmuştur. 1789 Fransız Devrimi’nden sonra Hristiyan dünyada Mesihçilik sekülerleşirken, Yahudi bilincinde ise bu sekülerleşme 1897’de Siyonist Kongrede henüz beklenen Mesih gelmemişken bir İsrail Devleti’nin kurulmasının kararlaştırılması⁴¹⁸ ve nihayetinde 1948’de kurulması ile yaşanmıştır. Benzer bir durum da Şiîler açısından yaşanmıştır. Zira Âyetullâh Humeynî “Velâyet-î Fâkih” teorisiyle geleneksel Mehdi inancı aşmaya çalışmış⁴¹⁹ ve sonuçta 1979 Devrimi sonrası İran İslâm Cumhuriyeti kurulabilmiştir. Fakat Âyetullâh Humeynî öncesinde de Batılı sömürgeciliğin ve içerde yaşanan sorunların

⁴¹⁷ Gencer, İslam’da Modernleşme, op.cit. , s.437-63.

⁴¹⁸ Pek çok Yahudi’nin Theodor Herzl’in planlarına karşı çıkmasının en önemli nedeni bahsettiğimiz bu Mesihçilik anlayışıydı. Çünkü dindar Yahudiler için Tanrı’dan önce bir Yahudi devletini kurma planları neredeyse Tanrı’ya küfretmek demektir. Ortodoks görüşe göre ancak Mesih geldiğinde Yahudiler tarihi vatanlarına döneceklerdi. Fakat Yahudiler için özellikle Doğu Avrupa’da Çar’ın suikastı ve 1881 pogrom dalgasının ardından durum kötüleştikten sonra Yahudi devleti kurma fikri siyasi açıdan itici bir güç kazanmaya başlamıştı. Michael Brenner, *Yahudi Tarihi*, (çev. Sevinç Altınçekiş), İstanbul, Alfa Yayınları, 2011, s.213-15; Mesih gelmeden İsrail’in kurulamayacağı yönündeki inanç Haham Avraham Kook’un bunun “Tanrı’nın görevlendirdiği seküler kişilerce yapılabileceği” yorumu ile aşılarak İsrail’in kurulması mümkün olmuştur. Bkz. Selin Çağlayan, *İran Mehdi’yi Beklerken*, İstanbul, Cinius Yayıncılık, 2012, s.201.

⁴¹⁹ “İmamın gaybeti döneminde bulunduğumuz ve İslâm’ın yönetimle ilgili hüküm ve kanunlarının bakı kalıp süregelenliğini sürdürmesi gerektiği ve kargaşa ve anarşinin reva olmadığı şu sırada da devlet kurulması zaruridir. Akıl ve mantık da hükmetmektedir ki bir saldırıya uğradığımızda bunu engelleyebilmemiz, Müslümanların namusları tehlikeye düştüğünde onları koruyabilmemiz için bir devlet düzeni ve yönetim teşkilatı gerekmektedir. Mukaddes şariat hükümleri de “bize saldırmak isteyenlere karşı daima müdafaya hazırlıklı olmalısınız” diye emretmektedir. Hem, bireylerin yekdiğerinin haklarına tecavüzünü engelleyebilmek için de devlet, yargı ve yürütme sistemine ihtiyaç vardır, çünkü bu işler kendiliğinden sonuca bağlanmaz, ille de devlet ve hükümet kurulması gerekir. Zira devlet kurulması ve toplumun yönetilmesi bütçe ve vergi ister; şariat hükümlerini koyan mukaddes sâri -Allah Teâlâ- bütçe ve çeşitli vergi türlerini de belirlemiş bulunmaktadır: Haraçlar, humus, zekât, ...vb. gibi. Allah Tebarek ve Teâlâ tarafından belli bir şahsın devlet işlerini üstlenmekle görevlendirilmiş bulunmadığı gaybet çağı olan zamanımızda yapılması gereken nedir? İslâm’ı bırakacak mıyız? Artık İslâm’ı istemiyor muyuz yani? İslâm sadece 200 yıl için miydi? Yoksa İslâm ne yapacağımızı belirtmiştir ve devlet işlerine karışmamız mı gerekir? Devletimizin olmaması -ve devlet işlerine karışmamamız-demek Müslümanların bütün kanun ve prensipleri çiğnenirken bizim pısrıkça kollarımızı kavuşturup 'ne yaparlarsa yapsınlar' deyip her şeyi seyirci kalmamız demektir. "Baştakilerin yaptıklarını onaylamayabiliriz, ama red de etmeyiz" mi diyoruz yani? Böyle mi olmalı -halimiz-gerçekten? Yoksa "devlet ve hükümet kurmamız gereklidir; Allah Teâlâ her ne kadar gaybet dönemine mahsus olarak bir devlet başkanı tayin etmemişse de, sadr-ı İslâm döneminden hz. Sahib-uz zaman -sa-dönemine kadar geçerli olan İslâmî devlet ve yönetim prensipleri, gaybet döneminde de geçerlidir" mi dememiz gerekir? Kanunu bilme ve âdil olmaktan ibaret bulunan bu özellik ve prensipler çağımızdaki birçok fakihte vardır bugün. Bunlar bir araya gelip de icma edebilseler bütün dünyaya matuf bir adalet devleti kurabilirler.” Bkz. İmam Humeynî, *İslâm’da Devlet*, op.cit., s.82-83.

etkisiyle yukarıda ifade ettiğimiz diğer iki örnekte (Hristiyanlık ve Yahudilik) olduğu gibi tarihi askıya alan eskatolojik Mehdi inancına yönelik dönüştürme çabaları kendini hissettirmiştir. Bunun en iyi örneği Afgânî'nin kolektif devrimci Mesihçiliğidir. Mehdiye politik ve seküler bir anlam kazandıran Afgânî'ye göre, modern kitle politikası Fransız İhtilali'nin örneklediği gibi devrimci Mehdi'yi acilen sahneye çağırıyordu. Artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine hummalı bir faaliyetle Mehdi'yi işlevsel kılmak gerekiyordu.⁴²⁰ Bu açıdan Mehdi ya hemen şimdi gelecekti ya da asla.

Bu yeni siyasî Mesihçiliğin hedefi, Gencer'in tesbit ettiği gibi modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin aşılması ve seferberlik yoluyla devrimdi. Bu zihniyet değişimi 1979 İran Devrimi ile zirveye çıkacaktı.⁴²¹ Fakat Afgânî'nin modern İslâm dünyasındaki önemi "İslâm'ın ideolojileştirilmesi" sürecinde öncü olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Marks'ın Batı dünyasında yaptığını Afgânî, İslâm dünyasında yapmaya çalışmıştı. Gencer'in tespit ettiği gibi Katolik Avrupa'da, hem Yahudi hem Alman olarak çifte marjinalliği, Marks'ı radikal ideolojiye sevk etmiştir.⁴²²

Marx'ın Almanya'da bir Yahudi olmasına benzer şekilde Afgânî de Şîî olması yanında bir Azeri Türkü'ydü. Dolayısıyla İran toplumunda bir Türk ve İslâm toplumunda bir Şîî olarak çifte marjinalliği söz konusuydu. Bu durum ortak arka planı paylaştığı Marks gibi Afgânî'yi de radikal ideolojiyle yepyeni bir kimlik arayışına sevk etmiştir. Çünkü ancak dinî ve sosyal her iki marjinalliğinin birleşmesi, çifte marjinalliktir ki yeni bir üst-kimlikte buluşma arzusunun bileyerek radikal ideolojileşmeye vücut verir. Marks gibi radikal ideolojileşme sayesinde çifte marjinalliğini aşma imkânı bulan Afgânî, 'Müslüman' denen geleneksel üst kimlik yerine 'Şarklı' denen modern bir medeniyet üst-kimlik kurarak geleneksel Sünnî ve Şîî ötekileştirmeleri aşmaya çalışmıştır. 1856 yılından itibaren bulunduğu Hindistan'ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepkisi, 1882 yılında Mısır'ın

⁴²⁰ Elie Kedourie, *Politics in the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1992, s. 270.

⁴²¹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.490.

⁴²² Aydınlanma tarafından güvenin sarsılmasıyla dönüştürülmesine zemin hazırlanan Hristiyanlık, Marks tarafından kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Marksizm'in Hristiyan eskatolojinin tahakkukunu temsil ettiği, Karl Löwith, Eric Voegelin, Lucien Goldmann, Alasdair MacIntyre gibi önde gelen çağdaş Batılı entelektüeller tarafından vurgulanmıştı. Marks'ın misyonunun gayesi, ikiz iktidar aygıtları olan Kilise ve Devlet'in ortadan kaldırıldığı bir halk dini (lay religion) sayesinde 'insanın kurtuluşunu' sağlamaktı. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.470.

işgaliyle pekişen Afgânî, İngilizler'e karşı Şark'ın sözcülüğüne soyunmuş⁴²³ ve kendisine 'Hakimü's Şark' (*Şarkın Filozofu*) ismini vermiştir.⁴²⁴

Yukarıda Afgânî'nin 19. yüzyıl İslâm dünyasında niçin ve nasıl medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedeflediğini izah ettikten sonra, bu kimliği sağlayacak bilinci nasıl oluşturmayı planladığını çözümlmek gerekir. Gencer'e göre, "bu yeni bilinç yaratma sürecinin başlıca iki aşaması vardı. Birinci ve esas aşama, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak İslâm'ın teoloji ve ya sivik dine dönüştürülmesi, ikincisi ise ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Daha genel olarak bakıldığında Şark'ın uyanışı, zincirleme olarak yeni bir Şarklı kimliğinin, bu da bir Şark medeniyetinin oluşumunu, bu da politik bir devrimi, bu da İslâm'ın yeni bir dünya kurmak üzere mazlum kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmesini, bu da dinin eleştirisini ve bu da felsefenin işlevinin revizyonunu gerektirmektedir. Gencer'e göre, vahyedilmiş bir dinin kılavuzluğundan yoksun antik Yunan gibi yerlerde felsefe, dünyayı açıklamak suretiyle yeni bir toplumun kuruluşuna hizmet edebileceği gibi kurulmuş bir toplumda haksızlık hisseden muhalif gruplar için alternatif bir açıklama işlevi de görebilir. Haksız dünyayı açıklamaya çalışan epistemoloji-yönelişli felsefenin Yahudiler, Almanlar ve Şiîler gibi daha önce de analiz etmeye çalıştığımız, meşruiyet ve kimlik krizine tutulmuş topluluklarda öne çıkması bu bakımdan bir tesadüf değildir. Fakat haksızlık hissini artırması, dünyayı açıklamadan değiştirme arayışına, bu da felsefenin veya teolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açar. Çünkü felsefe/teolojinin işlevi dünyayı açıklamak, ideolojinin işlevi ise dünyayı değiştirmektir."⁴²⁵ Afgânî'nin yapmak istediği de buydu. Bu açıdan Batıda Calvinizm gibi İslâm'da da Şiîlik ideolojiye dönüşebilecek yegâne teoloji-sivik dindi.

Elbette ki Afgânî'nin sömürgeci güçlere karşı verdiği ve hayatını vakfettiği mücadele⁴²⁶ görmezden gelinemez. Afgânî, o dönemde sömürgeci etkilere ve baskılara boyun eğmiş olan Müslümanları, İslâm adına ve onun sayesinde kurtulmaya davet etmekteydi. Öğrencisi Muhammed Abduh ve daha sonra da Reşid Rıza ve onlardan sonraki birçok kişi, Ali Şeriatî, Âyetullâh Humeynî de dâhil, Afgânî'nin düşüncesinden

⁴²³ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., ss, 464-66.

⁴²⁴ Nikki Kedie, *Cemaleddin Afgânî: Siyasi Hayatı*, (çev. Alaeddin Yalçınkaya), İstanbul, Bedir Yayınları, 1997, s.125.

⁴²⁵ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.468-69.

⁴²⁶ Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l Vuska*, (çev. İbrahim Aydın), İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s.30.

etkilenecekti.⁴²⁷ Farklı mezhep ve eskatolojilere sahip bu takipçileri buluşturan ortak nokta, İslâm'ın *'burada ve şimdi'*den koptuğu kanaatinden kaynaklanan bugünün gerçeğine karşılık verecek bir din/ideoloji arayışıydı. Bizim amacımız Afgânî'nin ve takipçilerinin mücadelesini eleştirmek ya da itham etmek değil. Fakat Karl Mannheim'in ortaya koyduğu gibi düşünce tarzı saf bireysel bir dünyada, bir boşlukta değil, insanın içine doğduğu kolektif bir zihniyet ve dil sayesinde vücut bulur. Bu nedenle düşünce tarzı, ancak bilginin sosyal ontolojik kökenin aydınlatılması ile anlaşılır hale gelir.⁴²⁸ Bu nedenle Afgânî'nin ve Sünnî-Şîî takipçilerinin düşüncesini etkileyen sosyolojik etkenler de yapılacak analizlerde hesaba katılmalıdır.

İslâm'ın ideolojileştirilme mantığının arka planını ortaya koyduktan sonra, yaşanan tartışmalara bakmak gerekir. Zira İslâm dünyasının modernleşme sürecinde, gerek Osmanlı-Mısır gibi Sünnî, gerekse de İran gibi Şîî ülkelerde en çok tartışılan "*şeriat ve kanun*"⁴²⁹ dilemması olmuştu. Çünkü ulus devletlere doğru politik modernleşme, zorunlu olarak çağdaş dünyada şeriatın yeterliliği hakkında şüphe doğuracaktı. Dolayısıyla bazı ulemâ şeriat/fıkıhın anayasa ile uyumlu olduğunu savunmak için bir çaba içine girdiler. Bu dönemde İran'da, İslâm'ın meşrutî bir hükümetle ve onun yapacağı yasalarla uzlaşabilirliğini savunan ve bu tartışmada en büyük etkiyi "*Tenbihü'l Ümme ve Tenzihü'l Mille*"⁴³⁰ adlı eseriyle yapan Mirza Hüseyin Nâînî⁴³¹ olmuştur. Bu eser dönemin iki ünlü âlimi Ahund Horasanî

⁴²⁷ Tarık Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den El-Benna'ya Kadar İslâm Islahatçılığı*, (çev. Ayşe Meral), İstanbul, Anka Yayınları, 2005, s.44.

⁴²⁸ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, (çev. Mehmet Okyayuz), Ankara, De Ki Yayınları, 2008, s. 45.

⁴²⁹ "Bu dönem İran'da iki çeşit hâkim ve mahkeme vardı. Şer'i mahkemeler, örf ve sivil mahkemeler. Şer'i kanunları müçtehitler ve mollalar icra ederler ve alelûmum cürümlerde tatbik olunur... Molların verdiği hükümleri şeyhülİslâmlar mühürlerler ve valiler icra ettirirler. Sivil hâkimler ise yerli valilerdir. Bunlar örf, adet üzerine hareket ederler. Ve alelûmum hukuk meselerinde tabik olunur. Fakat iki mahkeme ve iki kuvvet arasında kat'i ayrılık yoktur" Bkz. Ahmet Ağaoğlu, "İran İnkılabı", *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri, Seri:II, No. 13/A, İstanbul, Akşam Matbaası, s.7.

⁴³⁰ Mirza Hüseyin Nâînî, *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, Nefef, 1327; Tahran 1328; gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani, Tahran 1334/1955, 1361./1982, 8. bs

⁴³¹ "1277 (1860) yılında İran'ın güneyinde Yezd-İsfahan yolu üzerinde küçük bir şehir olan Nâîn'de doğdu. Dinî ilimlerde tanınmış bir aileye mensup olup babası Mirza Abdürrahim ve dedesi Mirza Muhammed Saîd şeyhülİslâm unvanına sahiptir. İlköğrenimini Nâîn'de yaptı, 1294'te (1877) İsfahan'a giderek şehrin önde gelen müctehidlerinden Şeyh Muhammed Bâkır İsfahânî ve Âgâ Necefî diye tanınan oğlu Muhammed Takî İsfahânî ile Mirzâ Ebû'l-Meâlî Kirbâsî (Kelbâsî), Şeyh Cihangîr Kaşkâî ve Muhammed Hasan Necefî gibi hocalardan fıkıh, fıkıh usulü, kelâm ve felsefe okudu. 1303 (1885-86) yılında Irak'a gitti ve kısa bir süre Necef'te kaldıktan sonra o sırada önemli bir Şîa ilim merkezi olan Sâmererrâ'ya geçti. On bir yıl kaldığı Sâmererrâ'da Şîî merci-i taklîdi Hasan eş-Şîrâzî ile Seyyid İsmâil es-Sadr Âmilî, Seyyid Muhammed Fişârekî İsfahânî ve Mirza Hüseyin Nûrî gibi müctehidlerin yanında öğrenimini sürdürdü. Arap ve Fars edebiyatları yanında fıkıh ve usulü, hikmet ve felsefe alanlarında yetiştirdi. Şîrâzî'ye kâtiplik yaptığına göre hocasının, Nâsîrüddin Şah tarafından 1890'da İran'daki tütün imtiyazının bir İngiliz şirketine devredilmesine karşı başlattığı boykot hareketine katılmış ve

ve Molla Abdullah Mazenderanî tarafından ayrı ayrı teyit edilmiştir.⁴³² Modern dönemde Şîî siyaset teorisindeki en büyük kırılma Hüseyin Nâinî ile yaşanmıştır diyebiliriz.⁴³³ Nâinî, klasik Şîîliğin gaybet anlayışından vazgeçmemekle beraber, zımmen de olsa devleti meşrulaştırmış ve ayrıca Şîî fıkıhın içtihat anlayışına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bu devleti meşrulaştırma sonraki dönemlerde özellikle 1960'larda “*devleti İslâmîleştirme*” tartışmalarının da zeminini oluşturacaktır. Devleti meşrulaştıran ve meşrutî yönetimin İslâm'la uyumluluğunu tüm Şîî geleneksel literatürü seferber ederek savunan modernist Hüseyin Nâinî, Devrimci-Mesihçi Cemaleddin Afgânî'yi İslâm dünyasına mâl edecek olursak, modern dönem Şîî sekülerleşmenin ilk temsilcisi olmuştur.

Hüseyin Nâinî ile birlikte yakın arkadaşları Horasanî, Mazenderanî bu yaklaşımın en önde gelen fâkihleridir. Onlar Şîî fıkıhı ile meşrutiyetin uyumlulaştırılması için yoğun çaba sarf etmişler ve dini çerçevede yaşanan düşünsel krize çözüm üretmeye çalışmışlardır.⁴³⁴ Fakat Nâinî 'nin eseri incelendiğinde modernlikle ciddi hesaplaşmaya gidilmeden fıkıhı modern dünyaya uyarlamaya çalışıldığı görülmektedir. Nâinî farkında olmadan Şîî fıkıhın sekülerleştirilmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu katkı hem yapıcı hem yıkıcı olmuştur. Bir taraftan geleneksel fıkıhı aşındırırken diğer yandan ise parlamenter yasama için yeni bir şekle büründürülmüş şer'î bir mekanizma sunuyordu.⁴³⁵

Nâinî'nin tezinde bir hükümetin varlığının vazgeçilmez bir gereklilik olduğunu kabul ettiği görülmektedir.⁴³⁶ Nâinî'ye göre, bir devlete sahip olmanın ana sebebi onun insanların kimliğini, milliyetini, dinini, medeniyetin v.s. muhafazasını sağlayan, koruyucu bir unsur

yine bu vesileyle, hocasına boykot çağrısında bulunan Cemâleddîn-i Efgânî'nin siyasi görüşlerine ve özellikle Nâsirüddin Şah'ın istibdat yönetimine karşı sert muhalefetine âşina olmuş olmalıdır. 1909'da Tenbîhü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille adlı Farsça kitabını yazdı. Hocasının ve Abdullah Mâzenderânî gibi önde gelen âlimlerin takriz yazdığı eserde Batı kaynaklı bir düşünce olmakla birlikte meşrutiyetin Şîîlik'le uyum içinde bulunduğunu ileri sürdü ve bu yönetim şekline dair görüşlerini açıkladı. 1920'de Nâinî, diğer önde gelen Irak Şîî ulemâsı ile birlikte İngiliz manda yönetimine karşı verilen mücadeleye katıldı. Bu âlimler tutumlarından vazgeçmemeleri üzerine 1923'te Kum'a sürüldü. Burada bir yıl kaldıktan sonra Irak siyasetine karışmayacaklarına dair bir belge imzalayınca ülkeye geri dönmelerine izin verildi. Nâinî 26 Cemâziyelevvel 1355 (14 Ağustos 1936) tarihinde Necef'te vefat etti.”Bkz. Ahmet Özel, “Mirzâ Muhammed Hüseyin Necefî Nâinî”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt.32, op.cit., s.319.

⁴³² Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, *Do Fasilname-yi Danuşu Siyasi*, No.2 Yıl. 1384/2005, s.43.

⁴³³ Abdülhadi Hairî, *Teşeyyü ve Meşrutiyet der İran*, Tahran, Emri Kebir, 1364/1985, s.211-235.

⁴³⁴ Derhaşi, op.cit., s.42.

⁴³⁵ Aharon Layish, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, Vol.14, No 3, s.267.

⁴³⁶ İsmail Safa Üstün, “İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-î Fâkih”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993, s.385.

olmasıdır. Bir devlet olmaksızın insanlar sahip oldukları bu hakları kolayca yitirebilirler. Bu nedenle İslâm topraklarının korunması en önemli görev olarak addedilmiştir.⁴³⁷ Burada problem, nasıl ne tür bir hükümet sistemine sahip olunması konusunda ortaya çıkmaktadır. Nâinî ünlü eserinde, bu problemler karşısında şu düşünceleri savunur: İslâm özgürlük, adalet, halkın hükümeti ve şûra esasına dayanır. Hz. Peygamber ve özellikle Hz. Ali döneminde de böyleydi. Fakat Emeviler onu mutlak saltanata çevirdiler. Onlar Müslümanların yıkılışının en önemli sebebidir.⁴³⁸

Nâinî ilginç bir şekilde Şîî geleneğin dışına çıkararak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerine de atıfta bulunarak; bu halifelerin ganimetten aldığı bir elbisenin bile hesabını vermek durumunda kaldığını, İslâm'ın ilk dönemlerinde milletin devlet işlerine karıştığını, minberden soru-cevap uygulamasının olduğunu⁴³⁹ ifade etmekte ve bu örneklerden hareketle hükümdarın da denetlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Nâinî eserinde Ehl-i Sünnet'te siyasetin toplumsal bir iş olduğunu fakat Şia'da gaybet dönemine kadar imamların bu vazifeyi yaptıklarını ancak sonrasında siyasî vazifenin zayıflayarak toplumsal bir mesele olmaktan çıktığını ifade etmektedir.⁴⁴⁰

Bu açıdan, bahsedilen dönemde Şîî siyasî düşüncenin Sünnî siyasî düşünceye yaklaştığını söyleyebiliriz. Zira halifenin özellikleri ile daha sonra Âyetullâh Humeynî'nin Velâyet-î Fâkih teorisindeki veliy fahihin özellikleri arasında benzerlilerin çok fazla olduğu görülecektir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki, Şîî paradigmayı Sünnî paradigmaya yaklaştıran temel neden modernitenin etkisidir. Çünkü modernist Sünnî paradigmanın moderniteyi İslâmîleştirmeye çalışan dili ve kullandığı argümanlar Şîî modernistleri de etkilemiş ve birbirlerine yaklaştırmıştır.

Nâinî ile ilgili analizimize devam edecek olursak, o da diğer geçmiş Şîî fukaha gibi yönetim hakkının masum imamlara ait olması gerektiğini kabul etmiştir. Fakat gaybet döneminde aklen ve şerren adalet ve eşitliğin sağlanması için, saltanatın gücünün sınırlandırılmasının vacib olduğuna inanır. O kendi döneminde en iyi yönetim olarak meşrutiyeti görmüştür.⁴⁴¹ Nâinî'nin siyasî düşüncesinin temelinde istibdatla mücadele

⁴³⁷ Abdülhadi Hairî, *Shiism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, 1977, s.166.

⁴³⁸ Derhaşi, op.cit., s.44.

⁴³⁹ Nâinî, op.cit., s.17-18.

⁴⁴⁰ Ibid., s. 15.

⁴⁴¹ Derhaşi, op.cit., s.45.

vardır. Nâinî'ye göre, “değişken emirler kesin olarak ayetlerle sabit olmayan emirlerdir, bu nedenle zamanın ve menfaatlerin ihtiyacına ve istişare ilkesine göre bağlı olan bu emirleri belirleme görevi mecliste milletvekillerine emanet edilebilir. Onun düşüncesine göre, şeriata uymak, sabit ve mensûs⁴⁴² emirlerle sınırlıdır. Ülkeyi, sistemi ve ümmeti ilgilendiren konuları korumaya dair görevler, ister insani görevlere dair temel emirler içinde yer alan asıl/birincil görevler olsun, ister sabit emirleri ihlal edenlerin cezalandırılmasını kapsayan ikinci derecedeki görevler olsun, iki çeşitten daha fazla konuyla alakalı değildir. Onlar ya mansûsdur ya da mansûs değillerdir.”⁴⁴³ Birinci sınıf hükümler, çeşitli zamanlarda ve mekânlarda değiştirilemediğinden ve kıyamet gününe kadar zorunlu olarak tasavvur edildiğinden ibadet olarak takip etmekten başka bir seçenek yoktur. İkinci sınıf ise zamanın ve çevrenin ihtiyaçlarıyla alakalıdır ve her çağda değişiklik gösterebilir.⁴⁴⁴

Nâinî, şeriattaki *mansûs* olmayan emirler içinde milletvekillerinin kanun tasarılarının denetlemek için el-Mizan yazarı Tabatabâi'nin aksine, bir müçtehitler topluluğunun olmasını gerekli görmemiştir. Nâinî “milletvekilleri arasında dinî otoriterlerin birincil izninin ve bazı fâkihlerin bulunmasının yeterli” olduğunu düşünmüştür ve hatta bunun bile zorunluluk olmadığını söylemiştir.⁴⁴⁵ Ona göre, “çıkartılacak kanunların şeriata uygunluğundan başka bir koşul yoktur.”⁴⁴⁶ Batı-tarzı yazılı anayasa yoluyla ideolojileşmenin tipik göstergesi, yukarıdada ifade etmeye çalıştığımız gibi modern Batılı siyâsî kavramlara geleneksel İslâmî terminolojiden karşılık bulmadaki zorlamadır. Örneğin geleneksel İslâmî kavrama *milletvekili* anlamı verilmesi, 19. ve 20. asır İslâm dünyasında yaşanan ideolojik kavram kargaşasını anlamak için yeterlidir. Ayrıca Nâinî 'nin müslim-gayrimüslim halkın eşitliğiyle ilgili İslâmî hükümlerdeki zorlamaları⁴⁴⁷, modern olgularla İslâm'ı sekülerleştirme eğilimine diğer örnekler olarak verilebilir.

⁴⁴² Nassla belirlenmiş, dinen uyulması zorunlu olan

⁴⁴³ Nâinî, op.cit., s.70-80.

⁴⁴⁴ <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> (05.05.2014)

⁴⁴⁵ Ibid., s.76.

⁴⁴⁶ Ibid., s.15.

⁴⁴⁷ Müslümanlarla garimüslimlerin vatandaş kimliği ile eşit olmasını savunan Nâinî, kendi döneminde bunu savunan tek Şîî müçtehid. Bkz. Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndiše-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, s.46; Osmanlı'da da Müslümanlarla ile gayrimüslimlerin eşitliği meselesi Tanzimat Fermanının ilanıya (1839) tartışılmaya başlanmıştır. Zira Ferman Müslüman ve garimüslim tabayı eşit kabul etmiştir. Karşılaştırma amaçlı kapsamlı iki çalışma için bkz. Gülnihâl Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara,1996; Christian van Gorder, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, UK, Lexington Books, 2010.

Hüseyin Nâinî'ye göre," nasıl Peygamber'in ve imamların yaşadıkları çağın ve hatta Peygamber tarafından tayin edilmiş idarecilerin ve yetkililerin uygulamaları ikinci sınıfı gerekli hale getirmişse, benzer şekilde de gaybûbet döneminde "genel naiplerin"(nüvvâbı-ı âmme) idareleri ya da "yetki verilmişler" tarafından gelen uygulamalar da bu ikinci sınıfı gerekli hale getirmiştir. Genel siyasetin büyük bir kısmı ikinci sınıfa aittir ve 12. imamın ve onun *gaybûbet-i sugrâ* ya da *gaybûbet -i kübrâ* vekillerinin ve onların idarelerinin velâyeti ve onların uygulamaları konu başlığına dâhildir. Şia istişare ilkesi bu nedenle şariat kapsamında bulunmaktadır ve mevcut şartlar altında "iyiliği emredip kötülükten sakındırma" ilkesi⁴⁴⁸ sorumluluğuyla hareket etme görevi ve yürürlüğe konulması İran Meclisi'ne aittir."⁴⁴⁹

Nâinî 'nin böylece İslâm'ı modern politik forma sokmaya çalışması, "Eickelman ve Piscatori'nin verdiği politika tanıma göre, bir ideolojiyi de içinde barındırır. Zira politika serbest ve yasak olanlar arasında sınırlar çizmeye çalışan aktörler arasındaki mücadele, sınırların belirlenmesidir; ideoloji ise bu tür politik eylemin planıdır. Bu nedenle yönetim, bu politik tanımının ana unsuru olduğundan ideolojinin yönetim tarzıyla doğrudan ilgisi vardır.⁴⁵⁰ Eğer bir politik ideoloji, bir toplumda üretilen iktidar, servet ve imtiyazın tanzim tarzı demekse geleneksel İslâm bir ideolojiye sahip değildir. Şeriatta "kimin, ne, ne zaman ve nasıl kazandığı" yla ilgili bir teoriye benzer bir şey, dolayısıyla bütün geleneksel dünyada olduğu gibi İslâm'da da modern anlamda yazılı bir anayasa kavramı yoktur."⁴⁵¹

Nâinî'nin, *Tabayü'l İstibdat*'ın yazarı Suriyeli Abdurrahman el-Kevâkibî'nin düşüncelerinden ve dolaylı olarak Afgânî'den diğer meşrutiyetçi Şiî ulemâ gibi etkilendiği bilinmektedir.⁴⁵² Bu anlamda Nâinî İslâm modernistlerinin peşinden gitmiş, Batılı asıl kaynakları okuyamadığı için, Arapça ve Farsça okuduğu eserlerle bu fikirlerden dolaylı olarak etkilenmiştir.⁴⁵³ Kevâkibî, Nâinî'yi de etkileyen ünlü eserinde istibdadı tanımlamaya çalışır. İstibdat nedir; din, ahlak, bilim, terbiye ve ilerleme ile ilişkisi nedir ve nihayet

⁴⁴⁸ "Emri bi'l maruf ve nehyi ani'l münker" olarak bilinen ve Müslümanlar üzerine farz olan dinî ilke

⁴⁴⁹ Mohsen Kadivar, "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself", *Die Welt des Islams*, Vol. 51, 2011, s.465-469.

⁴⁵⁰ Dale Eickelman, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton UP, 2004, s. 18.

⁴⁵¹ Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, op.cit., s. 127.

⁴⁵² Vanessa Martin, *Creating an İslâmic State*, London, I.B. Tauris, 2000, s.102.

⁴⁵³ Derhaşi, op.cit., s. 44.

istibdattan nasıl kurtulunur gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.⁴⁵⁴ Kevâkibî, Afgânî'den büyük ölçüde etkilenmişti ve görüşleri Afgânî'nin görüşlerine büyük ölçüde benzemektedir.⁴⁵⁵ Bu da göstermektedir ki bu dönemdeki İslâm modernleşmesi tartışmaları Sünnî ya da Şîî farklı ülkelerde de olsa bir etkileşim söz konusudur. Belirtmek gerekir ki, Meşrutiyetin sonuçlarını gören Hüseyin Nâinî yukarıda aktarmaya çalıştığımız düşüncelerinden daha sonra büyük oranda vazgeçecektir. Fakat onun Şîî fıkıhın sekülerleşmesine açtığı kapı kapanmayacak, daha sonrasında Şîî fıkıh Âyetullâh Humeynî ile daha radikal bir sekülerleşme yaşayacaktır.

⁴⁵⁴ Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009, s.352.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, s.367.

1.3.2. Muhafazakâr Aktivizm: Şeyh Fazlullah Nûrî Örneği

Meşrutiyet döneminde İran ulemâsı istibdada karşı büyük oranda birlikte hareket etmelerine rağmen, mesele anayasa yapımına gelince Şeyh Fazlullâh Nûrî örneğinde⁴⁵⁶ olduğu gibi birtakım ulemâdan kuvvetli tepki gelmiş ve derin bir ayrılık yaşamışlardır. Osmanlı ulemâsının Ahmet Cevdet Paşa'nın şahsında somutlaşan anayasa yapımına karşı tutumunun bir benzerini,⁴⁵⁷ aynı gerekçelerle muhafazakâr⁴⁵⁸ bir tutum izleyen Şeyh Fazlullâh Nûrî'nin şahsında İran ulemâsının bazı kesimlerinde de görmek mümkündür. Osmanlı ulemâsının modernleşme karşısında pasif direniş göstermesiyle sonuçlanan bu tutum, İran ulemâsı arasında ise daha az taraftar bulmuştur.

Muhalefetin ana sebebi bir anayasaya sahip olma meselesidir.⁴⁵⁹ Zira Şeyh Nûrî'ye göre, “yazılı bir anayasaya sahip olmak, sanki şer’î bir hukuk gibi halkı ona uymaya zorlamak, uymayanları cezalandırmak, anayasanın İslâm hukuku karşısındaki durumu v.b. sebeplerden dolayı bir bidattir.”⁴⁶⁰ Üstelik İslâm kusursuz, eksiksiz bir din olarak gerek duymadığı kanun koyma işlemi oysaki anayasanın temelinde mevcuttur. Zira İslâm, eksik olan ve bu eksikliği birinin tamamlayacağı bir din değildir. Bu anlamda Şeyh Nûrî yeni şeylerin ortaya çıkmış olmasının kanun yapmak için bir özür olmayacağını savunmuştur. Böyle durumlarda şer’î hukuktan bir çare bulacak olan İmam’ın vekili ulemâya müracaat edilmesi gerektiği fikrini savunur.⁴⁶¹ Belirtmek gerekir ki Nâinî ile Şeyh Nûrî arasında dinî hassasiyet, istibdata karşı olma, özgürlük yanlısı olma da bir farklılık yoktu. Nâinî ’nin eserine ve Şeyh Nûrî’nin yazılarına baktığımızda bunu açıkça görebilmekteyiz.

Şeyh Nûrî istibdadın yanında özgürlüğün karşısında olmamıştır.⁴⁶² “*Adâlethâne*” kurularak, yapılan işlerin hukuk çerçevesinde değerlendirilmesini isteyen Şeyh Nûrî, istibdat

⁴⁵⁶ Abdülhüseyn Hüsrevpenahi, “Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâinî”, *Amuzehi*, 2005, s.272.

⁴⁵⁷ Berkes, op.cit., s.225.

⁴⁵⁸ Muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm ile birlikte Batı’da son iki yüzyılın temel üç siyasal ideolojisinden biridir. Böyle bir felsefenin doğası gereği gerçek bir ideolojide bulunması gerektiği düşünülen eylem ve reform unsurlarını taşımadığı gerekçesinden hareketle bazı yazarlar muhafazakârlık için ideoloji kavramını kullanmaktan kaçınmaktadırlar. Fakat Marks’ın bir sosyal sınıfın kolektif bilincini ifade etmek için kullanması şeklindeki tarihsel anlamlarını bir tarafa bıraktığımızda çağımızda ideolojinin anlamı oldukça geniştir. Bkz. Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, (çev. Kudret Bülbül), Ankara, Kadim Yayınları, 2011 s.19.

⁴⁵⁹ Homa Katouzian, *State and Society in Iran*, London-New York, I.B. Tauris, 2006, s.41-42.

⁴⁶⁰ Vanessa Martin, “The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaykh Fadlullah Nûrî”, *MES*, Vol. 22, 1986, s.199.

⁴⁶¹ Üstün, op.cit., s.388.

⁴⁶² Hüsrevpenahi, op.cit., s.276.

rejiminin yerine İslâmî kanunların geçerli olacağı bir şeriat hükümeti istediği için meşruiyetçilerden ayrılıyordu. Ona göre, İslâmî kanunların bütün zeminlerde uygulanması ve İslâm'ın evrenselliği dünyaya adalet getirecek, Batıdan esinlenilerek yapılan Kânûn-i Esâsî gafletten başka bir şey getirmeyecekti.⁴⁶³ Ayrıca Şeyh Nûrî tercüme edilen anayasaya karşı çıkmıştır. Ona göre İslâm adalet ve şûraya çağırıyordu. Şimdi ne olmuştu da kanunlar(ımız) Paris'ten gelecekti.⁴⁶⁴

Şeyh Nûrî “meşrutîyet” kavramını kullanmamakta ısrar etmiştir. Zira meşrutiyetin demokrasiyle aynı anlamda kullanılmasından çekinen Şeyh Nûrî, “adâlet” kavramını kullanmayı tercih etmiş, İslâm geleneğinde adâlet kavramının daha merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Zira geleneksel dünya görüşüne göre, siyasetin amacı adâleti sağlamaktır. Şeyh Nûrî, egemenliğin son tahlilde millet elinde olduğu fikrine karşıydı. Şeyh Nûrî'ye göre, egemenlik yalnız Allah'a aitti ve O'nun arzusu ile Peygamber'e, imamlara ve nihayet şeriatı tefsire fukahaya gelmekteydi. Bu düzenlemede halkın egemenlik kullanımına ayrılmış bir yer bulunmamaktaydı.⁴⁶⁵

Şeyh Nûrî anayasa yerine bir alternatif olarak ‘Saltanat’ tezini ileri sürmüştür. Hatta ilginç bir şekilde Şia'da İmam'ın gaybetinde devlet başkanının gayri meşru olması prensibinin aksine Sultanın İslâm Sultanı, ulemânın İslâm ulemâsı, toprakların da İslâm toprakları olduğunu belirtir. Fakat bu ifadeden ne Şeyh Nûrî'nin ne de bu yüzyılda Şia'nın “İmamsız devletin meşruluğunu” kabul ettiği anlaşılmalıdır. Şeyh Nûrî bir realite olarak devlet ve dinin karşılıklı dayanışma içerisinde olduğunu savunur. İmam'ın yokluğunda din ve devlet işlerinde otorite bu şekilde bölünmüştür. Fakat temel prensip hep aynı kalmıştır; “İdeal devlet başkanı İmam'dır”. Şeyh Nûrî'ye göre bu anlamda gaybet döneminde ulemâ ve şah dinî cemaatten eşit derecede sorumluydu.⁴⁶⁶ Şeyh Nûrî siyasî görüşünü iki cümleyle özetlemiştir: “İstibdat rejimine karşı durmak, yabancıların sömürgeciliğine karşı durmak”. Fakat Şeyh Nûrî için ikincisi birincisinden daha önemliydi.⁴⁶⁷

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi modern fikir ve kurumlara karşı Şeyh Nûrî muhafazakâr bir tutum içinde olmuştur. Muhafazakâr görüşün temel argümanı olan

⁴⁶³ Mehdi Ensari, *Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Meşrutîyet*, Tahran, 1376, s.48.

⁴⁶⁴ Ahmed Cihan Bozorgi, “Şeyh Fazlullah Nûrî- Mirza Nâînî: Tezad Ya Su-i Tefehhüm”, op.cit., s.76.

⁴⁶⁵ Şahrüh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990, s.65.

⁴⁶⁶ Üstün, op.cit., s.388.

⁴⁶⁷ Hüsrevpenahi, op.cit., s.277.

“Müslümanlar İslâmîyet’e uysunlar bütün problemleri çözülür” fikrini benimsemiştir. Fakat meselenin bu kadar basite indirgenemeyeceğini ilerleyen zamanlar gösterecektir. Zira toplumsal gelişmenin, teknolojik ilerlemenin yegâne saikinin din olmadığı sosyal ve ekonomik bir hadise olduğu, birçok iç ve dış sebebinin bulunduğu sadece İmam Gazali ve İbn Haldun’a bakıldığında bile anlaşılmalıdır.

1979 İran Devriminin 1906 Meşrutiyet Devriminin bir devamı, hatta sonucu olduğu yönündeki genel kabul, sekülerleşme süreci bağlamında da doğrudur. Zira Nâinî ’nin dinî çevrelerde başlattığı bu süreç başka nedenlerle birlikte devam etmiş, Âyetullâh Humeynî’nin ‘Velâyet-i Fâkih’ teorisini, İran’ın ‘seküler teokrasi’sini doğurmuştur.



2 İkinci Dalga: Karşı-Modernizm ve İslam'ın Siyasallaşması (Modern Dönem-Sömürgeciliğin Çözülüşü 1945-1991)

İran'ın ya da Arap dünyasının veya Türkiye'nin modern tarihi şunu göstermektedir ki bu ülkelerin toplumsal ve siyasal yaşamına hâkim olan entelektüel söylemler, Aydınlanma'nın ya da Marksizm, liberalizm, milliyetçilik gibi Aydınlanma-sonrası geleneklerin yerel uyarlamasıdır.⁴⁶⁸ Bunun en somut örneği, İran'da Ruhullah Humeynî (1902-1989) -Ali Şeriatî ((1933-1977) , Hindistan ve Pakistan'da Ebü'l A'la el-Mevdûdî (1903-1979. Mısır'da Seyyid Kutub (1906-1966) ve Fas'ta Allal el-Fasî (1910-1974) tarafından geliştirilen siyasî söylemin, Batı siyasî teori ve kurumlarının İslâmî açıdan yeniden yorumlanması sürecinin ürünü olmasıdır. İslâm'ın ideolojileştirilmesi ve sonuç olarak sekülerleşmesi olarak nitelendirdiğimiz bu sistemleştirme çabası Batılı akültürasyonun etkisiyle yoğun bir etkileşim ve yüzleşme sürecinden geçen Müslüman toplumların dinamik ortama verdikleri tepkinin sonucudur.⁴⁶⁹

20. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere Pakistan ve Malezya'da ardında İran ve Sudan'da uygulanmakta olan İslâmîzasyon⁴⁷⁰ politikasının bir 'İslâmlaşma'dan çok bir 'İslâmîleştirme projesi' olduğunu söylemek yanlış olmaz. İslâmîleştirme, verili modern dünyanın İslâmî formlar içinde yeniden üretilmesini ve bu yolla geç-modernizm döneminde yaşayan Müslüman toplumların modern sürece katılmasını amaçlamaktadır.⁴⁷¹

Modern uluslararası sistemin başat özelliğinin, Batılı norm, değer ve kategorilerin küreselleşmesi olduğunu bir olgu olarak kabul etmek gerekir.⁴⁷² Bu gerçeklik karşısında

⁴⁶⁸ Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, (çev. Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s.143-44.

⁴⁶⁹ Davutoğlu, "İslâm Dünyasının Siyasî Dönüşümü", op.cit., s.21-23.

⁴⁷⁰ "Günümüzdeki uygulamasıyla İslâmîleşme, türünde bütünüyle yeni bir uygulamadır. İslâmîleşme, bir bakıma, bir kültürel kimlik felsefesinin zıvanadan çıktığında varabileceği en uç sınırdır; öteki'nin yadsınması gibi dizginlenemez bir kendini onaylama noktasıdır bu sınır. Bu *Batılılaşma*'nın ters yönünde işlem gören çok yönlü bir yamadır. İslâmîleşme güncel haliyle kendisinden tarihsel olarak sonra gelen bir dünya zemini üzerine modernlik öncesi bir *episteme*'nin içeriğini yamamak istemektedir. Görüş ölçütlerine bilinçdışı bir şekilde modernliğin girdiği bu dünyada, gerçekliğin bütün algılanışını modernlik koşullandırır. Bundan ötürü, bu *bilinçdışı Batılılaşma* sinsi bir şekilde etki etmekte ve İslâmî söylemi "tarihsel a priori"lerin süzgecinden geçirmektedir. " Devrim sonrası İran'daki İslâmîleştirme politikalarının bir eleştirisi için bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s.101.

⁴⁷¹ Ali Bulaç, *İslâm ve Fundamentalizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s.156.

⁴⁷² Richard Falk, modern dönemde Batılı norm, değer ve yapıların küreselleşmesini '*sahte evrensellik*' olarak değerlendirir. Şöyle ki: "Benim *sahte* diye nitelendirdiğim evrensellik, Batı medeniyetinin hegemonyasını

sergilenen ve çeşitlilik gösteren *etki-tepki* diyalektiğinin Batı kökenli ideolojiler adına ya da bu ideolojilerin terimleri çerçevesinde gerçekleştirildiğini görmek şaşırtıcıdır. Fakat bunun nedeni açıktır. Zira modern dönemde Batının gerek iktisadî gerekse de siyasî zaferi sonucu oluşan hegemonyası, beğenilsin ya da beğenilmesin, aynı ölçüde ideolojik ve kültürel hegemonya koşulları da yaratmıştır. Batı-dışı toplumlar yeni düşünce kategorilerinin, eğitim yöntemlerinin, bilgi türlerinin, iletişim biçimlerinin, estetik normların ve ideolojik tavırların istilasına maruz kalmıştır. Artık Batılı kavramlara göndermede bulunmaksızın, sadece geleneksel metinlere atıfla konuşmak bile imkânsız hale gelmiştir.

Zamanı yakalama ve ilerleme fikrinin egemen olduğu bu yaklaşımlarda konjonktürel değişimlerle birlikte, gerek İran'da gerekse de Osmanlı-Mısır ekseninde ilk dalga olarak isimlendirdiğimiz dönemde siyasî vurgu “*devleti kurtarma*” ya da “*ıslah etme*” üzerinde yoğunlaşırken, ikinci dalgada ise acilen “*İslâmi devlet kurma*”ya dönüşmüştür. Mevdudî'nin “*İslâm'da Hükümet*”⁴⁷³, Humeynî'nin “*Velâyet-i Fâkih*”⁴⁷⁴, Abdülkadir Udeh'in “*İslâm ve Siyasî Durumumuz*”⁴⁷⁵ adlı eserleri dönemin tipik devlet anlayışını yansıtır.⁴⁷⁶ “*İslâm Devleti*” kavramının bu dönemde merkezî bir konum kazanması bu dönem boyunca İslâm siyasasının yeni bir çerçeve içinde kavramsallaştırılması ihtiyacının doğal bir sonucudur. Fakat İslâm devleti söylemi liberal modernliğin post-kolonyal bir reddi ve aynı zamanda modern devlet formunun paradoksal bir kabulüdür.

gizlemek için kullanılan bir maskedir. Bu maske, onu takan ve seyreden arasındaki fark aşikar olmadığı sürece işe yaramaktadır. Batı'nın bu hegemonyası, onun siyasi, ekonomik ve hatta kültürel unsurlarının toplamının fevkindedir. Çünkü bu hegemonya, medeni (ayırd edici fikirleri de içine alan) hafızaları, inançları, pratikleri, yanlışları, mitleri ve insan kimliğinin damarını oluşturan sembolleri de içerir.”, Ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Falk, “Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği: İslâm Örneği”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Vol.1998/2, s.101.

⁴⁷³Seyyid Ebü'l A'la el-Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, (çev. Ali Genceli), Ankara, Hilal Yayınları, 2006; Burada belirtmeliyiz ki İslâm'ın siyasallaşmasının öncü ismi Mevdûdî olmuştur. Ancak, Vali Nasr, Mevdûdî'nin düşüncelerindeki çıkmazı şöyle ifade eder: “Mevdûdî'nin söyleminde Batılı fikirlerin özümsemesi aralıksız sürdü. İslâm devleti ismi ve İslâmî terim ve sembolleri kullanması dışında pek yerli havası vermeyen bir devlet teorisi üretirek Batılı siyasî kavram, yapı ve işlemleri özümsemi, tekrar etti ve yeniden üretti. Mevdudî'ye göre siyasî güç olmadığı takdirde hakiki İslâm daima imha tehdidinde maruz kalan bir ideal olmaktan öteye gidemeyecekti. İslâmî devlet ütopyik bir düzen olamazdı, o İslâmlaşmanın başlangıcı ve bütün sürecin garantörü ve habercisi olmalıydı. Bu düşünce Mevdudî'yi büsbütün siyasallaştırmıştır. Mevdudî siyasî düzen İslâmlaşmadığı takdirde inancın hayata geçirilmesinin imkânsız olduğunu düşünüyordu.” S. Veli Rıza Nasr, *Mevdudî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000, s.176-177.

⁴⁷⁴ Ruhullah Humeynî, *İslâm'da Devlet*, op.cit.,

⁴⁷⁵ Abdülkadir Udeh, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul, Pınar Yayınları, 1986.

⁴⁷⁶ İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı*, İstanbul, İnşa Yayınları, 2012, s.333.

Talal Asad'a göre, "İslâm devleti taleplerinin gözden kaçırdığı yahut tam anlamıyla künhüne varamadığı iki husus vardır. Bunlardan birincisi Orta Çağ yönetim biçimleriyle modern devlet arasındaki kurucu yapısal farklılıklar, ikincisi de devlet ve siyaset arasındaki ayırım. Orta Çağlardaki idare şekillerinde "tebaanın total kontrolü" mümkün ve gerekli değilken, modern devletin kuşatıcı ağlarıyla, inhisarında tuttuğu egemenlik haklarıyla, bürokratik mekanizmalarıyla, kanunu hem yapan hem uygulayan hem de yargılayan yapısıyla "vatandaşların total kontrolü" hem mümkün hem de gerekli hale gelmektedir. Modern ulus-devletin içinde onun mutlak otoritesinden bağımsız herhangi bir alan tahayyül etmek mümkün değildir. Fakat modern öncesi dönemde halkın değil asillerin, askeri elitlerin ve gücü elinde tutan diğer sınıfların siyasî bağlılığı esas olduğu için ve bürokratik, teknolojik imkânların yetersizliğinin de etkisiyle devlet halkını ancak sınırlı seviyede kontrol altında tutabiliyordu. Bu anlamda İslâm adına kurulmuş olsun ya da olmasın bir devletin tebaasından ya da vatandaşlarından mutlak bir bağlılık ve birlik talep etmesi tamamen yeni bir olgudur. Asad, bu nedenle İslâm devleti talebinin kendini her ne şekilde ortaya koyarsa koysun en öncelikle bir modern devlet inşasına dayandığını düşünmektedir."⁴⁷⁷

An-Naim'in de ifade ettiği gibi "İslâm dünyasındaki bütün değişim ve kalkınma tekliflerine Avrupa kolonyalizminin ve sonrasının Müslümanların yaşamakta oldukları devletlerin içindeki ve arasındaki siyasal/sosyal organizasyonun temelini nasıl kökten dönüştürdüğü gerçeğiyle başlanmalıdır. Sömürge öncesi dönemin fikirlerine ve sistemlerine dönmek hiçbir şekilde ihtimal dâhilinde değildir. Bununla beraber mevcut sistemi değiştirmek yahut uyarlamak ancak bu yerel ve küresel post-kolonyal gerçekliğin kavramları ve kurumlarıyla mümkün olabilir."⁴⁷⁸ Bu açıdan bu dönemin temel siyasî sorusu geleneksel kavram ve kurumların tasfiyesinden sonra yeni teorik ve kavramsal çerçevenin nasıl oluşturulacağı ve neticede siyasî alandaki dışlanmışlığın getirdiği problemlerin üstesinden nasıl gelineceği meselesidir.

Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi "20. yüzyılın ortalarından doksanlı yıllara kadar süren bu dönemde aydın prototipinin sistematik bir ideolojileştirme eğilimi içine girdiği

⁴⁷⁷ Talal Asad, "Muhammad Asad Between Religion and Politics", *Islam&Science*, Vol. 10, No 1, 2012, s.77; İsmail Yaylacı, "Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeraiti", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, Cilt 18, Sayı 34, 2013/1, s.89.

⁴⁷⁸ Abdullahi A. An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, s.31-32; An-Naim'in düşüncelerinin genel bir özeti için bkz. İsmail Yaylacı, "Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeraiti", op.cit., s.49-96.

görülmektedir. Bunda da biri iç diğeri dış olmak üzere iki faktör etkili olmuştur. Dış faktör özellikle 50'li ve 60'lı yıllarda uluslararası konjonktürde yükselen sosyalizmin Avrupa'daki yaygın öğrenci hareketleri⁴⁷⁹ ile bir aydın hareketi niteliği kazanmış olmasıdır. Eleştirel söylemin bu dönemde sosyalizm ile örtüşmesi aydın olmakla sosyalist olmak arasındaki tabii bir psikolojik özdeşlik oluşturmuştur. Bir kıyasla ortaya koymak gerekirse, Osmanlı'da Ahmet Rıza, İran'da Mirza Malkum Han⁴⁸⁰ hangi psikolojik ve konjonktürel gerekçelerle pozitivist olmuşsa altmışlı yılların sosyalistleri de bu çerçevede aynı gerekçelerle sosyalist olmuşlardır denebilir. İç faktör ise doğrudan zihniyet parametreleri ile ilgilidir. Aydınlar bu dönemde İslâm'ın paradigma oluşturma ve sosyal kimlik kazandırma yönündeki kapsayıcı ve kuşatıcı özelliğine benzer bir özelliği Marksizm'de bulmuşlar ve total bir ikameyi ideolojik bir bütünlük içinde gerçekleştirmeye çalışmışlardır.”⁴⁸¹

Ayrıca, “bu dönemde gözlenen ideolojileşme eğilimi son iki yüzyıldır devam eden medeniyet hesaplaşması tecrübesinin izlerini taşımaktadır. Batı medeniyetinin maddî üstünlüğüne karşı geliştirilen yeni-gelenekçi çözümlerin başarısızlığı İslâm dünyasının önderlerini iki kutba doğru ayırmıştır. i) Devrimci ve tepeden inmece bir batılılaşma stratejisine dayalı köklü bir kimlik ve medeniyet değişimi ii) Batı medeniyeti ile İslâm'ın temel öğretilerinin uzlaştığı; dolayısıyla çatışmanın sadece tarihi gelenek/birikim ile modern

⁴⁷⁹ “1960'lı yıllardan itibaren Avrupa'nın neredeyse tamamında ve Amerika'nın belirli kesimlerinde, gençliğin başkaldırısı kendini güçlü ve etkili bir şekilde hissettirdi. Gençliğin yaptığı eylemler ve dile getirdiği istekler sonucunda yeni kuşak kızıl kuşak diye adlandırılmaktaydı. Ancak bu kuşak düşünüldüğü gibi Doğu Bloku ülkelerindekine benzer bir sosyalizm anlayışından oldukça uzaktı. İstedikleri daha fazla özgürlük, eşitlik, adalet ve temiz bir çevreydi. Bu kuşağın isyanı tüm dünyayı sardı. Bu isyanın, üçüncü dünyaya yansması çok daha şiddetli oldu ve devrimci şiddet bir anlamda kutsandı. Gençlik, düzene başkaldırırken; devrim için devrim isteği de siyasal düzen tarafından şiddetle bastırıldı. 1960'lı yıllar Afrika, Asya ve Latin Amerika halklarından bazılarının bir çeşit sosyalizm deneyimi yaşadıkları veya sosyalist, anti-empyalist söylemini kullanan milliyetçi önderliklerin ulusal kurtuluş savaşı verdikleri bir dönem olarak da tarihe geçti. Frantz Fanon'un deyimiyle, “yeryüzünün lanetlileri İkinci Dünya Savaşı sonrasının iki kutuplu dünyasında kendilerine yeni bir yer aramaktadırlar”. Dünyanın büyük kısmının daha önce kapitalist ülkeler tarafından sömürgeleştirilmiş olması, üçüncü dünya ülkelerini ister istemez sosyalist bloğa yakınlıyordu. Sömürge veya henüz sömürgecilikten kurtulmuş ülkelerin çoğunda, üçüncü dünyacı bir ideoloji hâkimdi. ABD siyasetine ve bu siyasete kayıtsız kalan çoğu zaman buna eşlik eden Avrupa ülkelerine, üçüncü dünya ülkeleri de tepki göstermekteydi. Bu tepki, zaman içerisinde bloklar oluşturmakta ve sosyalist bloğa doğru kaymalar giderek artmaktaydı. Gösterilen tepkiler zamanla artmakta ve nihayetinde Vietnam Savaşı'nın ve savaş karşıtı hareketlerin başlamasıyla birlikte devam eden olaylar zinciri, kutuplaşmayı giderek belirgin kılıyordu.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Feyat Bulut, “68 Kuşağı Gençlik Olaylarının Uluslararası Boyutu ve Türkiye'de 68 Kuşağına göre Atatürk ve Atatürkçülük Anlayışı”, *ÇTTAD*, Vol. 11, No 23, 2011, s.s.123-149.

⁴⁸⁰ İstanbul'da bir müddet yaşamış ve Osmanlı reformist hareketlerinin etkisinde kalmış olan İranlı bürokrat ve reformistlerin başında Başbakan Emîr-i Kebîr (1848-51), 1861-1871 yılları arasında İstanbul'dan yaşamış elçilikte görevli Malkum Han (1833-1908) ve 1890-1898 yılları arasında İstanbul'da İran elçiliği yapmış olan Mirza Muhsin Han Muînü'l-Mülk gelir. Bkz. Hamid Algar, *Mîrzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1973.

⁴⁸¹ Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, op.cit., s.376.

yapılar arasında olduğu varsayımından hareket eden reformist ve püriten tepki. Bu tepkilerden ilki modernleşme ile İslâmî öğretisi arasındaki zıtlığı hareket noktası olarak kabul edip hem tarihî geleneğe hem de İslâm'ın teorik esaslarına cephe alırken diğer tepki geleneğin getirdiği yüklerden arınmanın hem modern yapılarla uzlaşmayı hem de yeni bir canlanmayı beraberinde getireceğini öngörmüştür.⁴⁸²

Yukarıda ifade ettiğimiz kategorik ayrışmada birinci grup, “bütün bir toplumun toptan değişmesi gerektiğini savunarak radikal bir tercih olarak ortaya çıkar. Laik/sekülerist olarak tanımlanacak bu çizgiye göre, modern dünya karşısında başarıya ulaşmak için ‘toplumsal evrenin’ hem *form* hem de *içerik* olarak tümünden değişmesi zorunludur.”⁴⁸³ Bu yaklaşımda önceliğin *forma* verilmesi ve toplumun tepeden inmece bir tarzda modernleştirmeye çalışmak bu yaklaşımı benimseyenlerle toplumu sık sık karşı karşıya getirmiştir. Erken dönem Cumhuriyet Türkiye’si ve Pehlevî dönemi İranı bunun örnekleriyle doludur. İkinci grup ise uygulama süreçlerinde laikliğe karşı olmasına rağmen, moderniteyi gelenek/din içinde üretmek istemiş ve dini sekülerleştirmiştir. Bu yaklaşımın *formu* muhafaza etmek şeklindeki aşırı hassasiyetine karşılık *içeriği* değiştirme ve dönüştürmede - analogiler yaparak- oldukça esnek olduğu görülür. Çünkü muhalifinin (Batının) elindeki teknolojiyi kendi bünyesine aktarma niyet ve çabası onu sürekli pragmatist bir konumda tutar. Genelde Batı-dışı toplumlarda, özelde İslâm dünyasında modernitenin aktarımına ilişkin çabalara baktığımız zaman, toplumsal tepkileri en aza indirgeyen, bu sebeple kitlesel katılımı kolaylaştıran yolun formun korunmasına öncelik verilen bu yol olduğu görülmektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸²Ibid., s.378-79.

⁴⁸³ Bu görüşü Taha Hüseyin’in şu meşhur sözü özetlemektedir: “Avrupalılar ile eşit seviyede olmak için, onların yaptığı her şeyi harfi harfine ve içtenlikle yapmalıyız. Hoşa giden ya da gitmeyen taraflarıyla mevcut uygarlı onlarla paylaşmalıyız.” Bkz. Taha Hüseyin, *The Future of Culture in Egypt*, (çev. Sidney Glazer), Washington, American Council of Learned Societies, 1954, s.21.

⁴⁸⁴ Abdurrahman Aslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, s.184-86.

2.1. Soğuk Savaş Dönemi ve Uluslararası İdeolojik Diyalektik

Arnold Toynbee her ne kadar etki/tepki diyalektiğini akültürasyon denen farklı kültürlerin karşılaşması olarak ele almışsa da meydan okumanın yarattığı etki-tepki diyalektiği sadece Batılı/Doğulu gibi farklı kültürler arasında değil, her kültürün kendi içinde de görülebilir.⁴⁸⁵ Geleneksel düzene tehdit Otuz Yıl Din Savaşlarında görüldüğü gibi Batıya içerden, bazen Fransız İhtilali'nin yayılışı sürecinde olduğu gibi Doğuya dışarıdan gelebilir.⁴⁸⁶ Katolik Modernizmi bu anlamda birinci durumdaki etki/tepki ilişkisine, İslâm Modernizmi ise ikincisine örnektir. Konumuz açısından Marksizm ise içerden ve dışarıdan dinî tepki olarak gelişen bu iki modernizmin (Katolik ve İslâm) dışında, iki otoriteyi (kilise ve devlet) aşarak kurtuluşçu/mesihçi bir anlayış geliştiren Batılı paradigma-içi seküler bir tepki olarak değerlendirilebilir. Ayrıca 50'li ve 60'lı yıllarda eleştirel söylemin sosyalizm ile örtüşmesi Marksizm'in yükselişini sağlamıştır.

Marksizm paradigma oluşturma ve sosyal kimlik kazandırma yönündeki kapsayıcı ve kuşatıcı özelliği ile İslâm dünyasında geleneksel paradigmaya şüpheyile yaklaşan kitleleri etkilediği gibi İslâm'ı ideolojileştiren grupları da ideoloji oluşturma, sosyal adalete ve eşitliğe vurgu yapan evrensel söylemleri ve kitleleri harekete geçirebilen devrimci yönüyle etkilemiştir. Bu anlamda Marksizmi yalnızca bir siyasal program olarak kabul etmek doğru olmaz. Marksizm kendine çok daha geniş bir hedef belirlemiştir. İnsan, Tanrı, tarih, devlet, toplum, doğa, evren sorunlarına eğilen Marksizm gerek teori alanında gerek pratikte bu sorunları çözümlmeyi ve bir senteze ulaşmayı amaçlayan bir dünya görüşüdür. Marksizm modern çağın tüm sorunlarıyla ilgilenen ve çözüm iddiasında bulunan bir dünya görüşü olarak kabul edildiğinde Marksizm'i yalnızca Marks'ın düşüncelerinin bir eseri olarak değerlendirilemez. Marksizm kendinden önceki pek çok düşünce akımından etkilenmiş, bu

⁴⁸⁵ "18. yüzyılda Aydınlanma evrenselleşirken, bütün Avrupa'da kendi yerli tarihlerine, geleneklerine, azizlerine, kahramanlarına, yönetimlerine, zanaatkarlarına yönelen tarihi kasabalar ve loncalar vardı. İstikbal kaygısıyla burjuvaya yönelmek yerine geleneklerine sahip çıkan şairler, bestekârlar, sanatçılar, tarihçiler vardı. Yerel lehçeleri, halk edebiyatlarını, ihmal edilmiş sanatçıları, uzak tarihin askeri kahramanlarını ve buna benzer diğer konuları araştırmak 18. yüzyıl ortalarına kadar Almanya'nın pek çok yerinde revaçtaydı İngiltere ve Fransa'da 19. yüzyılda pek çok taraftar bulan Ortaçağ hayranlığı Almanya'yı kuşatırken ve İngiltere ve Fransa'nın bazı kesimlerinde de ihmal edilemeyecek boyuttaydı. Bu yerelliğin özünde kaçınılmaz şekilde gelenekçilik vardı." Bkz. Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, op.cit., s.27.

⁴⁸⁶ Gencer, *Hikmet Kavşağında...*, op.cit., s.9.

düşünce akımlarını birbiriyle tamamlayarak bir senteze ulaşmaya yeni ve orijinal bir dünya görüşü getirmeye çalışmıştır denebilir.⁴⁸⁷

Soğuk Savaş döneminin siyasî atmosferine bakacak olursak; W.Churchill'in Amerika'nın Missouri Eyaleti'nde yaptığı konuşmasındaki "Baltık'taki Stettin'den, Adriyatik'teki Trieste'ye kadar Avrupa kıtası üzerine boydan boya demir bir perde inmektedir" sözleri, Soğuk Savaş'ın başlangıç tarihi (5 Mart 1946) olarak belirtilebilir.⁴⁸⁸ Zira Sarıçaban'ın ifade ettiği gibi "Sovyetler Birliği'nin Orta, Doğu ve Güneydoğu Avrupa'yı büyük ölçüde kendi şemsiyesi altına alması ABD ve İngiltere'yi harekete geçirdi ve her iki ülke, Batı Avrupa'da ve başka yerlerde Sovyet yanlısı komünist partilerin iktidara gelmemesi için çeşitli girişimlerde bulundular. Uyguladıkları Marshall Planı ile Batı Avrupa ülkeleri ABD'nin nüfuzu altına girerken, Doğu Avrupa ülkelerinde de Sovyet yanlısı komünist hükümetlerin kurulması ile Soğuk Savaş doruğa ulaştı. Bunun yanında ABD, Truman doktrini çerçevesinde, Batı Avrupa'nın SSCB'ye karşı korunması için çaba harcadı. Bunun sonucu olarak da NATO kuruldu. Buna karşı, SSCB'de Varşova Paktı'nı kurdu ve Çin'de Sovyet yanlıları iktidarı ele geçirdiler. Böylece 1945'de kurulan Birleşmiş Milletler Örgütü'nde temsil edilmesine göre, dünya üç politik gruba ayrıldı: Sovyetler Birliğinin egemen olduğu Komünist Blok, Birleşik Devletlerin önderlik ettiği Batı Bloğu ve birçoğu eski kolonilerden oluşan, Üçüncü Dünya denen ve gittikçe büyüyen üçüncü grup."⁴⁸⁹

Bu dönemdeki mevcut uluslararası konjonktür ve Sovyet tehdidi İngilizleri daha önce Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarında Almanlar'a karşı koruduğu sömürge hatlarını kendi iradesiyle ABD'ye terk etme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır. ABD ise Alman tehdidi karşısında yardımlarına koştuğu İngiltere ve Fransa'nın sömürge imparatorluklarını dağıtan bir süreci başlatmakla paradigma-içi liderliği almıştır.⁴⁹⁰ 20. yüzyıla kadar Avrupa-içi dengeler Atlantik ötesi etkilerde bulunurken, 20. yüzyıla birlikte ve özellikle de II. Dünya Savaşından sonra belirleyicilik yönü Amerika lehine değişmeye başlamıştır. Soğuk Savaş döneminin en belirgin özelliği Atlantik kavramının Amerika eksenli bir nitelik kazanmasıdır. Atlantik havzasındaki güç dengelerinin Amerika eksenli olarak değişimi

⁴⁸⁷ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, Beta Yayınları, 2000, s.271-72.

⁴⁸⁸ "Soğuk Savaş" deyimini ilk kez 1947 yılında ABD'li Bernard Baruch tarafından kullanılmıştır

⁴⁸⁹ Gülay Sarıçaban, "Soğuk Savaş Dönemi Sosyo-Kültürel Değişimler", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 38, 2009, s.14.

⁴⁹⁰ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit., s.349.

Avrupa'yı modern dönemde ilk defa edilgen bir konuma iterken çift kutuplu yapının denge unsurlarının Avrasya stepleri (SSCB) ve Atlantik (ABD) arasında şekillenmesine yol açmıştır.⁴⁹¹

İkinci Dünya Savaşından sonra, "dünya güçler dengesinde yeni siyasî değişiklikler olurken, sömürgelerde de önemli gelişmeler meydana geldi. 1945 yılında harita üzerinde de olsa dünyanın büyük bir bölümü sömürge olarak Avrupa'ya bağlı görünmekteydi. Fakat sömürgeci Batılı devletlerin bunları uzun süre ellerinde tutabilmeleri, özellikle bu bölgelerde meydana gelen ulusçuluk, toplumların uyanması ve uluslararası alandaki gelişmelerden dolayı oldukça zordu. Bunun diğer bir nedeni ise altı yıl süren İkinci Dünya Savaşında Avrupa'nın bir çöküntü içine düşmüş bulunmasıydı. Bunların sonucu olarak 20. yüzyılın başlarından itibaren sömürgelerde gelişen ve gittikçe güçlenen ulusçuluk akımı, İkinci Dünya Savaşının sömürgeci devletlerde meydana getirdiği çöküntüden de yararlanarak 1945'ten sonra pek çok ulusun bağımsızlığını kazanmasına, yeni devletlerin kurulmasına ve sömürgeciliğin çözülmesine neden oldu. Bu süreçte sömürgeci devletler sömürgelerinin bazılarının bağımsızlığını adeta tek taraflı tanıırken, diğer yerlerde bağımsızlığın kazanılması uzun ve sert mücadeleleri gerektirdi."⁴⁹²

Ayrıca, "II. Dünya Savaşı'nın ardından ABD önderliğinde düzenli bir büyüme ve istikrar dönemine girmesiyle kapitalizm ülkelerarası ekonomik rekabeti arttırmıştı. Bu artış, ekonomik ve sosyal refahı arttırsa da savaş; kapitalizmin köklü bunalımlarını, ülkelerarası rekabetin kesinleşen biçimlerini, yeniden paylaşmanın gerçekleşmesi sonucunda çözmüştü. Savaşın sona ermesiyle beraber genel barış havasının da etkisiyle toplumsal muhalefetin hızı da düşmüştü. Dolayısıyla başlangıçta ekonomik ve siyasal düzene yönelik ortaya çıkan toplumsal tepki, 1960'larda öğrenci hareketlerinin kapitalist düzene karşı harekete geçirdiği büyük muhalefet, bütünlük içeren bir siyasal program ve perspektifle tamamlanamadı. Olayların içerisinde yer alan işçi, emekçi ve kısmen de katılan öğrenci kitlesi üzerinde ideolojik hegemonyasını sürekli kılamadı. Bu hegemonyayla birlikte, köklü bir toplumsal yapıya dönüşmesinde sosyalist-komünist partilerin engelleme etkisi olsa da; olayların özelliği ve kapitalizmin baskıcı mekanizmaları asıl etkili olandı. Bu engeller giderek

⁴⁹¹Ibid., s.210.

⁴⁹² Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih (1789-1994)*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1995, s. 681-82.

eylemlerin yönünü ve coğrafyasını da değiştirdi. Avrupa'dan Amerika'ya, Afrika'dan Asya'ya kadar uzanan büyük bir rüzgârı beraberinde getirmişti."⁴⁹³

Bu dönemde İslâm dünyasına bakıldığında; genellikle parlamenter yönetime sahip Mısır'da (1923–1952), İran'da (1941–1953) ve Türkiye'de (1950–1960) liberalizm dönemleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu ülkelerdeki liberalizmin öncüleri (Mısır'da Vefed, İran'da Ulusal Cephe, Türkiye'de Demokrat Parti) genellikle Batı tarzı demokrasiyi benimsemişlerdi. Ancak bu da onları tasfiyeden kurtaramadı. Muhakkak ki özerk, bilinçli ve düzenli bir orta sınıfın olmayışı da dâhil olmak üzere ABD'nin ve bazı Batılı güçlerin sömürgecilik sonrası döneme uyum konusundaki isteksizlikleri bu başarısızlığın en önemli nedenleriydi. Sebep ne olursa olsun sonuçta Müslüman ülkelerdeki liberal eğilimler itibar kaybetmişler ve ekonomik ve siyasal problemlere radikal, devrimci ve elitist çözümler arayan gruplar da buna bağlı olarak güçlenmişlerdir. Bu süreç Sovyetler, Çin ve diğer Sosyalist devletlerin dünyada itibarının artmasıyla da hızlanmıştı. Bunların Müslüman halklar arasında popülerlik kazanmaları hem uluslararası politikada yeni umut ve hayallerin somutlaşması anlamına gelen Üçüncü Dünya'nın ortaya çıkışı hem de bu ülkelerin anti-emperyalist tutumları nedeniyle olmuştur. Bu karmaşık durum karşısında bazı Müslüman düşünürler ideolojik olarak İslâm sosyalizmine yönelmişlerdir.⁴⁹⁴

Özellikle 60'lı yıllarda toplumla ilgili söz söylemek ya da iktidara karşı muhalif eyleme geçmek isteyen istisnasız herkes olumlu ya da olumsuz Marksizm'e atıfta bulunmak durumunda kalmıştır diyebiliriz. Bu anlamda uluslararası ideolojik bir diyalektik ilişkiden bahsedilebilir. Bu dönemde İslâmî hareketler kültür politikalarına yönelmişler ve ekonomi-politik boşluğu sosyalist-Marksist ideolojiden devşirmişlerdir.⁴⁹⁵ Muhammed Bakır Sadr'ın

⁴⁹³ Bulut, op.cit., s.126.

⁴⁹⁴ Hamid İnanet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1995, s. 256-257.

⁴⁹⁵ "İran'ın 1960'larda en önemli dini örgütlenmelerinden Mücahidan-ı İslâm'ın ideolojisi en özet ifadeyle İslâm ile Marksizmin bir sentezidir. İslâm Devrimi'ne yakın günlerde Mücahidin tarafından yayınlanan bir el kitabı bu konuyu şöyle ifade etmektedir: "Biz Marksist felsefeye ve özellikle de ateizme 'hayır' diyoruz. Fakat Marksist sosyal düşünceye ve özellikle de onun feodalizm, kapitalizm ve emperyalizm tahliline 'evet' diyoruz." Benzeri ifadeler devrimden hemen sonra yayınlanan bir bildiriye daha ayrıntılı ifade edilmektedir. Marksizmin 'bilimsel' içeriği yanında 'felsefi' boyutu da olan kompleks bir ideoloji olduğu söylenen bildiriye, Mücahidin örgütünün başından beri Marksizmin bilimselliğini -elbette 'dogmatik olmayan' bir dille- kabul etmekle birlikte, ruhu ve ahireti inkarı ve tüm dinleri halkların afyonu olduğu gerekçesiyle reddedişi gibi felsefi yanının çoğunu reddettiğini de vurgulamaktadır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, USA, Yale University Press, 1989, s. 92-93.

“İslâm Ekonomisi”⁴⁹⁶, Mahmud Talegani’nin “İslâm ve Mülkiyet”⁴⁹⁷, Seyyid Kutub’un “İslâm’da Sosyal Adalet”⁴⁹⁸ çalışmaları bu etkiyi yansıtan başlıca eserlerdir.

Bu dönemde, “İran, Mısır, Suriye ve diğer ülkelerdeki Müslüman aydınların yazılarına damga vuran toplumsal eleştiriden türeyen “İslâmî sosyalizm” düşüncesi, kendi toplumsal hastalıklarının iyileştirilmesi iddiasını taşır. Bu düşünceye göre, yeniden dağıtım dönük tedbirler, hem sefaleti azaltacak hem de mülksüzlerin mülk sahipleri üzerinde hak iddia edecekleri bir toplum için gerekli zemini temin edeceklerdir. Nasır yönetimindeki Mısır’da, altmışların Suriye’sinde⁴⁹⁹, Abdüselâm Arif liderliğindeki Irak’ta ve Millî Kurtuluş Cephesi (FLN) idaresi altındaki Cezayir’de “İslâmî sosyalizm”e dönük resmî destek, tam da aynı sebeplerden ötürü, benzer bir kökten çıkan “Arap sosyalizmi”nin gelişmesi ile el ele gidecektir.⁵⁰⁰ “İslâmî sosyalizm” ekonomik kalkınma için bağımsız bir yol vaat eder, halka toplumsal adalet çağrısında bulunur ama öte yandan da kültürel ve dinî özgüllük temelinde, Marksist partileri dışta bırakır. İslâmî sosyalizm, kapitalizme yönelik iki muktedir eleştiriyi dönemin İslâmî söylemine taşımıştır. Birincisi, kapitalizm, toplumu işlevsizleştirmektedir. İkincisi ise kapitalizm, ahlâkî düzlemi sarsmaktadır.”⁵⁰¹

“İslâmî sosyalizm söyleminin arka planına bakıldığında ve öngördüğü mülkiyetin “toplumsal işlev”ine ilişkin ayrıntılara girildiğinde gerekli malumatın, önemli ölçüde, toplumsal söylem dâhilindeki “kamu”ya ait modern düşüncelerden temin edildiği görülmektedir. Diğer yandan “toplumsal denge” anlayışı ise modern öncesi ahlâkî ekonomi anlayışına denk düşer, bu anlayışa göre, Allah’ın buyruğundaki evrene ait denge ve oran, insan ilişkilerinde yansımaları bulur. Kavramsal açıdan sözleşmeci olmaktan uzak olan bu anlayış, canlı-cansız, tüm yaratımın ilâhi uyumu, dengesi ve oranına ilişkin kozmolojik düşüncenin emrindeki muhayyileden türer. Bu muhayyel alanda, insanla Tanrı arasındaki ilişkiler kümesine ait alanı teşkil ettiklerinden, mülkiyet ve toplum, birbirinden oldukça farklı olan tüm özellikleri içerir. Kimi yönlerden bu ikili, ideal açıdan, bir anlamda bir

⁴⁹⁶ Muhammed Bakır es-Sadr, *İslâm Ekonomi Doktrini*, (çev. Mehmet Keskin), İstanbul, Hicret Yayınları, 1979

⁴⁹⁷ Mahmut Talegani, *İslâm ve Mülkiyet*, (çev. Ahmet Saidoğlu), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989

⁴⁹⁸ Seyyid Kutub, *İslâm’da Sosyal Adalet*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, Şura Yayınları, 1991

⁴⁹⁹ Kemal Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York, 1982, s. 126.

⁵⁰⁰ Arap milliyetçiliği ile İslâm arasındaki ilişki Abdurrahman el-Bazzaz’ın *Islam and Arab Nationalism* adlı eserinde ele alınmıştır. Arap milliyetçiliğinin İslâm’la meşrulaştırıldığını vurgulamıştır. (ss, 172-188)

⁵⁰¹ <http://istiraki.blogspot.com.tr/2011/10/İslâmî-sosyalizm.html> (04.09.2014).

bütünün parçalarıdır.”⁵⁰² Kopuş tehlikesi, sadece kapitalizmin takdim ettiği yeni insanî örgütlenme ve iktidar biçimlerinde değil, her daim mevcuttur. Fakat kapitalizm bu kopuşu derinleştirmiştir.⁵⁰³

Yukarıdaki ifadeleri daha somutlaştırmak gerekirse, geleneksel Aristo fiziğinden kopan Newton fiziğinin doğuşuyla Avrupa’da geleneksel olarak sosyal felsefenin dayandığı *beden/organizma tasavvuru*⁵⁰⁴ aşınmaya başlamış ve *mekanistik dünya görüşü* egemen olmuştur. Böylece geleneksel dönemde Tanrı ile *âlem-i kübra (tabiat)* ve *âlem-i suğra (insan)* arasındaki uyuma dayalı kozmolojik algı aşınmış ve geleneksel dönemdeki *uyum* yerini *çatışma* düşüncesine bırakmıştır. İslâm Sosyalizmi de bu çatışma durumundan tekrar uyuma dönülmesi fikrinden hareket etmiştir diyebiliriz. Fakat sonuçlarının başarısı tartışmalıdır.

Devletlerin ekonomik, siyasî ve kültürel yapıları, Immanuel Wallerstein’in vurguladığı gibi devletlerarası ilişkileri belirleyen hâkim kapitalist dünya sistemi ekseninde oluşan yeni tür bir bağımlılığın ortaya çıkmasına yol açmıştır: “Devletlerin dünya ekonomisinde işlemekte olan sınıfsal güçlerin ihtiyaçlarını yansıtacak kurumlar oluşturduğunu iddia ediyoruz. Fakat bu kurumlar boşlukta yaratılmış olmayıp, devletlerarası sistem çerçevesinde oluşturulmuşlardır. Devletlerarası sistemin kendisi, aslında, devletin tanımlandığı çerçevedir. Kapitalist dünya-ekonomisinin devleti, modern devleti diğer bürokratik idarelerden ayırdeden ve modern devletin âlâmetifarıkası olan bir devletlerarası sistem çerçevesinde varlık bulur. Bu devletlerarası sistem, en güçlüsü de dâhil olmak üzere münferid devlet mekanizmalarının karar alma güçlerini tehdit eden bir grup kısıtlama teşkil eder. Sistemin ideolojisi egemen eşitliktir, fakat devletler gerçekte ne bağımsız ne de eşittir.”⁵⁰⁵

⁵⁰² <http://istiraki.blogspot.com.tr/2011/10/İslâmî-sosyalizm.html> (04.09.2014).

⁵⁰³ Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, New York, 1993, ss, 142–44.

⁵⁰⁴ “*Body politic*” deyiminin de anlattığı gibigeleneksel dünya-görüşüne göre her ülke, ortak olduğu kadar biricik özelliklere sâhip bir beden sayılır.

⁵⁰⁵ Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, s.33.

2.2. İran’da Karşı-Modernist Yeni Düzen Arayışı

İlk Pehlevî şahının düşmesi de, sonuncusunun tahta geçmesi de bölgede yürütülen savaş dönemi politikalarına ve II. Dünya Savaşı sürecinde yeniden şekillenen küresel güç dengelerine bağlı gelişmelerdi. Rıza Şah’ın Mihver Devletleriyle olan yakın ilişkisi, II. Dünya Savaşının başlamasından sonra İran’ın Müttefik Devletlerce işgaliyle sonuçlanmıştı. Bunun üzerine Rıza Şah tahtını Müttefik Devletlerden destek gören oğlu Muhammed Rıza Şah’a bırakmak zorunda kaldı.⁵⁰⁶ Bu dönemde Ahavi’nin ifade ettiği gibi “ulemâ çok zayıf bir hale düşmüş, devlet birçok problemle baş başa kalmıştı. Bu problemlerin başında, hassas bölgelerde yaşayan bazı kabilelerin bağımsızlık istekleri, işgalci orduların ülkenin doğal kaynaklarını sınırsız bir şekilde sömürmesi, başkentteki siyasî güçler arasında bölünmelerin patlak vermesi, bürokratik yapının çözülmesi, Şah’ın eliyle modernizasyona ilgi duyan zümreler arasında sınıfçılık hareketlerinin baş göstermesi gelmekteydi.”⁵⁰⁷

Yukarıda bahsedilen güçlükler, ulemânın yeniden kuvvet kazanarak siyasete atılmasına ve petrol şirketlerinin millileştirilmesine dair çağrıda bulunmalarına yol açmıştır. Fakat ulemâ arasında, siyasete girmeye karşı duran güçlü bir akım daha vardı ki bu akımın başını Âyetullâh Uzma Burûcerdî çekmekteydi. Öte yandan sözcülüğünü Âyetullâh Kaşani’nin yaptığı diğer akım ise ulemânın siyasete katılmasını savunmaktaydı.⁵⁰⁸ Bununla birlikte petrolün millileştirilmesi İran tarihindeki en önemli dönüm noktalarından biridir. Bu süreç İran hükümetinin Ekim 1947’de 1933 tarihli Anglo-Persian Petrol Anlaşmasını tekrar görüşmek için Meclis’in onayını almasıyla başlamıştır. Halkın da büyük desteğini alan petrol endüstrisinin millileştirilmesi talebi Mart 1951’de Meclis’te kabul edilerek yasalaştı.⁵⁰⁹ Mayıs 1951’de de Musaddık başbakan oldu. Musaddık’ın başbakan olmasının ardından İran Millî Petrol Şirketi kurularak ülkedeki bütün petrol endüstrisi bu şirketin kontrolüne verildi.⁵¹⁰ Fakat Musaddık hükümeti ABD, İngiltere ve Şah’ın işbirliğiyle General Fazlullah Zahid’in önderliğini yaptığı darbe ile 19 Ağustos 1953’te devrildi.⁵¹¹ Musaddık’ın

⁵⁰⁶ Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, (çev. Emine Ayhan), İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s.139.

⁵⁰⁷ Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, op.cit., s.119.

⁵⁰⁸ Ibid., s.120.

⁵⁰⁹ İran Petrol Sanayi’ni millileştirme yasası yılın son günü olan 29 İsfend 1329’da (20 Mart 1951) Meclis’ten geçerek, İran petroleri ulusallaştırıldı ve şimdi ise bu her yıl kutlanmakta ve İran takvimine göre resmi tatildir.

⁵¹⁰ Bayram Sinkaya, “İran İslâm Cumhuriyeti’nde Siyasal Yapı ve Yönetim”, *Ortadoğu Siyasetinde İran*, (ed.) Türel Yılmaz-Mehmet Şahin, Ankara, Barış Kitap, 2011, s.12-13.

⁵¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Stephen Kinzer, *Şah’ın Bütün Adamları*, (çev. Selim Önal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

devrilmesi sonrasında ABD'nin tam desteğini arkasına alan Muhammed Rıza Şah kişisel yönetimini mutlaklaştırma yönünde adımlar atmaya başladı.

1953 yılında halkın sevgisini ve desteğini kazanan Başbakan Musaddık'ın devrilmesi, “*Beyaz Devrim*” adı altında salt refahın yeniden yapılanmasının ve dağıtılmasının değil, toplumsal statülerin yıkılmasının hedeflendiği programlar, katı ve baskıcı usullerle topluma dayatılan modernizasyon ve toplumsal yeniden yapılanma programı, iktidarda kalabilmek için sayısız cinayet, işkence, sürgün, basın yoluyla aşağılama, komplo ve SAVAK operasyonları Pehlevî Hanedanı'nın zoraki iktidarının fazla uzun sürmeyeceğinin işaretleriydi. Şah'ın ABD ile sorgulanamaz yakınlığı, İsrail'in tüm saldırılarına rağmen tanınması, devlet resmi kurumlarının sıklıkla İslâm'ı ve din adamlarını aşağılaması, halkın geçim sıkıntısının ve gelir dağılımının görmezden gelinmesi, Şah'ın ve çevresindekilerin şahsi servetlerinin sürekli artması, rejim içerisinde muhalif unsurlara asla müsamaha gösterilmemesi, vatandaşların hak ve hukukunun hiçe sayılması, özgürlüklerin sürekli daraltılması gibi pek çok sebep sisteme duyulan güveni temelden sarsmıştır. Bu durum Şah'a ve hanedana duyulan büyük bir öfkenin birikmesine neden olmuştur.⁵¹²

Ahavi'nin ifade ettiği gibi “İran'da 1959-1963 dönemi, ulemâ ile devlet arasında çatışmaya tanık olmuş, ulemâ bu çatışmadan mağlup ayrılmıştır. Bu yıllarda Burûcerdî, Şah'ın yürürlüğe koyduğu Tarım Reformu'na karşı çıkmış ve bunu şeriatı aykırı kabul etmiştir. 1960 yılında bir parlamento üyesine yazdığı mektuptan da anlaşılacağı üzere, Tarım Reformu, gerek büyük toprak sahibi şahıslar olarak ulemânın, gerekse bir kurum olarak vakıfların çıkarlarını, aynı zamanda özel mülkiyeti kabul eden İslâm Dini'ni de ideolojik olarak tehdit ediyordu. Safevîler döneminde de ulemâ, büyük toprak sahipleri arasındaydı ve vakıfların malları aşamalı olarak ulemânın özel mülkleri haline dönüşüyordu. Ulemânın Şah'a muhalefeti Toprak Reformu'yla sınırlı kalmayıp, onun “*Beyaz Devrim*” adıyla bilinen modernizasyon uygulamalarının tümünü kapsadı. Bu uygulamalar, toprak dağıtımının yanı sıra, kadınlara oy hakkı, cehaletle mücadele, ormanların millileştirilmesi, işçilerin şirket gelirlerine ortak edilmesi, devlet fabrikalarının Tarım Reformu'nun finanse edilmesi için satılması vb.”⁵¹³

⁵¹² Ünal Gündoğan, *İran ve Ortadoğu*, Ankara, Adres Yayınları, 2010, s.166.

⁵¹³ Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, op.cit., s.123-124.

Şîî cemaatinin büyük lideri Âyetullâh Burûcerdî'nin 1961'de ölümü⁵¹⁴ sonrasında, Şîî otoritelerinin siyasî gayeleri bakımından yeni ve radikal bir sürece girildi. Bu sürecin yarattığı endişeler genç ruhaniler⁵¹⁵ neslini merci-i taklidin tercihini ve işlevlerini değerlendirmeye götürdü. Burûcerdî'nin vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra 1979 Devriminin önde gelen isimleri haline gelecek bir grup sosyal reformcu bu dönemde bir araya gelerek uygun bir strateji arayışına girdiler. Tartışmalarının ürünleri 1963 Ocak ayında "*Bahsi der Bare-yi Merce'iyet ve Ruhaniyet*"⁵¹⁶ adlı bir kitapla yayınlandı.

Akhavi kitapta yer aldığı üzere bu grubun önemli kararlarını şöyle özetler: i) Ulemâ için bağımsız bir mali örgütlenme ihtiyacı, ii) Şura-yı fetva ihtiyacı, yani hukuk konularında itimat olunur toplu görüşler vermek üzere ülkenin büyük bir bölümünden oluşan üyelerin daimi bir mücdehidler kurulu, iii) İmamın otoritesinin delegasyonu olmadan hiçbir Şîî toplumunun mümkün olmadığı fikri, iv) İslâm'ın eksiksiz bir hayat tarzı olarak yorumu, bu nedenle sosyal, iktisadi ve siyasî meselelerin dinî olanlara dâhil edilmesi, v) Medrese müfredatında fikhin merkezi önemini ahlak, akaidve felsefe ile değiştirme ihtiyacı; sorumluluğun doğru anlaşılmasına dayalı yeni bir gençlik liderliği kavramının ihtiyacı, vi) İslâm'ın değişen şartlara uyarlanması için güçlü bir unsur olan içtihadın geliştirilmesi, vii) Toplu ve kamusal bir iradenin ifade edilme aracı olarak *emr bi'l maruf ve nehyi ani'l münker*⁵¹⁷ prensibinin ihyası, viii) Müçtehidler arasında ihtisaslaşma ve ona bağlı taklid yapma, ix) İran kültürünü istila eden bireysellik ve güvensizliği aşmak üzere karşılıklılık ve cemaat ruhuna ihtiyacı.⁵¹⁸

Haziran 1963'te Âyetullâh Humeynî İran Şîî cemaatinin tartışmasız lideri oldu. Fakat Pehlevî Hanedanına karşı Humeynî'nin giriştiği ilk meydan okuma başarısızlıkla sonuçlandı. Bir anlamda 1979 İran Devriminin provası olan Haziran 1963 isyanı yaygınlık kazanmış olsa da şahın ordusu tarafından süratle bastırıldı. Bununla birlikte, Âyetullâh

⁵¹⁴ Burûcerdî 1961 Mart'ında öldü. Başbakan cenazesine katıldı. Şah üç gün yas ilan etti ve yapılan anma törenine katıldı. Şîî din önderleri arasındaki hiyerarşi ilkesi, Burûcerdî'nin ölümüyle hiçbir zaman bütünüyle kurtulamadığı bir buhrana girdi. Bkz. Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hirkası: İran'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç*, (çev. Ruşen Sezer), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s.227.

⁵¹⁵ Türkiye'de İran söz konusu olduğunda nötr anlam ifade etmeyen "molla" ifadesi yerine metodolojik mesafeyi korumak için Farsça'da orijinal şekliyle din bilginleri için kullanılan "ruhani" terimini kullanmayı tercih ediyoruz.

⁵¹⁶ Türkçe çevirisi için bkz. *Ulemâ ve Dini Otorite*, (çev. Kutlukhan Eren), İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

⁵¹⁷ İyiliği tenbih etme ve kötülüğü yasaklama emri

⁵¹⁸ Ahavi, op.cit., s.119-120 aktaran; Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, (çev. Fethi Gedikli), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001, s.120.

Humeynî'nin tutuklanarak sürgüne gönderilmesiyle, siyasî çalkantılar yatıştı ve Şah otoriter yönetimine kaldığı yerden devam etti.⁵¹⁹ Devrim için 1979'u beklemek gerekecekti.

Keddie'ye göre ulemanın yükselişi yanında şehirli ve medrese dışında eğitim görmüş modern Müslüman aydınların yükselişi de 1960'larda yeni bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Garbzedeler (Garbzedegi)⁵²⁰ isimli eseri büyük yankı uyandıran Celal Ali Ahmed; İslâm, politika, ekonomi ve diğer sosyal konularda pekçok yayını bulunan Mehdi Bazargan; İslâmi ekonomi ve politika konularında yazan Beni Sadr; Paris'te eğitim görmüş ve devrim sürecinin en önemli ideologlarından sayılan Ali Şeriatî bunlardan öne çıkan isimlerdi.⁵²¹ Keddie'ye göre, Ali Şeriatî ise bunların en etkilisiydi. Onun verdiği konferanslar, seminerler ve dersler, ayrıca kullandığı etkileyici dil özellikle gençlerin Şah'a karşı muhalefesinde önemli bir yere sahipti.⁵²²

⁵¹⁹ Dabashi, İran: Ketlenmiş Halk, op.cit., s.146.

⁵²⁰ Celal Al-i Ahmed, *Garbzedeler: Batıdan Gelen Veba*, (çev. B. Tuna), İstanbul, Nehir Yayınları, 1988.

⁵²¹ Gündoğan, op.cit., s.131.

⁵²² Nikki R. Keddie, *The Roots of Revolution; An Interpretative History of Modern Iran*, London, Yale University Press, 1981, ss,213-225.

2.2.1. Ali Şeriatî: İdeolojik Din ve Dinî İdeoloji

Ali Şeriatî'nin⁵²³ eserleri ve fikirleri hakkında şu ana kadar çok şey yazılmıştır. Onun İslâm tarihinden kadının statüsüne, iktisattan devrime, siyasetten dinî hükümlere kadar, bir dizi mesele hakkındaki düşünceleri analiz edilmiştir. Başka yerlerde yeterli derecede ele alınmış noktaları bu tez çalışmasında tekrarlanmayacaktır. Burada Şeriatî'nin İran'da dinin ideolojileştirilmesi sürecindeki etkisine dikkat çekilecektir.

Şeriatî ile ilgili analizimize geçmeden önce, ideoloji ve ideologun kökenine dair bir açıklama yapmak gerekir. Zira bu iki kavrama açıklık getirmeden Şeriatî üzerine yapılacak analizler sağlıklı olmayacaktır. “*Gencer'in ifade ettiği gibi “Hegel felsefesi, Saint-Simon sosyolojisi, Marks ideolojisi* üçlemesinde görüldüğü gibi ideoloji, felsefeyi de kapsayan sosyolojiden doğmuştur. Bunlar arasındaki temel fark, toplumu dönüştürme tarzlarındaki düşüncededir; sosyoloji reform, ideoloji ise devrim yönelilidir.”⁵²⁴ Bu devrimci karakterinden dolayı ideolojiyi sadece öğretecek bir ideologa değil, aynı zamanda hayata geçirme, toplumu dönüştürme yolunu gösterecek, topluma rehberlik edecek bir aydına ihtiyaç duyulur. O halde teologdan daha geniş bir kavram olarak ruhbana karşılık olarak,

⁵²³ “24 Kasım 1933'te Horasan'da Şebziver yakınlarındaki Kahak köyünde doğdu. İlköğrenimine Mezinan'da başladı, Meşhed'deki Firdevsî Lisesi'nde ve Öğretmen Okulu'nda okudu. Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1958) Üniversitede öğrenci iken sınıf arkadaşı Puran Rezavi ile evlendi. Lisansüstü eğitimi için Fransa'ya gönderildi. *Les Merites de Balkh* başlıklı doktora tezini Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladı (1963). Paris'te bulunduğu süre içinde akademik çalışmalarını disiplinler arası bir ilgiyle zenginleştirmenin yollarını aradı. Ayrıca bu disiplinlerin belli başlı öncülerıyla tanıştı. Bu bağlamda Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, Louis Massignon, Jacques Berque gibi ünlü düşünürlerle dostluk kurdu. Özellikle Massignon, Gurwitch ve Berque'in incelemelerine duyduğu hayranlık, onun kendi toplumunun dinî ve mistik tarihine daha gerçekçi bir şekilde eğilmesini kolaylaştırdı. Öte yandan başta Cezayir olmak üzere bağımsızlık mücadeleleriyle ilgilenip onlara destek sağladı. İran'a dönünce şahlık rejimine karşı faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle tutuklandı ve bir buçuk ay hapiste kaldı. Değişik kurumlardaki memuriyetleri ve kısa süreli öğretmenliğinin ardından Meşhed Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak kabul edildi (1966). Üniversitedeki dersleri geniş çevrelerde ilgi uyandırmaya başladı. Konuşmalarında yeni bir dil, sunum ve içerik bulan gençler için Şeriatî adı artık geleneksel ve Batılılaşmış bakış açıları karşısında onlardan bağımsız, alternatif bir açılım olarak değerlendirilmekteydi. Ancak bu faaliyetleri yüzünden görevine son verildi (1971). Şiî çizgisinde İslâmî eğitimin verildiği, özellikle Ehl-i beyt sevgisinin aşılandığı Hüseyiniyye-i İrşad adlı merkezdeki konferans ve derslerinde rejim karşıtlığını devam ettirdiği ileri sürülerek yeniden tutuklandıysa da (28 Eylül 1973) daha sonra çeşitli baskılar karşısında şartlı olarak serbest bırakıldı (20 Mart 1975). Buna göre hiçbir eğitim programına katılmayacak, yazı ve konferanslarına son verecekti. Ayrıca kendisi, ailesi ve yakın çevresi Sazman-ı İttılaat ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) tarafından sürekli göz hapsinde tutulacaktı. Hapishaneden çıkınca devletin kendisine karşı duyduğu güvensizlik artarak devam etti. Şeriatî sınırlı düzeyde de olsa görüşlerini dile getirmeyi hep denedi. Fakat hayatı kendisi ve ailesi için çekilmez bir hal alınca 16 Mayıs 1977'de yurt dışına çıkmak zorunda kaldı. Aynı yılın 19 Haziranında Londra'daki evinde ölü bulundu. Taraftarları onun SAVAK tarafından düzenlenen bir cinayete kurban gittiğini iddia eder.”, Necdet Subaşı, “Ali Şeriatî”, İslam Ansiklopedisi, Cilt.38, op.cit., s.577; Şeriatî'nin kapsamlı biyografisi için bkz. Ali Rahnama, *Müslüman Ütopya*, (çev. İhsan Tokar), Ankara, Hece Yayınları, 2005.

⁵²⁴ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s. 179.

aydın da ideologdan daha geniş bir ideolojik rehberi temsil etmektedir. İkisi arasındaki bu yakın ilişkidir ki Antonio Gramsci, Julien Benda, Lewis Feuer gibi entelektüeller ideolojiyi aydının tanımının bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Örneğin Lewis Feuer'e göre "Herhangi bir bilgin, bir ideolojiye bağlanmadıkça veya böyle bir bağlılık peşinde olmadıkça bir aydın (*intellectual*) sayılmaz."⁵²⁵ Ali Şeriatî'nin de aydına yüklediği anlam yukarıdaki tanımdan farklı değildir.

Şeriatî, "geleneksel İslâm'ın ideolojiye dönüştürülmesi gerektiğine inanır ve gelenekçiliği (*traditionalism*) tepkicilik-gericilik (*reactionarism*) ile özdeşleştirerek; "din" in iki ayrı anlamından söz eder: Birincisi geleneksel İslâm, ikincisi ideolojik İslâm. Şeriatî'ye göre 'Geleneksel İslâm' toplumda mevcut inanç sistemi, geçmişten devralınan miras ya da en geniş anlamıyla "gelenek"tir. 'İdeolojik İslâm' ise bilinç yaratan, ilerici ve başkaldıran bir imandır. Öyleyse yapılması gereken "bilinç yaratan İslâm'ı, onu çöküşe sürükleyen geleneksel unsurlarından ayırmaktır."⁵²⁶ Ona göre, "geleneksel kültür" "ilkel kültürü" çağrıştırmaktadır ki bu kültür akılcılık ve bilimsel benlik-bilinçlilik çağına girildiği şu günlerde aşılması gerekir.⁵²⁷ Bir anlamda Şeriatî'nin düşünceleri, İran toplumunun 20. yüzyılın ikinci yarısında moderniteyle karşılaşmasına kültürel cevaplar olarak da görülebilir.

Şeriatî, Pedram'ın ifade ettiği gibi "eleştirel yaklaşımla modernite ve geleneksel dinin her ikisinin de olumlu ve olumsuz yönlerini derleyip toparlamış, karşıt kavramlardan çelişkilerle dolu bir karışım ortaya koymuştur. Şeriatî, *özgürlük, aydınlanma, kendine yabancılaşma, sömürü, emperyalizm, adalet, sosyal haklar, demokrasi* gibi modern fikirler kümesinin ışığında *imamet, vesayet, şûra, şirk, küfr, irfan, tevhid* gibi İslâmî kavram ve kurumlardan 70'li yılların ikinci yarısında aydınları ve eğitimli genç nesli, özellikle de üniversite gençliğini Şah rejimi karşısında seferber edebilecek güçlü bir motivasyon üretebilmiştir. Her ne kadar 1977'de vefat etmişse de 1978'deki devrim sürecinde düşünce

⁵²⁵ Roderic A. Camp, *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*, Mexico, University of Texas Press, Austin, 1985, s. 35.

⁵²⁶ John Donahue-John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York, New York University Press, 1982, s.306-307.

⁵²⁷ Mustafa Armağan, *Gelenek*, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992, ss,75-79.

dünyası, aydınlar ve eğitimli genç nesil arasında İslâm Devrimi'nin ideologu olarak tanınmıştır.”⁵²⁸

Abdülkerim Surûş'un da belirttiği gibi Şeriatî dinin dünyevi olmasını istiyordu⁵²⁹ ve modern dönemde dinin varlığını devam ettirmesinin ideolojileşmesine bağlı olduğunu düşünüyordu. Şeriatî'nin “ölümden önce bir işe yaramayan din ölümden sonra da bir işe yaramayacak” sözü bunun en iyi kanıtıdır. Bu aynı zamanda dinin yeniden tanımlanması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinin de bir sonucudur. Zira bu asrın Müslüman aydınları tarafından İslâm'ı şu ya da bu şekilde yeniden yorumlama arayışı, geleneğe ilişkin bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle herhangi bir İslâm'ı yeniden yorumlama girişimi kaçınılmaz olarak geleneğin eleştirisinden hareket edecekti.

Geleneği dönüştürme projesi, özgül kolektif İslâmî yorumlara göre değişen Batılı modernliğin algılanması tarzına göre yapılacak geleneğin sağlam bir eleştirisine dayanacaktı. Bu eleştiri İslâm topluluğunu modern Batı karşısında zaafa düşüren müzmin problemlerin teşhisi anlamına gelir ki bu teşhis tedavi yolları için de gerekli ipuçlarını bünyesinde taşır. Fakat tarihin hızlandığı bu asırda akültürasyon sonucu modernliği dıştan dayatılan mekanik bir olgu olarak yaşayan İslâm dünyası, sistematik bir gelenek eleştirisine ne yeterli zaman ne de gerekçe bulabilecektir. Zira İslâm dünyası için problem temelde dış-kaynaklı ve Batı tehdidinin eseri idi. Bu anlamda İslâm geleneğinin eleştirisi bu dışsal tehditten kaynaklanmıştır, kendi içsel dinamiklerinden değil.⁵³⁰

Ali Şeriatî gibi modernist Müslüman aydınların Modernizme reaksiyon şeklinde beliren düşünsel çabalarının beslendiği kaynaklar da doğal olarak Modernizm'di. Şeriatî'nin soluduğu entelektüel ve kültürel atmosfer “İslâm, Sosyalizm ve Varoluşçuluk” üçlüsünden meydana gelir. Rahnema'nın tespit ettiği gibi Şeriatî bir sentezciydi ve bizzat kendisi bir sentezdi. O kısmen Müslüman, kısmen Hristiyan, kısmen Yahudi, kısmen Budist, kısmen Mazdeki, kısmen sufî, kısmen heretik, kısmen Marksist, kısmen varoluşçu, kısmen hümanist ve kısmen sepitikdi. Şeriatî aynı anda hem bir milliyetçi, hem bir enternasyonalist, hem bir meteryalist, bunun yanında bir idealist ve uygulamaları olan bir ruhçu olabilmekte gayet

⁵²⁸ Mesud Pedram, “İran Devrimi'nden Sonra Dini Entelektüalizm”, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=138&Kat_id=15 (14.08.2014).

⁵²⁹ Abdülkerim Surûş, “Abdülkerim Surûş ile Söyleşi, Özgürlük, Adalet ve Dindarlık”, *Birikim Dergisi*, Sayı 147, 2000, s.60.

⁵³⁰ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.491-492.

rahattı. Şeriatî, bireycilikle savaşıyan bir bireyci, sürekli olarak kitlelerden kaçan bir sosyal davalar adamıydı. Değişimin kaçınılmazlığının ve uyumun zorunluluğunun sıkı bir inanarı olan Şeriatî, gelenekler, adetler ve kurumların ayak direyciliğinden genelde nefret eden devrimci bir modernistti.⁵³¹

Avrupa’da işçi hareketlerinin, eşitlik ve özgürlük fikirlerinin bütün dünyayı kuşattığı dönemde Hız’ın ifade ettiğı gibi “Şeriatî de çağın ruhu dediğimiz *eşitlik ve özgürlük* kavramlarını dinden hareketle yorumlamıştır. İran’ın içinde bulunduğu siyasal hareketler Sosyalist fikirlerin haklılığına gerekçe oluştururken, Paris’te ve bütün dünyada solun değerleri, kendisine politik bir alan bulduğu dönemi yaşamaktadır. Sağcı bir paradigma ile dini güncellenenin imkansızlığına inanan Şeriatî, sosyolojik yöntemlerden faydalanarak, Müslümanlığın sağcı kategori içine sığmayacağını kanıtlamaya dönük bir açıklama çabası içine girmiştir. Sosyalizm’den etkilenen Şeriatî, Marks’ın ekonomik sınıflarına karşı dinî sınıfları esas alan sosyolojik yorumlar yapmakta birlikte, özellikle Proudhon’un “Ahlakçı Sosyalizm” tezini İran’daki konferanslarında sık sık tekrarlar. Ulemânın ve kitlelerin statik din yorumlarına muhalif, hakiki, devrimci ve ilerici bir din tasavvurundan bahsederken Sosyalist jargondan beslenen bir dil geliştirir. Mesajını anlatmak için modern doktrinlerin işlediğı belli başlı fikir ve temaları içeren yeni bir üslup ortaya koyar.”⁵³² Ona göre geleneksel din anlayışının “görev” vurgusuyla daraltarak sıkıştırdığı beyinleri o devrimci bir karakterle “özgürlük” teolojisine iman etmeye davet eder.

Şeriatî’ye göre, “Peygamber sonrası oluşmuş geleneksel din anlayışı, Modernizmin sorularına cevap üretmesi bir yana, genç neslin varoluşsal kaygılarını bile absorbe edecek bir anlam sunamazdı. Bundan dolayı Şeriatî’nin beslendiğı önemli kaynaklardan biri de varoluşçu felsefedir. Zira bir dönem kendi imanını sarsan sorular ve belirsizlikler içinde yalnızlaşan Şeriatî şunları yazacaktı: “*Ah yüce Allah’ım, varsan da yoksan da şimdi sana çok ihtiyacım var, tek ihtiyacım olan şey Sen’in var olman.*” O’nun Jean-Paul Sartre, Jacques Bergue, Kafka ve Shouppenhour gibi varoluşçularla düşünsel paralelliğı, onlarla kurduğu iletişimin entelektüel düzlemini ortaya koyar”.⁵³³ Mustafa Mahmud şöyle demektedir: “İki aşırı ucun (kapitalizm ve komünizm) diyalektik bir sentezi olarak İslâm, her ikisinin de

⁵³¹ Rahnema, op.cit., s.645.

⁵³² Aydın Hız, “Modernizm’le Hesaplaşma Çabası İçinde Bir Aydın: Ali Şeriatî Portresi”, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=449&Kat_id=24 (25.08.2014).

⁵³³ Ibid.

erdemlerini birleştirir. Üstelik bunun yanında insana tarifsiz mutluluk ve manevî haz vererek onlardan daha ileri gider.”⁵³⁴ Şeriatî’ye göre de İslâm ve özellikle Şia’nın ilk imamı olan Hz. Ali “mistisizm, eşitlik ve özgürlüğün” olumlu yönlerini içine almıştır. Eşitlik ve özgürlük olumsuz biçimleriyle Marksizm ve Batılı Egzistansiyalizm’de mevcuttur.⁵³⁵

Ali Şeriatî eserlerinde sık sık Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl ve Seyyid Kutub’tan bahseder. Bu da entelektüel süreklilik ve etkileşimi göstermektedir. Şeriatî’ye göre Afgânî ve Abduh çağdaş İslâmî uyanışın başlangıç simalarıdır. İslâm dünyasını Batı’ya karşı ayağa kaldırma misyonunu üstlenmişlerdir. Şeriatî Afgânî’nin enerjisini diplomatik çabalarla tükettiğini, yukarıdan aşağıya doğru bir yöntem izlediğini, Abduh’un ise ilmi çalışmalara fazla dalarak siyasî noktada Afgânî’nin gerisine düştüğünü söyler. Oysaki Şeriatî bir devrim hareketinin halktan başlatılması gerektiğini, bu simaların bu noktada yetersiz kaldıklarını düşünür.⁵³⁶ Şeriatî’ye göre halka bu mesihî soluğu verecek olan, peygamberlere varis olan ve toplumda onun yaptığı işi yapacak olan ‘aydın’dır. Toplum “öze dönüş” çağırarak kurtaracaktır.⁵³⁷ Şeriatî’de de görüldüğü gibi Mesihçilik fikrinin Mehdi figürüyle İran kolektif hafızasında derinlemesine yer etmiş olduğu unutulmamalıdır.⁵³⁸

Daha önce ifade edildiği gibi *Mesiyанизm* denen *eskatolojik zihniyet*, teodise problemi karşısında tarihi askıya alarak nihayetinde kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini ifade etmektedir. “Psikolojisi” diyoruz, zira Samuel Beckett’in deyimiyle bu “Godot beklentisi,” Şîî İran’da olduğu gibi bazen açık, bazen Aydınlanma Avrupası veya Sömürge Dönemi Sünnî Arap dünyasında olduğu gibi örtük olabilir. Modern analizcileri zorlayan asıl ince nokta da burasıdır; bu örtük olanı, sekülerleşeni keşfetmektir. Çağdaş araştırmalar sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğunu ortaya koymuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi geleneksel eskatolojik anlayışların yansıması olan nomisizm ve mesiyанизm sekülerleşme

⁵³⁴ Mustafa Mahmud, *Marksizm and Islam*, (çev. M.M. Enan), Kahire, tarihsiz, s. 2; aktaran William Shepard, “Islam and Ideology: Toward A Typology”, op.cit., s.313.

⁵³⁵ Bu, Ali Şeriatî’nin İslâmî Marksizm ya da egzistansiyalizmle özdeş kıldığı anlamına gelmemektedir. O, İslâmî, özde Batılı terimler kapsamında ifade olunan Batının sorunları için bir çözüm olarak sunmaktadır. Shepard, “Islam and Ideology: Toward A Typology”, op.cit., s.313.

⁵³⁶ İhsan Eliaçık, *İslâm’ın Yenilikçileri Cilt III*, İstanbul, Söylem Yayınları, 2002, s.284.

⁵³⁷ Ibid., s.267.

⁵³⁸ Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.63.

sürecinde *gelenekçilik* ile *modernçiliğe* dönüşmüştür.⁵³⁹ Bu açıdan Batı ile benzer eskatolojik anlayışa sahip Şîî İran'ın sekülerleşmesi Sünnî Osmanlı ve Mısır'dan daha hızlı olmuştur.

Şeriatî ile ilgili analizimize devam edecek olursak, Şeriatî modernist bir Müslüman aydın olarak İslâmî kavram ve olguları geleneksel bağlamından koparır. Peygamberimiz zamanında yaşanmış tarihi olayları ve kişileri modernize ederek Modernizm'in soru(n)larına cevaplar üretmeye çalışır. Örneğin, "Hicreti peygamberin hayatında tarihi bir olaydan ibaret görmez; medeniyetin doğuşuna etki eden evrensel bir ilke olarak hicrete sosyolojik bir olgu gözüyle bakar. Bir başka örnek ise Ebu Zerr'dir.⁵⁴⁰ Şeriatî tarafından romantik bir devrimci şeklinde sunulan Ebu Zerr, azmi ve asi tavırlarıyla adeta yerli bir Che Guevara portresiyle ortaya çıkar. Hz. Hüseyin direnişin sembolüken, kız kardeşi Hz. Zeynep zulmü anlatmanın ve anlatarak diriltmenin adı olmaktadır". Surûş'un da tespit ettiği gibi "Şeriatî, İslâm tarihinden ve İslâm düşüncesinden kendisinin amacı olan İslâm'ı devrimci bir görüntüye sokmak hedefiyle örtüşen unsurları çekip çıkarmaktadır"⁵⁴¹.

"İmam Hüseyin'in benimsemiş olduğu üslup Şia imamları arasında benimsenen, kabul gören istisnai bir durumdur, kaide değildir. Merhum Şeriatî bu istisnayı kaideye dönüştürdü. İmam Ali'nin siretine bakıldığında -ki İmam Ali Şia inancına göre peygamberin yerine gelecek yegâne kişidir- onun vuku bulan hadiseler karşısında farklı bir üslup ve tarzı seçtiği görülecektir. Şöyle ki Nehcül Belağa'da geçtiği gibi üçüncü halife katledildiğinde halk onun yanına gitmiş, ondan halife olmasını istemişlerdi. Hz. Ali onlara "Gidin, başka birini bu iş için seçin, benim vezir veya müşavir olmam emir ve hâkim olmamdan çok daha iyidir" demiştir. İşte bu, Emire'l Müminin'in tarzıdır, üslubudur. İmam Hasan'ın da tarzını biliyorsunuz; sonuç olarak Muaviye ile sulh yapmıştı.. Diğer imamların da üslubunu biliyorsunuz, onlardan hiçbiri savaşa ve cenge tutuşmamışlardır. Hatta Hz. İmam Rıza, Halife Me'mun'un hilafetini kabul etmişti. Belki de Şia imamları arasında yedinci imamın tarzı Hz. Hüseyin'in tarzına benziyordu. Ömrünün çoğunu Harun Reşid'in zindanında geçirdi ve nihayet zindanda vefat etti. Yani mevcut on bir imam içinde 'ki kayıp İmamı burada göz önünde tutamayız- sadece İmam Hüseyin'in üslubu Şia imamları arasında istisnai bir yere sahiptir. Fakat Şeriatî gözle görülür biçimde bir tercihte bulundu ve

⁵³⁹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s.438.

⁵⁴⁰ "Ebu Zerr, Şeriatî'nin ilk sembolik yaratımı, daha sonra onun çalışmalarının etrafında başlangıç halkasının üyeleri haline gelecek olanlar için ilk 'anlam işareti'dir. Ebu Zerr kitabına yazdığı girişte Şeriatî, ona mükemmel bir insan, ultra sosyalist ve İslâmî Komüniz'in (*İştirakiyyet-i İslâmî*) bir militanı ve bugünkü insanlık tarafından aranan özgürlük savaşçılarından biri kimliğini veriyordu.", Rahnama, op.cit., s.110.

⁵⁴¹ Suruş, op.cit.

Şia tarihini öyle bir biçimde kaleme aldı ki tarafsız hiçbir tarihçi bunu kabul edemez. Caferi Şia tarihi 'İmam Hüseyin'in hareketi' bakış açısıyla yazılamaz. Bu hareket Şia tarihinde istisnai bir yere sahipti, bir kaide değildi. Elbette Şeriatî ne yaptığını biliyordu. O inkılâpçı, devrimci bir İslâm inşa etmek ya da İslâm ile devrim düşüncesini yan yana getirmek için Kербela hadisesine ihtiyacı vardı. Aynı zamanda o böyle bir ihtiyacı Ebu Zer'in şahsiyeti üzerinde de duyuyordu. O bütün İslâm tarihi içinde Ebuzer'i seviyordu ve tabii İmam Hüseyin'i, elbette Hz. Ali'ye de çok saygı duyuyordu. Onun yalnızlığından dolayı ağlıyordu. Kendi ismi de Ali'ydi zaten onda bir tür babalık hissi buluyordu. Ali Şeriatî'nin düşüncelerindeki böyle bir yöneliş benim eleştirilerimin mahallini oluşturuyordu.”⁵⁴²

Hız'ın ifade ettiği gibi Şeriatî, “Klasik İslâmî kavramları yeniden tanımlama ve kurma teşebbüsünde Şeriatî'nin ortaya koyduğu tarih felsefesinde Marks'ın izlerini görmek mümkündür.⁵⁴³ Şeriatî, Marks'ın ekonomik sınıflarına karşı “inanç sınıfları” tezini savunur ve bu sınıfın tarih boyunca kitlelerle Tanrı arasında ilişkiyi tayin etmek için bir aracı olarak ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, tarihin başlangıcından beri iki büyük güç arasında daimi mücadele vardı. Habil ile Kabil'in kavgasıyla başlayan sürecin bugünde devam ettiğini belirtirken zorunlu olarak determinizmi kabul ediyordu. Şeriatî'nin diyalektik bir zıtlık olarak açıkladığı “Dine Karşı Din” tezinde esas mücadelenin Müslümanlarla inanmayanlar arasında değil, Müslümanlarla zalimler arasında olduğunu belirtir. İnsanın yaratılış sürecini İlahî kaynaklardan hareketle açıklarken, Allah'ın insanı yaratmak için balçık çamurunu almasını *tez*, ona kendi ruhunu üflemesi *antitez*, bu iki çelişki arasındaki sürekli savaştan; Allah'a doğru gidiş yolunda kemal, hareket, mücadele ve sorumluluğun doğmasını da “sentez” olarak ele alır. O'nun Sosyalizm'den ödünç aldığı diyalektik yöntem, tavır olarak dinin de ideolojik bir yoruma kaymasına neden olur. O'nun amacı kendisine göre insanları

⁵⁴²Abdulkerim Suruş, “Abdulkerim Suruş ile Ali Şeriatî Üzerine”, <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=iktibas&id=13> (25.08.2014).

⁵⁴³ “Şeriatî, Habil-Kabil mücadelesi temasını toplumsal çelişkinin ayırıcı bir biçimini içeren ve onu doğrudan Kur'an'daki ahlâkî çerçeveye bağlayan, izah edici bir metafor olarak değerlendirir. Ona göre Kabil, sömürünün, adaletsizliğin ve zulmün yanındadır, Habil ise sömürüleni, mazlumu ve mahrumu temsil eder. Ahlâkî ve maddî bir sırayı takip eden bu iki yönlü muhalefet temelinde Şeriatî, tesadüfî olmayan bir yoldan, *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesini güçlü biçimde vurgulayan bir insanlık tarihi inşa eder: “Bugüne kadar var olmuş tüm toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir.” Bu sebeple Şeriatî'ye göre Cennet'ten düşüşten beri tarih, insanî toplumun iki muhtemel biçimi, yani Kabil'in toplumu ile Habil'in toplumu arasındaki mücadelenin hikâyesi olmuştur. Bu okumada “Kabil'in sistemi ‘ekonomik tekelleşme ve özel mülkiyetin (...) köleliğin, serfliğin, feodalizmin, burjuvazinin, endüstriyel kapitalizmin ve (kapitalizmin zirvesi olan) emperyalizmin safındadır. Aksine Habil'in sistemi ise tarihte “ekonomik sosyalizm (kollektif mülkiyet), ziraî ve avlanmaya dayalı üretim tarzı ve (sınıfsız post-kapitalist toplumda) endüstriyel üretim tarzı” aracılığı ile temsil olunur.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy*, New York, Cambridge University Press, 2006, s.160.

dinlerinin kaynağına götürmek, onun tarihsel değişimini yorumlamak ve çağdaş dünyadaki anlamı ve rolünü izah etmektir.”⁵⁴⁴ Şeriatî hedeflediği modern, uygulanabilir ve özgürleştirici bir İslâm’a giden yolda klasik İslâmî kavramlara dinamik, radikal ve son derece siyasîleşmiş yeni yorum ve tanımlar getirir. Bunun sonucu ise ideolojik bir dindir. Daha önceki analizlerde de vurgulandığı gibi dinin ideolojileştirilmesi dinin sekülerleşmesi anlamını taşımaktadır. Bu süreçte asli anlamını kaybeden din, araçsallaşmakta, aksiyomsuz pragmatist rasyonalitenin meşrulaştırıcısı haline gelmektedir.

İran kaynaklı dinin ideolojileştirilmesinde evrensellik-yerellik geriliminin belirleyici etkisini görmek mümkündür. İlgili başlıkta (*İran’da Sivik Din Olarak Şûlik: Fars Bilincinde Evrensellik-Yerellik Gerilimi*) da incelendiği gibi Fars bilincindeki bu gerilim ve paradoks Şeriatî’nin yazılarına da yansır. “*Bu çağda Şia’nın en parlak ve en diri çehresi olan siyasal çehresi büyük önem taşımaktadır... Şia’nın siyasî dinamiği zaman içerisinde maceraya dönük sıradan bir siyasî slogan değil, aksine Şia bu çehrede İslâm’ın evrensel misyonunun esas seyir çizgisi olan bir öğretiyi ortaya koymaktadır. Bu öğreti insanlığın kurtuluşu, sınıf çelişkisinin ve toplumsal bölünmenin önlenmesi ve nihayetinde halk için ve toplumsal hayatta eşitliğin, adaletin gerçekleştirilmesi için gerçek bir önderliğin kazanılması yolunda çabalamaktır. Bu yüzden Şia’nın iki temel şiarı olan imamet ve adalet mahrum insanların vicdanı için ve sorumlu aydınların görüşünde her hedeften daha diri daha hayati ve daha coşturucu sayılmalıdır.*”⁵⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerde Şia’ya İslâm içinde özel bir önem atfeden Şeriatî aynı zamanda İran’a da İslâm tarihi içinde farklı bir konum belirlemektedir. Şöyle ki “*İslâm kültürü ve görüşünü genel olarak Doğulu tasavvur eden ve onu Batı’nın, yani Descartes veya Aristo’nun karşısına koyan düşünürlerin genel kanısının eksik ve yanlış bir genelleme olduğu, doğrudan tanıma yerine coğrafi kriter esasına dayandığı, bunun da en basit ve aynı zamanda da en bilim dışı önerme türü sayılabileceği yönündeki temel noktayı hatırlatmak gerekir. Hatta dinin içinde şekillenmiş olan İran’ın İslâmî kültür ve görüşü, Hint ve Çin’den ziyade Atina ve İskenderiye’ye, yani Yunan’inkine benzer görüş ve kültüre yakındır. İran’daki İslâm kelamı ve hikmeti bu durumu açıklıkla sergilemektedir ve İslâm dünyasını bu açıdan iki fikri ve kültürel kutba ayırmak gerekir. İran bu dünyada, bu bakımdan, Batı*

⁵⁴⁴ Hız, op.cit.,

⁵⁴⁵ Ali Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, (çev. Hicabi Kırılanc), Ankara, Fecr Yayınları, 2011, s.109.

*Avrupa'nın eşiğinde var olmuş, İbn Haldun ve İbn Rüşd'ün de örnek isimler olduğu mağribin, yani Kuzey Afrika ve Endülüs'ün İslâm kültürüne benzetilebilir sadece. İslâm'ın Aristo'su ve Ortaçağ'da akılcı okulun kurucusu İbn Sina'nın İranlı olması, ondan sonra da İslâm'da, Ortaçağ Avrupa'sında ve Rönesans'ta onun okulunu sürdüren Endülüslü İbn Rüşd'ün gelmesi tesadüfî değildir.*⁵⁴⁶ Nitekim Fars bilincini göstermesi açısından İran İslâm Devrimi'nin ideologlarından Mehdi Bazergan'ın devrim öncesinde yaptığı yorumlar da Şeriatî'ninkiyle paraleldir. Ona göre de gerek Hristiyanlık gerekse de Sünnî İslâm çağdaş insanın problemlerine cevap vermede aciz kalmıştı. Ancak Şiîlik böyle bir potansiyele sahipti. Şiîliği dünya dinleri arasında yegâne kılan, on ikinci imamın gaybesi, yani beklenen Mehdi inancıydı.

Ali Şeriatî'nin dini yeniden tanımlama/yorumlama ya da gerçek ifadesiyle ideolojileştirme çabası diğer modernist Müslüman aydınlar gibi Batılı akültürasyon karşısında dini güçlendirmek değil, duruma ve şartlara göre “toplumu medenileştirmek” ve dolaylı olarak “devleti güçlendirmek” amacını taşımaktadır. Bu dini yeniden yorumlama faaliyeti neticesinde din “yeniden yorumlandıkça” güçlenmediği gibi beklenen de gerçekleşmemiş, din araçsallaşmıştır.⁵⁴⁷ Zira Gencer'in tespit ettiği gibi “dini yeniden yorumlamak meselesi dinî bir mesele olmayıp aslında siyasî bir meseledir. Çünkü dinin yeniden yorumlanması meselesi dile getirildiği haliyle Müslümanların daha iyi nasıl dindar olabileceği ile ilgili bir mesele olmayıp Müslümanların modern dünya düzenine nasıl uydurulacağı ile ilgili bir mesele olarak ortaya çıkmıştır.”⁵⁴⁸ Bu uyumlulaştırma sürecinde dinin farklı şekillerde sekülerleşmesi söz konusu olmuştur. İran örneğinde İslâm'ın ideolojileştirilmesi bunun en tipik örneğidir. Ali Şeriatî örneğinde açıkça görüldüğü gibi İranlı aydınları zaten dini bir fırka bilinciyle algıladıkları için İranlı aydınlar İslâm'ı da dinden ziyade bir teoloji/ideoloji olarak görmekte-dirler. Bu yüzden Afgânî ve Şeriatî gibi

⁵⁴⁶ Şeriatî, *İran ve İslâm*, op.cit., s.106.

⁵⁴⁷ Geleneksel dönemdeki “*Tecdid ve İslah*” hareketleri dinin yeniden yorumlanması değil yaygınlaşan bidatler karşısında dinin asli unsurlarının yeniden geçerli kılınması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hususta mesela en önemli müceddidlerden biri olan Gazali'nin yaptığı dini yeniden yorumlaması değil, dini ilimlerin ihyasından ibarettir.

⁵⁴⁸ Musaddık'ın İsviçre'de yazdığı doktora tezindeki şu benzetme İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu durumu çok iyi özetlemektedir: “*Durumumuz tek ilacı şarap olan hasta bir adamunkine benziyor. Şarap haram olsa da bu koşullarda hastanın şarap içmesi dini bir yükümlülük olur.*”, Aktaran; Mottahedeh, op.cit., s.212.

İranlı aydınların, bizzat dinin yerini alacak bir seküler din, ideoloji peşindeki Marks'a çok yakın durmaları, radikal bir ideoloji/teoloji geliştirmeleri tabiidir.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Bedri Gencer, *Yazarla Özel Görüşme*, 12.02.2014

2.2.2. Âyetullâh Humeynî ve İran’da Şîî İdeolojik Devlet: Seküler Teokrasi

20. yüzyılda İran üç önemli toplumsal-politik hareketle hatırlandı: i) 1906-1911 Anayasa Hareketi, ii) 1950’lerde Ulusalçı Hareket ve iii) 1979 İslâm Devrimi. Hepsinin amacı da Batı sömürgeciliği ve iç despotizm karşısında İran’ın kendi kaderini belirleme hakkına sahip politik bir sistem kurmaktı.⁵⁵⁰ Bu anlamda 1979 İran İslâm Devrimi de pek çok devrim gibi sadece tek bir nedeni olmayan, birçok sorunun birikmesiyle geniş bir rejim karşıtı durumun olduğu bir süreç sonunda gerçekleşen siyasal, toplumsal ve ekonomik bir olguydu. Pehlevî Hanedanlığının 54 yıllık (1925-1979) iktidar dönemi rejime sadık dostlar yetiştirdiği kadar karşıtlarını da doğurmuştu.

Bahsedilen nedenlerle İran Devrimi hem siyasî bakımdan dışlanmışların, hem dinsel açıdan Pehlevî hanedanı uygulamalarından rahatsız olanların, hem eşitsiz gelir dağılımından yeterince pay alamayanların ve giderek yoksullaşanların, rejimin yabancılarla bağlantısına özellikle de Amerika bağlantısına tepki duyanların, toplumsal ve kültürel alanda giderek artan yozlaşmadan rahatsız olanların ortak bir payda da buluşmaları ve bunu iyi bir organizasyon içinde yönetmelerinin sonucuydu. Dolayısıyla İran devrimi, çarşı esnafı ile köylüyü, üniversite öğrencisiyle radikal Şîî grupları aynı platformda buluşturan süreçti.⁵⁵¹ İran Devrimi sürecinde halkı harekete geçiren tek başına ne ideoloji ne de ekonomi ve siyaset olmuştur. Skocpol’a göre bütün bunları bir potada eriten modernleşme süreci ve bu sürece karşı gösterilen tepkidir. Bu süreci başlatan Şah’ın kendisi iken bitiren Âyetullâh Humeynî olmuştur.⁵⁵²

İran Devrimi, İslâm’ı siyasî slogan olarak kullanmakla yeni bir çığır açmış olsa da devrimleri ateşli bir hastalığa benzeten *The Anatomy of Revolution*’ın yazarı Crane Brinton’ın kriterlerinden yola çıkarak yapılacak bir değerlendirmede, bu devrimin hedeflerinin Batıdaki özellikle İngiltere, Fransa ve Rusya’daki diğer büyük devrimlerden farklı olmadığı görülecektir. Crane’ye göre, bağımsızlar, Jakobenler ve Bolşeviklerin önderlik ettiği halk ayaklanmaları, asil ve imtiyazlı bir azınlıktan hak, özgürlük ve yönetime katılım talep ediyordu. İran’daki devrimcilerin de talebi aynıydı. Ayrıca İran’ın bir araç

⁵⁵⁰ Mohsen M. Milani, “Political Participation in Revolutionary Iran”, *Political Islam*, (der.) John L. Esposito, USA, Lynne Rienner Publishers, 1997, s. 77.

⁵⁵¹ Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*, Bursa, MKM Yayıncılık, 2008, s.524.

⁵⁵² Gündoğan, op.cit., s.127.

olarak dini kullanması da özgün bir uygulama değildi.⁵⁵³ Modern-öncesi Şîî dünyada Şîî teolojiden ideolojiye geçerek başarılan devrimin örneğini zaten Fâtımî Hanedanlığı vermişti. Fâtımî İsmailî Şîîler, İmami Şîîler gibi pasif bir tevekkül ile Mehdi'yi beklemek yerine Mesihçiliği ideolojiye dönüştürerek politik bir devrim başarmışlardı. İsmailî da'iler (propagandistler) sayesinde 909'da Kuzey Afrika'da Abdullah bin Mehdi ve sonrasında oğlu Muhammed Kaim'in hükümdar olduğu Fâtımî Hanedanlığı kurulmuştu.⁵⁵⁴

Modern İran'da da yukarıda bahsettiğimiz örneklere benzer bir durum söz konusuydu. Gencer'in ifade ettiği gibi "Fransız Devrimi'ne benzer şekilde modern kitle politikası İran'da da Batılı"gerçekleşmiş eskatoloji"den mülhem devrimci Mehdi'yi acilen sahneye çağırıyordu. Artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine şiddetin tüm imkânlarını da içeren hummalı bir faaliyet ile Mehdi'yi işlevsel kılmak gerekiyordu. Bu yeni siyasî Mesihçiliğin hedefi modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin aşılması ve seferberliği yoluyla devrimdi. Bu zihniyet değişimi 1979 İran Devrimi ile zirveye çıktı. Dar anlamda bir Şîî devrimi olan İran Devrimi, geniş anlamda bir İslâm Devrimi'ydî. Mehdi Bazergan'ın Devrim öncesinde yaptığı açıklamalara göre gerek Hristiyanlık gerekse de Sünnî İslâm çağdaş insanın problemlerine cevap vermede aciz kalmıştı. Ancak Şîîlik böyle bir potansiyele sahipti. Şîîliği dünya dinleri arasında yegâne kılan, on ikinci imamın gaybesi, yani beklenen Mehdi inancıydı. Bu doktrini çağın özlemle beklediği devrimci bir yorum ve eyleme dönüştürecek ulemâydı. Devrimin önderi Âyetullâh Humeynî, asla on ikinci imam olduğunu iddia etmedi ancak imamet gibi geleneksel bir kavrama radikal bir alternatif oluşturan Velâyet-î Fâkih kavramıyla, imamet ve dolayısıyla Mehdi kavramında da kritik, nitel bir değişim gerçekleştirerek fiilen Mehdi konumuna yükselmiştir."⁵⁵⁵

Âyetullâh Humeynî 1979 Devriminin ve İran İslâm Cumhuriyet'nin yaşayan sembolü ve mimarıdır.⁵⁵⁶Bu nedenle İran'ın kurucu felsefesinin ve devletin resmi İslâm ideolojisinin anlaşılması Âyetullâh Humeynî gibi paradigmatic bir şahsiyetin anlaşılmasına

⁵⁵³ Keneş, *İran Siyasetinin İç Yüzü*, op.cit., s.99; Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York, Vintage Books, 1965, s.17.

⁵⁵⁴ Farhad Daftary, *The İsmailis: Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s.144.

⁵⁵⁵ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, op.cit., s. 490.

⁵⁵⁶ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, (çev. Ömer Baldık), İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s.198.

bağlıdır.⁵⁵⁷ Hatırlanmalıdır ki toplumların tarihi gibi fikirlerin tarihi de kırılmaların tarihidir. Âyetullâh Humeynî gibi şahsiyetler düzeyinde de bunu söylemek mümkündür. Bu nedenle toplumsal, fikirsel ve kişisel kırılmaları birlikte düşünmek gerekir. Önceki bölümlerde Modern İran'ın tarihi ve fikirsel kırılmalarına yer vermiştik. Burada 1979 Devrimi sonrası Âyetullâh Humeynî merkezli olarak Şîî düşüncedeki yaşanan yeni kırılma ele alınacaktır. Bu kırılma da öncekiler gibi (Afgani-Nainî-Şeriatî vb.) sekülerleşme yolunda atılan adımlardır.

Said Hacaryan'ın isabetli bir şekilde tesbit ettiği gibi İran İslâm Devrimi modernizme karşı modernitenin zaferidir.⁵⁵⁸ Devrim gerek yeniliği ve radikal sadeliği, gerekse hem sloganı hem de kurduğu rejimin adı olan “*Velâyet-i Fâkih*” kavramıyla modernitenin bir ürünüdür. İnanırcılığı ve düşünülebilirliği modern devlet ve siyaset koşulları sayesinde mümkün olmuştur. Din adamları da dâhil devrimin aktörleri ideolojik açıdan konuşulacak olursa, Batı'dan esinlenilmiş ulus-devlet ve halk siyasal paradigmaları çerçevesinde faaliyet göstermişlerdir.⁵⁵⁹ Çünkü modern dönem Avrupa'nın düşünsel ve hatta teolojik geleneklerinin köklerine uzanan kategori ve kavramlara başvurmadan düşünebilmek mümkün değildir. Vatandaşlık, devlet, sivil toplum, kamusal alan, insan hakları, yasalar önünde eşitlik, birey, özel ve kamusal arasındaki ayrımlar, özne düşüncesi, demokrasi, halk egemenliği, toplumsal adalet, rasyonellik vb. bütün bu kavramlar Avrupa düşüncesi ve tarihinin yükünü taşımaktadırlar. Daha açık bir ifadeyle siyasal ve felsefî moderniteyi dikkate almadan bu kavramlar tasavvur edilemez.⁵⁶⁰

Âyetullâh Humeynî de kitleleri devrime çağırırken, milletin kurtuluşun bizzat kaynağı olduğunu, her milletin kendi kaderini kendisinin belirlemesi gerektiğini ve hatta hükümetlerin milletin hizmetkârı olduklarını, bu anlamda İslâm'da “devlet” kavramının olmadığını “hizmetkâr” kavramının bulunduğunu deklare etmiştir. Bu “*egemenlik milletindir*” ifadesiyle formüle edilen ve çağdaş bir düşünce olan ulusçuluğun devrimci bir

⁵⁵⁷ Humeynî ve Şeriatî'nin ideolojik din anlayışları birbirini tamamlamaktadır. Humeynî'nin halk üzerinde, Şeriatî'nin ise daha çok üniversite gençliği ve aydınlar üzerinde etkili olduğunu genel olarak söylemek mümkündür. Bkz. Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, (çev. Taha Cevdet), İstanbul, Pınar Yayınları, 1998, s.115.

⁵⁵⁸ Aktaran; Cihan Aktaş, *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2004, s.183.

⁵⁵⁹ Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s.149-150.

⁵⁶⁰ Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, (çev. İlker Cörüt), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s.37.

ifadesidir.⁵⁶¹ Bunun yanında Âyetullâh Humeynî'nin Velâyet-î Fâkih düşüncesi ve devletle özdeşleştirdiği “fakih”in Allah'ın hücceti olduğuna dair görüşü vasıtasıyla devleti kutsal bir konuma yükseltmesi ve ona ilahî bir kimlik vermesiyle, ulusu temel alan söylemi birbiriyle çelişkili ise de gerçekte ulusalcı düşüncenin Batı'daki süreciyle örtüşmektedir.⁵⁶²

Ancak Âyetullâh Humeynî'nin Şîî ideolojik devleti sadece modernite ile açıklanamaz. Burada siyasetin Şîî-Fars yorumu da kendini hissettirir. Çünkü bu ideolojinin temel mihveri olan velâyet, sürekli vesayet anlamını içermektedir. Bunun bir bütün olarak, halkın ergin olamayanlar topluluğu halinde görülmesi sonucunu doğuracağı aşikârdır.⁵⁶³ Bu da bize, Şîî sekülerleşmenin kendine özgü tarafları olan bir süreç olduğunu ve bu süreç içinde tıkanma noktalarının da nereler olabileceğini gösterir.

İran, anayasal bir modeli benimseyerek, genel oyun meşruiyetini kabul etmiştir.⁵⁶⁴ Böylece teokrasi olması gereken şeyi başkanlık sistemine dönüştürerek, ilahi mesajın yokluğu durumunda bile varlığını idame ettirebilecek kurumlara işleyen siyasal bir alana sahip olmuştur.⁵⁶⁵ Bu durum bazı Batılı araştırmacılar için İran siyasetinin laik tarafları olarak nitelendirilse de rejimin genel paradigması düşünüldüğünde farklı bir sonuca ulaşılır; bu ‘*Seküler Teokrasi*’dir. Çünkü sekularizasyon dünyevi olanın kutsalı ele geçirmesi, laiklik ise dinsel olanın özel alana itilmesi anlamında aynı şey değildir.⁵⁶⁶

İran'da, Fars Şîîliğinin fetret döneminde “*din ü millet*” birdir anlayışından, 1979 Devrimiyle, Sünnî ekolde daha belirgin olan “*din ü devlet*” birdir anlayışına geçilmesi, devleti, dinin-milletin bekası için vazgeçilemez bir konuma getirmiştir. Bu nedenle din ve

⁵⁶¹Mehmet Zeki İşcan , “İmamiye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkânı”, *EKEV Akademi*, Sayı 10, 2002, s.89.

⁵⁶² Modern devletin gelişmesine paralel devletin kilisenin vesayetinden kurtulmasının ilk mimarlarından olan reformasyonun lideri Luther (1483-1546)'in maksadı evrensel kilise karşısında ulusal devletin bağımsızlığını meşrulaştırmaktır. Bunun yolu da devletin ilahiliği teması üzerinde durmaktadır. Bunun için Luther, yönetimin Tanrı tarafından düzene sokulduğunu, dünyevi iktidar sahibin Tanrının görevlisi olduğunu, bu güç ile onun din adına hizmet ettiğini savunmuştur.

⁵⁶³ İşcan, op.cit., s.90.

⁵⁶⁴ İran'da teorik olarak ‘*çifte egemenlik*’ ve buna bağlı olarak da siyasal sistemde ‘*çifte meşruiyet*’ onayı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Anayasa'ya göre hâkimiyet Allah'ındır. O da insanı kendi geleceğine hâkim kılmıştır. Bu anlamda demokratik seçimler egemen olarak halkın meşruiyet onayı anlamına gelirken, Veliy Fakih'in yönetim hakkı ise Tanrısal meşruiyete dayanmakta ve O'nun egemenliğini ifade etmektedir. Fakat tezimizde teorik dini yapının pratikte işleyişinin farklı olduğunu çözümlenmeye çalıştık.

⁵⁶⁵ Oliver Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, (çev. Cüneyt Akalın), İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s.231.

⁵⁶⁶ Farhad Khosrokhavar-Oliver Roy, *Bir Devrimin Tükenişi*, (çev. İsmail Yerguz), İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s.13.

millet için, devleti önceleyen bir siyasî anlayış gelişmiştir. Bu anlayış “maslahat” (fayda)⁵⁶⁷ kavramıyla, dinin rükünlerini askıya almaktan tutun da dinin nomisitik değerlerini dönüştürmeye kadar varabilecek bir gücü elinde toplamıştır. Bu nedenle İran’da siyasî olanın, dinî olana üstünlüğü vardır. Ayrıca İslâmî devlet⁵⁶⁸, yalnızca devletin İslâmîliliği olgusu nedeniyle “İslâmî” sıfatını taşıyan yeni bir pozitif hukuk geliştirmiştir. Bu hukuk sisteminde şeriatın yerini anayasa belirlemektedir. Böylece fundamentalistlerin asla kabul edemeyeceği bir şey gerçekleşmiş, yegâne hukuki temel olarak şeriat son bulmuştur.⁵⁶⁹ Sonuç olarak; İran rejimi, dinsel olanın yerini ve mahiyetini devletin belirlediği, siyasal

⁵⁶⁷ “Maslahat: Faydalı olanı elde edip, zararlı olanı defetme. İslâm dininin maksadı; insanların faydasına olanları gerçekleştirmek, bunları korumak ve insanlardan zararı uzaklaştırmaktır. Buna maslahat denir. Ancak maslahatlara insanların istediklerine göre değil, Allah’ın koyduğu çerçeve dâhilinde itibar edilir. Maslahatları üçe ayırmak mümkündür: i) *Zarurîyyat*: Ümmetin bütünü ve birimleriyle elde etmek zorunda olduğu maslahatlardır. Bu maslahatlar zemin edilmediğinde düzen bozulur, ümmetin hali fesat ve çöküşe gider. Bu maslahatları elde etmeyenler ahirette azaba uğrarlar. Bundan dolayı bu maslahatlar bütün ilâhî dinlerde mevcuttur. Zarurî maslahatlar beş kısma ayrılır: a) Dini muhafaza, b) Nefsi muhafaza, c) Nesli muhafaza, d) Aklı muhafaza, e) Malî muhafaza. Bu maslahatları korumak iki şekilde mümkündür: a) Erkân ve adabına göre ikame etmek suretiyle, b) Kendilerine arız olan zararı defetmek suretiyle. ii) *Hâciyyât*: Zorluk ve meşakkatî ortadan kaldırmak, genişliği temin etmek için insanların muhtaç oldukları maslahatlardır. Bu maslahatlar gözetilmediğinde ümmetin bir kısmı sıkıntıya düşer. Seferde ruhsat, alış-veriş imkânı ve şekilleri bu gruba girer. iii) *Tahsinîyyât*: İnsanların hal ve durumlarının yüksek edep ve sağlam ahlâkî temellerin gerektirdiği şekilde olmasını temin eden maslahatlardır. Güzel giyinmek, adab-ı muaşerete riayet vb. bu gruptandır Şâriin hüküm koyarken itibar ettiği maslahatlara “maslahat-ı mutebere” denir. Meselâ aklın muhafazası Şâriin istediği bir maslahattır. Bunun için şârî sarhoş edici içkileri haram kılmıştır. Çünkü içki sarhoşluk vermek suretiyle aklı ifsad eder. O halde aklı izale eden bütün içkiler haramdır ve şârî tarafından yasaklanmıştır. Kıyası hüccet kabul eden bilginler, bu tür manalara göre tahlil yapılabileceği ve bunlar üzerine hüküm kurulabileceğine müttefiktirler. İslâm’ın kabul etmeyip iptal ettiği ve ortadan kaldırdığı maslahatlara da “maslahat-ı merdûde” veya “maslahat-ı mulgât” denir. Şer-î hükümlere aykırı olan herhangi bir maslahat, esasında mefşeddettir. Düşmana teslim olmak, bazen faydalı bir çözüm olarak düşünülebilir. Zira bu çözüm, öldürülmeyi ve hatta bazen esir edilmeyi malların telef olup gitmesini önleyen bir yoldur. Fakat şârî bu faydaya itibar etmemiş, düşmanla savaşılmamasını ve ülkenin savunulmasını emretmiştir. Çünkü bu daha üstün faydayı sağlamaktadır. O da Müslümanların varlık ve şerefının korunmasıdır. Hükümün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair belirli bir delil bulunmayan manaya «maslahatı mürsele» denir. İslâm ulemâsı ibadetlerde mesâlih-i mürsele ile amel edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Muamelât konusunda ise delil olup olmaması hususu ihtilâflıdır. Hanefiler ve Şafîiler nazariyatta mürsel maslahatı bir delil olarak kabul etmemelerine rağmen, fıkıh kitaplarında maslahat esasına dayanan icihadların bulunduğu görülmektedir. Malîkî ve Hanbelîler ise “mesâlih-i mürsele”yi müstakîl bir delil olarak kabul etmektedirler. Bunun yanı sıra Gazzalî ve Beyzâvî gibi bazı âlimler zarurî, kat’î ve küllî olması şartıyla “maslahat-ı mürsele”yi hüccet olarak kabul ederler. Malîkî ve Hanbelîler de hakkında nas bulunmayan meselelerde “mesâlih-i mürsele”nin müstakîl bir delil olabilmesi için, maslahatın şer’î bir delile aykırı olmamasını kat’î olmasını ve küllî (umumî) olmasını şart koşmaktadır.” Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, ss,79-94; İslâm hukukunda “Maslahat” konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Ahmet Ünsal, *İslâm Hukukunda Fayda İlkesi*, İstanbul, Nüans Yayınları, 2006.

⁵⁶⁸ Humeynî’nin başarısı olan İslâmî devlet ütöpik bir düzen veya salt dini hükümlerden süzülen romantik bir birikinti olmaktan daha çok Batılı devlet anlayışının değerlendirilmesi sonucunda şekillendirilen bir hükümet modeliydi.

⁵⁶⁹ Roy, *Siyasal İslâm’ın İflası*, op.cit., s. 231.

olanın konumunu dinsel belirlenmediği bir modeldir. Bu Şîî sekülerleşmenin doğal bir sonucudur.

İran’da bu model, klasik fıkıh anlayışının çağdaş dünyaya uyarlanmasıyla yani “*fikhun sekülerleşmesi*”yle⁵⁷⁰ gerçekleştirilmiştir. Bu süreci İran’da başlatan, daha önce de üzerinde de durduğumuz gibi Meşrutiyet döneminde Mirza Hüseyin Nâinî olmuştur. Âyetullâh Humeynî ise bunu daha ileri taşıyarak, içtihadı *maslahat* prensibine dayandırmıştır. Fakat *maslahat* Nâinî ve Humeynî öncesinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi modernistlerce o kadar çok genişletilmiştir ki naslarla olan alakası kopmuş ve laik yaşamada kolaylıkla kullanılmaya elverişli faydacı bir kavram haline gelmiş, ‘*sosyal ve siyasal ihtiyaç*’ başlı başına bir hukuk kaynağı olmuştur. Ayrıca çağdaş parlamenter yasama, *maslahat* prensibini dikkate değer derecede kullanıma sokmuş, İslâm hukuk mirasında elverişli hususların bulunmaması durumunda, kamu yararına oldukları ve Şeriata aykırı olmadıkları gerekçesiyle bu mirasta ya hiç yeri olmayan ya da onunla çok zayıf bağları olan hususlar benimsenmiştir.⁵⁷¹ Humeynî’de ise bu kavram benimsediği dinî yararcılığın köşetaşı olmuştur. Bu anlamda Humeynî’yi de fikhî modernist olarak nitelemek yanlış olmaz.⁵⁷²

Sünnî ekolde usûl-i fıkıhta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan *maslahat*, özellikle Maliki fâkihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, hukukçuların

⁵⁷⁰ Bkz. Said Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi”, *Hayat-ı Nov*, Vol. 11, 4Tir 1379.

⁵⁷¹ Aharon Layish, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No 3, 1978, s.267.

⁵⁷² Humeynî pek çok araştırmacı tarafından ‘*fundamentalist*’ ya da ‘*radikal İslâmcı*’ olarak nitelendirilse de tezimizin başında yaptığımız kategorileştirme uyarınca fundamentalizm ile modernizm arasında bir geçişkenlik söz konusu olduğu hatırlanmalıdır. Çünkü ikisinin de geleneğe yönelik eleştirel bir tutumu söz konusudur. Ayrıca fundamentalizm modern bir olgu olarak Batılılaşma eğilimlerine tepki olarak ortaya çıkmıştır ve bilindiği gibi tepkiler de genellikle karşı çıktıkları şeyin bir kısım özelliklerini benimserler Bu anlamda Humeynî de bu iki pozisyon (*fundamentalizm ve modernizm*) arasında gidiş gelişler yaşamıştır. Fıkıh alanındaki yaklaşımları bunun en iyi örneğidir. Ayrıca belirtmelidir ki fundamentalistler ilerleme düşüncesini kabullenmektedirler. Peygamber sünnetine tâbi olma arzuları nedeniyle bunlar, genel olarak 7. yüzyıl Arabistan’ına geri dönmeyi istemekle suçlanmışlarsa da bu ciddi bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Onlar ilerlemeyi istemekle kalmayıp, bunun ancak İslâm ile olacağına ısrar etmektedirler. Örneğin Humeynî İslâmı “*ilerlemeci*” olarak tasvir etmekte, Mevdûdî, “*ilerleme için öncü yürüyüşü, ancak İslâm tarafından açıklanmış moral değerlerin gücüne dayanarak hızlandırabiliriz*” demektedir. Aslında ilerleme düşüncesinin, tarihsel çöküşün şu ya da bu ölçüde kaçınılmaz olduğu, Hz. Peygamberin “Altın Çağ” idealinin daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilemeyeceği yolunda yaygın geleneksel ataleti meşrulaştırıcı tavırların zayıflamasından dolayı onların çabası ilerleme düşüncesinin reddini değil, aksine kabulünü yansıtmaktadır. Şüphesiz fundamentalistler Batı tarzı ilerlemenin birçok olumsuz etkisini gidermek isterler fakat bu geriye dönme isteğiyle aynı şey değildir. Shepard, op.cit., s.316

nasslardan hüküm çıkarırken insana en çok fayda getirecek yorumu seçmesini öngörür.⁵⁷³ Fakat Şîlik mezhebine göre Sünnî ekolün aksine şer’i konularda kıyasla amel olunmaz. Onun yerine içtihadın yerini akıl delili tutmaktadır. Şia’ya göre bir fiilin veya şeyin faydalı veya zararlı olduğu ya Kitap, Sünnet ve masum imamların rivayetlerinden öğrenilir ya da akıl yoluyla bilinir.⁵⁷⁴

Şî geleneğe baktığımız zaman 10. yüzyıla kadar sadece naklin hâkimiyeti söz konusu olduğundan bu asra kadar maslahata dayalı bir akıl yürütmeden söz edilmemektedir. Şeriat’ın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek, güzel ve çirkinliğini (*hüsn ü kubh*) idrak edemeyeceğini iddia eden Ahbarîler’den ve hatta Şia mezhebinin büyük âlimi Şeyh Müfit’ten sonra, öğrencisi Şerif Murtaza bu meselesiyi aklın çerçevesi içinde inceleyerek aklın idrak edip failini övgü ve yergi (*medh ü zemm*) ile hükmettiği bir şeyin Şeriat’ta da aynı hükme sahip olacağını ifade etmiştir. 11. yüzyılda Usûlîler tarafından kabul edilen de bu görüş olmuştur.⁵⁷⁵

Klasik dönem âlimlerin bahsettiği *maslahat*, sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir *yararlık* ilkesi anlamına gelmez. İlk önce Gazali tarafından tanımlandıktan sonra Şatibi tarafından geliştirilen “*şeriatın maksatları*” fertlerin beş temel emniyetini içerir: can, mal, akıl, din ve nesil.⁵⁷⁶ Böylece şeriatın maksatları “hayatın ve malın korunması ve adaletin lüzumu, edep, dürüstlük, hilenin gayr-i meşruluğu” gibi fazilet ahlakının bazı genel düsturlarına kapsar. Ancak Humeynî, bu beş genel düstura altıncısını ekler. Bu da “Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî”dir. Zira siyaseti/devleti fıkıhın merkezine⁵⁷⁷ koyan bu anlayışa göre; ‘Nizam-ı İslâmî’ korunmaz ise diğerlerini de zaten korumak mümkün değildir.⁵⁷⁸

⁵⁷³Wael Bahjat Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, s.112.

⁵⁷⁴ Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007, s.114.

⁵⁷⁵ Samire Hasanova, “Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşruiyet Kriterleri”, *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmua*, Vol. 11, Nisan, 2009, s.387.

⁵⁷⁶ Mustafa Ahmed Ez-Zerka, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2007, s.160.

⁵⁷⁷ Benzer bir yaklaşımı ‘*sosyolojik ihtiyaçlar*’ı fıkıhın merkezine koyarak yeni bir fıkıh usulü geliştirmeye çalışan Ziya Gökalp’te de görmek mümkündür. Zira benzer ihtiyaçlar Türkiye ve İran gibi farklı ülkelerde de olsa aynı arayışları doğurmaktadır. Bkz. Şevket Topal, “Ziya Gökalp’in İçtimai Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli Hakkı’nın Karşı Eleştirisi”, *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, 2012, ss,7-25.

⁵⁷⁸ Said Hacaryan’a göre, İslâm Cumhuriyeti lideri Humeynî tarafından dile getirilen yukarıdaki sözler dinin sekülerleşmesi anlamına gelir. O İslâm Cumhuriyeti’nin yaşamasının çok hayati olduğunu ve hiçbir dini ritüelin karşısına çıkmaması gerektiğini söylediğinde herhangi bir dini norm üzerinde siyasetin üstünlüğünü

Yararcı İslâm yorumunun geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavram olan maslahata merkezi bir değer yüklemesi fıkıhın sekülerleşmesinde mihengi noktasıdır. Bunun tesbiti ise fıkıh usulü denen İslâm hukuk metodolojisine ilişkin daha teknik bir tartışmaya girilmesini gerektirir. Fakat tezin amacı bu tartışmalara girmek değil, bu noktalara dikkat çekmektir. O nedenle vardığımız bazı sonuçları paylaşmakla yetineceğiz. Şöyle ki, Şia için, “*hükümet fıkıhı*”⁵⁷⁹ (*devlet fıkıhı*) ve “*maslahat temelli fıkıh*” bakış açısı Humeynî’nin getirdiği devrimsel bir yeniliktir.⁵⁸⁰ Bu bakış açısı, modern toplumun idaresi ile dinin pratiğinin karşılaşmasının sonucudur. Humeynî, Nâinî ’nin temsil ettiği bakış açısının eksikliklerini belirleyerek, tedricen bu modele ulaşmıştır.⁵⁸¹

O da, Nâinî gibi değişken emirlere ve yöneticilerin güçlerini ve idari emirleri ele almış ve bu alanı derinleştirerek ve genişleterek “*ihtiyaç unsurları*” ilkesi sonucuna varmıştır. Bunun yanında, Humeynî geleneksel fıkıhın (*fikh-ı sünneti*) zamanımızın zorluklarını çözemediğini ve onlarla uyum içinde hareket etmenin toplumu sadece çıkmaz sokağa sokacağı ve medeniyetin çöküşüne sevk edeceği görüşünü savunmuştur. Bu nedenle, zamanın ve mekânın karar verici pozisyonun değişken dinî emirlerle sınırlı olmadığını, içtihatla zamanın ve mekânın çok ciddi bir rolü olduğunu düşünmüştür.⁵⁸² Böylece sabit olarak düşünülen emirlerde bir tür düzeltmeyle yeni bir model geliştirmiştir. Humeynî’nin siyasî fıkıh söyleminin geçirdiği bu değişim modernite yolunda adımlar olarak

göstermiştir. Hacceryan’a göre, bu türden bir karar, siyasetin dinden daha önemli olduğunu ve dinin sekülerleşmesinin kabul edildiği anlamına gelmektedir. Böylece bu mantık çerçevesinde günümüz İran’ında dini bir emir olarak kabul edilen “Velâyet-î Fâkihî”yi yeniden değerlendirmek ve siyasi alanda onun üstünlüğünü reddetmek mümkün olmaktadır.

⁵⁷⁹ Farsça’da devlet ve hükümet kavramları Türkçe kullanımının tersidir. Türkçedeki devlet kavramı Farsça’da hükümet, hükümet kavramını ise devlet anlamına gelmektedir. Bu nedenle Farsça’da “*Hükümet Fıkıhı*” derken kastedilen “*Devlet Fıkıhı*”dır.

⁵⁸⁰ İran’ın propaganda amaçlı resmi sitesi Tebyan’a göre; “*İslâmî düzenin kurulmasından önce dinî düşünürlerin zihninde olan fıkıh kavramı genellikle detaylı bireysel ilişkiler üzerinde kuruluydu. Ancak Şii tarihinin en büyük fakihlerinden birinin liderliği ile İslâmî Devrimin zafere ulaşması ile birlikte tarihinin bu merhalesinde Şii mektebi okullarında fıkıhta yeni bir ufuklar açıldı. Bu ise hükümet fıkıhtır. Hükümet fıkıhı da bireysel fıkıh gibi dinî değerler, açıklama ve oluşum kaynaklarına bağlıdır; ancak toplumsal gelişim uğrunda hükümet düzeni ve yapısı konuları üstünde olduğu için bireysel fıkıh ile farklılaşır. Geleneksel bireysel fıkıhta, fakih kendisini toplumsal gelişmeden sorumlu tutmaz. Fakat hükümet fıkıhında fakih kendisinin en temel görevini dinî-toplumsal gelişime katılmak, dünya çapında tevhid kelimesinin yükselmesi ve küfür ile uluslararası nifak cephesinin gündemden günden geri çekilmesi uğrunda toplumsal olaylar ve yeni çıkan olayların yöneticiliği olarak görmektedir. Bireysel fıkıhın hiç bir zaman düzen kurmaya ciddi bir bakışı yoktur. Ancak hükümet fıkıhı en temel hedefini bütün İslâm dünyasında dine dayalı etkin ve akılcı düzen kurma ve İslâmî ümmetin kurtarıcısı olarak dinî demokrasinin kuramsallaştırılması kavramı üzerine koymuştur.*”

Ali Meysemi, “Velayet-i Fakihe Dayalı Siyasal Düzen”,
http://www.tebyan.net/iran_tourism/tabriz/2013/1/30/236247.html (30.01.2013)

⁵⁸¹ Mohsen Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, op.cit., s.473.

⁵⁸² Kadivar, op.cit., s. 473.

değerlendirilmektedir.⁵⁸³ Bu model, zamanın ve mekânın ihtiyaçlarını gözeterek, şeriatın ya da daha doğrusu dinin, modernite ile uyumuyla sonuçlanmıştır. En azından bu dinamik fıkıh (*fikh-ı puya*) anlayışı ile pek çok çelişki bu sayede azalmıştır.⁵⁸⁴ Devrim sonrası İran Batılı/Modern ile söylemsel olarak bir çatışma dili geliştirmiş olsa da, zannedilenin aksine modernite ile çatışma paradigmasına değil, İslâmî görünürlüğe rağmen uyum paradigmasına sahiptir.

Humeynî'ye göre, dinî emirler “kendi içerisinde bir amaç” değildir. “Kendi içinde bir amaç olan şey” İslâmî devlet tarafından adaletin yayılmasıdır. Bir amaca vasıta olan şey hedefi gerçekleştirmek için değiştirilebilir. Şöyle ki:

“Eğer hükümete ait otorite kutsal ikinci emirlerin çerçevesi içindeyse, İslâm Peygamberi'ne emanet edilmiş olan ilahi hükümet ve mutlak velâyet anlamsız ve boş bir fikir olurdu. Allah'ın elçisinin mutlak velâyetinin bir dalı olan bir hükümet, İslâm'ın en temel emirlerinden biridir ve bütün ikinci emirlerden hatta öncelik bakımından namazdan, oruçtan ve hacdan bile önce gelir. Dinî lider bir sokağı bloke eden bir evi ya da camiye yıkabilir ve bunun karşılığında o evin sahibine para verebilir. Dinî lider uygun görürse camileri kapatabilir ve onun zararı onu yok etmeden giderilmeyecek gibiyse o zararlı camiye yıkabilir. Hükümet, İslâm'ın ya da ülkenin menfaatleri karşısında olduğu takdirde insanlarla yaptığı dinî akitleri tek taraflı iptal edebilir. Bu böyle olduğu sürece aynı hususta İslâm'ın menfaatine karşı dindar olsun ya da olmasın herhangi bir şeyi engelleyebilir. Hükümet İslâm ülkesinin menfaatlerine karşı olduğu takdirde çok önemli bir ibadet olan hacı geçici olarak askıya alabilir.”⁵⁸⁵

Humeynî'ye göre, “zaman ve mekân, içtihadta iki karar verici faktördür.⁵⁸⁶ Geçmişte bir hükme sahip olabilen bir sorun farklı bir zamanın ve farklı bir siyasî ve sosyal durumun

⁵⁸³ Aktaş, op.cit., s.183.

⁵⁸⁴ Kadivar, op.cit., s.473.

⁵⁸⁵ Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmam*, Vol. 20-21, Tahran, 1376, s.170; Online erişim için bkz. (صحیفه امام) <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/13798> site üyelik gerektirir. (06.10.2014).

⁵⁸⁶ İran'ın resmi yayınlarına göre; “Bu içtihad şekli, İmam Humeynî'nin (r.a) bu alandaki inkılâbıyla fıkıhın gerçek çehresini ve işlevliğini ortaya çıkaran bir yöntemdir. “Zaman ve Mekanın” içtihadındaki fonksiyonunu beyan etmesiyle bir çok sorun ve problemin çözülmesini sağlamıştır. Bu içtihad metodu, hem teori ve ilmi alanda, hem pratik ve ameli alanda, hem tefri ve tatbik alanında ve hem de zaman ve mekanın şartlarına göre özellikleri değişebilen mevzuları tanıdıktan sonra ve hükümler her yönüyle ölçüldükten sonra içtihadın gerçek işlevliğini ve evrenselliğini ortaya koymaktadır. Bu metod, hem insanların ferdi hayatlarına ait meselelerde

bağlamında tamamen farklı bir hüküm gerektirebilir. Konu aynı kalmasına rağmen, sosyal, politik ve ekonomik alandaki bulgular ve derin/kesin bilgi aynı eski konuyu yeni bir hüküm gerektiren yeni bir şeye çevirebilir. Müçtehid kendi zamanının meselelerinin gerekli bilgilerine sahip olmalıdır.”⁵⁸⁷

“Günümüz dünyasının çalkantılı meselelerini çözerken içtihadta ve bizim karar mekanizmamızda yer alan zamanın ve mekânın rolü ilkesini kullanmalıyız. Hükümetin şirke, inançsızlığa ve iç ve dış sorunlara göğüs germede benimsediği uygulamalı siyaset öylesine kusurludur ki, medreselerde öğrencilerin teorik tartışmaları, sorunları çözemeyeceği gibi bizi de anayasanın açık bir ihlaliyle sonuçlanacak bir çıkmaza sürükleyecektir. Sizlerin gelenekler ve emirlerle ilgili algılarınızı yanlış buluyorum. Sünneti ve rivayetleri algıladığınız şekle göre hareket edecek olsak modern medeniyet tamamen ortadan kaybolmalı ve insanlar ebediyen çöllerde ve mağaralarda yaşamalıdırlar. Gerçek bir müçtehide göre, hükümet insan hayatının her alanında fikhin pratik felsefesidir. Hükümet bütün sosyal, siyasî ve kültürel meselelerle yüzleşmede fikhin pratik yönünü ortaya koyar. Fıkıh beşikten mezara bireysel ve sosyal idarenin gerçek ve noksansız teorisidir.”⁵⁸⁸

Humeynî'nin “zaman ve mekân” eksenli fıkıh devrimi tam da bu bağlamda sekülerleşmenin etimolojik kontekstiyle de uyumludur. Zira sekülerleşmenin kökeni olan "saeculum" kelimesi "şimdi", "burada" gibi bir anlama sahiptir. Böylece seküler kelimesinin bir zaman bir de mekân boyutu vardır. "Şimdi"den kasıt, bulunduğumuz an veya bulunduğumuz çağdır, "bura"dan kasıt da bulunduğumuz mekân veya yaşadığımız dünyadır. Hükümet fikhî en temel hedefini, bütün İslâm dünyasında dine dayalı etkin ve akılcı düzen

hem de toplumsal yaşantıdaki meselelerde ve hem de hükümet ve devlet meselelerinde etkin olmaktadır. İmam Humeynî'nin (r.a) içtihadta “zaman ve mekânın” fonksiyonuna dikkat çekmesi, zaman ve mekân şartlarının değişmesiyle mevzularda da değişikliğin gerçekleştiği ve dolayısıyla ahkamda içtihad ve istinbatta tahavvulun meydana geleceğini belirtmesi fikhî içtihadta bir devrim olarak algılanıyor. Bu içtihadî devrim sayesinde, bilim ve medeniyetlerin geliştiği bu zamanda ortaya çıkan bir çok yeni meselelere cevap vermede, insanların ve toplumların düçar olduğu ferdî ve toplumsal ilişkilerdeki yeni meseleler hakkında görüş belirtmede, devlet meselelerinde, yeni çıkan ekonomik meselelerde, uluslararası ilişkilerde fikhin görüşünün ne olduğunu belirtmede müçtehid kaynaklara müracaat ederek içtihad ederek şeriat ve fikhin insanın dünyevi yaşantısındaki rolünü ortaya koyacaktır. Humeynî'nin (r.a) bu içtihad devriminden sonra “fikhî içtihad” alanında kat edilen yol, Şia mektebinin asırlarca katettiği yoldan daha fazladır. Bu inkılabın gerçek çehresi, zamanın geçmesi ve idrak edilmesiyle daha da belirginleşecek, gelecek nesiller bizlerden daha iyi anlayacaklardır. İran İslâm İnkılabını ayakta tutan ve gün geçtikçe güçlenmesini sağlayan faktörlerin başında bu içtihadî devrim gelmektedir.” <http://www.iqraa.de/imamHumeynibilimeyen.htm> (30.01.2013)

⁵⁸⁷ Kadivar, op.cit., s.473.

⁵⁸⁸ Humeynî, *Sahife-yi İmam*, Vol. 21, op.cit., s.98.

kurma ve İslâmî ümmetin kurtarıcısı olma olarak belirlemiştir. Hatta İslâm dünyasını da aşarak, tüm dünya mustâzâflarının hamisi olma misyonunu yüklenmiştir. Bu dönemde İran İslâmcılığı, Marksist-Sosyalist hareketlerden de etkilendiği için enternasyonalizm ile ümmetçilik birleştirilmiştir. Fakat bu söylemlerde tikellik/evrensellik gerilimini görmek mümkündür. İran Devrimi evrensel ve İslâmî olma iddiası taşıırken nihayetinde vardığı nokta İrancılık/yerellik olmuştur. Zira yöneticilerin zihinlerinde ütopyalar oluşturan ideolojiler pratiğe döküldüklerinde sosyal ve siyasal gerçeklikle karşılaşılır ve bu nedenle devlet politikaları ideolojik hedeflerle birebir örtüşmez.⁵⁸⁹

Humeynî'nin hükümet fıkıhı modeli, dinî liderin mutlak otoritesi merkezli kurgulanmıştır. “Fâkih, İslâmî sistemin ve halkın ihtiyaçlarının savunucusu sıfatıyla uygun gördüğü her hangi bir emri kanun olarak belirleyerek ve bu türden ihtiyaçlarla uyuşmadığını düşündüğü herhangi bir emri iptal ederek, şeriatı güncellemek adına bu modelde özel bir imtiyaz kazanmıştır. Buna rağmen, bu bakış açısı güçlüklerle ve belirsizliklerle de karşı karşıyadır. Zamanın ve mekânın ihtiyaçların belirlenmesinde, neyin kıtas olduğu dile getirilmemiştir. En nihayetinde, geçici ve çevresel şartların ihtiyaçlarını belirlemede dinî lider sorumlu olmuştur.” Böylece bütün dinî emirlerin varlığını sürdürmesi onun anlayışına bağlıdır. Böylece “ideal İslâm” tamamıyla “reel İslâm”a, yani bir *kült*'e dönüşerek, yararcılık, dinin normatif temellerinin sarsılmasıyla sonuçlanmıştır.

İran’da, İslâm kimliğini pratiğin merkezine koymak, sadece bir kavramsallaştırma ve istenilen durumu kurgulamaktan ibarettir. Böyle bir tutum siyasal olanı dinileştirmemekte, aksine dinî olanı politize etmektedir. Burada baskın olan unsur din değil siyasal olandır. Çünkü dünyevî olan kutsalı da ele geçirmiştir.⁵⁹⁰ Burada belirtilmesi gereken husus İran siyasal aklının rasyonel ve seküler oluşudur. Batı’da ulus devletin ortaya çıkmasında ilk etabın devletin ilahiliğinin vurgulanması gibi Humeynî'nin “Velâyet-i Fâkih” kavramıyla temellendirdiği “İslâm Devleti” de gerçekte bir ulus devlet modelidir.

İran İslâm Devleti'nin ulus-devlet temelli kurgulandığının en önemli göstergelerden biri de veliy fakih ile merce-i taklid arasındaki gergin ilişkidir. Özellikle devlet otoritelerinin merce-i taklid belirleme çabaları ve Hamaney'i tüm Şiî dünyaya merce-i taklid olarak takdim

⁵⁸⁹ Kuru, op.cit., s.17.

⁵⁹⁰ İşcan, op.cit., s.93..

etmeleri son derece paradoksal bir durum ortaya koymaktadır.⁵⁹¹ Çünkü İran İslâm Cumhuriyeti kendisini İslâmî bir rejim olarak takdim etmesine karşın rejimin bel kemiğini oluşturan “velâyet-i fâkih” kavramı ulus-devlet çerçevesinde gelişmektedir. Günümüzde velâyet-i fâkih kavramına ve dolayısıyla rejime muhalif mercei taklidlerin devlet otoriteleri tarafından bastırılmaya çalışılması ve merce-i taklitlik makamının İran’da kalması için verilen çabalar bunu göstermektedir.⁵⁹²

Ayrıca yukarıda açıklamaya çalıştığımız Humeynî’nin devleti şeriata üstün tutan tavrı da İran’ın milletin menfaatlerini herşeye önceleyen ulus-devlet paradigmasının bir yansımasıdır. Daha önceleri şariat tarafından onaylanmamış faaliyetlerin kabul edilemeyeceğini deklare eden Humeynî, iktidara geldikten sonra “İslâm Cumhuriyeti”nin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. 7 Ocak 1989’da Cumhurbaşkanı Ali Hamaney’e yazdığı meşhur mektubunda, ülke yararına ters düştüğü zaman hükümetin tek taraflı olarak herhangi bir şariat hükmünü fesh etmekle yetkilendirildiğini belirtmiştir. Humeynî burada açık bir şekilde devrimci mantığın ve İslâmî devletin yasalarının şeriata üstünlüğünü onaylamıştır.⁵⁹³ Böylece hükümet, toplumun menfaati için rasyonel bir akli takip ederek kendi yasamasını (*hikmet-i hükümet- raison d’etat*) yürürlüğe koyabilecektir.⁵⁹⁴ Ayrıca

⁵⁹¹ 1979 tarihli anayasada veliy fakihin merce-i taklid olma zorunluluğu Humeynî’nin ölümü ile 1989’da yapılan bir takım düzenlemelerden sonra rehberin aynı zamanda merce-i taklid olma zorunluluğunun bulunmadığını bildirmekte ve fetva verecek derecede bilgi sahibi olmayı yeterli görmektedir. Bu değişiklik o sırada merce-i taklid olmayan Ali Hamaney’in rehber olarak seçilebilmesinin önünü açabilmek için yapılmıştır.

⁵⁹² İsmail Safa Üstün, *Humeynî’den Hamaney’e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1999, s.158.

⁵⁹³ Roy, *Siyasal İslâm’ın İflası*, op.cit., s.231.

⁵⁹⁴ “Hikmet-i hükümet (*raison d’etat*), yani Devlet Aklı, Makyavel’le başlayan düşünsel serüvenin adının koyulmasıdır. Bu prensibin mihenk taşı, Makyavel’den mülhem şekliyle, devletin çıkarlarının söz konusu olduğu durumlarda geride kalan her şeyin teferruat – ve keyfiyet – haline ge[tiri]lmesidir. Modern devletin tarihi bir bakıma hikmet-i hükümet anlayışının sonuçlarıyla doludur. Hikmet-i hükümet, devletin varlığının tüm varoluşların biricik sebebi olarak algılanmasının olağan bir sonucudur. Fakat yine de hikmet-i hükümet olgusunu basite indirgememek gerekir. Her şeyden evvel, Makyavel’de karşımıza çıkan tabloyu hatırla tutmakta yarar görüyorum: Prens, devlet akli’ni işleten güç olarak, siyasetin “kurucu” vasfını ontolojik temele oturtan kişidir. Bu nedenle de, devlet akli, iktidarın kişileştirilmesinin ötesine sığarak, doğrudan “siyasallık kurabilme” yeteneğine göndermede bulunur. Siyasallığın, diğer tüm ilkelere doğuş sebebi ve imkânı verdiğine ilişkin önkabul ve aynı zamanda siyasallığın kurucu olma vasfı göz önünde bulundurulduğunda, devletin “gizli” ya da “gayr-ı meşru” eylemleri bütünüyle ironik ve çelişkili hale gelir. Zira devlet, egemen olma vasfından dolayı, düzeni oluşturan tüm ilkelere üstün ve önceldir. Bu bakımdan da devlet, herhangi bir değere atıfla sorgulanamayacağı gibikendisi dışındaki bir amacın gerçekliği ve geçerliliğine de tabi olmaz.” Bkz. Efe Baştürk, “Modern Egemenliğin ‘Nomos’u Olarak İstisna Hali”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, 2012, Sayı 15, s.78.

İran’da ‘*Mecmeyi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam*’⁵⁹⁵ gibi seküler bir kurumun ‘*Şûra-yı Nigehban*’⁵⁹⁶ gibi dinî bir kuruma üstün olması yönetim anlayışındaki seküler yönü ortaya koyması açısından önemlidir.⁵⁹⁷

İran gibi modern ulus devletlerin hukuk sistemlerinde şeriatın kaderi karmaşık ve paradokslarla dolu bir meseledir. İran şeriattan ayrılarak hukuk kanunlarını benimsemiş ve geliştirmiştir. Fakat kanunlarının bir kısmını, özellikle aile ve kişiler hukukunu, şeriat kaynaklarına dayandırmıştır. Bu örneklerde dahi, onun devlet hukuku içerisinde kanunlaştırılması, şeriati ve onun mantığını radikal bir şekilde dönüştürmüştür. Fakat yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi fıkıh terminolojisinden alınan “*maslahat*” kavramı bu dönüşümün dinamiğini oluşturmuştur.⁵⁹⁸

Şeriatın devlete eklenmesi onu, fıkıh kitaplarından ve geleneklerinden koparıp devlet kanunları içerisine sokmuş, âlimlerin nezaretinden ayırıp bürokratların ve yasa yapıcıların eline bırakmış, medresedeki dinî eğitimden uzaklaştırıp modern hukuk fakültelerine vermiş ve kadı mahkemelerinin yargılama usulünden ayırıp modern mahkeme sistemlerine vermiştir.⁵⁹⁹ Humeyni’nin ve İslâm Cumhuriyeti’nin davranışları, dinî metinlerden çok, mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarca belirlenmiştir.⁶⁰⁰ Yüzeyi

⁵⁹⁵ İran rejiminin kendine has özelliklerinden biri de *Meclis-i Şûray-ı İslâmî* ile *Şûray-ı Nigehban* arasındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere kurulan ve ülkenin genel siyasetinin belirlenmesinde danışma kurulu vazifesi gören *Mecmeyi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam* (Düzenin Yararını/Maslahatını Teşhis Heyeti) kurumudur. (m.112)

⁵⁹⁶ İran Anayasası, *Meclis-i Şûray-ı İslâmî*’nin (İslâmî Şûra Meclisi) aldığı kararların İslâm ahkâmı ile anayasaya aykırı olmamasını temin etmek için *Şûray-ı Nigehban* (Koroyucu Şûra) adlı bir komite kurulmasını öngörmüştür. (m.91)

⁵⁹⁷ Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfî”, op.cit., s.20,

⁵⁹⁸ Lillian Figg-Franzoi, “Maslahat, the state and the people: opium use in the Islamic Republic of Iran”, *Crime Law Soc Change*, 2011, Vol. 56, ss, 421-438.

⁵⁹⁹ Zubaida, op.cit., s.345.

⁶⁰⁰ Schmitt’in “*siyasal*” kavramı İran’da şeriatın yerini anlamak adına işlevseldir. “Schmitt’e göre siyasal egemenin, durumun “ne” olduğuna ve “neleri gerektirdiğine” karar veren birim olarak ortaya çıkmasının genel adıdır. Bu nedenle de siyaset, Schmitt’in düşüncesinde egemenin iradesi olarak gözümüze çarpar. Siyasal kavramı, her defasında, hukuk düzeninin normal işleyişinde egemenin iradesinin rolü üzerine odaklanır. Ancak Schmitt, egemenlik tezlerini bir adım öteye taşıyarak, kuramsal bağlamı genişletir: Hukuki düzenin yürürlükte olduğu “normal” dönem ve koşullar, egemenin, “normalin ötesi” ya da “olağan üstü hal” yaratma kudretine bağlıdır. Bunun açık anlamı, hukuki düzenin verili bir standardı varken, ya da bu standart dizgeleri öngörülebilirlikteyken, bu standardın geçerliliği olan egemen normun herhangi bir standardı olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, hukuki düzen, kendisine tayin edilmiş sınırlı alan içerisinde elverişlidir; bu alanı yaratan egemenin ise tayin edilmiş bir sınırı yoktur. Bu tartışma bizi çok eskiye götürebilir, zira bu tartışmanın içkin öğeleri, hukuk ile siyaset arasında performatif farklılıktır. Siyaset, bir iradenin kendini performe edebilme yetisinin ontolojik boyutunu oluştururken, hukuk aformatif düzeydedir ve kendisini ontolojiye taşıyacak dışsal bir performatife ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle, hukukun kendisini doğrudan inşa edememesi, onun performatif şiddet boyutunda siyasallığa ihtiyaç duymasını gerektirir. Ancak biz burada meselenin istisna ile alakalı olan kuramsal tarafına eğileceğiz. Schmitt’in ayrımı nettir: O, hukuku, koşulların olağan seyri içerisinde konumlandırır. Siyaset ise bir taraftan koşulların normalliğini sağlayan – bu yönüyle hukuka işlevsel alan açan

kazıdıkça iddia edilen fundemantalizmden ziyade pragmatizm ve hatta oportünizm görülmektedir.⁶⁰¹

Aile meseleleri ve kadının konumu hakkında da İslâm Devleti eski rejim tarafından gerçekleştirilmiş bütün reformları ilga edip şariat emirlerini yeniden gerçekleştirmeye başlamıştır. Fakat kısa süre sonra, modern bir devletin ihtiyaçlarının ve hassasiyetlerinin zorlaması dolayısıyla ilga edilmiş unsurların çoğu yeniden oluşturulmuştur, fakat fıkıh terminolojisinden alınan etiketlerle. Siyaset değişikliğinin en dramatik biçimini doğum kontrolü ve aile planlaması alanında görmekteyiz. Cumhuriyet'in başlangıcında Humeynî aile planlamasını, İslâm dışı ve Müslüman nüfusu sınırlamak için yapılmış emperyalist bir komplo olduğu gerekçesiyle suçladı. 1980'lerin başlarında nüfusun büyük bir hızla artması, siyasette bir değişiklik yapmaya, aile planlama merkezlerini yeniden oluşturup, kamusal kampanyalara girişmeye zorladı.⁶⁰²

İslâm Cumhuriyeti'nin ilk günlerinde çok hassas olan bir konu da vergiler sorunu olmuştur. Vergiler dinî olarak belirlenmiş borçlar olan zekât, humus ve cizye ile mi sınırlı tutulacaktı? Eğer devlet dinî gelirleri alacak olursa, o halde dinî kurumlar da devletin içerisine eklenenecekti. Devrim öncesi yazısında vergilendirmenin dinin onayladığı ödemelerle sınırlandırılması gerektiğini savunan Humeynî, devrim sonrası bir devletin mali ihtiyaçlarıyla karşı karşıya geldiğinde fikrini çok çabuk değiştirdi. Devletin aldığı vergiler daha önceki şekilde devam etti ve müçtehitler de mukallitlerinden humus gelirlerini almaya devam ettiler. Bu husus, yönetimin zorlamaları ve gereklilikleri altında İslâm devletinin gittikçe *sekülerleşmekte* olduğunun önemli bir göstergesidir.⁶⁰³ Yüksek seviyedeki devlet memurları ağırlıklı olarak mollalardan oluşmaktadır, ancak onların işlevleri de dinî midir? Onlar gittikçe artan bir şekilde devletin iktidarına yapışmış, çoğu İranlı'ya sahte gelen bir

– güç, öbür taraftan da koşulların “yeniden” normale döndürülmesi için kendisini “normalin ötesini” de kuracak şekilde konumlandırır yapıdır. Siyaset, bu nedenle, toplumsal güçlerin dengede ve uzlaşmada olduğu momentin tam tersine, her defasında, somut koşulların yeniden biçimlendirilmesi stratejilerinin toplamını işaret eder. Bu stratejik boyut, siyaseti devamlı surette “olağan dışı”nın potansiyelini ortadan kaldırmaya yönelik olarak işlevselleştirir.” Bkz. Efe, “Modern Egemenliğin ‘Nomos’u Olarak İstisna Hali” op.cit., s.79-80.

⁶⁰¹ Abrahamian, *Humeynizm*, op.cit.,s.12.

⁶⁰² Zubaida, op.cit., s.346.

⁶⁰³ Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, (çev. Burcu Koçoğlu Birinci), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s.340.

şekilde kendi denetimlerini dinî formüllerle meşrulaştıran, katılmış bir çıkar grubu görünümü kazanmaktadır.⁶⁰⁴

Sonuç olarak, İslâmî Cumhuriyet, İslâm'ı ideolojileştirirken, Humeyni'nin getirdiği yeni fikhî yorum, devletin kurumsallaşma ve karar alma mekanizmasında dinî/ideolojik sınır ve sınırlılığın aşılmasını sağlamış, İran'ın rasyonel ve reel-politik hareket etme kabiliyetini sekteye uğramaktan kurtarmıştır. İran içerde daha radikal bir ideolojik tutum sergilerken, bir sonraki bölümde de ayrıntılı bir şekilde analiz edileceği gibi dış politikada ise İslâmî ideoloji araçsal bir değişkene dönüşmekte, İran'ın ulusal menfaatleri her şeyin üzerinde tutulmaktadır. İran ulusçuluğundan da beslenen bu “İranlılık” olgusu “İran-merkezli” bir dünya tasavvurundan kaynaklanmaktadır.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Ibid., s. 340

⁶⁰⁵ Murat Yeşiltaş, “İran'ın Nükleer Söylem Siyasetini Anlamak, Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Akademik Ortadoğu*, Cilt 8. Sayı 2, 2014, s.43; Anoushiravan, “The Foreign Policy of İran”, op.cit., ss 284-85.

3 Üçüncü Dalga: Postmodernizm ve İslam'ın Teolojileştirilmesi (Postmodern Dönem-Neokolonizasyon Dönemi 1991-...)

Yeni bir çağ olarak postmodernliğe geçişin başlangıcı Kahraman'ın ifade ettiği gibi “büyük bir oydaşmayla 1960'lı yıllar gösterilmektedir. Ancak denilebilir ki, söz konusu dönemde dünya genelinde yaşanan toplumsal hareketlilik ve ‘her türden değişiklik’, postmodernlik bağlamında, sadece kıta Avrupa’sındaki, özellikle Fransa’daki yeni toplumsal hareketler ile sınırlı bir algılamının konusu olmuştur. Soğuk Savaş sonrasında ise küresel ölçekte postmodernizm tartışması büyük bir ivme kazanmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde postmoderniteyi ele alan iki anlayıştan söz edilebilir; birincisi, postmoderniteyi moderniteye karşı geliştirilmiş bir eleştiri olarak kabul eder. İkinci grupsa onu moderniteden türemiş, modernitenin bir özel durumu olarak ele alır ve tanımlar.”⁶⁰⁶

Kahraman’a göre, “Postmodernizmin, modernizme içkin bulunan iki temel öğeye yönelik eleştirileri vardır. Bunların ilki, pozitivist modernizmin kurucu ideolojisi kabul edilerek dogmatik bir niteliğe büründürülmesi ve toplumsal, kültürel, siyasal süreçler üstünde hegemonik hale getirilmesidir. İkincisi, toplum mühendisliği yaparak bir gelecek ütopyası oluşturmak, teleolojik ve muhayyel bir gelecek ideolojisinin başatlaştırılması ve gene toplumsal ve siyasal sürecin bu amaca göre örgütlenmesidir. Gerçekten de postmodernizm yalnızca ütopya düşüncesini eleştirmekle kalmamış, bugün evrensel ve toplumsal olarak yaşanan tüm sıkıntılardan modernizmin ütopya kaygılarını sorumlu tutmuştur. Bu, insan ve toplum gerçeğini reddederek toplumu dönüştürmek isteyen mekanik bir kalkınmacılık ve ilerlemecilik düşüncesinin yok sayılmasıdır. Aynı şekilde modernizmin çeşitli düzeylerde önerdiği evrenselcilik düşüncesi de bırakılmakta, onun yerine yerel olanla ilgilenmektedir.”⁶⁰⁷

Bu dönemde genelde İslâm dünyası özelde ise İran, modernite-postmodernizm tartışmalarının dışında kalmamıştır. Modernitenin etkisine benzer şekilde, postmodernizm

⁶⁰⁶ Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007, s.8.

⁶⁰⁷ Ibid., s.14.

dalgasından da etkilenmiştir. İslâm dünyası için Fazlur Rahman⁶⁰⁸, İran içinse Abdülkerim Surûş bu üçüncü dalganın öne çıkan temsilcileri olarak gösterilebilir. Surûş aynı zamanda İran muhalefetinin entelektüel lideri olması nedeniyle de önemlidir. Kullandığı *Hermenötik* eleştiri araçları ve önerdiği “*Yeni Teoloj*”i bu etkinin somut örnekleridir.

⁶⁰⁸ Konumuz açısından Fazlur Rahman’ın görüşlerine burada değinilmeyecektir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki İslâm’ı yeniden yorumlamanın en aşırı biçimi Fazlur Rahman’ın önerdiği “neo- modernizm”dir. Burada Kur’an ve Sünnetteki tüm özel durumlar, ahlâkî ilkelere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Bu anlayışta özel durumların ne gibi ahlâkî prensipler içerdiklerinin incelenmesi ve bu prensiplerin bağlayıcı kabul edilmesi önerilmektedir. Fazlur Rahman şöyle der: “İslâmî çağdaşçılığın (modernizmin) bir anlamı varsa, o da kesinlikle şeriatın muhtevasının değişime, büyük ölçüde ve çok yönlü bir değişime tabi tutulması gerektiğidir. Bu makalede belirtildiği şekilde değişim ilkesi kabul edilirse bu faaliyet hiçbir şeyle sınırlandırılmaz; hatta Kur’ân’ın kanun koyan ayetleri dahi bu yeni yorumun dışına itilemez.” Bkz. Fazlur Rahman, “Islamic Modernism”, *IJMES*, Vol.1, 1970, s. 329-331.

3.1. İran Muhalefeti: Eski Teoloji-Yeni Teoloji Çatışması

Post-İslamcı olarak nitelendirilebilecek İran'ın dinî muhalefedinin ortak özellikleri, Rustamov'un ifadesiyle, "siyasal olanla dinsel olanın ayrımının, dinsel dışarıdan eleştirisiyle değil, din üzerine geliştirilen düşüncelerle sağlanması ve bu doğrultuda yeni bir İslâmî görüşün biçimlendirilip tanıtılmasıdır. Diğer bir deyişle, din ve siyaset üzerine düşüncelerini, Batı kökenli laik modernlik felsefesine göndermeler yaparak değil, dinsel bir çözümlenmeden hareketle geliştirirler. Post- İslamcılara göre İslam, eksiklikleriyle ona gölge düşürecek herhangi bir iktidara indirgenemez. Din ve devlet ayırımı, dini zayıflatmak için getirilmemiştir. Buradaki amacın, bir iktidarın kusurlarını ve sıradan uygulamalarını dine yansıtmasını, dini olumsuz yönde etkilemesini engellemek olduğu belirtilmektedir."⁶⁰⁹

İran muhalefeti özgürlük, eşitlik, insan hakları, demokrasi gibi rejimin tıkanma noktalarını yeni teolojik açılımla aşmaya çalışmaktadır. Çünkü siyasî açılımın yolunun teolojik açımdan geçtiğini düşünmektedir. Ayrıca iktidar, dini *ideology*'e dönüştürmüşken, muhalefet ise dini, hiçbir normatif iddia taşımayan *teology*'e indirmek istemektedir. İktidar ile muhalefet arasındaki entelektüel düzlemdeki çatışma bu çalışmada ortaya konacağı gibi dinî olan ile seküler olan arasındaki bir mücadele değil; "*Eski Teoloji-Yeni Teoloji*" mücadelesidir. İdeoloji eşittir seküler teoloji özdeşliği açısından Âyetullâh Humeynî rejimiyle muhaliflerin din anlayışları arasında özde bir farklılık yoktur.⁶¹⁰

İran'da devlet; "düzeni kurmakla yükümlü merkezi yetke olarak, özneyi aşacak biçimde temel kararları vermekte, kendisini de aşkın iradenin yerine koymaktadır. Bu çerçevede de bir yandan millet (*merdum*)⁶¹¹ kavramını öne çıkararak bireylik kavramını geriye itmekte, bir yandan da özellikle İslâmcılık, devrimcilik, halkçılık, devletçilik kavramlarıyla etkinliğini meşrulaştırmakta ve güçlendirmektedir. Vatandaş, artık aşkın güç olan devletin karşısında bir dizi hakkı olan, bu haklarını yasalarla güvence altına almış, fakat devletin erki karşısında onları kullanamayan birisidir. Kısacası, bireylik olgusu, teokrasi görünümlü modern devletin gücü ve iradesi önünde gerilemiş, Şîi değerleriyle kutsanan halk

⁶⁰⁹ Rafiq Rustamov, *İran'da İslam, Kimlik ve Dış Politika: Konstruktivist Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004, s.68.

⁶¹⁰ Bu iki anlayışın iki tür mühendisliği ifade ettiği söylenebilir; ideolojik İslâm devlette, teolojik İslâm ise dinde reform amacından doğmuştur. Fakat İran'da teolojik İslâm'ı temsil eden dini entelektüel muhalefet böylece siyasi bir reformu da gerçekleştirebileceğini düşünmektedir.

⁶¹¹ مردم ایران – Merdumu İran- İran Milleti

öne çıkmıştır. Vatandaş birey olarak kendisine ait hakları gözetmesine, onları aramasına ve kovuşturmasına gerek yoktur; çünkü devlet onun adına, onun için gerekli olan kararları vermektedir. Vatandaşın ödevleri daha merkezi bir yer tutar. Ona düşen İslâmî devlete saygılı, onun aldığı kararları uygulayan yurttaş-kulluğu sürdürmesidir.”⁶¹²

Devlet, bahsedilen amaçları gerçekleştirmek için bazı şeyleri kullanmak zorundadır. Bu toplum mühendisliğinin dinamiği dinî/İslâmî ideolojidir. “İdeoloji ile kimlik inşası arasında belirleyici bir bağ gizlidir. Genelde tehlike, zaruret ve kriz zamanlarında kimlik inşası süreci hızlanmaktadır. İran’da 20. yüzyılda ideoloji ile kimlik arasındaki ilişkiyi, söylemsel ve ideolojik yapılar aracılığıyla İran halkının çok yönlü kimliğinin bazı yönlerinin nasıl güçlendirildiğini ve öne çıkarıldığını görebiliriz. Yirminci yüzyılda iki hâkim siyasî söylem, kendi dönemlerinde genel kimliği tek tipleştirmeye çalışmışlardır. Meşrutiyet ve Pehlevî dönemi modernizmi tek boyutlu modern İran kimliğini güçlendirmeye çalışmıştır. İslâm Devriminden sonra ise baskı mekanizması ile ideolojik İslâmî kimlik oluşturma çabası içine girilmiştir.”⁶¹³ Mannheim’in ayrımıyla ideoloji sahiplerinin, itaat ve düzenlilik, ütopya sahiplerinin ise muhalefet ve devrimcilikle temayüz etmesi tabiidir.⁶¹⁴

İran’da otoriter siyasal yaklaşıma göre, “İslâmî Devlet her boşluğu dolduracaktır. Çünkü İslâm’ın kuşatmadığı hiçbir alan yoktur. Devlet ve onun gündeminde olan kamusal alan bireysel alanı ve bireysel tercihi daralttıkça daraltacaktır. Çünkü dinî norm ve değerlerin korunması ve uygulanması ancak siyasî bir gücün temin edebileceği düşüncesi egemendir. Siyasî güç olmadığı takdirde İslâm daima imha tehdidinde maruz kalan bir ideal olmaktan öteye gitmeyecektir. İslâmî devlet ütopyik bir düzen olamazdı. O İslâmlaşmanın başlangıcı ve bütün bir sürecin garantörü olmalıydı.”⁶¹⁵ Sonuçta sistemde etkin ve güçlü otorite odakları ortaya çıkacaktır. Devletin kamusal görünürlüğü olan bireysel alanı ilgilendiren her noktayı düzenlemek ve bunu salt kendi iradesiyle yapmak istemesi, bunu sağlamak için ‘İslâm Devleti’ türünden söylemlere gitmesi, dinsel anlamdaki ‘*cemaat ruhu*’ gibi kavramları ikinci plana itmiştir. Buna mukabil, “İslâmî ideoloji doğrultusunda bir cemaat ruhunun oluşturulmasına özellikle gayret edilmiştir. Hatta yeni dönemin dinsel bir nitelik taşımasının

⁶¹² Kahraman, op.cit., s.19.

⁶¹³ Hüseyin Beşiriyye, *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset*, (çev. Mehmet Koç), İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009, s.76.

⁶¹⁴ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, op.cit. , s. 489.

⁶¹⁵ Bu konuda karşılaştırma için bkz. Veli Rıza Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000, ss,173-227.

en önemli koşullarından birisi budur. İslâmcıların toplumsal ve siyasal faaliyetleri geçmişte dindar Müslümanlar arasında alışılmış olduğundan fazlaca bir dünyevî yönelim ifade etmektedir ve onlar dikkat çekici bir şekilde Weber'in "dünyevî zühd" şeklinde adlandırdığı durumla karakterize edilebilirler. Bununla birlikte İslâmcılar uhrevî şeylere karşı ilgisiz değildirler. Özellikle Şîî İslâmcılığın şehitlik konusunda uhrevî olguyu dünyevî hareketle birleştirme yeteneği, şehirlerin caddelerinde ve savaş alanlarında çarpıcı bir şekilde açığa çıkmaktadır.”⁶¹⁶

İran'da siyasetin her şeye muktedir olduğuna inanılır. Çünkü bu yöneliş, totalistik siyasî söylemlerle, her şeyi ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğunu düşündürmektedir. Bu tavır her şeyi belirlemek ister. Böylece varoluş koşulları ülküsel koşullara dönüştürülür.⁶¹⁷ İslâm kimliğini pratiğin merkezine koymak, sadece bir kavramsallaştırma ve istenilen durumu kurgulamaktan ibarettir. Çünkü tartışılan hedefler İslâm'ı aşmakta, geride bıraktığımız son yüzyılın farklı ideolojik eğilimlerini temsil etmektedir. Böyle bir tutum siyasal olanı dinileştirmemekte, aksine dinî olanı politize etmektedir.⁶¹⁸

İran'da baskıcı bir totaliter yönetim vardır. Bu baskıcı yönetim bütün ütopyaların kaçınılmaz akıbetini yaşamaktadır. Zira bütün ütopyalar ideal bir yönetim öngörürler. Çelişki, ideal olanın değişmemesi gerektiği varsayımından çıkar. Böylece ideal düzenler ortaya her türlü değişime direnen, katı ve donmuş bir siyasal alan ve toplum yapısı çıkarırlar. Bütün ütopyacıların gözden kaçırdığı gerçek, her ütopyanın bir statüko ve statüko ile var olan bir hakim sınıf yaratmasıdır.

İdeolojik devlette iktidar hep bir kadrodur. İran için de durum istisna değildir. Yıllardır ülkeyi yönetenlerin hep aynı kadrolar olduğu görülür. İran'da hükümet kadrolar arasında el değiştirir. Gerek *Usulgerayan/İlkeçiler* gerekse *Islahtaleban/Reformcular* olsun farklı eğilimli iktidar kadrolarıdır. İktidarın iki yüzünü oluşturur. Muhalefet ise bunların

⁶¹⁶ Shepard, "Islam and Ideology: Toward A Typology", op.cit., s.315.

⁶¹⁷ İslâmî devlet söylemi, Müslüman bireyi, toplumsal ilişkilerin din tarafından belirlenerek rasyonelleştiği ve sözleşmeye dayalı düzenlemeler haline geldiği kolektif bir ünite içerisinde mezceden bir toplum imajı doğurmuştur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Said Arjomend, "Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan", *The Political Dimensions of Religion*, New York, Albany, 1993, s.93.

⁶¹⁸ İşcan, op.cit., s.93.

dışında kalanlardır ya da sistem içi muhalefete eklenmek zorunda olanlardır. İran’da iktidar-muhalefet ilişkisi derken kastettiğimiz, Batılı demokrasilerde olduğu gibi siyasî hükümet ve muhalif partiler değildir. İktidar ülkeyi yöneten güç merkezleri, muhalefet ise mevcut düzeni-yapıyı-sistemi eleştiren ve eleştirmekle kalmayıp sorunsallaştıranlardır.

Düğen’in ifade ettiği gibi “İran’daki muhalefetin rejim karşıtı bir söylemle hayatta kalamayacağı düşünülürken, rejime aykırı fikirler olsa bile muhalif kesimlerin rejim yanlısı söylem kullanması normaldir. Olası bir rejim karşıtı hareketin ise ne oranda destekleneceğini tahmin etmek zordur. Fakat halk içinde rejim karşıtı hareketlerin olabileceği ihtimali yüksektir. 1979 Devrimi’nin temelindeki “adalet ve özgürlük” söyleminin bir türlü gerçekleşmemesi, adil gelir sisteminin sağlanamaması ve Batı karşıtlığının halka olumsuz yansımaları, halk içinde rejime karşı kuşku artmasına neden olmaktadır. Devrim sonrasında etnik azınlıklara, rejime karşı rahatsızlık doğurmuştur. İran’daki tüm muhalif hareketler birlikte hareket etmemektedir ancak toplumsal bir tepki sırasında ortak amaçlar etrafında birleşilebileceği de bir gerçektir. Nitekim 1979 Devrimi’nde de Şah’ı devirmek adına birçok farklı grup bir arada hareket etmiştir. Şu anda İran’da rejim karşıtı güçlü bir hareket olmamasına rağmen yukarıda sayılan gerekçelerden dolayı uzun vadede böyle bir ihtimalin göz ardı edilmemesi gerekir.”⁶¹⁹

⁶¹⁹ Turgay Düğen, “Devrilen Domino Taşları ve İran”,
http://www.21yyte.org/tr/arastirma/iran/2011/03/08/6114/devrilen-domino-taslari-ve-iran#_ftn6
(02.02.2015).

3.2. Post-İslâmcı Dinî Entelektüeller: Surûş, Kediver ve Sebuşteri

İran’da dinin ve devletin birbiriyle ayrılmaz bir bağı olduğu düşüncesi son yıllarda radikal bir şekilde karşı çıkılan düşünce olmuştur. Reformist entelektüeller, 1990’lardan itibaren bu temel ilkeye meydan okudular. Abdülkerim Surûş, Muhsin Kediver ve Müctehid Şebusterî devletin ve dinin bu kimliğini reddeden en önemli entelektüellerdir. Bu entelektüellerin hepsi aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar; devlet yönetimine dinin müdahalesi fikrini reddetme. İran entelektüel muhalefetine göre, iktidar kurulu düzeni kalıcı kılmak amacıyla İslâm’ı araç gibi kullanmaktadır. Bu nedenle demokratikleşme teolojik açılımla atbaşı gidecektir.⁶²⁰

Surûş, Velâyet-i Fâkih’i ve onun sonucu olan devlet anlayışını özellikle epistemolojik açıdan sorgular. Surûş’a göre, “dinin kendisi ile dinin bilgisi arasında kesin bir ayırım yapılmalıdır. Zira bunlardan birincisi sabit, kutsal ve değişmezken ikincisi kontekste bağlı, konusu kutsal olsa da kendine ait bir kutsallığı olmayan ve tabiatıyla değişikliğe tabi bir olgudur. Bundan dolayı da hiçbir kişi ya da grubun dinin doğru bilgisine sahip olma iddiasıyla yönetme hakkı dâhil belirli imtiyazlar iddia edemez.”⁶²¹

Muhsin Kediver’in fikirleri⁶²² ise “daha ağırlıklı olarak ‘velâyet’ kavramının ve bu kavramın hem tarihsel bağlamında hem de İran İslâm Cumhuriyetinin kurucusu olan Humeynî’nin eserlerinde hangi anlamda kullanıldığı üzerinde yoğunlaşır.⁶²³ Kediver burada ulemânın velâyeti ile nezareti arasında eskiden beri yapıla gelen ayırımı işaret eder ve aslında Humeynî dâhil Şîî âlimlerin velâyetle kastettiklerinin esasından nezaretten ibaret olduğunu öne sürer.” Kediver velâyetle nezaret arasındaki farkı şöyle özetler: “*Nezâret-i Fâkih teorisine göre fâkih devlet idaresinde doğrulayıcı bir göreve sahip değildir. Onun görevi reddedici bir görevden yani devlet idaresinde şeraite ve dine aykırı iş yapılmasının*

⁶²⁰ Oliver Roy, *İslâm’a Karşılık Laiklik*, op.cit., s.66.

⁶²¹ Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, op.cit., s.36.

⁶²² Kediver ile ilgili özgün bir değerlendirme için bkz. Yasuyuki Matsunaga, “Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 34/3, December 2007, ss,317-329.

⁶²³ Farhad Khosrokhavar -Oliver Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, (çev. İsmail Yerguz), İstanbul, Metis Yayınları, 2000, ss,76-82; Mohsin Kadivar, *Hukümet-i Velâyi*, Tehran, Ney, 1997, ss,160-203.

önüne geçmekten ibarettir. Velâyet-î Fâkih teorisinde ise fâkihın görevi hem doğrulayıcı hem de reddedicidir.”⁶²⁴

Kediver’in ifade ettiği gibi “Şii geleneğinde İmamların günahlardan korunmuş olmak anlamında masum olması ilkesi düşünülürse her ne kadar Rehber İmam değilse de onun eleştirilmesine sıcak bakılmayacağı da aşikârdır. Velâyet-î Fâkih konusunda katı muhafazakâr bir tavır temsil eden bir ifadeyle, fâkihın yetkileri anayasayla kısıtlanmış olmadığı gibi onun otoritesi Peygamberinki ve gerçek İmamlarınkıyla aynıdır.”⁶²⁵ Bunun dışında yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Rehberlik kurumunun büsbütün tasfiyesi değilse bile pasifleştirilmesi dahi rejimin kalan kısmındaki güç dengelerini derinden sarsacak konumdadır. Ayrıca kendisine bağlı diğer birimlerle beraber Rehberlik Kurumu etrafındaki personel ve çalışanlar da hesaba katılırsa bu kurumun sorgulanmasının milyonlarca insanın geçim ve gelir kaynaklarının da sorgulanması demek olacağı dolayısıyla tartışmanın çok somut anlamlarının da olduğu unutulmamalıdır.”⁶²⁶

Velayeti Fakih konusunda son yüzyılda ilk adımı Mirza Nainî’nin attığını belirten Kediver, Nainî’nin amacının millet adına fukahanın adaylarının nezareti altında meşruti bir devletin kurulması olduğunu belirtir. Zira ona göre hükümet fukahanın vereceği bir izinle meşruluk kazanabilirdi. Nainî’den sonra ise ikinci adımda Seyit Muhammed Bakır Sadr fakihten bağımsız halkın siyasî haklarına resmiyet tanıdı. Üçüncü adım ise Kum Fukahasının teorisidir. Seçilmiş sınırlı Velayeti Fakihin en mükemmel halini Âyetullâh Hüseyin Müntezeri önermiştir. Müntezeri’ye göre, eğer Veliy Fakih özelliklerini taşıyan fukahanın sayısı çok olursa Veliy Fakihin seçimi millete verilecektir. Bu teoride “Velayet” kavramı korunmuşsa da onun hukuki mahiyeti değiştirilmiştir. Bu esasla hükümet, millet ile Veli Fakih arasında yapılan bir anlaşmaya dayanır ve bu anlaşmanın zamanı sınırlıdır. Bu esasta bu hükümet mutlak değildir. Belki Anayasanın şartlarıyla sınırlıdır. Bu hükümetin bütün organları Anayasaya riayet etmek zorundadır.”⁶²⁷

⁶²⁴ Kadivar, Hukümet-i Velayi, op.cit., s.137.

⁶²⁵ Khosrovkhavar-Roy, op.cit., s.75.

⁶²⁶ Muhsin Kediver, “Velayet-i Fakih ve Demokrasi”, (çev. İsmail Sarı), *İran Araştırmaları Merkezi Bülteni*, Mayıs 2013, <http://iramer.org/?p=618> (18.11.2013).

⁶²⁷ Muhsin Kadivar, *Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi*, Tehran, 1378, ss, 237-253.

<http://kadivar.com/wp-content/uploads/2009/04/سياسة-و-شريعة.pdf> (13.02.2015).

Kediver'e göre, "maslahat temelli bir fıkıh ve devlet tarafından belirlenmiş hükümleri kabul etmek etkili bir çözümdür. Çünkü bu türden bir fıkıh, devletin menfaatleriyle uyuşmadığı müddetçe, ibadet-temelli ya da başka türlü hükümler olsun bütün şariat hükümlerini engelleyebilir. Dahası devlet, kendi menfaatine olduğunu düşündüğü her an yeni hükümler koyabilir. Bu yüzden, eğer yönetici fakih ya da onun görevlendirdiği kişiler, modern hak ve özgürlükleri devletin menfaatine uygun olduğunu düşünürlerse, şariat hükümlerini yani modern hak ve özgürlüklerle çatışan geleneksel İslâm'ın "değişmeyen hükümlerini" ve hatta fikhın ya da dinin esas unsurları olduğu düşünülen hükümleri bile iptal edebilirler. Şüphesiz, bu yenilik geleneksel İslâm ve modern hak ve özgürlüklerle arasındaki çatışmayı çözer." Fakat Kediver'e göre, "Bu saygın çözümün bir kaç sorunu vardır: Onun en önemli problemi, geleneksel İslâm çerçevesinden ve kabul edilen içtihat metodundan ayrılmasıdır. Pek çok gelenekselci fakih, şeriatla velâyet-i fâkih teorisini destekleyecek geçerli delilin olmadığına inanmaktadır. Fıkıhtan yararlanarak devletin mutlak otorite olması, sadece onun halefleri ve öğrencileri tarafından savunulmaktadır; geleneksel fakihler arasında bu görüş kabul görmemektedir.

Geleneksel fıkıh her türlü risk ihtimalinden kaçınır ve (Humeynî'nin görüşünün aksine) ne çıkarların ve ihtiyaçların açıkça anlaşılabilmesi görüşünde ne de maslahata ve çıkarlara dayanan hükümlerin şariat hükümleri (özellikle ibadetle ilgili olanlar) üzerinde öncelik sahibi olabileceği görüşündedir. Eğer maslahata dayalı çözüm ya da "devlet fikhı" düşüncesi doğruysa, geleneksel fikhın çerçevesi içinde ya da dışında olsun hiç fark etmez, o zaman kabul edilmelidir. Fakat maslahata dayalı fıkıh tarafından sunulan çözüm, probleme geleneksel İslâm'ın cevabı olarak görülemez. Devletin menfaatlerine başvurmak, geleneksel İslâm'ın kendi kriterlerini, modern hak ve özgürlüklerle arasındaki çatışmayı çözmek adına terk etmesi anlamına gelir. Böyle olsa da, maslahata dayalı fıkıh, yine de problemi çözmeyecektir. Öncelikle devlet hükümlerini ya da maslahata dayalı hükümleri belirlemek geçici bir çözümdür, çünkü değişmeyen şariat hükümleri dinen geçerli olmaya devam edecektir. Eğer yönetici fakih ve görevlendirdiği kişiler böyle yapmanın devlet çıkarına olduğunu benimserlerse, değişmez bir hüküm (dini geçerlilik zemininde değil, uygulama zemininde) iptal edilecektir. Ve inananlar o hüküm geçerli oldukça onun yerine devlet hükmüne göre hareket etme sorumluluğuna sahip olacaklardır. Devlet artık uygun olan hükmün geçerli olmadığına karar verdiğinde, onu iptal edecektir ve inananlar önceki, değişmez hükme tekrar uyacaklardır. Devlet hükümleri, modern hak ve özgürlüklerle

çatışmayı kesin olarak çözüme kavuşturacak bir şey değildir. Bu daha çok onu tedavi etmek yerine çatışmayı hafifleten geçici bir ağrı kesici gibidir."⁶²⁸

Ayrıca Kediver'e göre, "maslahat-temelli fıkıh; fıkıhı, siyasî gücün ve devletin kontrolü altına sokacaktır. Koruyucu devletin mutlak gücü, şeriat hükümlerini devletin maslahatına ve siyasî güce tabii hale getirecek ve bu şeriat hükümlerini, devlet çıkarlarının bir türlü sonu gelmez değişikliklerine mahkûm edecektir. Dahası, insan haklarına uymayı menfaatine uygun olduğunu düşünen bir devlet; fakihlerin, siyasette ve kamu alanında her hangi bir özel hakkı olduğunu peşinen reddetmiş olacaktır. Başka bir ifadeyle, böylesi menfaatleri belirlemek, koruyucu devletin yetkisizleşmesine neden olacaktır."⁶²⁹

Kediver'in belirttiği gibi "bir devlet düşünün ki, vatandaşlarına aslında sahip olduğu haklarını kullanamayacağını söylüyor, böyle bir şey mümkün olabilir mi? İnsan hakları düşüncesi esasen maslahat temelli fıkıhla ve fakihler tarafından yönetilen koruyucu, atanmış, mutlak devlet teorisi ile uyumlu değildir. Üçüncü olarak, bir an için toplum menfaatlerinin pek çok şeriat hükmünün geçici iptaline bağlı olduğunu ve devlet hükümlerinin sayısının sürekli arttığını düşünelim. Eğer bu sayı ve bu menfaatler yıllar içerisinde hiç durmadan artmaya devam ederse, o zaman, bizlerin ilk planda değişmez şeriat hükümlerini belirlerken bazı köklü hatalar yaptığımız gibi bir anlam çıkmaz mı ?Diğer taraftan, neden biz sürekli vazgeçilmiş maddelere ve sonsuz yamalara ihtiyaç duyulalım ki? Âyetullâh Humeynî'nin fikri eleştiriye açık olsa da, geleneksel fıkıh eleştirmedeki cesareti övgüye değerdir. Modern dünyanın problemleriyle uğraşmaya gelindiğinde, fıkıhta yeni düşünceler ortaya koymadaki metotları etkisiz kaldı. Tarihsel İslâm -özellikle geleneksel fıkıh metotlarını ve temellerini yeniden değerlendirmeden bu açmazdan çıkamaz."⁶³⁰

Şebusterî, "Velâyet-î Fâkih'in temel alındığı İslâm'ın bütüncül resmine meydan okuyan en etkili düşünürlerden biridir. Şebusterî, ikili bir krizin İslâm hakkındaki resmi söylemi sarstığını iddia etmektedir. Birinci kriz, İslâm'ın bütün zamanlara ilişkin bir cevap sunan siyasî ve ekonomik bir sistemi kuşattığına duyulan inançtır. İkinci kriz ise hükümetin, şeriat uygulamak gibi bir görevi olduğuna duyulan inançtır. Şebusterî'ye göre, İslâm

⁶²⁸ <http://kadivar.com/wp-content/uploads/2009/04/سياست-و-شريعة.pdf> (13.02.2015).

⁶²⁹ <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=372&sayi=76> (01.02.2015).

⁶³⁰ Muhsin Kediver, "İnsan Hakları ve Entelektüeller", <http://www.timeturk.com/m/yazi.asp?id=39731> (13.02.2015).

tarihteki bütün sosyal, ekonomik ve siyasî hayata bütün cevaplara sahip değildir. Başka bir ifadeyle, aslında İslâm'ın hiçbir şekilde tek bir tefsiri yoktur, dinî olmayan farklı bilgi tipleri vardır. İslâm ruhun keşfidir ve işin aslı, sosyal ve tarihsel alanı insanoğlu tarafından anlaşılmaya bırakmıştır. Buna göre, din ve siyaset arasındaki yakın ilişki, tek kelimeyle kabul edilemez bir şeydir ve dinde kutsallığın giderilmesine yol açar.”⁶³¹

İran muhalefetinin görüşleri şöyle özetlenebilir: “Kültürden, antropolojiden, siyasal çıkarlardan ileri gelen stratejileri ya da sorunsalları çoğu kez dinsel söylemle gizlemektedirler. Bütün bu düşünörlere göre, dinsel metinlerden ideolojik ve pratik bakımdan yararlanmayı göz ardı etmek lazımdır. Kuran, çağdaş sorunların tümüne cevap vermeye yetmez; Kuran ne bir hukuk kitabı, ne de bir siyaset bilimi metnidir. Demokrasi sorunları, laiklik, insan hakları, kadın-erkek eşitliği Kuran metinlerinin dışında ele alınmalıdır. Bu da Surûş örneğinde vahiyle indirilmiş Kuran dogmasını reddetmeye yönelir, dolayısıyla çağdaş eleştirinin kavramsal araçlarından yararlanmaya kadar varır. Ayrıca kişisel yoruma ve akla başvurmayı da öngörür. Bu reformizm türünün bütün şıklarında fıkıh kuralları etik değere dönüştürölmüştür. Şeriat ile çağdaş hukukun bağdaşırılığı sorusu artık sorulmaz hale gelmiştir. Zira bu yaklaşımlarda şeriat bir hukuk düzenlemesi olarak tanımlanmamıştır. Hatta fıkıh kavramı bile yok sayılmıştır.”⁶³² Bu başlarken de ifade ettiğimiz gibi İslâm'ın teolojiye⁶³³ (*Teolojik İslâm*) indirgenmesidir.

⁶³¹ Muhammed Müctehid Şebusteri, *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*, (çev. Abuzer Dişkaya). İstanbul, Mana Yayınları, 2011, s.15.

⁶³² Roy, *İslâm'a Karşılık Laiklik*, op.cit., s.68-69.

⁶³³ İdeolojik ile teolojik İslâm arasındaki ilişki ayrı bir incelemenin konusudur. Bunlar arasındaki ilişki zannedildiğinden daha sıkıdır; ikisi de ideolojik ve teolojik birer “dinî proje” olarak asıl dinden uzaklaşmaya götürmekte, bu bakımdan birbirlerini beslemektedirler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVRİMDEN GÜNÜMÜZE İRAN'IN DIŞ POLİTİKA PARADİGMASI VE STRATEJİSİ

Hans Morgenthau “*International Politics*” isimli eserinde devletleri anlama noktasında ideolojik temellere inilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶³⁴ Yazara göre, beşeri eylemlerin temellerine inilmeden davranışın anlaşılması mümkün değildir. Bu durum devlet davranışları için de söz konusudur. Her ne kadar devlet soyut bir kavram olsa da toplumun siyasal kültür değişimlerinde başat oyuncu olması sebebiyle toplumsal süreçlerden etkilenmektedir. Bireyler gibi devletlerin de tecrübe ettiği söz konusu süreçler, yalnızca devleti şekillendirmekle kalmayıp devletin kimlik tanımlamalarını da belirlemektedir. Bu açıdan, özellikle din ve ideoloji gibi kimliğin ana unsurları, devlet davranışlarının anlaşılmasında önemli unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.⁶³⁵

İdeolojik kimlik denildiğinde kuşkusuz ilk akla gelen devletlerden biri İran’dır. Kadim geleneği, tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümler ile İran, bölgesinde ve uluslararası politikada etkin bir aktör olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla “*İran’ı uluslararası ve bölgesel politika açısından etkin kılan ve bu etkisini tartışılır hale getiren nedir?*” sorusuna cevap vermek için ise kuşkusuz Şii kimliği ve İran stratejik kültürü arasındaki ilişkinin ele alınmasını gerekli kılmaktadır.⁶³⁶ Bu açıdan tez çalışmamızın ikinci bölümünde İran’ın Şii kimliğinin temelleri ve dönüşümü kapsamlı bir şekilde ortaya konmuştur. Bu bölümde ise söz konusu kimliğin İran dış politikasına yansımaları analiz edilecektir.

⁶³⁴ Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, op.cit., s.128.

⁶³⁵ Süleyman Elik, “Fars Şii Jeopolitiğinin İmkânları ve Çıkmazları”, *Yayınlanmamış Makale*, ss.1-3.

⁶³⁶ Ibid.

1. Devrim Sonrası İran'ın Dış Politika Paradigması

1979 Devrimi sonrası İran'ın Geçici Devrim Yönetiminin dış politika önceliği, ABD ile kurulan stratejik ittifaka son vermek ve ikili ilişkileri eşitlik ilkesi çerçevesinde yeniden tanımlamak olmuştur. Devrimin ilk Başbakanı Mehdi Bazergan, iktisadî ve siyasî açıdan tam bağımsızlığı savunan Musaddık'ın “*negatif denge*”⁶³⁷ (*muvazene-yi menfi*) olarak tanımlanan ve mutlak bir tarafsızlığı savunan dış politikasından esinlenerek, tam bağımsızlığın gerçekleştirilmesini İran dış politikasının temel yaklaşımı olarak kabul etmiştir. Bu dönemde devrim kadrolarının dış politikaya yönelik tutarsız açıklamalarına ve aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen, başta devrim lideri Âyetullâh Humeynî olmak üzere tüm tarafların ortak ve tutarlı bir şekilde savundukları yegâne ilke, ülkenin bağımsız bir dış politika izlemesi gerektiği olmuştur.

İran Devrimi'nde olduğu gibi Ortadoğu'da İslam'ın siyasallaşarak mevcut rejimlere ve sistemik güçlere meydan okumasının temelinde, yakın tarihte Batılı güçlerin bölgeye yönelik yoğun müdahalesi ve sömürgecilik hareketi vardır. Dolayısıyla anti-emperyalist ve anti-Batıcı söylem (İslam-eksenli ya da milliyetçilik-eksenli) Ortadoğu toplumlarında oldukça yaygın bir yaklaşımı ifade etmektedir. Tepkisel olarak, Batı'dan “*bağımsız dış politika*” anlayışı Sünni ve Şîî İslamcı siyasal hareketlerin ortak paydasıdır.⁶³⁸ Ancak, belirtmek gerekir ki ideolojiler iktidara taşındıklarında devletler için araçsallaştırılır ve ideolojik amaçlar devlet çıkarına hizmet ettikçe işlerlik kazanır. İran'daki Şîî İslamcı ideolojinin iktidar tecrübesi de böyle olmuştur. Zira İran milli menfaalarını koruma hedefli tamamen ulusal ve pragmatist bir dış politika paradigması benimsemiştir.

⁶³⁷ Negatif Denge Politikası, Mirza Taki Han tarafından temelleri atılan ve rakip güçlere eşit imtiyaz tanıma esasına dayalı “Pozitif Denge” stratejisinin aksine hiçbir tarafa imtiyaz tanımamayı esas alan ve dış güçlerin dengelenmesi amacını güden bir dış politika stratejisidir. R.K. Ramazani, *Iran's Foreign Policy, 1941-1973: A Study of Foreign Policy in Modernizing Nations*, USA, University Press of Virginia, 1975, ss,181-250.

⁶³⁸ İhsan Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, İstanbul, Boyut Kitapları, 2002, s.100.

1.1. İran’da Devlet Kimliği ve Dış Politika

Devletlerin dış politikalarını belirleyen kimliği, ulusal kimlikten ayrı olan devlet kimliğidir. Ereker’in ifade ettiği gibi “kimlik kavramı uluslararası ilişkilere aktarılırken birçok çalışmada devlet kimliği ile ulusal kimlik arasında ayırım yapmak ne kadar zor olsa ve zaman zaman bu iki kavram birbirinin yerine kullanılsa da ulusal kimlikle devlet kimliğinin aynı olmadığı belirtilmelidir. Devlet kimliği, devletin belirli bir uluslararası bağlamda biricikliği ve farklılığı konusunda sahip olduğu ya da başka bir ifadeyle, devletin ne olduğu ve neyi temsil ettiği ile ilgili bir kavramsallaştırma. Ulusal kimlik ise bir ulusa üye olmakla ilgili toplumsal bir kavramsallaştırma. Buna karşın, ulusal kimlik ve devlet kimliği anlam bakımından hem çakışmakta, hem de birbirini karşılıklı olarak inşa etmektedir. Ulusal kimliğin paylaşılan anlatıları, aynı zamanda bu topluluğu başka uluslarla ilişkilendiren unsurlardır, diğer yandan devlet kimliği dışa/ötekiye⁶³⁹ karşı ulusal topluluğun “biz” duygusunu korumada önemli bir rol oynamaktadır.”⁶⁴⁰

Kimlik, Demirtaş’ın ifade ettiği gibi “dış politikanın oluşturulmasında en önemli faktörlerden biriyken, diğer taraftan dış politikanın kendisi de önemli kimlik edindirme süreçlerinden biridir. Devletler diğer aktörlerle ilişki kurarak uluslararası alanda sosyalleşirler. Aktörlerin uluslararası sistemde diğer aktörlerle ilişkilerinde hangi araçları kullanacakları kimliklerine ve çıkar algılamalarına göre belirlenmektedir. Devlet kimliği meselesi uluslararası politikada faaliyet gösteren siyasi aktörler hem söylemleriyle hem de politikalarıyla kendilerini ve diğerlerini tanımlarlar. Devletlerin bu tanımlamaları maddi unsurlarla beraber sosyal yapı tarafından belirlenir. Bu açıdan, Konstrüktivist yaklaşım Realistlerin sabit ulusal çıkar varsayımı yerine devletlerin çıkar algılamalarının esasında kimlikleri tarafından belirlendiği düşüncesinden hareket eder. Buna göre, devletler önce zaman, mekân ve diğer faktörlerin de etkisiyle kendi kimliklerini belirlemekte ve bu

⁶³⁹ “Son zamanlarda öteki” (other) ve “ötekilik” (otherness) kavramları, ideoloji çözümlemelerinde, kimlik ve kimlik politikalarına ilişkin tartışmalarda ve toplumsal-siyasal kuramda fazlasıyla öne çıkan kavramlar hâline geldiler. Ötekilikten söz etmeksizin, ideolojik öznelliğin ve kimliğin nasıl oluştuğunu ele alabilmek güç görünmektedir.” Çiler Dursun, “Hegel’de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk”, *Doğu-Batı: İdeolojiler-I*, Cilt 7, Sayı 28, 2004, s. 181-193; Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

⁶⁴⁰ Ereker, op.cit., s.60.; Kuniko Ashizawa, “When Identity Matters: State Identity, Regional Institutions-Building, and Japanese Foreign Policy”, *International Studies Review*, Cilt 10, 2008, s. 575.

sürecin ardından kimliklerine uygun olarak çıkarlarının ne olduğunu ortaya koymakta ve ancak daha sonra dış politikalarını oluşturmaktadırlar.”⁶⁴¹

1979 Devrimi ile birlikte İran’da İslamcı bir devlet kimliğinin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Ancak, ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde analiz edildiği gibi evrensel söylemli bu ideolojik kimliğin düşünsel arkaplanı seküler ve İran merkezlidir. Dolayısıyla, başlarken “Batı ve İran örneklerinde, seküler olanın arkasındaki *teolojiki*, teolojik/İslâmî olduğu iddia edilenin ise arkasındaki *seküleri* tespit önemlidir” derken kastettiğimiz İran dış politikasının “*idealist*” söyleminin gerisindeki “*realist*” özü görmeyi gerekliliği idi. Bu açıdan, İran dış politika elitleri tüm İslâmî söylemlerine rağmen laik bir devlet gibi hareket edebilecek zihinsel araçlara, reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı dinî argümanlara sahiptir. Zira bunu sağlayan, kökleri 19. yüzyıla kadar götürülebilecek Şîî sekülerleşme süreci olmuştur. Bu sürecin dinamiğini ise İran’ın ‘sivik din’ (*civic religion*) algısı oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi uluslararası politikada en karakteristik özellik dış politikaların dış vurulan ve ifade edilen mahiyetleri ile gerçek mahiyetlerinin farklı oluşudur. Başka bir ifadeyle, izlenen dış politikanın siyasal hedefi ideolojik haklılaştırmalar ve rasyonalizasyonlarla örtülmeye ve gözlerden saklanmaya çalışılabilir.⁶⁴² İranlı karar alıcılar da uluslararası sistemin ve bölgenin şartlarını dikkatle okuyarak, kendi çıkarlarına odaklanmış rasyonel bir aktör olarak hareket etmektedirler. Zira Devrim öncesi olduğu gibi sonrasında da İran’ın rejim paradigması sekülerliğini ve rasyonelliğini ya da daha doğru bir ifadeyle seküler rasyonalitesini korumuştur.

Şîî sekülerleşme analizimiz de ortaya konduğu gibi Devrim sonrası İran rejiminin görünürdeki İslâmî kimliği normatif bir dış politika üretmemektedir. Zira tarihsel perspektif içinde ifade edecek olursak, Horasanî, Şah İsmail, Şeriatî veya Humeynî gibi isimlerin evrensel dinî söylemlerinin altında paradoksal olarak İranlı ulusal din anlayışı kendini hissettirmektedir. Dolayısıyla tüm İslâmî söylemlerine rağmen, İran devleti “İran-merkezli” bir dünya tasavvuruna sahiptir.

⁶⁴¹ Demirtaş, op.cit. s.161.

⁶⁴² Morgenthau, op.cit., s.110.

İslam Devrimi sonrası Şîî kimliğini yeniden formüle ederek dönemin gereklerini de dikkate alan Humeynî, devrimci ideoloji ile temellendirdiği İran Şîîliğini, İran sınırlarından öteye taşıma yönünde hareket etmiştir. Irak, Lübnan, Bahreyn ve Yemen gibi Şîî nüfus barındıran birçok ülkede Şîîlik temelinde etkinlik kurma politikası ile hareket eden İran, dönemsel olarak değişmekle birlikte söz konusu politikayı özellikle Batılı güçlerin etkinlik kurma çabaları karşısında dengeleyici bir unsur olarak kullanmıştır. Literatürde “*Şîî Hilali*” olarak tanımlanan söz konusu politikalar bu bölümde irdelenecektir.

Humeynî'nin “velâyet-i fâkih” ilkesine dayanan İslam Cumhuriyeti kuşkusuz birçok farklı fikri içinde barındırmaktadır. Fakat bu siyasi düşüncede Şîîlik merkezi konumdadır. Elik'in de ifade ettiği gibi “öne çıkan ve uzun vadeli politik hedeflerin temeli olan Şîî kimliği Devrim sonrası yeni dönemle birlikte devrimci nitelikte yeniden formüle edilmiştir. Yeni dönem Şîîliği, İran'ın küresel rekabetinde avantaj olarak görülürken, Humeynî “İslam'ı korumakla” görevli olduğunu ifade etmiş ve nihai hedefinin “İslam dünyasının liderliği” olduğunu belirtmiştir. Söz konusu amaçlar kapsamında “rejim ihracı” politikasını öne çıkaran İran, ABD ile ilişkileri ve kendisine dönük küresel-bölgesel politikalar karşısında ulusal çıkar temelinde Şîîliğe yönelmiştir.”⁶⁴³

Ayrıca, eklemek gerekirse daha yakın bir dönemde “2001'de yaşanan 11 Eylül saldırılarının ardından ABD'nin Afganistan ve Irak işgalleri ve ardından gelen “şer eksenli” söylemi ile bölgede “çevreleme” politikası ile karşı karşıya bulunduğunu düşünen İran açısından Şîîlik, uluslararası politikada etkin bir araç olarak formüle edilmiştir. Bu noktadan hareketle, İran ve ABD yönetimlerinin ideolojik ve siyasi olarak rekabetlerinin sıcaklığını koruduğu noktada önemli bir gösterge olan Arap Baharı süreci, ayaklanmaların yaşandığı ülkeler kadar, bu ülkelerde bölgesel çıkarları olan yönetimler açısından da hayli önemli olmuştur. Bu çerçevede İran, Rusya ve Çin ile birlikte ABD ve müttefiklerine karşı gerek söylem, gerekse de eylem noktasında muhalif duruş sergilemiştir. Suriye Krizi ise İran yönetimi lehine gelişen uluslararası gelişmelerden biri olmuştur. İran, gerek bölgesel gerekse de uluslararası boyutta önemli bir müttefiki olan Suriye'ye süreç boyunca önemli destek vermiş, Rusya ve Çin'den de destek almıştır. İran'ın Irak, Lübnan, Bahreyn ve Yemen'de artan etkinliği, Hizbullah gibi devlet dışı silahlı oluşumlarla giriştiği işbirlikleri ve söz konusu ülkelerde siyasi yapılanma açısından da etkili olabilme kapasitesini ortaya koyması,

⁶⁴³ Elik, op.cit., ss.1-32.

“*Şiî Hilali*” tezinin kuvvetlenmesi sonucunu doğurmuştur. İran’ın Ortadoğu’da Şiî yayılcılığı doğrultusunda hareket ettiği tezine dayanan söz konusu yaklaşımla, başta İran’ın dengelenmesi olmak üzere bölgede Şiîliği kontrol altında tutmak gibi amaçlar da ortaya konulmuştur.”⁶⁴⁴

İran’ın Şiî yayılcılığı karşısında ise Sünnilerin bloklaşma eğilimi başta ABD olmak üzere birçok bölge devleti tarafından desteklenmiştir. Devrim ideolojisi ile beslenen İran açısından ABD’nin Irak işgali, Ortadoğu’nun Şiî kimliği ile şekillenmesinde bir kırılmayı temsil etmektedir. İran bu süreçte bölgeye yayılma noktasında önemli yol almıştır. Ancak İran’ın bu yayılcı siyaseti 10-15 Nisan 2016’da İstanbul’da gerçekleştirilen İslam İşbirliği Teşkilatı’nın 13. zirvesinde dile getirilmiş, İran; Bahreyn, Yemen, Suriye ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin iç işlerine karışmaması yönünde uyarılmıştır.⁶⁴⁵ Söz konusu uyarı da göstermektedir ki İran, bölge ülkeleri için Şiî kimliği ve bu kimliği araçsallaştıran yaklaşımı ile bölgesel bir tehdit olarak algılanmaktadır.

İslam Devrimi’nden günümüze Şiîliği devrim ideolojisi ile araçsallaştıran ve dönemsel olarak değişmekle birlikte “devrim ihracı” ya da “direniş” eksenini gibi söylemlerle öne çıkan İran, bölgede kendi Şiî yayılcılığı ile güç temerküz ettirme adımını ilk olarak Devrim sonrası Humeynî döneminde atmıştır. İkinci olarak ise İran ABD’nin Irak işgali ile bu bölgede etkinliğini zirveye ulaştırmış ve Arap Baharı süreci ile birlikte ortaya çıkan bölgesel sistemde yayılcı politikalarına yeni bir alan bulmuştur. Bu süreçte Ortadoğu’da İran’ın ne derece etkin olabileceği tartışılırken mezhepçi yaklaşımlarla birlikte “*Şiî Hilali*” ya da “*Şiî Eksenini*” tartışmaları yeniden gündeme gelmiştir.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ TRT Haber, “İslam İşbirliği Teşkilatından İran’a Eleştiri”, 15 Nisan 2016.

<http://www.trthaber.com/haber/dunya/islam-isbirligi-teskilatindan-irana-elestiri-245095.html> (05.06.2016).

⁶⁴⁶ Elik, op.cit.

Ancak, mezhepçi yaklaşımlar çeçevesinde İran'ın dinî söylemleri⁶⁴⁷ ya da buna bağlı olarak anayasa metni⁶⁴⁸ merkezli bir dış politika analizi yanıltıcı olacaktır. Örneğin İran Anayasası (*Kanun-u Esasi*) temel ilkeleri devrimci idealist, değer-yüklü yönelimlere sahiptir. Anayasaya baktığımızda İran dış politikası dört ana ilke üzerine kurulmuştur. Buna göre, ilki; dış müdahalenin tüm biçimlerine karşı çıkmak, ikincisi; ülke bağımsızlığı ve toprak bütünlüğünün korunması, üçüncüsü; hegemon güçlerle ittifak yapmaksızın tüm Müslümanların haklarının korunması ve son olarak doğrudan savaş içinde olmayan devletlerle barışçıl ilişkiler kurulmasıdır.⁶⁴⁹ Ancak İran İslâm Cumhuriyeti'nin

⁶⁴⁷ Bu söylemlere baktığımız zaman örneğin Humeyni: "Bizim gerçek amacımız şu veya bu ülkeyi her hangi bir şekilde yönetmek değil, İslâm hükümlerine göre, Kuran-i Kerim ve yüce peygamberin emirlerine göre yönetmektir ve bunun uygulanmaya konulması bugün İran'da başlanmış bulunmaktadır." Bkz. İmam Humeyni, *Konuşmalar*, 1988, s.27; Örneğin Âyetullâh Muntazeri; İran devriminin özelliğinin İslâmi oluşu olduğunu vurgular. "Şu gayet açık ki bir devrim İslâm öğretilerine dayanıyorsa, kaçınılmaz bir şekilde evrensel karakteristiğe sahip olacaktır." Muntazeri, devrim ihracını şöyle dikkate alır: "Milletimizin büyük hareketinin en büyük karakteristiği." Humeyni ile aynı pozisyonu alarak Muntazeri şunları savunur; "İslâm devriminin özünde doktrinel [mektebi] değişim ve milletlerin özlendeki değişim esastır. Milletler kaderlerini Allah'ın koyduğu kavramlarla değiştirdikleri ölçüde, Allah'da onları değiştirecektir..." İran devrimi ve ihracı arasındaki sıkı ilişki Cumhurbaşkanı Ali Hamaney ve Meclis Başkanı Haşimi Refsancani'nin görüşlerinde de göze çarpmaktadır. Hamaney şunu belirtmektedir: "Bu devrim fikri ve olgusu sadece bizim ülkemiz ve ulusumuzla sınırlı değildir." Refsancani ise "devrimin başarıya ulaştığı ilk andan beri, bir an bile devrimi İran'la sınırlı bir olay olarak düşünmedik" derken aynı anlayışı vurgulamaktadır. Ayrıntılı bilgi İçin bkz. Ferheng Recai, "İran'ın İdeolojisi ve Dünya Görüşü", *Dünya ve İslam Dergisi*, Sayı 11, Yaz 1992, s.4; Mustafa Azadi, *Mesa'ele Cihani-yi İnkılab-i İslami der Beyanat Âyetullâh el-üzma Muntazeri*, Tahran, 1361/1983, ss, 32-33.

⁶⁴⁸ Anayasanın 154. Maddesi : "İran İslâm Cumhuriyeti, insan toplumunda insanın saadetini kendine ideal olarak almıştır. Bağımsızlığın ve özgürlüğün elde edilmesi ile adalet ve hakkın idaresinin, dünyadaki tüm halkların hakkı olduğunu göz önünde bulundurur. Bu yönde diğer ulusların içişlerine her türlü müdahaleden dikkatle kaçınır. Yeryüzünün her köşesinde ezilenlerin (mustazafın) ezenlere (mütekebbirin) karşı haklı mücadelesini destekler."

Orjinal metin ise şöyledir "مهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت های دیگر از مبارزه حق طلبانه

مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می کند"

Anayasanın tam metni için bkz. <http://www.mut.ac.ir/legal/asasi.pdf> (21.10.2014)

⁶⁴⁹ İran Anayasasında şu maddelerin olduğunu da belirtmeliyiz. "... Kanun-u Esasi bütün mustazafların, müstekbirinekarşı zaferini hedef alan bir hareket demek olan İran İslam İnkılabı'nın muhtevasını nazara alarak bu inkılabınülke içinde ve dışında sürdürülmesi ortamını sağlar ve özellikle diğer halk ve İslâm hareketleriyle milletler arasılarda ilişkiler geliştirmeye çalışır ki, tek dünya ümmeti yolunu hazırlasın... ve bütün yeryüzünde yoksun vezulüm altında olan milletlerin kurtuluş savaşımının sürdürülmesi gereken düzeye erişsin." Yine, Anayasa'nın 3 /16. Maddesi : " Ülkenin dış siyasetinin İslâm ölçülerine dayanılarak düzenlenmesi, bütün müslümanlara karşıkardeşlik ödevlerinin üstlenilmesi ve yeryüzü mustazaflarının elden gelen esirgenmeksizin korunması"nı İran İslâm Cumhuriyeti Devletine ödev olarak vermiştir. "Dış Siyaset" başlıklı X. Fasil, 154. Madde şöyledir: " İran İslâm Cumhuriyeti Devleti, bütün insanlık düzeyinde insanın mutluluğunu ülkü bilir ve hürriyeti, hak ve adalet yönetimini bütün insanlığın hakkı olarak tanır. Şu halde, başka milletlerin içişlerine karışmaktan tamamen sakınmakla birlikte, mustazafların müstekbirlere karşı hak arama savaşımını yeryüzünün her noktasında destekler." Bu şekilde evrenselci ifadelerle Âyetullâh Humeyni 'nin konuşmalarında da çok sık rastlanır: "Tüm dünyada fakirlerin haklarını almak için kanımızın son damlasına kadar mücadele edeceğiz." "Biliniz ki, bu dünya ezilenlerin dünyasıdır veer geç zafer onların olacaktır." Anayasanın Türkçe çevirisi için bkz. İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980.

anayasasındaki idealizm İran'ın bu ilkelere tamamen bağlı olduğu⁶⁵⁰ ve Müslümanları İran'a öncelendiği, bu yönde dinî-ideolojik ipotek altında irrasyonel ya da normatif politikalar ürettiği anlamına gelmez.

Buradan hareketle denebilir ki devrimin İran'da dinî-ideolojik ipotek altında bir dış politika yarattığını düşünmek doğru değildir. Elbette iktidar kadrolarının ideolojik heyecanının Devrim sonrası İran'ın dış politikasını etkilemiş olması muhtemel olmakla birlikte, sanılanın aksine İran dış politikası dinî-ideoloji hesaplarının mantığına mahkûm olmuş, irrasyonel ya da normatif bir politika değildir. Dinî/ideolojik söylemlerin arkasındaki İran'ın ulusal çıkarlarına yönelik pragmatist hedefleri/amaçları görmek gerekir. Bu söylemler sadece araçsal önemdedir. Bu iddiayı test etmenin yolu; Devrim sonrası İran'ın dinî-ideolojik yaklaşması beklenen örnek olaylardaki dış politika tutumlarının incelenmesidir. Hemen belirtmeliyiz ki bu İran İslâm Cumhuriyeti'nin hiçbir dinsel ve ideolojik refleksi olmadığı anlamına gelmemektedir. Aşağıda 1979 İran Devrimi'nin "*ulusal çıkar*" kavramının İran dış politikasındaki merkezi yeri yukarıda bahsettiğimiz örnekler üzerinden analiz edilecektir.

⁶⁵⁰ Ahmedi, op.cit., s.63.

1.2. İran’da Dinî İdeoloji ve Pragmatist Dış Politika

Kimlik ve çıkarların nasıl inşa edildiğini ve Ereker’in ifade ettiği gibi “bu oluşuma hangi süreç ve pratiklerin eşlik ettiğini anlamak önemlidir. Bir devletin dış politika eylemlerini açıklamak için çıkarları, bunun için de yine öncelikle kimliğini anlamak gerektiği öne sürülebilir. Kimlik ve çıkarlar etkileşim sürecine yerleştirilmiştir, başka bir ifadeyle, kimlik ve çıkarlar etkileşim sürecinde inşa edilmektedir. Wendt’e göre, etkileşim öncesinde var olan yalnızca örgütsel yönetim mekanizması ile bunu koruma arzudur ve bunlar ‘kendi’nin farkında olmayı yaratmazlar. Çünkü etkileşim öncesinde aktörlerin ‘ben’likleri yoktur. Wendt’in realizmde olduğu gibi verili, sabit ve tüm aktörler için aynı varsaydığı etkileşim öncesi kimliklerden kaynaklanan, yani sosyal bağlamdan bağımsız dört çıkar vardır; fiziksel güvenliği korumak, otonomiyi korumak, ekonomik refahı ve kolektif kendine saygıyı (self-esteem) korumak. Bu çıkarlar da kimlikler gibi sabit ve tüm aktörler için aynıdır.”⁶⁵¹

Bu çerçevede “çıklarlar doğrudan kimliklere bağlanmıştır. Çıkar, bir aktörün ne istediğini belirleyen unsurdur. Ancak, bir aktörün ne istediğini bilmesi için öncelikle kim olduğunu bilmesi gerekli olduğundan, çıkarları yaratan da kimliklerdir. Bu açıdan çıkarlar kimliklere, kimlikleri de öznelarası (kolektif) anlamlara bağlıdır ve kimlik ile çıkar yapıları bir kez oluştuktan sonra, bu sosyal yapı aktörler için sosyal bir geçeklik haline geldiğinden (birimlerinden bağımsız bir hayata sahip olduğundan) dönüşmeleri kolay değildir.”⁶⁵²

Devrim sonrasında İran’ın devlet kimliğinin ve çıkarlarının yeniden tanımlandığını söylemek mümkündür. İran rejiminin kimliği Üçüncü Dünyacılık, milliyetçilik kadar İslamcılık ve elbette Şiîliğe özgün unsurları da içeren çok katmanlı bir yapıya sahiptir. İran kimliğinin unsurları milliyetçilik, İslamcılık ve emperyalizm karşıtlığıdır. Bahsedilen bu üç unsur İran tarihi boyunca bir arada varolmuştur. Fakat kimlik ve çıkarlar arasında sadece kimliğin çıkarları belirlediği tek yönlü bir ilişki düşünmek hatalı olacaktır. İran’ın İslam Devrimi sonrası yaşadığı uluslararası ve bölgesel tecrübe, İran’ın dış politikasında kimliğin bir kez daha tanımlanmasına neden olmuştur. Özellikle Irak ile savaş ve devrim ihracı

⁶⁵¹ Fulya Ereker, *Dış Politika ve Kimlik: İnşaaacı Yaklaşımdan Türk Dış Politikası*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010, s.61.

⁶⁵² Ibid.

siyasetinin yarattığı olumsuz koşullar siyasi elitleri bu politikayı gözden geçirmeye ve ülkenin uluslararası kimliğini yeniden kurgulamaya zorlamıştır. Ancak, yine de bu dönemde İran'ın kendisini nasıl tanımladığı ve algıladığı izlediği dış politikanın önemli bir unsuru olmuştur.⁶⁵³

İran'ın ulusal çıkarlarını herşeye öncelediği ve zaman zaman bu çıkarlar çerçevesinde kimliğini revize ettiği düşüncesinden hareketle ulusal çıkar kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır. “Ulusal Çıkar” kavramı tarihi ve siyasî yayınlarda 1950’lerden önce ortaya çıkmış olsa da II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası ilişkilerde realist düşüncenin baskın hale gelmesiyle popülerlik kazanmıştır. Morgenthau, siyasî realizmin altı prensibi arasında ikinci sırayı ulusal çıkara vererek kavramı popüler hale getirmiştir.⁶⁵⁴ Ona göre, siyasal realizme uluslararası ilişkilerde yolunu bulması için yardımcı olan “*nirengi noktası*” iktidar tarafından tanımlanmış çıkar kavramıdır.⁶⁵⁵

Uluslararası ilişkiler ve dış politika çalışmalarının merkezinde yer alan *ulusal çıkar* kavramı esasında muğlaktır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi asıl önemli olan ulusal çıkar denilen şeyin ne şekilde tanımlandığıdır. Dolayısıyla bir devletin asıl çıkarının ne olduğunu belirlemek işin temelidir. Ulusal çıkar dediğimiz şey nedir? Bir süper güç olmak mı, müreffeh bir devlet yaratmak mı? Güvenliği sağlamak, güç arttırmak ya da otonomi kazanmak mıdır? Soruları devam ettirmek mümkündür. Ancak, ulusal çıkarı tanımlayan ve onun yöntem ve imkânlarını belirleyen bir strateji tüm bu sorulardan hepsine birden cevap veremez. Çünkü bunların her biri diğerleriyle ilgili olmalarına rağmen farklı yöntemler ve farklı imkânlar gerektirir ve farklı sonuçlar üretir. Çoğu zaman bu hedeflerden birine ulaşmak için atılacak adımlar aktörü diğer hedeflerden uzaklaştırır.⁶⁵⁶ Dolayısıyla İran ulusal çıkarını hedeflemektedir demek kendi başına yeterli bir açıklama olmayacaktır. Devletler Wend'in de ifade ettiği gibi sosyal bağlamdan bağımsız dört çıkara sahiptir; fiziksel güvenliği korumak, otonomiyi korumak, ekonomik refahı ve kolektif kendine saygıyı korumak. Ancak Devrim sonrası İran'ın tecrübe ettiği gibi güç, güvenlik, otonomi ya da

⁶⁵³ Gülriz Şen, *Devrimden Günümüze İran'ın ABD Politikası*, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2016, s.157-158

⁶⁵⁴ Morgenthau, op.cit., s.4; Ahmedi, “İran İslâm Cumhuriyeti’nde Ulusal Çıkar...” op.cit., s.59.

⁶⁵⁵ Ibid., s.4-5.

⁶⁵⁶ Hasan Basri Yalçın, “Stratejik Derinlik ve Karmaşık Nedensellik”, *Stratejik Zihniyet...* op.cit., s.151.

zenginlik arayışı gibi birbirine yakın gözükken dış politika hedefleri zaman zaman birbirleriyle çelişmektedir.

Yukarıdaki ifadeyi örnekler üzerinden açıklamak gerekirse Yalçın'ın da ifade ettiği gibi “güç arayışı bir noktada güvenlik arayışı ile çelişebilir. Çünkü güç arttırımı güvenlik ikilemine neden olabilir. Aşırı güç temerküzü diğer devletlerin ona karşı birleşmesine neden olabilir. Zenginlik arayışı işbirliği doğurmasına karşın güç arayışı çatışma doğurur. Örneğin güç arttırımı her zaman güvenlik arttırımı anlamına gelmez. Bu iki hedef birbirine yakın gibi görünmesine rağmen bir noktada ters düşebilir. Yine aynı şekilde zenginlik arayışı devletlerin güç arayışına darbe vurabilir. Her zengin devlet güçlü ve güvenli olacak diye bir durum söz konusu değildir. Aksine zenginlik ya da onu elde etme yolu işbirliği gerektireceğinden güvensizlik ve zayıflık doğurabilir. Kısacası “ulusal çıkar” kavramı bu hedeflerden ayrı düşünüldüğünde içi boş bir kavramdır.”⁶⁵⁷

Bu açıdan, bize göre İran'ın Devrim ile yapmaya çalıştığı şey otonomisini kazanmak olmuştur. Devrim sonrasında da bu otonomiye sürdürmek isteyen İran paradoksal bir şekilde izole edilmiş ve güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla İran'ın dış politika stratejisinin “*güvenlik-otonomi arayışı*” olduğunu söylemek mümkündür. İran'ın bu stratejisi tarihi bir arka plandan da beslenmektedir. Zira İran 20. yüzyıla iki büyük devrim, iki dünya savaşı, ülke petrolünün millileştirilmesi, 1953 Ağustos darbesi ve Irak ile yapılan uzun süreli bir savaş sığdırmış; bu süre içerisinde Kaçar Hanedanlığı yerini Pehleviler'e, bu monarşi ise yerini İslâm Cumhuriyeti'ne bırakmıştır. Uzun dönemli tarihsel perspektiften bakıldığında ise İran Sasaniler sonrası gerek Emevi/Abbasi ve Osmanlı dönemlerinde Sünni İslâm'ın paradigma-içi (*intra-paradigmatic*) gerekse de modern dönemde Batı'nın paradigmalar-arası (*inter-paradigmatic*) meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Devrim sürecinde olduğu gibi İran bunlara apolojitik bir refleksle dini ideolojileştirerek cevap üretmiştir.

Tarihsel süreçteki bu üç etki-tepki diyalektiğinde de Şiilik, İran için ideolojik bir din haline gelerek sekülerleşmiş, ayrıca İran/Sasani tarihinde Zerdüştlük örneğinde olduğu gibi ulusallaştırılmıştır. Bu anlamda İran paradigmasına “İran-merkezli” (*Ümmü'l-Kura*) bir dünya tasavvuru hâkimdir. Zira önceki bölümde de analiz edildiği gibi İran'da Şii fıkhı

⁶⁵⁷ Ibid., s.158.

sekülerleştiren “*maslahat*” prensibi dış politikaya ‘ulusal çıkar’ kavramı kullanılmadan teşmil edilmiştir. Bu realist öze rağmen İran’ın dış politikası sadece söylem itibariyle idealisttir. Buna göre ulusal çıkar kavramı İran İslâm Cumhuriyeti’nin anayasasında yer almadığı gibi ulusal çıkara dayalı politika yapımı da dış politika hedefleri olarak sayılmamıştır.

Hedefi tam olarak tespit etmedikçe İran’ın ürettiği dış politika stratejilerini anlamlandırmak mümkün olmamakta ve sonuçta devrim sonrası uygulanan dış politika yanlış ve yaygın bir tanımlamayla “*devrimci idealist*” olarak görülmektedir. Oysaki İran’ın tüm İslâmî söylemlerine rağmen, 1982’de Suriye’deki Müslüman Kardeşler’in başlattığı İslâmî başkaldırıya ilişkin olarak Baas yönetimi yanında yeralması, 1988’de Irak’la savaşı sona erdiren BM Güvenlik Konseyi’nin 598 no’lu kararını kabul etmesi⁶⁵⁸, 1990’lardaki Çeçen İslâmî Hareketine İran İslâm Cumhuriyeti’nin ilgisizliği ve Azerbaycan-Ermenistan arasındaki savaşta Ermenistan’ı örtülü destekleyen yaklaşımı reel-politik dış politika örnekleridir.

İran *maslahat* kavramı üzerinden “Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî” (*İslâm Düzeninin Korunması*) adına ya da başka bir ifade ile İslâm’ın merkez ülkesi (*Ümmü’l-Kura*)⁶⁵⁹ olan İran’ı korumak için İslâm’ın en temel gerekliliklerinin bile göz ardı edilebileceğini ilke olarak benimsemiştir. Yukarıda bahsedilen örneklerde de (Suriye-Çeçenistan-Azerbaycan) bu ilke reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılmıştır. Ayrıca, İran geleneksel birikimiyle uygun bir diplomasiyi, uygun bir zamanlama ile devreye sokma ve rasyonel zemini bulma becerisine de sahiptir. Örneğin Rusya Kafkaslarda Müslümanlarla çatışırken İran’ın Rusya ile ilişki geliştirebilmesi, Pakistan’la Hindistan arasında özellikle Keşmir problemi ortada iken Hindistan-İran ilişkilerinin çok ileri düzeyde

⁶⁵⁸ İran-Irak Savaşı sırasında, savaşa son vermek için Irak’taki yönetimin değişmesi şartını ile süren Humeyni’nin 1988’de anlaşmayı ‘*zehir içmekten beter*’ diye niteleyerek kabul etmesi İran’ın devrim ihracı amacından bir geri adım demektir.

⁶⁵⁹ Bu yaklaşıma göre İslâm tarihinde her zaman belli bir ülke Ümmül Kura oluşturur. Öyle ki İslâm’ın yaşam ve bekası onun yaşam ve bekasına bağlı olmuştur. Günümüzde İran bu konuma sahiptir. Ümmül Kura’nın çıkarları ile İslâm’ın çıkarlarının çeliştiği durumda Ümmül Kura’nın çıkarları üşütün tutulmalı ve tüm ümmetin imkânları bu çıkarlar için seferber edilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevat Erdeşir Laricani, *Mülâhazay-ı Strateji-yi Milli*, Tahran, Sazman-ı Tercüme-yi Milli, 1369; Nasır Kashef Asl, “İran İslâm Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler: Bir İranlı Görüşü”, *Ortadoğu Siyasetinde İran*, (eds.) Türel Yılmaz-Mehmet Şahin, Ankara, Barış Kitap, 2011, ss,145-146.

olması bu diplomasi becerisini göstermektedir. Fakat bu durum İran dış politikasında “*tutarsızlık*” olarak en büyük handikapı da yaratmaktadır.

Ayrıca, Devrim sonrası çokça tartışılan ve İran’ın ideolojik ve idealist dış politikasına delil gösterilen İran’ın devrim ihracı siyasetinin ayrıntılarına bakıldığında, bu politikanın Sovyet nüfuzu altındaki Kafkasya ve Orta Asya’yı hedef almadığı, sadece Ortadoğu’ya hatta Irak, Lübnan ve Körfez’e yönelik olduğu, böylece ideolojik evrensel söylemin pragmatist kaygılarla stratejik dar bir alanı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Akdevelioğlu’nun da belirttiği gibi “Şubat 1979’da Tahran’da iktidara gelen İslâmî rejim SSCB’yi “*Şeytan*” olarak nitelendirerek, SSCB’nin esir tuttuğu Müslümanların uyanışından bahsetmiş, fakat Orta Asya’ya yönelik İslâmî kışkırtmaya kalkmamıştır. Bunun da ötesinde retorikte bile Sovyet Müslümanları gündemi görece az işgal etmiştir. İran dış politikası Basra Körfezi’ne yoğunlaşarak bir bakıma Orta Asya’yı yok saymıştır. Ayrıca, 1979’da SSCB’nin Kabil’deki kömünist rejimi desteklemek için Afganistan’ı işgal etmesi ve İslâmî ideoloji ile güdülenen aşiretlerin gerilla dirinişi başlatmalarına da İran’dan beklenen destek gelmemiştir.⁶⁶⁰ Elbette, İran’ın ve özelde Âyetullâh Humeynî’nin, devrimin en canlı yaşandığı ve tüm dünyada İran’ın “*rejim ihracı*” çabalarına karşı endişelerin belirlediği bu dönemde, hemen yanı başında ‘*dinsiz-komünistlerin*’ esareti altında yaşayan Orta Asya ve Kafkasya’lı Müslümanlarla ilgilenmeyerek büyük kuzey komşusuna karşı statükocu bir politika izlemesinin çeşitli nedenleri vardır.”⁶⁶¹

Akdevelioğlu’nun isabetli bir şekilde tesbit ettiği gibi “ilk ve en önemli neden, Tahran’daki rejim açısından ABD karşıtlığının olmazsa olmaz bir nitelik taşımasıdır. Devrim sürecinde, Pehlevi rejimi ile ABD devrimcilerin gözünde özdeşleşmiştir. İkiz devrim olarak nitelenen bu süreçte sadece Şah değil, ABD de ülkeden atılmıştır. Bu durumun sonrasında ise Washington İran karşıtlığını Ortadoğu politikasının ana parametrelerinden biri haline getirmiştir. ABD’nin gayretleri sonucu uluslararası arenada dışlanan İran’ın Batı Avrupalı devletlerle de olumlu ilişki kurma olasılığını da o dönemde yitirdiği düşünülecek olursa, dayanabileceği büyük güç olarak geriye sadece SSCB ve Çin gibi komünist ülkeler kalmıştır. İkinci olarak, Eylül 1980’de İran’ın kendisini, Irak ile sekiz yıl sürecek ve yeni

⁶⁶⁰ Atay Akdevelioğlu, “İran İslâm Cumhuriyeti’nin Orta Asya ve Azerbaycan Politikaları”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 1, Sayı 2 2004, s. 131.

⁶⁶¹ Ibid.

rejimin kaderini belirleyecek bir savaşın içinde bulmuş olmasıdır. Savaş sırasında ABD kökenli silahlarına yedek parça bulmakta zorlanan İran, ordusunu yeniden donatmak için SSCB ve Çin silah sistemlerine yönelmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Irak'la iyi ilişkileri olan SSCB ile ilişkilerini canlı tutmak İran açısından yaşamsal önemdeydi. Üçüncü neden, yüzlerce kilometrelik bir sınırın ardında bekleyen Kızıl Ordu'nun askeri gücünün yarattığı korkudur. Körfez'de ve ülke içinde rejimi yıkmak isteyen güçlerle mücadele eden Tahran yönetimi yakın tarihte defalarca olduğu gibi SSCB'nin olası müdahalesinden çekinmiştir. Üstelik böyle bir müdahale olasılığı dayanabileceği 1921 anlaşmasının yürürlükte olduğu iddiasıyla da geçerlilik kazanabilirdi. Ayrıca, uluslararası tepkilere rağmen Afganistan'ı işgal eden SSCB bu tür bir hareketten çekinmeyeceğini açıkça göstermiştir. Ayrıca ABD ile SSCB'nin uzak bir ihtimal olmasına karşın rejimin değiştirilmesi konusunda uzlaşma ihtimali Tahran'da endişe uyandırmıştır.”⁶⁶²

Son olarak, “dördüncü neden, Afganistan'daki Hazaralar'ın durumuyla ilgiliydi. Afganistan'da fiili bir özerkliğe sahip Şii Hazaralar'a karşı SSCB'nin izlediği politika ılımlı olmuş ve savaş boyunca Hazara bölgelerinde ciddi çatışmalar yaşanmamıştır. SSCB'nin bu yaklaşımında İran ile ilişkilerini bozmama düşüncesinin mi, yoksa Afganistan'daki askeri stratejinin mi belirleyici olduğu tartışılabilir. Fakat İran bu tavrı olumlu karşılamış ve Afganistan'da desteklediği Hazaralar'ı zor durumda bırakmak istememiştir. Son olarak, Moskova'nın denetiminde hareket eden İran komünist partisi Tudeh'le ve genelde tüm sol örgütlerle yeni rejimin kurduğu özel ilişki bu nedenler arasında sayılabilir. Zira yeni rejim, devrimi İslamcılarla birlikte gerçekleştiren solculara karşı 1979-1983 döneminde (en sona Tudeh'i brrakmak kaydıyla) tasfiye politikası izlemiştir. Sol grupların üyesi olan ve çoğu da etnik bir azınlığa mensup bulunan binlerce İran vatandaşı, "Moskova'nın emri doğrultusunda İslam Devletini yıkmak ve İran'da SSCB'nin uydusu olacak komünist bir devlet kurmak" suçundan idam edilmiştir. Bu gelişmeler olurken, İran'da sol grupların iktidarı ele geçirecek güce sahip olmadıklarını gören ve mevcut İslâmî rejimin ABD karşıtlığını önemseyerek bu durumu tehlikeye atmak istemeyen SSCB, Tahran'daki yeni rejime zeytin dalı uzatmaya devam ederek, ülkedeki sol grupları desteklemeyi en alt düzeye indirmiştir. Bu da Tahran'da SSCB'ye karşı olumlu bir hava oluşturmuştur. İran'ın SSCB ile ilişkilerini iyi tutmasını gerektiren nedenlere eklenebilecek çok sayıda neden olmakla birlikte İran-SSCB ilişkileri

⁶⁶² Ibid.

inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Fakat İran devrimin ilk yılları da dâhil hiçbir zaman SSCB'yi doğrudan karşısına almamıştır.”⁶⁶³

Devrim sonrası İran rejiminin tüm İslâmî söylemlerine rağmen “*seküler ve pragmatist devlet aklı*”na sahip olduğunun ve pragmatist dış politika takip ettiğinin en iyi örneklerinden biri İran ile Suriye Baas yönetimi arasındaki ilişkidir. Sinkaya'nın ifade ettiği gibi “bu ilişki Âyetullâh Humeynî dönemi de dâhil olmak üzere, kimi zaman ittifak, kimi zaman stratejik ortaklık, kimi zaman da eksen olarak tanımlanmıştır. Suriye Baas yönetimi, 1979 yılında İran'da devrim olduğunda Mısır'ın İsrail ile Cam David Anlaşması'nı imzalaması ve Irak ile gergin ilişkileri nedeniyle bölgede yalnızlaşmış durumdaydı. Suriye açısından durum böyleyken ABD ve İsrail ile iyi ilişkileri olan İran'daki Şah rejiminin devrilmesi ve sonrasında kurulan rejimin anti-empyralist duruşu, Siyonizm/İsrail karşıtlığı memnuniyetle karşılanmıştır.”⁶⁶⁴

Aslına bakılırsa Suriye-İran ilişkileri Ortadoğu'da güçler dengesinin her türlü ihtimalinin söz konusu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bölgenin dinamik yapısında sistem ve ideoloji benzerliklerinden ziyade ayakta kalmak için gerekli güç potansiyelini elde etme mücadelesi etkili olmaktadır. Baas ideolojisine sahip Irak ve Suriye arasında sürekli değişiklik gösteren ilişki biçimi ve İran ile Suriye arasındaki işbirliği bunun en iyi örnekleridir.⁶⁶⁵ Sinkaya'nın belirttiği gibi “Suriye, yeni İran rejimini Arap dünyasında tanıyan ve desteklediğini belirten ilk ülke olmuştur. Sonrasında ise Eylül 1980'de Irak-İran savaşının patlak vermesi, Suriye ile İran arasındaki işbirliğinin güçlenmesini sağlamıştır. İran'a karşı Irak'a destek veren Suudi Arabistan, Mısır gibi birçok Arap ülkesinin aksine Suriye İran'ı desteklemiştir. Fiili destek olarak da Irak'ın Suriye üzerinden petrol ihracatı yapmasını sağlayan boru hattını kapatmış ve Rusya kaynaklı silahların İran'a transfer edilmesinde yardımcı olmuştur. İran'a verilen bu desteğin altında İran'a karşı zafer kazanacak bir Irak'ın Pan-Arap ideallerle Suriye'yi de tehdit edeceği kaygısı vardır. Ayrıca İran'dan temin etmesi muhtemel çıkarları da etkili olmuştur. Suriye, bu yardım ve destekleri

⁶⁶³ Ibid., s.131-132.

⁶⁶⁴ Bayram Sinkaya, “İran-Suriye İlişkileri ve Suriye'de Halk İsyanı”, *Ortadoğu Analiz*, Cilt 3, Sayı 33, 2011, s.39.

⁶⁶⁵ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit., s.355.

karşısında İran'dan bir kısmı karşılıksız olmak üzere ucuz petrol ve kayda değer maddi yardım almıştır.”⁶⁶⁶

Ayrıca, “1982’de İsrail’in Lübnan’ın bir kısmını işgal etmesi, Suriye-İran dostluğunun adeta bir ittifaka dönüştüren gelişmedir. Lübnan’da askeri varlığı bulunan, ancak İsrail ile sıcak çatışmadan kaçınan Suriye, Lübnan’ın güneyinde İsrail’e karşı mücadele eden Şii militanları desteklemek ve eğitmek amacıyla bir grup İranlı Devrim Muhafızı’nın Lübnan’a girmesini sağlamıştır. Devrim Muhafızları burada İran devrimi ideolojisi ekseninde Hizbullah hareketinin kurulmasına yardımcı olmuştur. Bu tarihten sonra da Suriye, İran’ın Hizbullah’a lojistik destek ulaştırmasında ve diğer direniş örgütleri ile ilişkilerinde önemli bir güzergâh ve bağlantı noktası olmayı sürdürmüştür.”⁶⁶⁷

Sinkaya’ya göre, “Suriye’nin Lübnan ve Filistin’e müdahil olmasının altında Panarabizm, bölgesel ihtiraslar ve İsrail ile ihtilaf yatmaktadır. Her iki ülke de farklı nedenlerle Hizbullah’ı desteklemiş olsa da Hizbullah’ın ortaya çıkması İran-Suriye eksenini güçlendiren bir faktör olmuştur. Suriye, Hizbullah’ı Lübnan’daki karşıtlarının etkisini sınırlamak ve İsrail’e karşı askeri zayıflığını telafi etmek için uygun bir fırsat olarak görmüştür. İran ise Hizbullah’ı, devrimini Arap dünyasına ihraç etmek için uygun bir kapı, Suriye ile ilişkilerini perçinleyen bir tutkal ve İsrail ile ABD gibi düşmanlarına karşı caydırıcı bir güç olarak görmüştür.”⁶⁶⁸

Hizbullah bölgede İran’ın prestijini arttırırken, Beyrut kuşatması ve ardından FKÖ’nün Lübnan’dan çıkarılması sırasında İran’ın ve Lübnan’daki uzantısı Hizbullah’ın etkisizliği, Akdevelioğlu’nun ifade ettiği gibi “kamuoylarında hayal kırıklığı yaratmıştır. Buna rağmen, bu başarısızlığı milliyetçilerin üzerine atmak isteyen İran, FKÖ’nün İslam’a olan vurgusunun yetersizliğinin bu sonuca neden olduğunu iddia etmiştir. Belirtmek gerekir ki aslında FKÖ’nün İsrail tarafından Lübnan’dan çıkartılması İran’ın çıkarlarına hizmet etmiştir. Zira Sünni Filistinliler sonrası oluşan güç boşluğunu Şii Hizbullah dolduracaktır. Şüphesiz, İran yönetiminin “ezenler”le mücadelede gelecek vaad etmediğinin asıl sembolü

⁶⁶⁶ Sinkaya, op.cit., s.40.

⁶⁶⁷ Ibid.

⁶⁶⁸ Ibid.

1982 Lübnan değil, Baas'ın Bağdat kolunun tasfiye edilemeden 1988'de ateşkesin kabullenilmesi olmuştur.”⁶⁶⁹

İran-Suriye ilişkileri bağlamında İran yönetiminin “ezenler”le mücadelede gelecek vaad etmediğinin, seküler ve pragmatist dış politika takip ettiğinin önemli bir göstergesi 1982 Hama Katliamı olacaktır. Suriye'nin Hama şehrinde Müslüman Kardeşlerce Şubat 1982'de başlatılan isyan binlerce kişinin hayatını kaybetmesine neden olmuş ve Hama, Esad yönetimi tarafından yerle bir edilmiştir. İktidarın üç hafta boyunca kontrolü yeniden ele geçirmek için başlattığı katliama İran'ın devrimci liderlerinin sessizliği Ortadoğu'daki Sünni İslâmcıların İran Devrimi'ne karşı yaklaşımlarını değiştirmelerine neden olmuştur. İran'ın pragmatist nedenlerle İslâmcı müttefiklerini yalnız bırakabileceği böylece ortaya çıkmıştır.⁶⁷⁰

Benzer bir durum günümüzde Arap Baharı olarak adlandırılan halk hareketleri ile Suriye'de Esad yönetimi devrilmek istendiğinde yaşanmıştır. Suriye'de hükümet karşıtı gösteriler patlak verdiğinde Suriye ile “stratejik” ilişkilerine dayanarak İran Suriye rejimine kayıtsız şartsız destek vermiştir. Tezin yazıldığı tarih itibariyle (2016) Esad yönetimi binlerce kişinin ölümünden sorumluyken de İran ulusal çıkarları adına bu desteği vermeye devam etmektedir.

İran rejiminin “*seküler ve pragmatist devlet aklı*”na sahip olduğunun, bunun İran dış politika paradigmasında süreklilik arz ettiğinin bir diğer örneği ise İran'ın Çeçenistan politikasıdır. Bu politikanın ayrıntılarına geçmeden önce, bu dönemdeki İran-Rusya ilişkilerine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Çünkü Arıkan'ın da ifade ettiği gibi “İran'ın Orta Asya ve Kafkasya politikalarında Rusya ile ilişkiler hayati öneme sahiptir. Bilindiği gibi uluslararası sistemde Soğuk Savaş sonrası yaşanan jeopolitik değişim, İran ile Rusya ilişkileri için daha uygun bir siyasî zemin ve stratejik motivasyon sağlamıştır. Her iki ülkede de ABD'nin Soğuk Savaş sonrası tek kutuplu hegemonyasına karşı çok-kutuplu bir dünya arayışı hâkim olmuştur. Rusya'nın ekonomik krizi ve döviz ihtiyacı ile Orta Asya'da yeni kurulan Müslüman devletlerle iyi ilişkileri olan bir komşu arayışı, İran'ın ise Rus silahlarına,

⁶⁶⁹Atay Akdevlioğlu, *İslam'da Dış Politika Anlayışı ve İran Örneği*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008, s.67.

⁶⁷⁰ Dağı, op.cit., s. 89.

teknolojisine, bölgesel ve uluslararası alanda desteğine olan ihtiyacı ve Kafkasya ile Orta Asya’da Amerikan etkisinin sınırlanması arayışı iki ülkeyi birbirine yakınlaştırmıştır. Ayrıca iki ülke bu dönemde benzer güvenlik kaygılarına ve özellikle Hazar petrolü ve doğal gazının üretimi konusunda ortak ekonomik çıkarlara sahipti. Dolayısıyla bu da aralarındaki pragmatik işbirliğini sürdürmeleri için itici bir güç oluşturmuştur.”⁶⁷¹

İran’ın Buşehr nükleer santralının yapımını (1995) üstlenen Rusya, ABD’nin İran’a nükleer teknoloji satışını durdurması yönündeki isteğini reddettiğinde Rusya-İran ilişkileri yeni bir aşamaya girmiştir Aynı yıl, İranlı bilim insanlarının nükleer teknoloji konusunda eğitimini üstlenmiştir. 2000 yılında Rusya’nın İran’a silah satışını öngören yeni bir anlaşmanın imzalanması ile iki ülke arasındaki stratejik işbirliği perçinlenmiş oldu. Bu anlaşma ile 1995 yılında ABD ile Rusya arasında imzalanan ve Rusya’nın İran’a askeri malzeme satışını engelleyen Gore-Chernomyrdin sözleşmesi geçersiz kılınmıştı. Rusya, ABD’nin çağrısıyla başlatılan NATO’nun doğuya yayılma politikasına karşılık ABD ve Batı karşıtı İran ile işbirliği yaparak bölgesel dengeyi koruma çabasına girmişti. İran ise Orta Asya ve Kafkaslar’da Rusya’nın çıkarlarına aykırı hareket etmemek için özen göstermiştir.⁶⁷² İran ile Rusya arasındaki mevcut ilişkiler iki ülkenin ortak güvenlik kaygıları, karşılıklı ticari çıkarları ve hem Orta Asya hem de Ortadoğu bölgelerindeki çıkarlarının kesişmesi ile doğru orantılı olarak gelişmektedir.⁶⁷³

Aşağıda daha ayrıntılı inceleneceği gibi 1991’de Azerbaycan bağımsızlığını ilan ettiğinde İran, Sovyetler Birliği’nin dağıldığının resmen ilan edilmesine kadar Azerbaycan’ı tanımamıştır. Farklı nedenleri de olmakla birlikte Azerbaycan’ın Türkiye ve ABD ile yakınlaşmasına karşılık İran Dağlık Karabağ sorununda Ermenistan ve Rusya’ya paralel bir politika izlemiştir. Böylece İran, adeta Ermenistan’ın dünyaya açılan kapısı olurken, iki ülke arasında 1995’te elektrik ve doğal gaz satışı ve gaz boru hattı inşası gibi çok sayıda ticaret anlaşması imzalanmıştır. Benzer şekilde İran, Tacikistan’daki iç savaş sırasında Rusya’nın çıkarları doğrultusunda İslâmî muhalefete karşı Tacikistan hükümetini destekler bir tavır almış ve arabuluculuk rolü üstlenmiştir.

⁶⁷¹ Pınar Arıkan, “İran-Rusya Mutabaakat Alaşması: Stratejik Ortaklık mı?”, *Ortadoğu Analiz*, Cilt 6, Sayı 64, 2014, s.56.

⁶⁷² Ibid., s.58.

⁶⁷³ Ibid., s.59.

İran yönetimi, Rusya'nın Çeçenistan'ı 'işgali' sırasında Rusya'yı kınamadığı gibi Çeçenistan meselesini Rusya'nın içişleri olarak gördüğünü açıklamıştır. 1990'ların ilk yarısında Müslüman Çeçenlerin tek taraflı olarak Rusya'dan bağımsızlık ilan etmeleri karşısında İran söz konusu sorunda söylem bazında da olsa Çeçenistan Müslümanlarına destek vermediği gibi sorunu Rusya'nın bir iç meselesi olarak görmüştür.⁶⁷⁴ İran, Rusya-Çeçenistan Savaşı devam ederken Rusya ile stratejik ilişkiler kurmaktan vazgeçmemiştir. Ayrıca Rusya'nın "toprak bütünlüğüne saygılı olduğunu" dile getirmiştir. Bu durumdan anlaşıldığı üzere, İran için "Devlet mi dinin hizmetinde din mi devletin hizmetinde?" sorusunun cevabı büyük ölçüde verilmiştir.⁶⁷⁵

İran rejiminin "*seküler ve pragmatist devlet aklı*"na sahip olduğunun ve bunun İran dış politika paradigmasında süreklilik arz ettiğinin bir diğer örneği ise İran'ın Azerbaycan politikasıdır. Kafkasya'da Azerbaycan ile Ermenistan arasında yaşanan Dağlık Karabağ sorunu ve İran'ın bu sorun karşısında aldığı tavır dinin İran dış politikasındaki yerini açık bir şekilde göstermektedir. İran Azerbaycan'la sadece aynı dini paylaşmakla kalmayıp, aynı zamanda aynı mezhebi (Şîilik) hatta Şîiliğinde aynı kolunu (İmamiyye Şiası) paylaşmaktadır. Buna rağmen İran, Dağlık Karabağ sorununda Azerbaycan'a destek vermediği gibi bunun aksine Ermenistan ile gayet iyi ilişkiler kurabilmiştir.⁶⁷⁶

Bugün Ermenistan Azerbaycan'ın yüzde 20'sini işgal etmiş bulunmaktadır ve bu işgalden dolayı bir buçuk milyondan fazla Müslüman Azeri "kaçkın" durumundadır. İran böyle bir durumda ulusal menfaatlerini aynı dini/mezhebi paylaştığı Azerbaycan'ın yanında olmak da değil, bu çatışmada tarafsızlığını ilan etmiş olsa da Ermenistan'a yakın durmakta görmektedir. Çeçenistan sorunundan daha açık bir şekilde Dağlık Karabağ sorununda İran'ın ortaya koyduğu dış politika pragmatistidir. İran'ın ulusal çıkarı ve stratejik hesapları, dış politikada kullana geldiği dinî söylemi bu bölgede silmiştir.⁶⁷⁷

İran'ın Azerbaycan'la savaş halinde olan Ermenistan'a sağladığı iktisadi ve siyasi destek ile İran'ın Kafkasya politikasında ideoloji ve pragmatizm arasındaki çelişkiyi görmek mümkündür. İran'ın jeopolitik kaygılarından ötürü Ermenistan yanlısı tutumu, Azerbaycan ve İran arasındaki ilişkilerin menfi zeminde gelişmesinin esas nedenidir. İran, Azerbaycan'ın

⁶⁷⁴ Mehmet Şahin, "İran Dış Politikasının Dini Retoriği", *Akademik Ortadoğu*, Cilt 4, Sayı 20, s.16.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ Ibid., s.16.

⁶⁷⁷ Ibid.s.15.

Türkiye ve Batı istikametinde kurduğu ilişkilerden her zaman rahatsızlık duymuş ve Dağlık Karabağ meselesinde Ermenistan yanlısı bir politika yürütmüştür. İran, son dönemde Kafkasya istikametindeki politikasına hız vermektedir. 2009 yılında Ermenistan'la imzalanan demiryolu anlaşması Bakü–Tiflis–Kars demiryolu hattına karşı cevap niteliğindedir. ABD'nin bölgedeki etkinliği arttıkça İran'ın Kafkasya politikası, hızlı bir şekilde Rusya ve Ermenistan istikametli gelişmeye devam edecektir.⁶⁷⁸

İran'ın Dağlık Karabağ konusundaki dış politikası dinî retorikle ile realist politikalar arasındaki farklılığı göstermesi açısından oldukça önemlidir. İran Kafkasya politikasını dini araçsallaştırmadan doğrudan pragmatist bir yaklaşımla yürütmektedir. İran söz konusu bölgede, Rusya'yı rahatsız edici davranışlardan her zaman uzak durmaya özen göstermektedir. 1992 yılında Tacikistan'da yaşanan iç savaş ve sonrasında İran'ın takip ettiği dış politik tavrı da bunun iyi bir örneğini oluşturur. Her ne kadar İran genel anlamda dış politikada dinî söylem kullansa da Kafkasya ve Orta Asya bağlamında dış politika tavrı sorulduğunda İranlı yetkiler *“her devlet gibi İran'ın da ulusal çıkar temelli dış politika takip ettiğini”* söylemektedirler.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Halit Mammadov, “Bölgesel Politikalar Açısından Azerbaycan-İran İlişkileri”, *USAK*, Cilt 8, Sayı 15, s.49.

⁶⁷⁹ Şahin, op.cit., s.17.

2. İran Devrimi'nin Bölgesel ve Uluslararası Etkileri

1979 İran İslâm Devrimi de pek çok devrim gibi sadece tek bir nedeni olmayan, birçok sorunun birikmesiyle geniş bir rejim karşıtı durumun olduğu bir süreç sonunda gerçekleşen siyasal, toplumsal ve ekonomik bir olgudur. Pehlevî Hanedanlığının 54 yıllık (1925-1979) iktidar dönemi rejime sadık dostlar yetiştirdiği kadar karşıtlarını da doğurmuştu. Bu nedenle İran Devrimi hem siyasî bakımdan dışlanmışların, hem dinsel açıdan Pehlevî hanedanı uygulamalarından rahatsız olanların, hem eşitsiz gelir dağılımından yeterince pay alamayanların ve giderek yoksullaşanların, rejimin yabancılarla bağlantısına özellikle de Amerika bağlantısına tepki duyanların, toplumsal ve kültürel alanda giderek artan yozlaşmadan rahatsız olanların ortak bir payda da buluşmaları ve bunu iyi bir organizasyon içinde yönetmelerinin sonucuydu. Dolayısıyla İran Devrimi, çarşı esnafı ile köylüyü, üniversite öğrencisiyle radikal Şîî grupları aynı platformda buluşturan süreçti.⁶⁸⁰ İran Devrimi sürecinde halkı harekete geçiren tek başına ne ideoloji ne de ekonomi ve siyaset olmuştu. Skocpol'a göre bütün bunları bir potada eriten modernleşme süreci ve bu sürece karşı gösterilen tepkidir. Bu süreci başlatan Şah'ın kendisi iken bitiren Âyetullâh Humeynî olmuştu.⁶⁸¹

İran Devrimi'nin anti-Amerikan ve anti-sistemik özelliği ve bu devrimin özellikle Ortadoğu'da yolaçabileceği dalgalanmalarla ilgili projeksiyonlar İran'ın bölgesel etkisinin ötesinde küresel ölçekli bir önem kazanmasına yol açmıştır. Bu nedenledir ki devrim ile başlayan ve Rehineler Krizi ile tırmanan ABD-İran gerginliği, İran'ı 80'li yıllarda küresel ölçekli bir gerilimin tarafı haline getirmiştir. ABD'nin İran'ı uluslararası alanda dışlama çabaları bu ülkeyi Şah döneminin ABD-ksenli klasik çizgisinin dışına çıkararak SSCB, AB ve Asyalı güçlere yaklaştırmıştır. İran'ın Avrasya ölçeğinde sürdürdüğü yeni dış politika alanı oluşturma çabaları ağırlık kazanmıştır.⁶⁸² Alt başlıklarda İran Devrimi'nin bölgesel ve küresel etkisi daha ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir.

⁶⁸⁰ Arı, Geçmişten Günümüze Ortadoğu, op.cit., s.524.

⁶⁸¹ Gündoğan, op.cit., s.127.

⁶⁸² Davutoğlu, Stratejik Derinlik, op.cit., s.431.

2.1. İran Devrimi'nin Bölgesel Etkileri ve Ortadoğu'da Yeni Güç Dengesi

1979 İran Devrimi, İran'ın başta Körfez ülkeleri olmak üzere Orta Doğu ülkeleri ile ilişkilerini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Bölgenin mevcut güvenlik, ekonomik ve stratejik yapılarını altüst etmiştir.⁶⁸³ Bu durumun ayrıntılarına geçmeden önce Ortadoğu alt sistemi ile ilgili bazı temel noktaların tesbiti İran Devrimi'nin bölgesel etkisinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır kanısındayız. Bilindiği gibi devletler küresel sistemin bir üyesi iken aynı zamanda bir veya daha fazla bölgesel alt sistemin de üyesi olabilirler. Bu anlamda sistem düzeyi de küresel sistem ve bölgesel alt sistem⁶⁸⁴ (*subsystems*) olarak ikiye ayrılır.⁶⁸⁵ Bu çerçevede devletlerin dış politikaları küresel sistem ile birlikte alt sistemde meydana gelen gelişmeler de dış politikaları belirleme de etkili olmaktadır.⁶⁸⁶ Örneğin İran hem Ortadoğu hem de Kafkasya ve Orta Asya alt sisteminin bir üyesidir. Dolayısıyla İran'ın gerek tek tek bu bölgelere gerekse bu bölgeler arasındaki etkileşim alanlarında bir diğerini gözetken politikalar geliştirmesi kaçınılmazdır.

Alt-sisteme dair kısa teorik bir değerlendirme yapmak gerekirse, uluslararası sistemdeki anarşik yapıya nazaran alt-sistemler daha az anarşıktır. Zira bölgesel alt sistemdeki aktörlerden birisi küresel güç değil ise bölge küresel güçlerin rekabet alanına dönüşür ve bölge devletleri daha bağımlı hale gelir.⁶⁸⁷ Özalp'in ifade ettiği gibi “büyük güçlerin nüfuz kazanmak üzere bölgesel alt sistemler üzerindeki rekabeti, aynı zamanda kendilerine göre daha zayıf olan bu sistemlerde bir eylem alanı oluşturmaktadır. Bölgesel alt sistemler; ekonomik, kültürel, yerel, etnik veya siyasi nedenlerden oluşmuş çatışmalardan dolayı parçalanmış yapıda olabilirler. İşte büyük güçler, bu parçalanmış yapılardan faydalanarak, bölgesel aktörlerle yine başka bölgesel aktörlere karşı ittifak yapmaktadırlar.

⁶⁸³ Gündoğan, op.cit., s.307.

⁶⁸⁴ Alt sistemler, coğrafi ve fonksiyonel alt sistemler olarak kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır. Birleşmiş Milletler Örgütü ve NATO gibi örgütlenmeler fonksiyonel alt sisteme, yukarıda ifade edildiği gibi Orta Doğu sistemi, Latin Amerika sistemi, Güneydoğu Asya sistemi, Batı Avrupa sistemi ise coğrafi alt sisteme örnek olarak gösterilebilir

⁶⁸⁵ Michael Brecher, “International Relations and Asian Studies: The Subordinate State System of Southern Asia”, *World Politics*, Vol. 15, No 2, 1963, ss, 213-235.

⁶⁸⁶ Tayyar Arı, *Global Politika ve Güney Asya: Keşmir Sorunu ve Nükleer Yarış*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s.19.

⁶⁸⁷ Benjamin Miller, “The International System and Regional Balance in the Middle East”, *Balance of Power: Theory and Practice in the 21st Century*, (eds.) T.V. Poul-James J. Wirtz, California, Stanford University Press, 2004, s.239.

Böylece bölgesel ve küresel çatışma alanları arasında bir bağlantı (*linkage*) oluşmuş olmaktadır.”⁶⁸⁸ Ayrıca Tibi’ye göre, “kendine özgü dinamik yapısı olan Ortadoğu çatışmaları uluslararası sistemle içiçe geçmiş olmakla birlikte, bu çatışmaların sebebi bölgesel dengelerde de aranabilir.”⁶⁸⁹ Başka bir ifadeyle alt sistemler, kendine özgü bölgesel bir düzen ve çatışma yapısını (*conflict structure*) da beraberinde getirmektedir.⁶⁹⁰

Bu açıdan, Arı’nın ifade ettiği gibi bölgesel sistemler, inter-aksiyonel sistemler olup bir taraftan kendine özgü sistemik dinamikler içerirken, aynı zamanda hâkim olan küresel sisteme de bağlıdır. Dolayısıyla bir alt-sistem olan Ortadoğu bir taraftan uluslararası sisteme bağlı iken, diğer taraftan da kendine özgü kültürel, siyasî ve sistemsel karakter özellikleri taşımaktadır.⁶⁹¹ Bu noktada Arı’nın tespit ettiği gibi Ortadoğu’nun güçler dengesi parametrelerine yatkın bir yapısı bulunmaktadır. Gerek uluslararası sistemin çift kutuplu olduğu Soğuk Savaş döneminde gerekse Soğuk Savaş sonrası dönemde bölgede geçerli olan güç dengesi sistemidir.⁶⁹²

Birbirinden çok farklı güç dengesi tanımları yapılmakla beraber tüm güç dengesi yazarlarının ortak paydasına göre güç dengesi; bir sistemdeki devletler arasında hiçbir devletin ya da var olan ittifakın başat güce sahip olamayacağı şekilde gücün dağılımını ifade eder. Sistemdeki birimlerin devlet ya da devletler ittifakı gücü geri kalan tüm birimlerin toplam gücünden az olduğu müddetçe her türlü dağılım kabul edilebilir. Güç dengesinin temelinde gücünü artıran, yani “*potansiyel hegemon*” durumunda olan bir devlet vardır. Güç dengesi yazarlarına göre, bir devletin ya da koalisyonun bu şekilde güç üstünlüğü istenmeyen bir durumdur.⁶⁹³

İran Devrimi sonrası bölge devletlerinin ve ABD’nin tek endişesi bölgedeki (*Ortadoğu alt-sistemi*) güç dengesinin bozulması olup, tüm politikalar bir şekilde bu dengenin nasıl korunacağı üzerine yoğunlaşmıştır diyebiliriz.⁶⁹⁴ Waltz’un yapısal güç dengesi teorisinde

⁶⁸⁸ Osman N. Özalp, “Uluslararası İlişkiler Bağlamında Ortadoğu’da Büyük Güç Politikalarını Açıklamaya Yönelik Bazı Kuramsal Yaklaşımlar”, *İÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No.48, 2013.

⁶⁸⁹ Ibid.,

⁶⁹⁰ Leonard Binder, “The Middle East as a Subordinate International System”, *World Politics*, No 3, 1958, s. 410.

⁶⁹¹ Özalp, op.cit.

⁶⁹² Tayyar Arı, *Basra Körfezi ve Ortadoğu’da Güç Dengesi 1978-1996*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, s.17.

⁶⁹³ Dina A. Zinnes, “An Analytical Study of the Balance of Power Theories”, *Journal of Peace Research*, Vol. 4, No 3,1967, s.272; Açıkçeşme, op.cit., s.95.

⁶⁹⁴ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit., s.21.

olduğu gibi sistem içerisindeki aktörlerden herhangi birisinin diğer devletlere oranla fazla güçlendiği durumlarda sistem içerisinde diğer devletlerin bu yeni muhtemel hegemonu karşı biraraya gelerek dengeleme politikasına girişmesi beklentisi⁶⁹⁵ Devrim sonrası İran örneğinde gerçekteşmiştir.

Bir alt-sistem olarak Ortadoğu'daki güç dengesini "Mısır-Türkiye-İran" dengesinde aramak gerekir. Tarihsel olarak da bu üç ülke arasındaki ilişki (Mısır-Türkiye-İran) sistemik güçlerin dengeler ile oynadığı bir alan oluşturmuştur. Örnek vermek gerekirse, ellili yıllarda Süveyş Bunalımı sonrasında Nasır yönetimindeki Mısır'ın dışlanması ile Bağdat Paktı içinde Türkiye ile İran'ın birbirine yakınlaşması arasındaki ilişki bahsettiğimiz güç dengesinden bağımsız değildir. Çünkü yetmişli yıllara kadar sistemik güçlerin çıkarlarını tehdit eden Nasır yönetimindeki Mısır'a karşı gerçekteştirilen İran-Türkiye yakınlaşması bölgesel güç dengesi açısından büyük önem taşımıştır. Yine bu güç dengesi mantığı içinde İran Devrimi'nden sonra, tarihsel süreçte birbirine mesafeli duran Türkiye ve Mısır'ın birbirine yakınlaşmaya başlaması tesadüf değildir. Bu açıdan Batı'da altmışlı yıllarda Nasır imajı ile seksenli yıllarda Humeynî imajı arasındaki benzerlikler karşılaştırıldığında nasıl bir dengenin gözetildiğini anlamak daha kolaylaşmaktadır.⁶⁹⁶

Bu denge sistemi göstermektedir ki sistemik güçler açısından bu üç ülkeden (Türkiye-Mısır-İran) ikisinin ayna anda dışlanması söz konusu değildir. Bu üç ülkeden herhangi ikisi arasında sistem dışında oluşacak bir ittifak ise büyük bir tehdit kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle de üç ülkeden biri dışlanırken, Mısır ve İran örneklerinde olduğu gibi diğer ikisi mutlaka sistemin içine çekilmektedir. Bu ittifakların en önemli özelliği sistem dışına itilen ülkenin, örneğin yetmişli yıllara kadar Mısır'ın, seksenli yıllardan sonra ise İran'ın, İsrail'i tehdit eder bir politika izlemesidir. Bu anlamda İsrail, bölgede anti-sistemik ve panist (*Pan-Arap ya da İslam*) politika izleyen güçlerin sembol düşmanı olmuştur.⁶⁹⁷

Aslında Ortadoğu'daki ittifakları ve karşılıklı dengeleri tahlil ederken Suriye-Suudi Arabistan-İrak üçgeni de gözönünde bulundurulmalıdır. Ayrıca Ürdün-Filistin-Lübnan

⁶⁹⁵ Yalçın, "Türkiye'nin Yeni Dış Politika ...", op.cit., s.37.

⁶⁹⁶ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit., s. 354.

⁶⁹⁷ Ibid., s.355.

üçgeni de çok az etkiye sahip olmasına rağmen Ortadoğu'daki üçlü dengeler diyalektiğinde içiçe geçen ilişkilerde hesaba katılmalıdır. İttifakların genellikle çıkar temelli ve geçici olduğu Ortadoğu'da güçler dengesinin her türlü ihtimali söz konusudur. Bölgede sistem ve ideoloji benzerliklerinden ziyade ayakta kalmak için gerekli güç potansiyelini elde etme mücadelesi etkili olmaktadır. Bir zamanlar Baas ideolojisine sahip iki ülke, Irak ve Suriye arasında sürekli değişiklik gösteren ilişki biçimi bunun en iyi örneğidir.⁶⁹⁸ Devrim sonrası İran ile Suriye arasındaki ilişki de bölgesel ittifakların ideoloji mantığıyla yürütülmediğini göstermektedir. Bu durum bizim İran'ın seküler bir dış politika izlediği iddiamızı da destekler niteliktedir.

Bölgedeki yapısal hale gelen denge politikasına ile birlikte Arap Dünyası'nın kendi iç dengelerini birlikte değerlendirmek gerekir. Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi "Arap ülkelerini tarih sahnesine çıkararak sömürge geçmişi ile ulus-devletin dış politika hedefleri arasındaki çelişkiler Arap Dünyasının yumuşak karnıdır. Tarihsel süreçte Mısır, Suriye ve Irak kendi ulus-devlet gerçekliğini temel alan bir Arap Birliği politikası geliştirmeye çalışmıştır. Bu politikayı da iç siyasi meşruiyetin ve dış politika yapımının temel direği haline getirmişlerdir. Farklı ulus-devlet olgularına dayanan bu Arap Birliği stratejileri kaçınılmaz bir şekilde birbirleriyle çelişmekte ve Arap Dünyasını iç çatışmaların ve gerginliklerin bunalım alanı haline getirmektedir. 2003'de Irak'ın ABD tarafından işgali ve Arap Baharı sonrası dönemde, Soğuk Savaş döneminin Nasirizm ve Baas temelli ideolojik ve stratejik çerçeveleri anlamlarını büyük ölçüde yitirmiş görünse de geçmiş dönemi anlamlandırmak için önemli parametrelerdir."⁶⁹⁹

İran açısından bölgedeki denge politikasını baktığımızda; dengeyi kendi lehine bozmaya çalışan girişimlerin sistemik güçler tarafından hep cezalandırıldığını görmekteyiz. Davutoğlu'nun tespit ettiği gibi "İran, bölgesel güçten büyük güç olmaya açılacak yolu devrimin söylemleriyle denemeye çalıştığı anda karşısına Irak çıkarılmıştır. Yine aynı şekilde Irak da Kuveyt'i işgal ederek ve Suudi Arabistan üzerinde baskı kurarak petrol kaynaklarını kontrol ederek bunu yapmaya çalışmıştır. Fakat sonuçta İran gibi o da sistem dışına itilmiştir. Hatırlandığı üzere Mısır daha önce bunu Arap Birliği yoluyla denemeye çalıştığı için tedip

⁶⁹⁸ Ibid.

⁶⁹⁹ Ibid., ss,361-363.

edilmişti. Bölgedeki lider olma yarışına baktığımızda Kahire, Şam ve Bağdat Arap milliyetçiliği söylemi altında bölgesel güç kazanmak için mücadele etmişlerdir diyebiliriz. Yine aynı şekilde 1979 İran Devriminden sonra İran'ın da, devrimci söylemle siyasal İslâmı aynı doğrultuda İran ulus-devletinin çıkarları ve hedefleri için kullanıldığı söylenebilir.”⁷⁰⁰

İran Devrimi sonucu özellikle Körfez Devletleri acil bir tehditle karşı karşıya kalmışlardır.⁷⁰¹ Suudi Arabistan, Bahreyn ve Kuveyt'te statükonun korunması endişesi bu ülkelerde bölgesel bir örgüt etrafında toplanmaları gerektiği inancını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla İran Devrimi'nin etkisiyle Suudi Arabistan ile diğer Körfez ülkeleri arasındaki işbirliği geliştirilmiş ve ortak tehdide karşı birlikte hareket (*balance of threat*) edilmeye çalışılmıştır. Çünkü 1958'deki Irak Devrimi gibi yirmi yıl aradan sonra bölgede monarşileri tehdit eden aynı zamanda İran'ın Sovyet tehdidine karşı tampon işlevi de kaybolmuştu. Bütün bunlara Afganistan'ın işgaliyle ortaya çıkan durum da eklendiğinde bölgede güç dengesinin korunması acil bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Zira önlem alınmazsa bölgede bulunan monarşilerin geleceği tehlikeye girebileceği gibi ABD'nin bölgesel üstünlüğü de sarsılabilirdi.⁷⁰²

Körfez monarşilerinin meşruiyet krizi, İran Devrimi ve devrimin “cumhuriyetçi/popülist” imajı ve “İslâmî” bir model olma iddiasıyla daha kritik bir noktaya itilmiştir. İran devrimi geleneksel Körfez monarşilerinin meşruiyet temellerine meydan okumuştur. Öncelikle devrimin cumhuriyetçi-popülist imajı bölgede daha katılımcı bir siyasal rejim arayışı içinde bulunan insanları etkilemiştir. Devrim ayrıca meşruiyet temellerini ve halk desteğini yitirmiş monarşik rejimler karşısında kitlesel başkaldırının ne denli etkili bir siyasal değişim aracı olabileceğini göstermiştir. İran Devrimi Ortadoğu'da egemen otoriter rejimlerin toplumsal ve siyasal yaşamı kontrol etme güçlerinin sınırlarını da ortaya koymuştur. Bunun yanında İran'ın “İslâm Cumhuriyeti” iddiası ve monarşinin gayri-İslâmî bir yönetim biçimi olarak reddedişi Körfez monarşilerinin meşruiyet krizlerini daha da ileri boyutlara sürüklemiştir.⁷⁰³

⁷⁰⁰Barry Rubin, “Jeopolitik ve Ortadoğu”, *Avrasya Dosyası*, Vol.8, No 4, 2002, s.43.

⁷⁰¹ Körfez ülkelerindeki Şîi nüfus oranları şu şekildedir: BAE % 16, Bahreyn % 65-80, Katar % 13, Kuveyt % 30-35, Umman % 7, Suudi Arabistan % 20-25. Bkz. Shireen Hunter, *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era: Resisting the New International Order*, California, Praeger, 2010, s.186.

⁷⁰² Arı, *Basra Körfezi ...*, op.cit., s.155.

⁷⁰³ Dağı, op.cit., s. 97-98.

Körfez monarşilerinin yukarıda bahsedilen nedenlerle içine düştükleri durum Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'daki monarşilerin devrimin etkilerinin yayılmasını önlemek amacıyla Kutsal İttifakı oluşturmak zorunda kalmalarını hatırlatmaktadır. O zaman da Avrupa güç dengesinin temel aktörleri, bir taraftan 1789 Fransız Devrimi'nin etkilerini sınırlamak, diğer taraftan I.Napolyon'un sistemin tümüne başat duruma geçme ve sistemi bir hiyerarşik sisteme dönüştürme eğilimine karşı ittifak etmek zorunda kalmıştı.⁷⁰⁴ Bu açıdan realist teoriye göre, devletlerin savunmacı ittifaklar kurma yolu ile meydan okuyanlara karşı dengeleme eğilimi, anarşinin devletler üzerindeki etkilerine dair güçlü bir davranışsal beklentidir.

Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, B.A.E. ve Umman olmak üzere altı Körfez ülkesinin liderleri 1981 Mayıs'ında toplanarak gerek Afganistan'ın işgaliyle ortaya çıkan Sovyet tehdidinin önlenmesi gerekse İran Devrimi'nin bölgede yarattığı etkilerin sınırlandırılması ve bu yönde önlemler alınması amacıyla Körfez İşbirliği Konseyi'nin oluşturulmasına karar vermişlerdir.⁷⁰⁵ Böylesine istikrarsızlığın ve olumsuz gelişmelerin yaşandığı bir ortamda ABD'nin cesaretlendirmesi ile ortaya çıkan fırsatları kaçırmak istemeyen Irak, 1980 Eylül'ünde İran'a saldırmıştır. Irak'ın amacı 1974'te Cezayir Anlaşması ile İran'a terk etmek zorunda kaldığı yerleri geri almaktır. Saldırı pek çok bölge ülkesi ve ABD için devrimi dizginlemenin ve bölgesel dengelerin oluşumu için bir fırsat olarak görülmüştür.⁷⁰⁶

Irak'ın başlattığı savaş, sekiz yıl sürmüş ve tarafları iyice zayıflatmıştır. Özellikle bölgesel dengeleri değiştirmeye çalışan İran savaşın getirdiği ekonomik, sosyal ve askeri

⁷⁰⁴ Ibid., s.155; "Fransa'da kralın otoritesini yıkan bu hareket, kendilerine de bulaşırsa, monarklar otoritelerinden yoksun kalabilirler ve hatta tahtlarını kaybedebilirlerdi. Bu sebeple, Avusturya, Prusya, Rusya ve İngiltere gibi büyük devletlerle Avrupa'nın küçük krallıkları daha ilk günden itibaren Fransız İhtilaline cephe aldılar ve bu da İhtilal Fransa'sı ile bu devletler arasında, 1792'de başlayıp, 1815'e kadar devam edecek uzun savaşların patlamasına sebep oldu." Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, İstanbul, Alkım Yayınları, 2010, ss,71-125.

⁷⁰⁵ Arı, *Basra Körfezi ...*, op.cit., s.148.

⁷⁰⁶ Nihat Ali Özcan, "İran Sorununun Geleceği: Senaryolar, Bölgesel Etkiler ve Öneriler", *TEPAV Ortadoğu Çalışmaları Raporu*, 2006, s.12.

http://www.tepav.org.tr/upload/files/1269869551r4959.Iran_Sorununun_Gelecegi_Senaryolar_Bolgesel_Etkiler_ve_Turkiye_ye_Oneriler.pdf (20.04.2015)

yıkımla cezalandırılmış, enerjisi tüketilmiştir.⁷⁰⁷ Buarada savaş, ABD'nin Basra Körfezindeki çıkarlarını korumak ve bölgedeki askeri gücünü arttırmak için Kuveyt gibi yeni müttefikler sağlamış ve aynı zamanda İran'ı, Irak'la dengelemiştir. Ayrıca ABD bu süreçte, Carter Doktrini çerçevesinde bölgede “Acil Müdahale Gücü” oluşturarak Ortadaoğu'da askeri anlamda daha güçlü ve daha kalıcı hale gelmiştir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ İran-İrak Savaşı'nın etkileri için bakınız. Shahram Chubin-Charles Tripp, *Iran And Iraq at War*, Colorado, Westview Press, 1988.

⁷⁰⁸ Özacan, op.cit., s.12.

2.2. İran Devrimi'nin Uluslararası Etkisi ve Ortadoğu'da Küresel Dengeler

İran Devrimi ve Afganistan'da meydana gelen gelişmeler bölgenin stratejik yapısında Sovyetler Birliği lehine önemli gelişmelere neden olurken ABD'yi ve bölge devletlerini güvenlik sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. Afganistan'da 1978 Nisanında Moskova destekli darbeden sonra 1979 Aralığında bu ülke Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmiştir. Diğer taraftan 1979 Şubatında gerçekleşen İran Devrimi ABD'nin önemli bir müttefikini kaybetmesine neden olduğu gibi bölge devletlerini de İran tehdidi ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu doğrultuda ABD, 1970'den o güne kadar bölge politikasının temel çerçevesini oluşturan Nixon Doktrini'ni⁷⁰⁹ revize etmek durumunda kalırken Körfez ülkeleri de Körfez İşbirliği Konseyi'ni oluşturma ihtiyacını duymuşlardır.⁷¹⁰

ABD Soğuk Savaş döneminde bir taraftan SSCB ile yürüttüğü küresel rekabette bölgedeki stratejik üstünlüğü ele almaya çalışırken diğer taraftan da bölge-içi dengeleri gözetken bir politika geliştirmeye çalışmıştır. Küresel rekabetin karşı kutbu olan SSCB'nin bölgesel etkinliği kırmaya çalışılırken aynı zamanda bölge-içi dengeleri de gözetmek bölgeye yönelik Amerikan stratejisinin omurgasını teşkil etmiştir. ABD'nin bölge-içi denge değişimlerini gözetken ittifaklar oluşturma çabası, Ortadoğu'nun dinamik yapısı içinde sürekli değişen bir diplomatik bloklaşmaya neden olmuştur.⁷¹¹

ABD, Davutoğlu'nun tespit ettiği gibi "50'li ve 60'lı yıllarda Arap milliyetçiliği ile sosyalizmi sentezleyen Nasırcı ve Baasçı ekollerin yayılmasını, hem Sovyet bölgesel etkinliğinin bir uzantısı olması, hem de özellikle İsrail'in güvenliğini tehdit edebilecek bölge-içi güç temerküzü oluşturma ihtimali açısından engellemeye çalışmıştır. Süveyş ve Suriye bunalımlarına yönelik politika ile CENTO'nun teşkili bu doğrultuda karşı-denge oluşturmaya yöneliktir. Ortadoğu'nun güneyinde Mısır merkezli Arap milliyetçiliğine karşı Ortadoğu'nun kuzeyinde Türkiye-İran-Pakistan eksenine dayalı CENTO yapılanması

⁷⁰⁹ "İngiltere, 1969 yılında emperyal yükümlülüklerini artık yerine getiremeyeceğini açıklamış ve Körfez'deki varlığını 1971'de sonlandırmıştır. Johnson yönetimi, Washington'un Körfez'de İngiltere'nin yerini almayacağını fakat destek olma adına elinden gelen yardımı yapacağını söylerken, Nixon yönetimi, "Çifte Sütun" (*Twin Pillar*) politikası adı altında bölgenin en güçlü iki devleti olan İran ve Suudi Arabistan'dan destek ummaya yönelmiştir.", Esra Pekin Albayrakoğlu, "ABD-Körfez İşbirliği Konseyi İlişkilerinde İran Faktörü", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 8, Sayı 31, 2011, s.97.

⁷¹⁰ Arı, *Basra Körfezi ...*, op.cit., 148.

⁷¹¹ Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, op.cit.,s.342.

küresel rekabetin odağı olan SSCB ile bölgesel karşı-cepheyi oluşturan Nasırlı güçler arasında bir direnç bloku oluşturma amacını taşımaktadır. Soğuk Savaşın sonuna yaklaşıldığı seksenli yıllara girerken ABD'nin Ortadoğu politikalarını etkileyen Camp David ve İran Devrimi gibi iki önemli gelişme olmuştur.”⁷¹²

Camp David ile Mısır sistemik güçlerin merkezine çekilirken Devrim sonrası İran sistem dışına itilmiştir. Daha sonra yaşanan İran-İrak Savaşı ve Lübnan bunalımları ABD açısından bu yeni dengenin izlerini taşımaktadır. Bu perspektiften ele alındığında gerek İran-İrak Savaşı gerekse Lübnan bunalımı ABD'nin bölge-içi manevra alanı açısından işlevsel bir öneme sahiptir. Zira Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi “İran-İrak Savaşı ile İran bloke edilip zayıflatılırken, Lübnan İç Savaşının getirdiği konjontür FKÖ'nün Lübnan'dan çıkartılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla da İsrail'in güvenliğini ve ABD çıkarlarını tehdit edebilecek merkezi Arap ekseninden kopuşuna yol açmıştır. Ancak Soğuk Savaş sonrası dönemde SSCB/Rusya'nın bölgesel etkinliği zayıfladıkça küresel rekabet unsurları ABD açısından önemini göreceli bir şekilde kaybederken, bu kez bölgedeki blok-içi farklılaşmalar belirleyici olmuştur. ABD bu dengelerde müttefik ve düşman unsurları daha net tanımlamak zorunda kalırken Avrupa ülkeleri ve genelde AB bütün taraflarla dengeli ilişkiler geliştirmeye özen göstermiştir. Nitekim ABD ile İran arasındaki ilişkiler tamamen durduğu dönemlerde Avrupa ülkelerinin İran'la olan ticari ve diplomatik ilişkileri dengeli ve kademeli bir gelişme göstermiştir.”⁷¹³

Bölgenin Soğuk Savaş dönemindeki Amerika açısından jeopolitik anlamı çevreleme (*containment*) doktrininin de temelini oluşturan Spykman'ın Rimland (*çevre kuşak*) tanımlaması çerçevesinde ele alınmıştır. Bu anlamda SSCB'nin sıcak denizlere inme politikası ile ABD'nin çevreleme doktrininin en yoğun çatışma oluşturduğu alan Ortadoğu olmuştur. Bu dönemde bölgenin jeoekonomik önemi ise büyük ölçüde petrol ile özdeşleştirilmiştir.⁷¹⁴ Bu özdeşleşme özellikle petrol ambargosundan sonra tam bir nitelik kazanmıştır. Durum böyleyken Körfez Bölgesi ile SSCB arasında tampon niteliği taşıyan

⁷¹² Ibid.

⁷¹³ Ibid., s.343-344.

⁷¹⁴ Ortadoğu'nun Soğuk Savaş süresince özellikleri dört ana noktada tebarüz etmiştir. i) İdeoloji nitelikli jeokültürel kutuplaşma, ii) petrol-ekslenli jeoekonomik yapılanma, iii) küresel stratejik rekabeti yansıtan jeopolitik hat ayrışması ve iv) İsrail'in kurulması ile doğan ve gittikçe tımanan bölge-içi kültürel/siyasi çatışma Ibid., s. 135.

İran ve Afganistan'da yaşanan gelişmeler (*devrim ve işgal*) bölgedeki dost Arap devletleriyle İsrail'de ABD'nin kendilerine yönelik güvenlik taahhütlerini yönelik endişelerin, ABD cephesinde ise enerji kaynaklarının güvenliği endişesinin başlamasına neden olmuştur. Bu açıdan 1980'lerle birlikte ABD'yi yeni politika arayışlarına yöneltmiştir.⁷¹⁵

Dalgıç'ın ifade ettiği gibi “1980 yılında Carter Doktrini⁷¹⁶ aranan yeni politika olarak ilan edilmiştir. Temel yaklaşım olarak Amerika'nın Körfez ülkelerini istikrasızlaştırmayı ve petrol akışına zarar vermeyi amaçlayan herhangi bir güce karşı koyacağını ifade eden bu doktrin, eski politikayla karşılaştırıldığında oldukça belirgin değişimler içermektedir. Öncelikle, Başkan Jimmy Carter bölgede kontrolü ele geçirmek amacıyla gerçekleştirilen herhangi bir teşebbüsün doğrudan Amerikan ulusal çıkarlarına saldırı olarak algılanacağını ve böyle bir saldırı gerçekleşirse askerî güç de dâhil olmak üzere karşı koyulacağı belirtilmektedir.”⁷¹⁷

Ayrıca, “Nixon Doktrini çerçevesinde kabul edilen bölge devletlerinin savunmalarında sorumluluğu kendilerinin üstlenmesi ilkesi bırakılmış ve ABD hayatı çıkarını koruyabilmek için fiilen bölgede bulunması ve sorumluluğu üzerine alması gerektiğini düşünmüştür. Bu açıdan ABD bölgede savunma alanında düzenleyici, silah destekçisi ve aynı zamanda stratejik açıdan SSCB'ye karşı caydırıcı olarak hareket etmeye başlamıştır. Benimsenen ilkeler doğrultusunda bölge ülkeleri ile ikili ilişkileri güçlendirme çalışmalarına başlayan ve savunma harcamalarını artıran ABD'nin bu doktrin çerçevesinde attığı en önemli adımlardan birisi Mart 1980'de RDJTF'nin (*Rapid Deployment Joint Task Force*) kurulmasıdır.”⁷¹⁸

⁷¹⁵ Gökçe Dalgıç, “Soğuk Savaş'tan Bugüne ABD ve ‘Petrolcü’ Müttefikleri”, *Avrasya Dosyası*, Jeopolitik Özel, Cilt 8, Sayı 4, 2002, s.276-277.

⁷¹⁶ Carter Doktrini ile ilgili olarak bkz. <http://www.airpower.maxwell.af.mil/airchronicles/aure-view/1983/jan-feb/grinter.htm> (30.03.2016).

⁷¹⁷ Dalgıç, op.cit., s.277.

⁷¹⁸ “1979 yılına gelindiğinde İran'da Şah'ın devrilmesi, Humeyni'nin yönetimi ele geçirmesi ve SSCB'nin Afganistan'ı işgal etmesi durumu tamamen değiştirmiş ve birkaç ay içinde RDJTF kurulmuştur. Uzun iletişim hatları bölgesel üslerin yokluğu, koşulların yeterince anlaşılması, yetersiz güç, para ve de çakışan komuta sorumlulukları gibi çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalan RDJTF Reagan'ın yönetime gelmesiyle birlikte çeşitli değişikliklere uğramıştır. Carter döneminde alınan savunma harcamalarının ve bölgedeki askerî varlığın artırılması gibi kararları daha da sıkılaştıran Reagan yönetimi RDJTF'yi REDCOM'dan ayrı bir ortak görev gücü haline dönüştürmüştür. Görev alanı ise Mısır, Sudan, Djibuti, Etiyopya, Kenya, Somali, Afganistan,

3. Devrim Sonrası İran'ın Dış Politika Stratejisi: Güvenlik-Otonomi Arayışı

Ülkede artan Amerikan varlığı İran'da muhalif seslerin yükselmesine yol açmıştı. Yükselen bu tepki Şubat 1979'da Humeynî önderliğindeki muhaliflerin gerçekleştirdiği devrimle Şah'ın iktidardan düşmesinde etkili olmuştur. Bu olayla beraber ABD, iki ayaklı Körfez stratejisinde bölgenin jandarması olarak düşünülen ayağını kaybetmişti. Şah dönemindeki ABD-İran ilişkilerinin bir sonucu olarak İran İslâm Cumhuriyeti'nin yeni yönetimi anti-Amerikancı, anti-Siyonist bir söylem içine girmişti. Dolayısıyla yeni rejimin ABD karşıtı kimliği, İslâmcı temellere dayanmasından çok otonomi mücadelesinin ABD'ye karşı veriliyor olmasından kaynaklanmaktaydı.

Musaddık'ın İngiltere'nin İran'daki nüfuzuna son vererek ülke bağımsızlığını pekiştirmeye çalıştığı gibi Geçici hükmetin ilk başbakanı Mehdi Bazergan da bu dönemde ABD nüfuzuna karşı çıkarak iki blok arasında negatif denge sağlamaya çalışmıştır. Bazergan, iktisadi ve siyasî açıdan tam bağımsızlığı savunan Musaddık'ın “negatif denge” (*muvaazene-yi menfi*) olarak tanımlanan ve mutlak bir tarafsızlığı savunan dış politikasından esinlenerek, tam bağımsızlığın gerçekleştirilmesini İran dış politikasının temel yaklaşımı olarak kabul etmiştir. Kuramsal çerçeve içinde ifade edecek olursak bu dönemde İran için maksimum otonomi temel hedef olarak belirlenmiştir.

Bu bağlamda İran'ın devrim ile yapmaya çalıştığı şey otonomisini kazanmak olmuştur. Devrim sonrasında da bu otonomiye sürdürmek isteyen İran paradoksal bir şekilde izole edilmiş ve güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla İran'ın dış politika stratejisinin “güvenlik-otonomi arayışı” olduğunu söylemek mümkündür. Ramazani'nin de belirttiği gibi İran'ın son yüzelli yıllık tarihine, hegemonyaya karşı “Bağımsızlık ve Özgürlük” (*İstiklâl ve Âzâdî*) arayışı damgasını vurmuştur.⁷¹⁹ Meşrutiyet dönemi tarihçisi Janet Afary'nin Meşrutiyet Devrimini yerli istibdata ve yabancı işgal ve nüfuzuna karşı bir

Bahreyn, İran, Irak, Kuveyt, Umman, Pakistan, Yemen Halk Cumhuriyeti, Katar, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) ve Yemen Halk Cumhuriyeti olarak tanımlanmıştır. Bu değişiklikle birlikte, RDJTF adı CENTCOM (*Central Command*) şeklinde değiştirilmiştir.” Bkz. Dalgıç, op.cit., ss.276-277. CENTCOM ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.centcom.mil/> ‘The Greater Middle East’, *JFQ Forum*, Spring 1995, ss, 31-39.

⁷¹⁹ Ramazani, *Independence Without Freedom ...*, op.cit., s.19.

başkaldırı hareketi⁷²⁰olarak tanımladığı gibi petrolü millileştiren Musaddık'ın Milliyetçi Cephe Hareketi ve Âyetullâh Humeynî'nin liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi de (dış) hegemonya ve (iç) istibdata karşı verilen mücadelelerdir. Meşrutiyet Devrimi; *kolektif*, Musaddık dönemi; *laik-milliyetçi*, 1979 Devrimi ise; *İslâm-eksenli* karşı-hegemonik tepkilerdir. Bu açıdan Şah'ın rejimine ve Amerika'ya karşı gerçekleştirilen başkaldırının “*ikiz devrim*” olarak tanımlanması anlamlıdır.⁷²¹

Devrim başarıya ulaşıp, Bazergan başbakanlığında geçici kabine oluşturulduğunda Devrim Konseyi ile kabine İran'ın “*bağlantısız*” dış politika izlemesinde hemfikir olmuşlardır. Bunun için atılan ilk adım ise İran'ın “*bağlantısız*” bir ülke olduğunun ilan edilmesidir. Bilindiği gibi bağlantısızlık daha çok bir barış zamanı politikası olmakla birlikte II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan siyasal bir akımdır. Bu akım özünde rekabet halindeki bloklardan hiçbirine dâhil olmamayı ifade etmektedir. Bağlantısızlık politikası ile bağımsızlığına yeni kavuşan ve gelişmekte olan devletler, Soğuk Savaş ile başlayan Doğu/Batı çekişmesinin dışında kalmaya çalışarak uluslararası ilişkilerde bağımsız hareket edebilmeyi amaçlamışlardır. Kısacası bağlantısızlık bir anlamda diplomasi alanında özgür hareket etme ve seçim yapabilme anlamına gelmektedir.⁷²²

Devrim sonrası İran'ın ilk dışişleri bakanı olan Kerim Sencabi izlenen bağlantısızlık politikasının ülkenin tarihini, jeopolitiğini, İslâm'ın insancıl ve manevi değerlerini temel aldığını ve diğer ülkelerle ilişkilerde misilleme ilkesine dayalı olduğunu ifade etmiştir.⁷²³ İran'ın devrimin ilk yıllarında dış politika ilkelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: i) Mutlak otonomi, ii) Uluslararası güç blokları ve ittifaklardan uzak durmak, iii) Genelde üçüncü dünya ülkeleriyle yakın siyasî ve iktisadi ilişkiler kurmak.⁷²⁴

⁷²⁰ Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York, Columbia University Press, 1996, s.1-13.

⁷²¹ R.K.Ramazani, “Iran's Foreign Policy: Contending Orientations”, *The Middle East Journal*, Spring 1989, s.203.

⁷²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, Bursa, MKM Yayıncılık, 2008, s. 266; Irene Brown, "Studies on Non-Alignment", *The Journal of Modern African Studies*, Vol.4, No 4, 1966, s.517.

⁷²³ Nasser Kashef Asl, *1979 Sonrası İran'ın Orta Doğu Politikası ve Bölge Ülkeleri ile İlişkileri*, Gazi Üniversitesi SBF,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2009, s.35.

⁷²⁴ Gökhan Çetinsaya, “Rafsanjani'den Hatemi'ye İran Dış Politikasına Bakışlar”, *Türkiye'nin Komşuları*, (der.) Mustafa Türkes-İlhan Uzgel, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 296-297.

Sadri’in tespit ettiği gibi İran farklı tarihsel dönemlerde farklı türde bağlantısızlık yönelimi içerisinde olmuştur. Devrimden günümüze üç tür bağlantısızlık görülür; i) Negatif denge politikasının uygulandığı mutlak bağlantısızlık (1979- 1982. ii) Devrim ihracı üzerinden karşı-denge arayışının yaşandığı çatışmacı bağlantısızlık (1982-1988) ve iii) Uzlaşmacı bağlantısızlık (1988-2005)⁷²⁵. Buradan hareketle anti-emperyalist ve üçüncü dünyacı bir söylem stratejisi üzerine kurgulanan İran’ın erken dönem dış politikasının, özellikle ABD olmak üzere Batı’dan askeri ve politik bağlarını kopararak otonomi arayışına yönelmiştir” diyebiliriz.⁷²⁶

Mutlak bağlantısızlık politikası daha çok devrimin ilk yıllarında Başbakan Bazergan’ın liberal geçici hükümeti ve ardından Cumhurbaşkanı Beni Sadr hükümetinin yönetiminde takip edilmiştir. Beni Sadr’ın devrilmesi sonrası ve Lübnan’ın işgali çatışma yüklü bağlantısızlık politikasının başlangıcına işaret eder. Bu dönemde İran Irak’la savaşa girmiş ve İslâm Devrimi’nin ihraç edilmesini vurgulamıştır. Ayrıca, İran, Arap Dünyası ve ABD ile siyasî bir çatışma içine girmiştir. 1988’den itibaren ise Irak’la olan savaşın ağır yükünü hafifletmek için İran uzlaşmacı bir bağlantısızlık politikası takip etmiştir. BM Güvenlik Konseyi’nin 598 no’lu kararının nihai kabulü bu tür uzlaşma politikalarının başlıca örnekleridir.⁷²⁷ Bize göre, 2005-2015 arası dönemi nükleer krizin damgasını vurduğu çatışmacı bağlantısızlığa geri dönüş olarak nitelemek mümkündür. Ayrıca, İran 2015’te P5+1 ülkeleri yapılan nükleer anlaşma ile ise tekrar uzlaşmacı bağlantısızlık politikasına dönmüştür.

⁷²⁵ Homan A. Sadri, “Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran”, *Journal of Third World Studies*, Vol. 18, No 1, 1998, s.17.

⁷²⁶ Atilla Sandıklı-Bilgehan Emeklier, “İran’ın Dış Politika Vizyonu ve Jeopolitik Hedefleri”, *BİLGESAM*, s.426. <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-173-2014120952iran.pdf> (30.04.2015)

⁷²⁷ Ahmedî, “İslâm Cumhuriyet’nin Ulusal Çıkar...”, op.cit., ss,63-65.

3.1. Birinci Dönem: Mutlak Bağlantısızlık ve Negatif Denge Politikası (1979-1982)

İran Devrimi ülkenin dış politika ve uluslararası ilişkileri için köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında en önemli olan ise ABD ile Şah döneminde kurulmuş yoğun askeri, ticari ve siyasi bağların radikal kopuşudur. Ayrıca, ABD nezdinde bir zamanlar sadık müttefiki olan İran artık bir düşmana dönüşmüştür. Pehlevi monarşisinin yıkılması ABD'nin bölgedeki çıkarları açısından büyük ve beklenmedik bir durum olmuştur. Devrim Nixon Doktrini'nin sonunu getirmiş, Carter'ın övdüğü istikrar adasını dağıtmıştır. Devrim sonrasında ABD askeri ürünlerinin en büyük müşterilerinden birini, güvenilir ve ucuz petrol tedarikini sağlayan ikinci gücü kaybetmiştir.⁷²⁸

İran Devrimi hem Şah'a hem de ABD'ye karşı yapılmıştı. İran toplumunu siyasi bilincinde ülkenin ABD ile ilişkileri bir esaret ilişkisiydi. Toplumsal algıda Devrim bu esareti kırarak İran'a bağımsızlığını yeniden kazandırmış ve Üçüncü Dünya uluslarını pençesine alan emperyalizme büyük darbe indirmişti. Bu bağlamda İran dış politikasında radikal bir değişikliği simgeleyen ABD ile kopuş devrim sonrası dönemde iç siyasetin de dâhil olduğu dinamiklerle şekillenecektir.⁷²⁹

Devrim'in ilk yıllarında takip edilen mutlak bağlantısızlık politikası daha çok Başbakan Bazergan'ın liberal geçici hükümeti ve ardından Cumhurbaşkanı Beni Sadr hükümetinin yönetiminde takip edilmiştir. Şen'in ifade ettiği gibi "Devrim'den sonra Mehdi Bazergan yönetiminde atanan Geçici Kabine'nin *liberal* bir yapısı vardır. Ayrıca, anayasa tamamlanıp 1980 yılının Ocak ayında cumhurbaşkanlığı seçimleri yapıncaya kadar Humeyni'nin atadığı ve din adamlarından oluşan Devrim Konseyi⁷³⁰ de varlığına devam etmiştir. Ancak, bir süre sonra liberal Kabine ile radikal Devrim Konseyi arasında gerginlikler ortaya çıkmıştır. Bu ikilik Devrim sonrası siyasi güç mücadelesinin ana eksenlerinden birini temsil edecek ve eski rejimin liberal ve anayasa yanlısı muhalifleri ile Şah rejiminin İslamcı muhalifleri arasında keskinleşen bir yarışa dönüşecektir. Bazergan hükümeti bürokrasi, yargı, iş çevreleri ve büyük toprak sahiplerinden oluşan tabanı ve

⁷²⁸ Gülriz Şen, *Devrimden Günümüze İran'ın ABD Politikası*, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2016, s.122.

⁷²⁹ Ibid., s.213.

⁷³⁰ Bu konsey Âyetullâh Beheşti, Âyetullâh Muntazeri, Âyetullâh Musavi Erdebili, Âyetullâh Kani, Hüccetül İslam Ali Hamaney, Hüccetül İslam Haşimi Rafsancani, Âyetullâh Telegani ve Humeyni'nin din adamı olmayan temsilcileri, Beni Sadr ve Kutbzade'den oluşmaktaydı. Şen, op.cit, s.114.

kurumsal yapısı ile Şah döneminden büyük farklılık taşımamaktadır. Gölge hükümet olarak nitelendirilebilecek Devrim Konseyi ise daha çok geleneksel küçük burjuvazinin çıkarlarını temsil etmekte olup onların hayal ettiği sosyo-ekonomik ve ideolojik düzeni kurmak istemiştir.”⁷³¹

Geçiş döneminde Humeynî ve Kabine, İran'ın bağlantısız ve tarafsız bir politika izlemesi gerektiği konusunda hemfikirlerken, bağlantısızlık anlayışları farklılaşmıştır. Humeynî bu kavramı yalnızca süper güçlere bağımlılığı sona erdirmeyi değil, aynı zamanda onlarla ilişkilerde İran'ın belirleyici olması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Kabine ise İran'ın kazançlı çıkacağı şekilde ABD ve SSCB ile ilişkilerin devamını amaçlamıştır. Diğer taraftan Kabine, bazı Âyetullâh ların başını çektiği, İran dışındaki Müslümanlara duyulan özel ilgiden rahatsızdı; bu hareketin diğer Müslüman devletlerle ilişkileri olumsuz yönde etkilemesi endişesini taşımıştır. Örneğin, Dışişleri Bakanı İbrahim Yazdi devrimi "İran halkının özel bir ürünüdür" şeklinde tanımlarken, devrim ihracı fikrini onaylamamıştır.⁷³²

Ayrıca, “Kabine büyükelçilerin Dışişleri Bakanlığı'nı atlayarak doğrudan Devrim Konseyi'nden aldıkları talimatlarla hareket etmesinden rahatsızlık duymuştur. Buarada, Humeynî 'nin insiyatifiyle komünist Tudeh Partisi'ne baskı yapılması ve ABD Büyükelçiliği'nin işgali gibi İran'ı dış politikada güç duruma düşürecek hadiseler meydana gelmiştir. Nitekim bu öyle bir boyuta varacaktır ki, Dışişleri Bakanı Yazdi görevini *Humeynî ve diğer ulemanın saldırgan ifadelerini yumuşatmak* olarak görecektir. Zira Humeynî 'nin sözleri iç politikada olduğu gibi dış ilişkilerde de kanun gibi telakki edilmiştir. Yine, rejimin oturduğu, Devrim Konseyi'nin ve Geçici Kabine'nin kaldırıldığı sonraki dönemde cumhurbaşkanı olan Abu'l Hasan Beni Sadr ülkenin tamamen izole edilmesine karşı çıkmıştır. Pragmatist bir yaklaşımla Beni Sadr ve taraftarları, yeni rejimin meşruiyetini tanıyan devletlerle uygun ilişkiler geliştirilmesinde ısrar etmiştir. Hatta temel eğilimi batıya dönmüştü demek mümkündür.”⁷³³

Daha önce de bahsedildiği gibi İran Devrimi yalnızca Şah'a karşı değil aynı zamanda ABD'ye karşı da yapılmıştı. Devrim sonrası İran rejiminin ABD karşıtı kimliği, İslâmcı

⁷³¹ Ibid.

⁷³² David Menashri, *Iran, A Decade of War and Revolutions*, New York, London, Holmes Mener, 1990, 94-97, 203; aktaran. Bayram Sinkaya, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası'nın Dönüşümü”, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Cilt 247, Sayı 5-6 2005, s.2.

⁷³³ Ibid.

temellere dayanmasından çok ABD'nin İran'a karşı izlediği politikalarından kaynaklanmıştı. Zira İran'da petrolü millileştirmeye çalışan Başbakan Musaddık'a karşı 1953'te yapılan CIA destekli darbenin⁷³⁴ (*Ajax Operasyonu-19 Ağustos 1953*) ve sonrasında ABD'nin İran meclisine karşı Şah'ın güçlendirilmesi için giriştiği gizli faaliyetlerin birikiminden doğan İran'da ABD karşıtı bir arkaplan söz konusudur.

İran İslâm Devrimi'nden sonra Amerika'nın yeni rejimi tanıyan ülkeler arasında olmasına rağmen, İran'ın CENTO'dan çıkması ve daha sonra bu paktın feshedilmesi, ikili askeri anlaşmaların iptal edilmesi, askeri ve diğer alanlarda görev yapan Amerikalı danışmanların ülkeden çıkarılması, geçici hükümetin yeni ABD elçisini kabul etmekten kaçınması, iki ülke ilişkilerinin maslahatgüzarlık seviyesine inmesi, ABD'nin Şah döneminde satın alınmış silahları İran'a teslim etmemesi, Amerikan Kongresinin ve basın yayın organlarının İran karşıtı tutum almaları, Amerika'nın Kürdistan ve Belucistan gibi İran'ın hassas bölgelerinde ortaya çıkan karışıklarda etkili olması, Şah ve ailesinin ABD'ye girmelerine izin verilmesi İran-ABD ilişkilerine büyük zarar vermiştir. ABD'nin Tahran büyükelçiliğinin kendisini İmam'ın İzindeki Öğrenciler olarak tanımlayan bir grup öğrenci tarafından ele geçirilmesi ve elçilik görevlilerinin rehin alınmaları, rehin alınan personelin kurtarılması için düzenlenen Tabes operasyonunun başarısızlıkla sonuçlanması gibi olaylar da iki ülke ilişkilerinin zamanla soğukluktan çatışmaya ve açık düşmanlığa uzanan bir seyir izlemesine neden olmuştur.⁷³⁵

Devrimden sonra İran'da ABD'ye karşı giderek artan tepki Carter'in Şah'a tedavi amacıyla Amerika'ya gelmesine izin vermesi üzerine Kasım 1979'da Humeynî taraftarı öğrencilerin⁷³⁶ Tahran'daki ABD Büyükelçiliğini işgal edip çoğu diplomatik personel olan 60 kişiyi rehin almasıyla tırmanmıştır. Öğrencilerin tutumunu desteklediğini açıklayan Humeynî, Şah'ın İran'a iadesini istemiştir.⁷³⁷ Şüphesiz bu olayı gerçekleştirenlerin asıl hedefi Şah ve onunla dostluk kurmuş olan Amerika'dır. Olayların nedeni ise Amerikan

⁷³⁴ İran dış politikasında *işgal sendromunun* yanı sıra ABD ile ikili ilişkiler açısından bakıldığında 1953 darbesinden kaynaklanan *darbe sendromu* da oldukça etkindir

⁷³⁵ İzzetullah İzzeti, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, /çev. Hakkı Uygur), İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s. 83.

⁷³⁶ دانشجویان مسلمان پیرو خط امام - İmam Humeynî Çizgisini İzleyen Müslüman Öğrenciler

⁷³⁷ Arı, *Irak, İran ve ABD*, op.cit., s.235.

desteği ile Şah'ın yeniden İran da iktidarı ele geçirebileceği endişesidir.⁷³⁸Zira bu endişeyi besleyen nedenlere bakıldığında Musaddık'ın devrilmesini hatırlamak yeterlidir.⁷³⁹

Rehinlerin durumunu tehlikeye sokacağı düşüncesiyle ABD'nin ilk tepkisi sert olmamıştır. Fakat sonrasında tırmanan olaylarla birlikte ABD, İran'ın mal varlığını dondurmuş, Amerikan şirketlerinin İran petrolünü alıp satmamaları ve müttefiklerden ve özellikle Japonya'dan mal almamalarını istemişti. Bunu bir taşıyıcı görev gücünün Basra Körfezi'ne gönderilmesi ve ödemesi yapılmış yarım milyar dolarlık silah yedek parçasının İran'a tesliminden vazgeçilmesi kararları izledi. Ayrıca ABD, İran'la diplomatik ilişkilerini kestiğini açıklamıştı.⁷⁴⁰

ABD tarafından 24 Nisan 1980'de yapılan rehineleri kurtarma operasyonu başarısızlıkla sonuçlanmış ve ABD'nin bu olayda güç kullanımını hem bölge ülkelerinden hem de uluslararası kamuoyundan tepki almıştı. Ayrıca rehineleri kurtarma operasyonun başarısız olması ABD'nin bölgedeki kapasitesi ve gücünün yetersiz olduğu yönündeki inancı kuvvetlendirmiş ve ABD'yi kaygılandırmıştı.⁷⁴¹ Bununla birlikte ABD İran'da kendisine karşı oluşan tepkinin Ortadoğu'ya da yayılacağı ve bölgedeki çıkarlarının zarar göreceği endişesini taşımıştı.⁷⁴²

Eylül ayından itibaren İran, Rehinerler Krizi ile ilgili bir çözüme yanaşmaya başlamıştı. Bunda, devrimin içeride belli bir olgunluğa erişemesinin, ABD'nin İran'ın 12 milyar dolarlık mal varlığını dondurmuş olmasının, Suudi Arabistan ile Irak arasında sınır sorunlarını da içeren bir işbirliği kurulması girişiminin ve Irak'la bir savaşın yaklaştığının belimesinin büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Kısa bir süre sonra Irak'la savaşın

⁷³⁸ Daniel Yergin, *Petrol: Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü*, (çev. Kamuran Tuncay), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003, s.802-803.

⁷³⁹ Rehin alan grup ve onların savunucuları, ABD'nin 1953'te Musaddık'a yönelik darbeyle birlikte bütün İran'ı rehin almış olduğunu, dolayısıyla şikâyet etmeye hakkının bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca, rehin alanların pek çoğu, 1953 darbesinin ABD büyükelçiliğinde planlandığını ve bir daha buna benzer bir şey olmaması için bu baskını düzenlediklerini de ifade etmişlerdir. Dilip Hiro, *Iran Under the Ayatollahs*, London, Routledge, 1987, s. 89.

⁷⁴⁰ Arı, *Irak, İran ve ABD*, op.cit., s.235.

⁷⁴¹ Ibid., s.236.

⁷⁴² Yergin, op.cit., s.804.

başlaması ve ABD'nin İran'ın dondurulan mal varlığını serbest bırakacağını açıklaması üzerine 21 Ocak 1981'de Rehineler Krizi olarak bilinen olay sona ermişti.⁷⁴³

Rehineler Krizi de dolaylı olarak göstermektedir ki devrim sonrası İran'ın dış politika stratejisi otonomi arayışına bağlı olarak bağlantısızlık olmuştu. Fakat bu “*otonomi ikilemi*”⁷⁴⁴ (*autonomy dilemma*) olarak tanımlayabileceğimiz paradoksal bir şekilde sistem tarafından İran'ın izole edilmesine ve Irak merkezli güvenlik sorunu yaşamasına neden olmuştu. Aslında, Bağlantısızlık politikası, devrimci koalisyonun anti-emperyalist söyleminin bir sonucu iken ve istenilerek kabul edilmişken, ancak, “izolasyon”, devrim rejiminin “radikal” politikalarına karşı sistemin bir yaptırımıydı. Rejimin izolasyonu övücü açıklamaları ise bu istenmeyen güç durumu rasyonalize etmekten başka bir amaç taşımaktaydı. Zira 1984'ten sonra Irak'la devam eden savaşın getirdiği ekonomik güçlükler ve iç-dış dinamiklerin zorlamasıyla devrimin katı tutumu yumuşamış ve batılı devletlerle ilişkilerin yeniden düzeltilmesinin yolları aranmaya başlanmıştı.⁷⁴⁵

Ayrıca, ABD'nin İran'a karşı izlemiş olduğu politikalar ve takındığı tutum hiç şüphesiz İran'ın ulusal güvenlik politikasını etkileyen en önemli faktör olmuştur. ABD İslâm Devrimi'nden sonra İran'a yönelik politikalarını düşman paradigması üzerinden geliştirmiş ve yeni rejimi zayıflatma stratejisi izlemiştir. ABD'nin İran'ı büyük bir tehlike olarak

⁷⁴³ Arı, *Irak, İran ve ABD*, op.cit., s.353.

⁷⁴⁴ “Uluslararası İlişkiler literatüründe “*güvenlik ikilemi*” kavramı, geleneksel anlayışta bir aktörün kendi güvenliğini sağlamak amacıyla politikalar üretmesi, bu politikaların diğerleri tarafından güvensizlik kaynağı olarak algılanmasıyla karşı politikalar üretmesi ve bunun sonucunda oluşan genel güvensizlik olarak tanımlanır. Buna benzer şekilde İran örneğinde olduğu gibi otonomi arttırımına giden devlet nihayetinde izolasyonla karşı karşıya kalabilir.. Bize göre, bu durumu “*otonomi ikilemi*” olarak kavramsallaştırmak mümkündür. İkilem (*dilemma*) kelimesinin Latince kökeni “*lemma*”, Türkçe’de önerme ya da seçenek anlamına gelir. İkilemde iki önerme veya seçenek arasında kalma durumudur. Uluslararası İlişkilerde güvenlik ikilemi diye tanımlanan durum aslında bir güvenlik paradoksudur. Booth ve Wheeler bu paradoksu, “iki veya daha fazla sayıdaki aktörün kendi güvenliklerini arttırmaya çalışırken, söyledikleri veya yaptıklarıyla karşılıklı tansiyonu yükseltmeleri ve bunun sonucunda herkesin kendini daha az güvende hissetmesi durumunun yaratılması” olarak tanımlamışlardır. Geleneksel anlayışta, ikilem ile paradoks özdeşleştirilmiş ve ikilem içindeki aktörlerin, hangi politikaları üretirlerse üretsinler, zorunlu olarak daha az güvenlik ile yüzleşeceği varsayılmıştır. Elbette ki, güvenlik ikilemi bir güvenlik paradoksuyla sonuçlanabilir. Ancak bu olasılığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, ikilem içindeki aktörlerin birbirleri ile ilgili nasıl yorumlamalar yapacakları ve nasıl politikalar üreteceklerine bağlıdır. Bu da tartışmayı, Booth ve Wheeler’in güvenlik ikilemi kavramının ikinci önemli katkısına taşır: seçim (*choice*).” Uluslararası İlişkiler yazınındaki örnekleri için bkz. Martin Griff-Terry O’Callaghan, *International Relations: The Key Concepts*, London, Routledge, 2002, s.292; Tim Dunne-Brain C. Schmit, “Realism”, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, (eds.) John Baylis ve Steve Smith, Oxford, Oxford University Press, 2001, s.153; Paul R. Viotti- Mark V. Kauppi, *International Relations Theory: Realism, Pluralism and Globalism*, London, Collier Macmillan, 1987, s.603; Barry Buzan, *People, States and Fear*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991, s.295.

⁷⁴⁵ Sinkaya, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası’nın Dönüşümü”, op.cit., s.6.

gösterme çabaları dış politikadaki stratejilerini meşrulaştırmaya yaramıştır. Bu vesileyle de ABD, İran'ı izole etme, çevreleme ve hatta bölgeye yerleşme politikalarına uygun bir zemin yaratmıştır.⁷⁴⁶

Ayrıca seksenli yılların başında Brzezinski'nin İslâmî hareketleri Amerikan çıkarlarını tehdit eden bir gelişme⁷⁴⁷ olarak değerlendirmesinden sonra Fukuyama'nın doksanlı yılların hemen başında *Tarihin Sonu* kitabında İslâm Dünyasını Batı değerlerini tehdit eden yeni tehdit olarak göstermesi⁷⁴⁸ ve Huntington'un doksanlı yılların ortalarına doğru *Medeniyetler Çatışması* tezinde İslâm Dünyasının medeniyetler çatışmasının merkezinde yer aldığını iddia etmesi⁷⁴⁹ fundamentalist olarak etiketlenen İran'ı uluslararası alanda daha zor duruma sokmuştur. Dolayısıyla ABD'nin yarattığı düşman paradigmasından İran'ın fazlasıyla etkilendiğini söylemek gerekir.

Başbakan Bazergan ABD'nin İran'daki nüfuzuna son vermeye çalışırken bunun düşmanlık boyutuna ulaşmasını ve SSCB'ye fayda sağlayacak bir durum oluşmasını istememiştir. Bazergan yönetimi negatif denge politikası doğrultusunda ABD ile askeri ilişkileri gözden geçirirken SSCB ile yapılan 1921 anlaşmasını da gözden geçirerek, SSCB'ne İran topraklarından her hangi bir tehdit duyduğunda kuvvet indirme hakkı tanıyan söz konusu anlaşmanın 5. ve 6. maddelerini tek taraflı olarak iptal etmiştir. Dışişleri Bakanı Sencabi ülkesinin SSCB ile de dostça ilişkiler geliştirmeye eğilimli olduğunu ve topraklarının komşu ülke aleyhine kullanılmasına izin vermeyeceğini açıkça ifade ederek geçmişte SSCB'nin müdahalesi sonucunda iki ülke ilişkilerinde yaşanan sorunların tekrarlanmasına da izin vermeyeceklerinin altını çizmiştir. Bu dönemde kabine, İran'ın dengeli bir şekilde ABD ve SSCB ile ilişkilerin devamından yana olmuştur.⁷⁵⁰ Daha önce de bahsettiğimiz gelişen olaylar Bazergan'ın bu politikasının kısa ömürlü olmasına neden olmuştur.

Söz konusu dönemde İran İslâm Cumhuriyeti dış politikasının temel parametresi bağlantısızlık olurken buna paralel olarak Üçüncü Dünya ve Bağlantısız ülkelerle ilişkilerin

⁷⁴⁶ Arzu Celalifer Ekinci, *İran Nükleer Krizi*, Ankara, USAK Yayınları, 2009, s. 277.

⁷⁴⁷ Zbigniew Brzezinski, *Power and Principle: Memoirs of the National Security Adviser 1977-1981*, London, 1983, s.533.

⁷⁴⁸ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, s.45-46.

⁷⁴⁹ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Vol.72, 1993, s.35.

⁷⁵⁰ Asl, *1979 Sonrası İran'ın Orta Doğu Politikası...*, op.cit., ss,35-36.

geliştirilmesine çalışılmıştır. Bu doğrultuda devrim yönetimi Müslüman ülkelerden ziyade devrimci ve bağlantısız ülkelerle ilişkileri öncelik vermiştir. İran bir taraftan Hindistan, Endonezya, Küba, Yugoslavya gibi ülkelerle diğer yandan bölgede Arap direniş cephesi üyeleri ile ilişkileri geliştirmeye ve bununla iki kutupla ilişkileri dengelemeye çalışmıştır diyebiliriz.⁷⁵¹

Sonuç olarak, devrim kadrolarının bu dönemdeki tutarsız açıklamalarına ve devrimin farklı grupları arasında görüş farklılıklarına rağmen tüm tarafların ortak ve tutarlı bir şekilde savundukları şey ülkenin bağlantısız bir dış politika izlemesi gerektiği olmuştur. Fakat bu dönemdeki iki gelişme İran dış politikasını derinden etkilemiştir. Birincisi, Carter'ın Şah'a tedavi amacıyla Amerika'ya gelmesine izin vermesi üzerine Kasım 1979'da Humeyni taraftarı öğrencilerin Tahran'daki ABD Büyükelçiliğini işgal edip çoğu diplomatik personeli rehin almasıyla gelişen rehine krizi, ikincisi ise İran-İrak Savaşı.⁷⁵² Birincisi rejimin güvenliğine bir tehdit olarak algılanırken, ikincisi ise doğrudan ülke güvenliğini tehdit etmiştir.

⁷⁵¹ Ibid.

⁷⁵² “İran'da bahsedilen olaylar yaşanırken, Irak'ta da kayda değer bir takım olaylar gerçekleşmiştir. Baas iktidarının Devrim Komite Konseyi'nde başkan yardımcısı olarak görev yapmakta olan Saddam Hüseyin 1970'ler boyunca, Irak Devlet Başkanı Hasan el Bekr'in, giderek artan Şah hegemonyasını durdurmak için çok zayıf olduğunu ileri sürerek, iktidarı ele geçirmek için zemin hazırlamış ve 1979 yılında da yönetimi ele geçirmiştir. Ayrıca 1973 yılında büyüyen İran gücünden duyduğu endişe ile Saddam Hüseyin Irak petrol gelirlerini kitle imha silahları elde etme çabalarında kullanmaya başlamıştır.” Dalgıç, op.cit., s.276.

3.2. İkinci Dönem: Çatışmacı Bağlantısızlık ve Karşı-Denge Politikası (1982-1988)

1979-1982 arası dönem İslamcı rejimin iktidar mücadelesi vermek zorunda kaldığı ve nihayetinde rakiplerini diskalifiye ettiği ve böylece gücünü konsolide ettiği bir dönem olarak nitelenebilir. Ancak, Şen'in ifade ettiği gibi iktidarın liberal siyasetçilerden, solculardan ya da Halkın Mücahitleri gibi örgütlerden arındırılması, İran dış politikasında tek sesli bir anlayışın ortaya çıktığı anlamına gelmez. 1982'den 1988'e kadar geçen dönemde dış politikadaki gerilim ve anlaşmazlıkların merkezinde Irak ile devam eden savaş ve devrimin ihracı siyaseti vardır. Ancak, belirtmelidir ki Irak ile süren savaşın ve İran'ın uluslararası sistem ile olan ilişkisinin devletin dış politika kararları üzerinde şekillendirici ve sınırlandırıcı etkisi vardır. Bu açıdan, İran'ın devrim ihracı siyasetinin anlamı ve kapsamı da savaş sırasında yaşanan siyasi ve askeri gelişmeler ile yeniden tanımlanmıştır.⁷⁵³ Âyetullâh Humeynî dış politikada Şiîlere öncelik vermiş ve İran'ı Şiîlerin hâmisî ilan etmiştir. Daha üst bir kimlik olarak İslam vurgulansa da İran'ın dış politika stratejisi büyük oranda bölgedeki Şiî nüfuzu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu açıdan, Vali Nasr'ın “Şiî Uyanışı”nı olarak kavramsallaştırdığı politik durumun ilk aşaması olarak 1979 İran Devrimi sonrası dönemi kabul etmek mümkündür.

Belirtmek gerekir ki İran gibi bölgesel güç olarak tanımlanabilecek devletler dış ya da büyük güçlerin müdahalesini dengeleyebilecek bir bölgesel özerkliğin koşullarını oluşturmak isterler. Bu noktada Schmitt'in “geniş mekân”⁷⁵⁴ (*grossraum*) yaklaşımı açıklayıcıdır. Schmitt'in geniş mekân siyaseti esasen üç unsuru sentezler: Bir Reich, bir politik ide ve bir geniş mekân. Biraz somutlaştırarak söylersek, bir “merkez ülke”, bir “siyasî fikir” ve nihayet bu siyasî fikrin yayılacağı ve gevşek de olsa bütünleyip motive edeceği coğrafi kuşaklar.⁷⁵⁵ Uyarlırsak, merkez ülke (Ümmül Kura) İran, siyasî fikir devrimci İslâm/Şiîlik, coğrafi kuşak ise Şiî hiterlandıdır.

Ramazani'ye göre, 1980 yılında başlayan İran-Irak Savaşı sonrası gelişmeler İran'ı devrim ihracını güç kullanarak gerçekleştirmeye yöneltmiştir. Çünkü İran, Irak tarafından

⁷⁵³ Şen, op.cit., ss.133-137.

⁷⁵⁴ Schmitt'in düşüncelerini uluslararası ilişkiler açısından inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. William Hooker, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*, New York, Cambridge University Press, 2009.

⁷⁵⁵ Okumuş, op.cit., s.42.

işgal edilen topraklarını 1982 yılında geri almasına rağmen savaşı sonlandırmayıp Irak'ta İslâmî bir rejim arayışına girmiştir. 1982 yılının yazında İran, Hürremşehr galibiyeti ile Irak güçlerini topraklarından çıkarmayı başarmıştır. Ancak, İran bu durumda savaşı bitimek yerine sürdürmeye ve Irak ordusunu kendi topraklarında kovalamaya karar vermiştir. İran'ın aldığı bu karar karşısında, Amerika ve bölgesel güçler İran devrimini çevreleme ve Irak'ı olası bir mağlubiyete karşı destekleme kararı almıştır. Böylece sekiz yıl süren kanlı bir savaş ortaya çıkmıştır.⁷⁵⁶ İran'ın Irak'tan sonra güç kullanarak devrim ihracı çabasına girdiği diğer örnekleri ise kurtuluş hareketlerine verdiği desteklerdir. İran 1980 yılından itibaren Lübnan'daki Şii hareketlere (*İslâmî Emel, Hizbullah'ın kuruluşu*) destek sağlamak amacıyla devrim muhafızları göndermiştir.⁷⁵⁷

Ancak, belirtmek gerekir ki İran Ortadoğu'daki İslâmcı hareketler için her zaman bir destek ve öykünme kaynağı olmamış bazen de ilişkiler üzerinde oldukça olumsuz bir etki yaratmıştır. Dağı'nın ifade ettiği gibi Ortadoğu'nun en güçlü İslâmcı hareketi olan Müslüman Kardeşler (*İhvanü'l-Müslimin*) ile İran'ın ilişkileri, İran-İrak savaşının patlak vermesinden sonra kurulan Suriye-İran ittifakı nedeniyle süratle bozulmuştur. Çünkü Suriye Baas rejimini devirmek üzere faaliyetlerde bulunan Müslüman Kardeşler İran Devrimi'nin gerçekleşmesi üzerine Baas rejimine karşı İran'dan yardım beklemişlerdi. Müslüman Kardeşler hareketinin Suriye, Mısır ve Sudan şubeleri İran Devrimi'ni desteklediklerini açıkça ifade etmişlerdi. Fakat başlangıçtaki bu ilgi ve destek savaşın başlaması ve özellikle İran'ın Suriye ile ittifakını geliştirmesiyle kaybolmuştur.⁷⁵⁸ Böylece İran'ın pragmatist nedenlerle İslâmcı müttefiklerini yalnız bırakabileceği anlaşılmıştır.⁷⁵⁹

İran dış politikası pragmatist kaygılarla hareket etse de yöntemler konusunda politik elitler farklılaşabilmektedir. Bu durum İran'a özgü de değildir. Örneğin İki Dünya Savaşı arası dönemde ABD'de ülkenin güvenliğini sağlamanın en iyi yolunun Avrupa ve Doğu Asya güç politikalarına dâhil olmamak gerektiğine inananlar ile ülkenin güvenliğinin Almanya ve Japonya'nın yükselen gücünü ve emperyal emellerini gemlemek üzere öteki

⁷⁵⁶ Şen, op.cit., s.138.

⁷⁵⁷ Ramazani, "İran's Export of the Revolution ...", op.cit., ss,82-89; Gündoğan, op.cit., s.196.

⁷⁵⁸ Shahram Chubin, *Iran and Its Neighbours: The Impact of the Gulf War*, London, Centre for Security and Conflict Studies, 1987, ss,16-20.

⁷⁵⁹ Dağı, op.cit., s. 89.

güçlerle işbirliğine gitmeyi gerektirdiğinden inananlar arasında ateşli bir tartışma olmuştur.⁷⁶⁰ Zannedildiği gibi İran içinde radikallerin temsil ettiği ve idealist dış politikaya referans gösterilen “*Devrim İhracı*”(Suduru İnkılab) ve “*İslâm Dünya Düzeni*” tartışmaları müstekbir ülkelerin karşısına geçmek veya mustazaf ülkelerin yanında olmak için yapılmamış, aksine izole edilen ve güvenlik tehdidiyle karşı karşıya kalan İran’ın bu durumdan kurtulmasının ve güç temerküz etmesinin yolları aranmıştır.

Bu dönemde devrim ihracı çabasının gerisinde yatan en önemli faktör, Devrim sonrası İran’ın güvenlik endişeleri olmuştur. Şah rejimi mevcut uluslararası sistemle uyumlu politikalar takip etmiş olmasına rağmen yeni rejim otonomi arttırımına giderek, bir ikilem (*otonomi ikilemi*) ile karşı karşıya kalmıştır: Otonomisini arttırırken diğer yandan ise sistem tarafından izole edilmiş ve Irak kaynaklı güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca, İran-Irak savaşında yaşanan, bölge ülkeleri tarafından kuşatılmışlık hissi de buna eklenmelidir. İran devrim ihracı stratejisiyle tarihi/kültürel/dinsel hiterlandı harekete geçirerek kendisine karşı oluşan ABD destekli bölgesel ittifaka ve Irak merkezli güvelik tehdidine yönelik bir karşı-denge oluşturmak istemiştir.

Ayrıca, belirtmek gerekir ki İran tarih boyunca karşı karşıya kaldığı uluslararası meydan okumalar karşısında ürettiği ideolojik söylemi kimliğin korunması ya da kimlik üretiminde etkin olarak kullanmıştır. Örneğin, farklı mezhep (*Sünni Kürtler*) ve etnik (*Şii Azeriler*) temelli kimlikleri devrimci bir dalga ile bir arada tutmaya gayret eden İran yönetimi uluslararası meydan okumayı ve gerginliği iç siyasal kimlik oluşumunda etkin bir unsur olarak kullanmayı başarmıştır. Bu açıdan 80’li yıllarda Türkiye ve Irak’ta görülen Kürt meselesinin İran’da bir siyasal sorun haline gelmeyişi, Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazanmasından sonra İran Azerbaycan’ında tehlikeli boyutlarda etnik dalgalanmaların ortaya çıkmaması kayda değerdir.⁷⁶¹

İran’ın devrim ihracı siyasetine analiz etmeye devam edecek olursak, bu dönemde anti-empyralist ve İslâmcı bir söylem stratejisi üzerine kurgulanan İran’ın devrim ihracı siyaseti bölgesel lider olma hedefi çerçevesinde Basra Körfezi ve Ortadoğu’ya yönelmiştir. Bahsedilen politikanın ayrıntılarına bakıldığında, Sovyet nüfuzu altındaki Kafkasya ve Orta

⁷⁶⁰ Joseph S. Nye-David A. Welch, *Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak*, (çev. Renan Akman), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013, s.67.

⁷⁶¹ Davutoğlu, *Sistem Eleştirisi*, op.cit

Asya'yı hedef almadığı sadece Ortadoğu'ya hatta Irak, Lübnan ve Körfez'e yönelik olduğu, böylece ideolojik evrensel söylemin ulusal pragmatist kaygılarla stratejik dar bir alanı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁷⁶²

Devrim sonrası döneminde ABD'den koparak Batı'dan uzaklaşan İran, otonomi arttırımına giderken paradoksal bir şekilde de uluslararası arenada izole olmuş ve bölgesel güvenlik tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır demiştik. Irak, İran'a saldırırken, İran tehdidi karşısında birleşen Körfez ülkeleri ve ABD, Irak'ı desteklemişlerdir. Savaş bir anlamda İran'ın çevrelenmesinde fayda gören Körfez ülkeleri başta olmak üzere Irak'ın Arap devletleriyle ilişkilerinin gelişmesini sağlamış ve böylece Irak'ın savaş kapasitesi bu devletler tarafından savaş boyunca desteklenmiştir. Irak'a yardım eden Arap devletleri böyle bir savaşla Humeynî rejiminin ülkeleri üzerindeki etkilerinden kurtulacaklarını düşünmüşlerdir. Savaş sırasında ABD ve Sovyetler Birliği ise savaşın gidişatına göre, güç dengesinin bozulmasının söz konusu olduğu durumlarda desteklerini birinden diğerine kaydırarak dengenin bozulmasını önlemişlerdir. Sonuçta İran-İrak Savaşı her ne kadar bölgesel bir sorun gibi gözükse de hem petrolün dünya pazarlarına sevkinin tehlikeye soktuğu hem de bölgedeki güç dengesini etkilediği için uluslararası bir soruna dönüşmüştür.⁷⁶³

Nasr'a göre, 1980-88 yılları arasındaki İran-İrak Savaşı'nın önemli özelliklerinden biri, savaş sırasında "*Şiî ve devrimci İran*"a karşı "*Sünni Arap bloğu*"nun oluşturulmuş olmasıdır. Bu yüzden, Sünni Arap bloğuna karşı bölgede destek bulabilmek için Humeynî Suriye'de Hafız Esad rejimine yaklaşmış, Esad'ın mensubu olduğu ancak birçok kesim tarafından İslam dışı olarak nitelenen Nusayriliğin bir Şiî mezhebi olduğunu kabul etmiş, 1982 Hama katliamına sessiz kalmış ve Tahran ile Şam arasındaki ittifakı Sünni Arap ittifakına karşı dengeleyici bir unsur olarak görmüştür.

ABD'nin ve pek çok Arap ülkesinin desteklediği Irak'la başlayan savaş İran'ın tarihi/kültürel/dinsel hinterlandı bir destek unsuru olarak gördüğü karşı-denge oluşturma çabasını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, Şiî hinterlandını harekete geçiren İran'ın devrim

⁷⁶² Ayrıca devrim ihracı siyaseti stratejik yayılma politikası kadar rejimin korunmasına yönelik manevraların da bir yansıması olmuştur. Devrimin lideri Humeynî'nin ifade ettiği gibi "...Şayet kapalı bir çerçevede sıkışıp kalırsak mağlubiyet kaçınılmaz olacaktır."

⁷⁶³ Arı, *Irak, İran ve ABD*, op.cit., s.390-391.

ihracı siyaseti idealist-ideolojik bir yaklaşımdan ziyade reel-politik bir karardır. İran merkezli ve Ortadoğu eksenli bu pragmatist yaklaşım bölgede mevcut güvenlik korkularını daha da artırsa da etkisi sınırlı olmuştur.⁷⁶⁴ İran bölgedeki Şîî-Sünni dengesini değiştirememiş ve nihayet bu politikadan vazgeçmiştir. Humeynî'nin ölümünden sonra devrimci Şîî ideoloji bir güç özelliğini kaybetmiş, onun yerini Sünni militanlık almaya başlamıştır.

İran Devrimi Orta Doğu'da Şîî kimliğinin ön plana çıkarılmasına ve bölgenin her yerinde Şîîlerin siyasal hak iddiasında bulunmalarına yol açmıştır. İran Devrimi Şîîlere sadece iktidar yolunu öğretmekle kalmamış; Şîî siyasi hareketleri için güçlü mali, manevi ve örgütsel destek de sağlamıştır. Şîîler, 1960'lar ve 1970'ler boyunca, buldukları ülkelerdeki ulusal politikalara entegre olmak ve bu yöndeki mezhep engelini aşmak için Arap milliyetçiliğine ve sol ideolojilere meylenmişlerdir. Şîîlerin bu şekilde hareket etmesinde geleneksel Şîî ulemanın statükocu tavrı ve sessizliği de önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle, açıkça Şîî nitelikli siyasi hareketler ancak 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde (Lübnan'da EMEL, Irak'ta Dava, Afganistan'da Hizbi Vahdet, Pakistan'da Tarik- Caferi vs.) ortaya çıkmıştır. Nasr'a göre, İran Devrimi ile Şîî militanlığı Sünni militanlığın artmasını tetiklemiştir. Devrim'den sonra artan Sünni bilinci aynı zamanda, bölge ülkeleri için İran Devrimi'nden kaynaklanan ve özü itibarıyla Şîî olan tehdidi sınırlandırmada önemli bir faktör olmuştur.⁷⁶⁵

Sünni olan muhafazakâr Arap rejimler, yükselen Şîî tehdidine karşı kendilerini "rafizi Şîîler"e karşı "gerçek" İslam'ın savunucuları olarak nitelemişlerdir. Hatta Şîî karşıtlığı, Vahabi Suudi Arabistan'ın, bölgesel rakibi İran'ın etkisinin sınırlandırılması politikasıyla örtüşmüş ve Suudi Arabistan, Şîî tehdidini bertaraf etmek için İran'ın batısında Irak üzerinden Sünni bir blok kurulmasını; İran'ın doğusunda ise Şîîlikle mücadele edecek

⁷⁶⁴ Robert Olson'un bu noktada yaptığı yorum içinde yanlışlarını barındırmakla birlikte mukayese etmek açısından dikkate değerdir. Şöyle ki: "Sanki İslâm Cumhuriyeti liderleri, 19. Yüzyıl Osmanlı tarihini özellikle de II. Abdülhamit (1978-1909) dönemini ve bu dönemde yönetimi meşru kılmak ve İngiliz-Rus emperyalizmine karşı koyabilmek amacıyla öne sürülen Panİslâmist söylemin veya ideolojinin başarısızlığını hiç okumamış gibiler. İslâm Cumhuriyeti liderleri, bugünkü Amerikan emperyalizminin ortaya koyduğu tehditlerini II. Abdülhamit'in karşı karşıya kaldığı Rus ve İngiliz Emperyalizminden daha büyük olduğunu da anlamamış görünmektedir." Bkz. Robert Olson, *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004*, (çev. Kezban Acar), Ankara, Babil Yayınları, 2005, s.224.

⁷⁶⁵ Bayram Sinkaya, "Şîî Ekseni Tartışmaları ve İran", *Avrasya Dosyası*, Cilt 13, Sayı 3, 2007, s.39-41.

Selefi hareketleri desteklemiştir. Nitekim Şîî karşıtı şiddet hareketleri önce Güney Asya’da ortaya çıkmış; Hindistan, Pakistan ve Afganistan’da 1980’ler ve 1990’lar boyunca sürmüştür. Şîî karşıtlığı Taliban’ın en önemli özelliklerinden biri olmuş ve 1998’de Mezar-ı Şerif’i ele geçiren Taliban, oradaki Şîîlere üç seçenek; “İran’a göç etme, Sünni olma veya ölüm” şeklinde tercih hakkı sunmuştur.⁷⁶⁶

Erkan’ın ifade ettiği gibi “Sovyetler’in İran-İrak Savaşı sırasında Irak’a da yardım yapmaya başlaması İran’ı bir kuşatılmışlıkla karşı karşıya bırakmıştır. İran bu çemberi kırmak için dünyaya en büyük düşman olarak ilân ettiği ABD’den normal yollardan olmasa bile silâh satın almakta ve bunu da İsrail üzerinden yapmakta bir sakınca görmemiştir. Dönemin ABD Başkanı Reagan’a Ulusal Güvenlik Danışmanlarından Oliver North, Robert C. Bud, McFarlane ve John M. Poindexter tarafından Washington’un Tahran’a Afganistan Mücahitlerine ulaştırılmak üzere silâh verilmesi önerilmiş ve bunun üzerine taraflar arasında bir dizi görüşme yapılmıştır. 1986 Kasım ayında Londra’da başlayan görüşmeler zaman zaman Almanya’da sürdürülmüş ve toplantılarda İran ve ABD’li temsilcilerin yanı sıra bazı İsraili yetkililer de yer almıştır.”⁷⁶⁷

Ayrıca, “İran bu dönemde bir yandan ABD’den silah satın alırken 1982 yılında, Sovyetler’le İran arasında imzalanan bir ekonomik anlaşma Afganistan’ın işgali, tutuklanan komünistler, Raşt Konsolosluğunun kapatılması, Moskova Olimpiyatlarının boykot edilmesi ve Irak’a silâh yardımı gibi krizlerden sonra yumuşamanın ilk işareti olmuştur. Anlaşmada Sovyetler’in desteği ile Şah zamanında başlatılan fakat devrim nedeniyle durdurulmuş olan iki termik santralin tamamlanması öngörülmüş ve santrallerden birisinin İran’ın petrol bölgesi Ahfaz’da diğlerinin de Isfahan’da inşa edilmesi kararlaştırılmıştır. Anlaşma nedeniyle İran’ın Moskova elçiliğinde düzenlenen bir konferansta, İran’ın Enerji Bakanı Hasan Ghafuri’nin Sovyetleri dost bir ülke olarak gördüklerini söylemesi şüphesiz ki Sovyetleri rahatlatmıştır.”⁷⁶⁸

Erkan’ın ifade ettiği gibi “Sovyetler’in Irak’la birlikte İran’a da silah satması iki ülke arasındaki ilişkilerin önünde engeller oluşturmuştur. Sovyetler Irak’a yapılan silâh

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ Erkan, op.cit., s.173.

⁷⁶⁸ Ibid., s.172.

yardımının İran’da yarattığı rahatsızlığı fark etmiş ve İran’ın çaresiz kalması durumunda her şeyi göze alarak ABD ile ilişkileri yeniden düzeltmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu anlamıştır. Bu nedenle Sovyetler bir yandan Irak’a yardım yaparken İran’ı da bütünüyle gözden çıkarmamıştır. İrangate Skandalının⁷⁶⁹ bir benzeri de adeta Sovyet Cephesinde yaşanmıştır. Sovyetler İran’a ABD’nin yaptığına benzer şekilde Libya, Suriye, Lübnan ve Kuzey Kore üzerinden silâh satışı gerçekleştirmiştir. Bir kısım silâhlar da doğrudan Sovyet-İran sınırından verilmiştir. Savaş malzemelerinin yanı sıra başta Polonya ve Romanya olmak üzere bazı Doğu Bloku Ülkeleri üzerinden de İran’a her türlü ihtiyaç maddeleri ulaştırılmıştır. Bunun İrangate Skandalından tek farkı yardımların Sovyet Yönetimi’nin bilgisi dâhilinde olmasıydı. İran’ın savaşta dengeyi sağlaması ve savaşın uzamasında Sovyetler’in önemli çıkarları vardır.”⁷⁷⁰

Ayrıca, “1988 yılının başlarında, İran’a yönelik ambargo tartışmalarına Sovyetler’in de destek vermesi İran-Sovyet ilişkilerinde yeniden bir gerginlik meydana getirmiştir. İran’ın savaşın sona erdirilmesi çağrılarını yaklaşmaması ve Hürmüz Boğazı bölgesinde tekrar askeri harekâta başlaması nedeniyle BM Güvenlik Konseyi’nde İran’a yönelik silah ambargosu uygulanması gündeme geldiğinde Sovyetler buna destek vermiştir. Güvenlik Konseyi’nin tarafları ateşkes yapmaya çağırın 598 Sayılı Kararına Irak uyacağını açıklarken İran bunu reddetmiştir. Bunun üzerine de Güvenlik Konseyinde İran’a silah ambargosu uygulanması gündeme gelmiş ve Sovyetler, Moskova’da 7 Şubat 1988’de, bu ambargo kararını destekleyeceklerini resmen açıklamıştır.”⁷⁷¹

Özellikle “İran’ı savaşı durdurmaya zorlamak için Irak’ın Tahran’a yönelik füze saldırıları İran’da Mart 1988’de Sovyetlere karşı büyük bir tepkinin uyanmasına neden olmuştur. Çünkü Tahran’ı vuran füzeler Irak’a Sovyetler tarafından verilmişti. Şimdi İran bir taraftan Sovyet füzeleri ile vurulurken diğer taraftan Sovyetler’in silah ambargosu ile karşı karşıya kalmış ve Sovyetler’in ambargo kararına siyasîler sert tepki gösterirken bundan

⁷⁶⁹ “Ronald Reagan dönemine (1981–1989) İran-Kontra Skandalı olarak damgasını vuracak olan olay, süre giden İran-İrak Savaşı’nda askeri mühimmat tedarikine ihtiyaç duyan İran’a satılacak silahlar karşılığında İran’ın Hizbullah’a yapacağı baskı ve Lübnan’daki Amerikan esirlerinin serbest bırakılmasıyla ilgiliydi. Satıştan elde edilen gelir ise Nikaragua’da Amerikan yanlısı Somoza rejimini deviren Sandinistalara karşı desteklenen gerillalara gitmekteydi. Amerikan hükümeti, müttefiklerine getirdiği İran’a silah satışı yasağı direktifine rağmen gerçekleştirilen bu gizli alışverişin 1986’da ortaya çıkması ile zor günler geçirmiştir.” Albayrakoğlu, op.cit., s.98.

⁷⁷⁰ Erkan, op.cit., s.175.

⁷⁷¹ Ibid., s.176.

etkilenen bir kısım halk ülkenin pek çok bölgesinde Sovyet karşıtı gösteriler düzenlemişlerdir. 7 Mart 1988’de, Tahran’daki gösterilerde Sovyet elçiliğine taş ve molotof kokteylleriyle saldırılmış diplomat ve elçilik personeli hayati tehlike atlatmıştır. Benzer bir saldırı da Isfahan’daki Sovyet konsolosluğuna yapılmış ve konsolosluk bir süre kapatılmıştır. Ancak olaylar sırasında İran’da Hükümetin zamanında önlem aldığı ve 1980’deki ABD Elçilik Krizi’nin bir benzerini Sovyetlerle de yaşamak istemediği belirtilmelidir. Bunda İran’ın Gorbachev yönetimi ile ilişkileri normalleştirme eğiliminin de etkisi vardır. Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreterliğine 1985 yılı Mart ayında Mihail Gorbachev’un gelmesi ile birlikte ülkenin dış politikasında radikal değişikliklerin meydana geldiği bir gerçektir. Bu süreçten Sovyetler’in İran’la olan ilişkileri de fazlasıyla etkilenmiştir. Her ne kadar Gorbachev’un adıyla özdeşleşen *Glasnost* ve *Perestroika* süreci daha çok Sovyetler’in iç politikalarına yönelik ekonomik ve siyasî bir değişim anlamına geliyorsa da bundan dış politikanın da etkilendiği çok açıktır. Kişisel olarak Gorbachev Sovyetler’in dış politikasında yapmayı düşündüğü değişiklikleri iktidarının ilk gününden itibaren kafasında tasarlamış olsa da bunların hayata geçmesi ancak 1987-1988’deki *Glasnost* ve *Perestroika*’ya yönelik reformların tamamlanmasıyla olmuştur. Gorbachev’a göre, reformların iç politikadaki başarı şansı Sovyetler’in dışardaki çatışma politikalarından uzak durmalarına bağlıydı. Afganistan’dan çekilme konusunda başlayan müzakereler ve İran-İrak Savaşı’nın sona ermesi için Sovyetler’in aktif bir tutum içine girmesi iki ülke ilişkilerindeki değişimin habercisi olmuştur. Gorbachev’la birlikte Sovyetler İran’ı rahatlatacak önemli adımlar da atmaya başlamıştır.”⁷⁷²

⁷⁷² Ibid., s.177.

3.3. Üçüncü Dönem: Uzlaşmacı Bağlantısızlık Politikası (1988-2005)

İran devrimin ilk on yılının sonunda çevresinde stratejik hedeflerine hizmet edecek bir “yaşam alanı” kurma politikasının sonuna gelmiştir. En kolay hedefler arasında gösterilen Irak’a bile devrim ihraç edilememiştir. Ancak, 8 yıl süren savaş sadece İran’da yeni rejimin yerleşmesine hizmet etmiştir.⁷⁷³ Irak ile devam eden savaşın ve iç dinamiklerin zorlamasıyla İran, 1983 yılına gelindiğinde “açık kapı” politikası izleyerek izolasyondan kurtulmak için gayret göstermeye başlamıştır. Kasım 1985'te Humeynî, zamanın Meclis Başkanı Haşimi Rafsancani'nin karşılıklı bağımlılık diye yorumlayacağı, politika değişikliğini oldukça net yansıtan “dünyanın geri kalanından soyutlanmış bir ülkede yaşamak istemiyoruz. Ülkeler diğer ülkelere sınırlarını kapatamazlar, bu mantıksız olur... Bugünkü koşullarda izole edilmiş olmamalıyız”⁷⁷⁴ sözlerini sarf etmiştir. Bu denli uzun bir savaş döneminden çıkan İran, savaşın ardından Irak’a nazaran daha avantajlı bir konum elde etmesine rağmen savaşta güç kaybeden birçok devlet gibi statüko politikası izlemeye başlamış; çatışmacı tavrını bırakarak dış politikasını işbirliği ve uzlaşma zemininde yürütmeye özen göstermiştir.⁷⁷⁵

Dönemin Dışişleri Bakanı Ali Ekber Velayeti bir konuşmasında şöyle demiştir: “*Ne Doğu, ne Batı sloganının amacı yabancı hâkimiyetini kabul etmemektir, iletişimin kesilmesi değil.*” İran- Irak savaşı sona erip yeniden yapılanma sorunu ortaya çıktığında, Meclis Başkanı Rafsancani'nin Ekim 1988'deki bir konuşmasında politika değişikliğindeki zorunluluk farkedilmektedir; “*Yurtdışından yetişmiş işgücü almamız ve programlar şimdi dışarıda yaşayan eğitilmiş İranlıların geri dönüşünü teşvik edici şekilde olmalıdır.*” Aynı şekilde Cumhurbaşkanı Ali Hamaney, Ekim 1988’de şöyle demiştir; “*İran kıtlıkla karşılaştığında yabancı kaynaklar kullanılmalıdır... Yeniden yapılanma sorununu yüzyıllarca uzatamayız*”.⁷⁷⁶

Irak savaşının 1988 Temmuz’unda sona ermesi ve 1989 Haziran’ında Humeynî ’nin ölümü devletin sorgulanamaz otoritesini kaldırmıştır. Ayrıca, devlet politikalarına karşı

⁷⁷³ Dağı, op.cit., s.127.

⁷⁷⁴ R. K. Ramazani, “Iran’s Foreign Policy; Contending Orientations”, *Iran’s Revolution*, (ed.) R.K. Ramazani Washington D.C., Indiana University Press-Middle East Institute, 1990, s. 60.

⁷⁷⁵ <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-173-2014120952iran.pdf> (03.05.2016)

⁷⁷⁶ Sinkaya, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası’nın Dönüşümü”, op.cit., s.5.

muhalefet yükselmeye başlamıştır. Haşimi Rafsancani'nin 1989'da Cumhurbaşkanlığına gelmesi⁷⁷⁷ İran'ın daha liberal politikalar benimseyip mevcut uluslararası sisteme entegre olacağı yönündeki ümitleri artırmıştır.⁷⁷⁸ İran-İrak savaşının sona ermesinden sonra başlayan reformlar “yeniden yapılanma” hamlesi çerçevesinde bütün ülkede günlük hayatın her alanını kapsamıştır. Bu dönüşüm İran devriminin normalleşme çerçevesinde İran'ın dış ilişkilerinde de görünür hale gelmiştir.⁷⁷⁹ Sandıklı'nın ifade ettiği gibi “İran'ı tecrit edilmişlikten, dışlanmışlıktan ve yalnızlıktan kurtarıp uluslararası sisteme dâhil etmek isteyen Rafsancani, yapıcı diplomasi stratejisini uygulamaya koyarak aktif bir dış politika izlemeye çalışmış; bu politikanın bir tezahürü olarak bölge ülkeleri arasında yaşanan sorunların çözümünde arabulucu rolü oynamaya özen göstermiştir. İran'ı uluslararası sisteme yeniden adapte etmeyi hedefleyen Rafsancani yönetimi, İran dış politikasına ılımlı bir kimlik kazandırmak istemiş; Soğuk Savaşın bitmesiyle uluslararası sistemin değişip dönüşen yapısı da Rafsancani'nin bu dış politika vizyonu ve hedefleri doğrultusunda kolaylaştırıcı bir işlev görmüştür.”⁷⁸⁰

Ayrıca özellikle “bu dönemde meydana gelen iki önemli olayın sistemselsel ve bölgesel etkileri, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Kuveyt Krizi, İran'ın yeniden yapılanma ve uluslararası sisteme entegre olma isteğine pratik bir zemin hazırlamıştır. Zira Saddam Hüseyin'in Kuveyt'e girmesiyle ortaya çıkan kriz, Batı'nın baskıları ve ABD'nin Körfez Harekâtı neticesinde Irak'ın Kuveyt'ten çıkmasıyla sonuçlanmış; bu durum Irak'ın bir yandan Batı ile ilişkilerini bozarken, diğer yandan da uluslararası saygınlığını kaybetmesine neden olmuştur. Kuveyt krizinin alt-sistemselsel etkileri, İran'ın tarihi rakibi ve komşusu Irak karşısındaki hareket serbestisini genişletirken, bölgedeki güç dengesini de İran lehine değiştirmiştir. Böylece İran'ın 1990 sonrasında bölgesel güç olma umudu ve motivasyonu daha da artmıştır.”⁷⁸¹

⁷⁷⁷ Jalil Roshandel, “Iran's Foreign and Security Policies; How the Decision Making Process Evolved”, *Security Dialogue*, Vol.31, No 1, 2000, s.109.

⁷⁷⁸ Adam Tarock, “The Muzzling of Liberal Press in Iran”, *Third World Quarterly*, Vol.22, No 4, 2001, ss, 588-89.

⁷⁷⁹ Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini; The Iranian Second Republic*, London, Routledge, 1995, s.13-14; Aktaran; Bayram Sinkaya, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası'nın Dönüşümü,”op.cit.

⁷⁸⁰ Sandıklı-Emeklier, op.cit., s.427.

⁷⁸¹ Ibid., s.427.

Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle uluslararası sistemde meydana gelen değişim-dönüşüm, ayrıca Saddam Hüseyin liderliğindeki Irak'ın bölgede pasifize edilmesi gibi alt-sistemsel faktörlerle birlikte İran 1988-2005 yıllarında yumuşak güç odaklı bir dış politika izlemeye başlamıştır. Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde özellikle dış politikada rejim ihracı meselesi tamamen gündemden düştüğü gibi, İran devrimin uluslararası siteme meydan okuyan söylemleri bırakılarak “diyalog” söylemiyle uluslararası sistemin olduğu gibi kabul edilerek sisteme eklemleme çabasıyla fiilen devrimci ve revizyonist çizgiden uzaklaşmıştır.⁷⁸²

Bu bağlamda statükoyu kabul eden İran başta komşuları olmak üzere Sovyetler'den ayrılan bütün ülkelerle iyi ilişkiler kurmak istemiştir. Bu politikaları geliştirirken de Rusya'yı rahatsız etmemek ve SSCB'den ayrılan devletlerin ABD'nin nüfuz alanına girmesini engellemek için çaba göstermiştir. Bu dönemde İran'ın en önemli dış politika hamlelerinden biri “*hem Doğu hem Batı, hem Kuzey hem Güney*” şeklinde tanımlanan bir açılım stratejisini ve sürecini başlatmak olmuştur. Bütün bu stratejik ve politik manevraların hedefi ise İran'ı uluslararası sisteme entegre ederek ülkenin yalnızlığını kırmak ve İran'ın bölge coğrafyasında etkili bir güç olmasını sağlamaktır.”⁷⁸³

İran bahsedilen dönemde uzlaşmacı politika takip etmeye çalışsa da 1980 yılında ABD-İran ilişkilerinin kopmasıyla başlayan gergin süreç, Körfez Krizi sonrası başlatılan ve Clinton Yönetimi tarafından formüle edilen “*Çifte Çevreleme*” (*Dual Containment*) politikası ile devam etmiştir. Ayrıca Clinton Yönetimi'nin önerdiği 1995 ILSA (*Iran and Libya Sanctions Act*) kararları ve 1996 D'Amato yaptırım yasası⁷⁸⁴ ile İran'a yönelik uluslararası baskılar devam devam etmiştir. Bu bağlamda Körfez Savaşı'ndan sonra güç

⁷⁸² “Ancak, devrimci dış politikanın implikasyonlarından birisi olan anti-empyralist söylem anti-Amerikancı, ve anti-Siyonist söyleme dönüşerek varlığını idame ettirmektedir. İran İslam Cumhuriyeti'nin nihayet bir devrimin ürünü olduğu gözönünde bulundurulursa, devrimci çizginin en azından söylem düzeyinde uzun bir süre daha dile getirilmeye devam edeceğini ve dış politikada devrimci çizginin uygulanmasını savunan grupların marjinalleşme pahasına da olsa varolmaya devam edeceğini söyleyebiliriz.” Bkz. Sinkaya, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası'nın Dönüşümü”, op.cit., s.19.

⁷⁸³ Ibid., s.429.

⁷⁸⁴ “1996 yılında ABD'li Senatör Alphonse D'Amato tarafından hazırlanan İran ve Libya'ya yönelik ambargo yasası. Yasa doğrudan İran ya da Libya'ya bir yıl içinde 40 milyon dolardan büyük yatırım yapan firmaları cezalandırılmasını öngörmekteydi. Söz konusu yasa, İran ve Libya tarafından olduğu kadar, o sıralarda bu iki ülkede milyarlarca dolarlık yatırım yapan Fransa, Rusya ve Malezya tarafından da tepkiyle karşılandı. Yasa resmen yürürlükten kalkmasa bile, uygulama alanı kısılarak sadece Amerikan şirketlerine uygulandı.” Bkz. <http://www.uiportal.net/sozlukler/ui-sozluk/ui-d> (21.05.2015).

dengesinin yerini İran ve Irak'ın bölgesel etkinliğinin kırılmasını hedefleyen çifte kuşatma politikası almıştır ABD'nin uyguladığı çevreleme politikasının amacı İran'ın uluslararası camiadan izole etmek ve bu vesileyle içerideki rejimin direncini kırmaktır. Nitekim Irak'la sekiz yıl süren savaş boyunca ABD dolaylı şekilde Saddam yönetimine destek sağlamıştır. Diğer taraftan ILSA kararlarıyla İran'ın petrol ticaretini engellemeye çalışmıştır.⁷⁸⁵

Ayrıca, Sandıklı'nın ifade ettiği gibi “Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu yapısını sonlandıran SSCB'nin dağılması, diğer bölge ülkeleri gibi İran için de beraberinde risk ve fırsatlar doğurmuştur. Bu yeni dönemde, makro boyuttaysa dünya jeopolitiğindeki mikro boyutta ise Ortadoğu ve Körfez coğrafyasında tüm aktörler ortaya çıkan yeni güç dengesinde farklı roller üstlenebilmek amacıyla dış politika vizyonlarını gözden geçirmek zorunda kalmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu dönemde meydana gelen iki önemli olayın sistemsel ve bölgesel etkileri, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Kuveyt Krizi, İran'ın yeniden yapılanma ve uluslararası sisteme entegre olma isteğine pratik bir zemin hazırlamıştır. Zira Saddam Hüseyin'in Kuveyt'e girmesiyle ortaya çıkan kriz, Batı'nın baskıları ve ABD'nin Körfez Harekâtı neticesinde Irak'ın Kuveyt'ten çıkmasıyla sonuçlanmış; bu durum Irak'ın bir yandan Batı ile ilişkilerini bozarken, diğer yandan da uluslararası saygınlığını kaybetmesine neden olmuştur. Kuveyt krizinin alt-sistemsel etkileri, İran'ın tarihi rakibi ve komşusu Irak karşısındaki hareket serbestisini genişletirken, bölgedeki güç dengesini de İran lehine değiştirmiştir.”⁷⁸⁶

Ayrıca, “İran açısından SSCB'nin parçalanmasının getirdiği en önemli risk unsuru, Sovyetler Birliği haritasında meydana gelen değişim ve bu değişimin izdüşümü olarak yeni jeopolitik aktörlerin küresel ve bölgesel oyuna dâhil olmasıdır. Bu bağlamda SSCB'den ayrılan Ermenistan, Azerbaycan ve Türkmenistan gibi aktörlerin İran'a komşu olmaları, bu devletlerin gelecekteki muhtemel davranış ve tutumları konusunda İran'ı oldukça kaygılandırmıştır. %51 oranında Fars kimliğine sahip İran'ın %24'ü Azeri olmak üzere %49'unun farklı etnik kimliklerden oluştuğu göz önünde bulundurulursa, bu yeni bölge jeopolitiğinin İran toplumsal yapısında hassasiyete neden olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle SSCB'nin dağılmasıyla meydana gelen bölgesel jeopolitiğin İran'ın sosyolojik

⁷⁸⁵ Ekinci, op.cit., s.275.

⁷⁸⁶ Sandıklı-Emekler, op.cit., s.426.

yapısı üzerinde aşınma etkisi yarattığını ifade etmek mümkündür. Soğuk Savaş konjonktürünün sona ermesi ve SSCB'nin dağılması, birçok devlete olduğu gibi İran'a da birtakım avantaj ve fırsatlar sunmuştur. Öncelikle, iki süper güçten biri olan SSCB'nin ortadan kalkmasıyla Ortadoğu, Orta Asya, Avrasya ve Kafkasya gibi dünyanın önde gelen stratejik coğrafyalarında jeopolitik bir boşluk meydana gelmiş; bu jeopolitik güç boşluğu, sözkonusu coğrafyaların kesişim hattında jeostratejik bir konuma sahip olan İran'a bölgede etkin bir aktör olma fırsatı tanımıştır. Haritaların yeniden şekillendiği bu dönemde Rafsancani, İran dış politikasını açılım stratejisi üzerine kurgulamış ve böylelikle Humeyni'nin “*ne Doğu ne Batı*” yaklaşımından “*hem Doğu hem Batı, hem Kuzey hem Güney*” yaklaşımına geçmiştir. İran, çok boyutlu bu yeni strateji çerçevesinde Sovyetler'den kopan Orta Asya devletlerinin ortaya çıkışını uluslararası yalnızlığını kırabilmek için büyük bir fırsat olarak algılamış ve Orta Asya'yı yeni dış politika stratejisini uygulamaya geçirebileceği “temiz bir sayfa” olarak değerlendirmiştir.”⁷⁸⁷

Sovyetler Birliği'nin dağılışı Akkoyunlu'nun ifade ettiği gibi “İran'ın Avrasya derinliğine nüfuz edebilmesi için bir fırsat yaratmıştır. Rusya olası Türkiye ve İran etkisine karşı 1993'te *yakın çevre* doktrini ilân ettikten sonra İran Orta Asya'da Rusya'ya rağmen politika izlemeye cesaret edememiştir. Jeokültürel avantajını kullanmaya çalışan İran bu merkezî bölgede daha çok ekonomik iş birliğini yürütmüş, bunun karşılığında Rusya'yla nükleer teknoloji transferini tercih ederek stratejik iş birliğini yeğlemiştir. Rusya kartı, kendisini *haydut devlet* statüsünde değerlendiren ABD'ye karşı İran'ın elinde jeopolitik bir koz olmuştur.”⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Ibid., s.428.

⁷⁸⁸ Nilüfer Akkoyunlu, “Değişen Dünya Düzeninde İran Jeopolitiği”, 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Tebliğleri Tam Metin Kitabı*, Ankara, 2007, s.71.

3.4 Dördüncü Dönem: Çatışmacı Bağlantısızlığa Dönüş: Nükleer Kriz ve Arap Baharı (2005-2015)

Doğu Bloku'nun yıkılışından günümüze kadar geçen süreyi, Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi üç sistemik kategoriye ayırmak mümkündür. Buna göre birinci aşama, 11 Eylül öncesi dönem olarak tanımlanabilir. Berlin Duvarından İkiz Kulelere uzanan iki yıkım arasındaki (1989-2001) bu dönem,⁷⁸⁹ Batılı güçlerin kendi aralarında yakınlaşmayı esas aldıkları ve daha çok küresel sistemin işbirliği düzlemlerini geliştirmeyi amaçladıkları dönemdir. Rusya'nın daha fazla dağılması, Çin'in sisteme kazandırılması, Avrupa entegrasyonunun derinleşmesi ortak beklentilerdi. Ancak, bu beklentiler gerçekleştirilememiştir. 1989'da Berlin Duvarının yıkılmasından sonra kalıcı ve adil bir "yeni dünya düzeninin" kurumsal altyapısının sağlanması yerine bölgesel gerilim alanlarında sürdürülen rekabetin sürekli artan bir ivme ile kışkırtılması, on iki yıl sonra gelen ikinci yıkım sonrası yeni problem alanlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece birinci yıkımın pozitif ve iyimser niteliği üzerinde sağlanamayan küresel düzen arayışlarına, ikinci yıkımın ise negatif ve kötümser etkileri üzerinde yeniden tartışılmaya başlanmıştır."⁷⁹⁰

"11 Eylül ile başlayıp ABD'nin 2003'te Irak müdahalesine kadar olan ikinci evre ise tarafların büyük ölçüde tehdidin terör ve terörizme zemin hazırlayan coğrafyalar olduğu konusunda uzlaştıkları bir dönem olmuştur. Bahsedilen dönemde ABD, 11 Eylül saldırılarından sorumlu tuttuğu El-Kaide ve bu örgüte yataklık yapan Afganistan'daki Taliban rejimine karşı mücadele başlattığında ve bu doğrultuda 2001 Ekiminde Afganistan'a müdahale ettiğinde fazla sorun yaşamamış, müttefiklerin desteğini de almıştır."⁷⁹¹ Halen içinde bulunduğumuz üçüncü evre ise ABD'nin Irak müdahalesi ve işgaliyle şekillenen dönemdir. Bu dönem, terörizm konusunun özü bakımından neredeyse ikincil duruma geldiği, onun yerini yeni güç dengesi arayışlarının doldurduğu bir süreçtir. Kimin terörist sayılacağı konusunda olduğu gibi terörizmle mücadelenin işgal yöntemiyle yapılması konusunda taraflar arasında üçüncü evrede ciddi farklılaşmalar ortaya çıkmıştır."⁷⁹²

⁷⁸⁹ Davutoğlu, *Küresel Bunalım*, op.cit., s.x

⁷⁹⁰ Ibid., s.ix.

⁷⁹¹ Arı, *Irak-İran ve ABD: Önleyici Savaş Petrol ve Hegemonya*, op.cit., s. 495.

⁷⁹² Beril Dedeoğlu, "Transatlantik İlişkiler", *Avrupa Birliği'nde Değişen Dinamikler: Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı Çalıştay Raporu*, Ankara, TEPAV Yayınları 2006, s.23.

Bilindiği gibi ABD, Afganistan'daki Taliban rejimine karşı mücadele başlattığında müttefiklerin desteğini almıştır. Fakat ABD, sonraki dönemde müttefiklerinin itirazlarına rağmen⁷⁹³, Ortadoğu bölgesinde bölge ülkelerine ve kendine muhalif gruplara yönelik, tehdit ya da tehlike daha ortaya çıkmadan bütün potansiyel oluşumları ortadan kaldırma stratejisini benimsemiştir.⁷⁹⁴ ABD yönetimi içinde kilit mevkielerde bulunan yeni muhafazakârlar (*neo-conlar*) bundan sonra Saddam Hüseyin'in elinde olduğunu düşündükleri (ya da kamuoyuna öyle açıkladıkları) kitle imha silahlarının büyük tehdit oluşturduğunu söyleyerek 2003'te Irak'ı işgal etmiştir.⁷⁹⁵

ABD Irak müdahalesinin gerekçesini, Saddam Rejiminin El-Kaide ile bağlantısı nedeniyle uluslararası terörizm ile mücadelenin bir parçası olarak açıklamıştır. Ancak bazen Irak'ın kitle imha silahları yapması ve bulundurması, komşu ülkelere karşı tehdit oluşturması, sivil halkı katletmesi ve Irak'ta demokratik rejimin kurulması gereği gibi birbiriyle uyuşmayan gerekçeleri de ileri sürmüştür. Bu gerekçeler, dünya kamuoyunu tatmin etmekten uzak olduğu gibi NATO üyesi Avrupa devletlerini de ikna etmemiştir. Bu nedenle de önemli Avrupa ülkeleri ABD'ye Irak Savaşında destek vermemekmişler, hatta karşı çıkmışlardır. Özellikle Fransa öncülüğündeki Almanya, Belçika ve Lüksemburg gibi AB devletleri ABD'nin Irak politikasına kararlı bir şekilde karşı çıkmışlar⁷⁹⁶, diğer yandan Fransa, G.W. Bush'un tehditkâr açıklamalarına rağmen, Irak konusunda ABD'nin yanında

⁷⁹³ "Irak'ın işgalinde, önce AB ülkeleri ile ABD arasında uluslararası düzenin doğası ve kuralları üzerine ortaya çıkan tartışma Transatlantik ilişkilere zarar vermiştir. Irak'a ilişkin ABD ve AB arasındaki görüş farklılıkları Atlantik ötesi ilişkileri kritik bir noktaya getirmiş ve ilişkilerin geleceği konusunda önemli bir stratejik tartışma başlatmıştır. AB Güvenlik Enstitüsü'nde Mart 2003 tarihli strateji uzmanlarının toplantısında görüş ayrılıkları üç başlıkta tartışılmıştır: i) Bush hükümeti Irak rejiminin ve kitle imha silahlarının ulusal güvenliklerine doğrudan tehdit oluşturduğunu düşünürken, Avrupalılar bu silahların tehlikeli olmakla birlikte kontrol altına alınabileceği görüşündedir. ii) Bazı istisnaları dışında Avrupa Birliği'ne üye ülkeler, Irak'a karşı güç kullanımının BM Güvenlik Konseyi önerisi ile yetkilendirilmek suretiyle olabileceğini belirtmişlerdir. ABD ise "meşru müdafaa" bağlamında hareket ettiğini ileri sürerek Güvenlik Konseyi kararını zorunlu görmemektedir. Bu noktada, gerçek ve kabul edilebilir gerekçelerin varlığı durumunda "önleyici darbeyi" kabul edilebilir bulan Avrupa Birliği'ne üye devletler, Bush öğretisinin temelini oluşturduğunu düşündükleri "önleyici savaş" (preventive war) yaklaşımının uluslararası hukukta yeri olmadığını vurgulamaktadırlar. iii) Avrupalılar müdahaleye ağırlıklı olarak Irak perspektifinden bakmayı yeğlerken; ABD Irak mevzusuna uzun vadeli projeksiyonu dâhilinde Ortadoğu penceresinden bakmaktadır.", <http://www.eu-sec.int> (20.10.2015).

⁷⁹⁴ Herman Cohen, "The Bush Doktrine of Strategic Preemption: A Revolutionary Upheaval or a Predictable Evolution of the International System", *American Foreign Policy Interests*, Vol. 26, No 2, 2004, s.26.

⁷⁹⁵ Yılmaz, op.cit., s.330-331.

⁷⁹⁶ Hakkı Büyükbaş, "Trasatlantik İşbirliği Yol Ayrımı: İkinci Irak Savaşı ve Ötesi", *II. Körfez Savaşı*, (der.) Mehmet Şahin-Mesud Taştekin, İstanbul, Platin Yayınları, 2006, s.95-96.

yer almamakla kalmamış, aksine hemen her uluslararası platformda ABD'nin Irak politikasını eleştirmiştir.

Irak'ın işgaline giden süreçte müdahalenin ilk sinyallerinin başkanın konuşmalarında verildiği görmek mümkündür. Aydın'ın belirttiği gibi “13 Eylül 2002’de ABD Başkanı George W. Bush BM Genel Kurulunda yaptığı bir konuşmada Irak’ın yarattığı “*ağır ve yaklaşan tehdit*” karşısında dünya liderlerine harekete geçilmesi çağrısında bulunmuş ve bu çağrıya şüpheyle yaklaşan dünya liderlerine bu konuda bir şey yapmayacaklarsa, ABD'nin harekete geçmesini engellememelerini söylemiştir. Bunun ardından yine Eylül 2002’de yayınlanan Ulusal Güvenlik Strateji Belgesinde “önleyici saldırı/meşru müdafaa” kavramı ortaya atılmıştır.⁷⁹⁷ Buna göre, ABD güvenlik riski oluşturduğu düşünülen ülkelere, onlar saldırmadan askeri operasyon düzenleyebilecektir. 12 Eylül’de Bush BM’de yaptığı konuşmada Irak’a müdahaleye destek vermemesi durumunda “*BM’nin günümüzün problemleri konusundaki anlamını yitireceği*”⁷⁹⁸ açıklaması, ABD'nin yavaş yavaş Irak’a karşı BM merkezli bir operasyon gerçekleştirme arzusundan BM’siz ABD liderliğinde oluşacak bir “arzu edenler koalisyonu” ile harekete geçmeye kaydığına işaret etmiştir. Bu arada Kasım 2002’de BM silah denetçileri Irak’a geri döndüler. Denetçilere yetki veren yeni BM kararı eğer BM kararlarını “somut biçimde” ihlal ederse Irak’ın ağır sonuçlarla karşılaşacağı uyarısında bulunmuştur. Mart 2003’de BM silah denetim heyeti başkanı Hans Blix, Irak’ın işbirliğini arttırdığını fakat kararlara ne kadar uyduğunu tespit etmek için zamana ihtiyaç duyduklarını söylemiştir.⁷⁹⁹ Fakat ABD ve yakın müttefiki İngiltere’nin bu süreyi tanımaya artık niyetleri olmadığı İngiltere’nin BM temsilcisinin 17 Mart 2003’de Irak

⁷⁹⁷ Neslihan Kaptanoğlu, *Riskler ve Fırsatlar Kavşağında Irak’ın Geleceği ve Türkiye*, Ankara, TEPAV Yayınları, 2007, s.28;11 Eylül olaylarından sonra ABD başkanı kendi adıyla anılan yeni bir politika ilan etti. Bush Doktrini olarak bilinen bu politikaya, Amerikan güvenliğine ve hayati çıkarlarına yönelik potansiyel tehditleri aktif hale gelmeden kaynağında kurutmaya hedefleyen önleyici savaş (preventive war) stratejisi ülkenin yeni güvenlik politikası olarak ilan edilmiştir. Soğuk Savaş sonrası ABD’nin yeni vizyon arayışları çerçevesinde sırası ile George H.W. Bush’un “Yeni Dünya Düzeni” (*The New World Order*), Clinton’ın “Küreselleşme” (*Globalization*) ve oğul Bush’un “Terörle Savaş Esnasında Hegemonya” (*War on Terror*) anlayışının yerini 2008 seçimleri ile birlikte Obama’nın “Yeni İdealizm” (*The New Idealism*) vizyonu almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sait Yılmaz, “ABD Savunma ve Güvenlik Politikaları”, <http://www.beykent.edu.tr/WebProjects/Uploads/ABDG%FCvenlikveSavunmaPolitikalar%FD-2010.pdf> (21.05.2015).

⁷⁹⁸ Başkan Bush’un BM Genel Kurulu’nda yaptığı konuşma için bkz., The White House, Office of the Pres Secretary, “President’s Remarks at the United Nations General Assembly”, 12 Eylül 2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/09/20020912-1.html>. (21.12.2015).

⁷⁹⁹ Hans Blix’in BM’de konuyla ilgili açıklamaları için bkz., Hans Blix, “Oral introduction of the 12th quarterly report of UNMOVIC Executive Chairman Dr. Hans Blix”, Güvenlik Konseyi, 7 Mart 2003, <http://www.un.org/Depts/unmovic/SC7asdelivered.htm>. (21.12.2015).

konusundaki diplomatik sürecin son bulunduğunu açıklamasıyla anlaşılmıştır.⁸⁰⁰ Silah denetçileri ülkeden tahliye edildi. ABD Başkanı George W. Bush, Saddam Hüseyin ve oğullarına 48 saatte ülkeyi terk etmezlerse savaş açılacağını söylemiştir.”⁸⁰¹

20 Mart'ta ABD öncülüğündeki koalisyon güçleri “*Irak'ı kitle imha silahlarından arındırmak, Saddam Hüseyin'in teröre verdiği desteği kesmek ve Irak halkını özgürleştirmek*” gerekçeleriyle saldırıya geçmiştir. 9 Nisan'da başkent Bağdat'a giren koalisyon güçleri Saddam Hüseyin iktidarını devirmiştir. 15 Nisan'da Irak tümüyle koalisyon güçlerinin denetimine geçmiştir. Irak'ın ABD tarafından işgal edilmesi İran için fırsatlarla beraber riskleri de getirmiştir. Doğusunda ve batısındaki düşmanlarından (*Taliban ve Saddam*) kurtulan İran, ancak ABD'nin bölgeye yerleşmesinden ve iki yönlü (*Afganistan ve Irak*) kuşatılmışlık durumundan rahatsız olmuştur. Ayrıca, 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgali ABD-İran ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu nedenle İran güvelik kaygılarıyla nükleer programına hız vermiştir.

⁸⁰⁰ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/2857983.stm. (21.12.2015).

⁸⁰¹ Aydın, op.cit., s.28-29.

3.4.1. İran'ın Nükleer Programı: Küresel ve Bölgesel Etkileri

İran, Taliban'a karşı Afganistan konusunda ABD ile işbirliğine gitmiş ve kendi hava sahasını kullanmasına izin vermiş ve ayrıca Tahran, ABD'ye yardım meteryallerini ulaştırmak için gemilerini kullanmayı önermiştir. Fakat 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgali ABD-İran ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Doğusunda ve batısındaki düşmanlarından (Taliban ve Saddam Hüseyin) kurtulan İran, ABD'nin bölgeye yerleşmesinden ve iki yönlü kuşatılmışlık durumundan rahatsız olmuştur. Ayrıca, Afganistan konusunda işbirliğine rağmen Başkan Bush, İran, Irak ve Kuzey Kore'yi 'şer eksenini' (*axis of evil*) olarak nitelendirmiştir. ABD'nin şer eksenini ilan ettiği ülkelere yönelik askeri operasyonlara başlamasıyla beraber sıranın Suriye ve İran'a geleceği yönünde yaygın bir endişe hâkim olmuştur. Bununla birlikte Bush yönetimi Tahran'ın Natanz ve Arak bölgesinde bazı nükleer malzemeler gizlemekle suçlamış ve İran'ın nükleer malzeme gizlediğine yönelik bu iddialar ABD- İran ilişkilerinde nükleer krizi başlatmıştır.⁸⁰²

İran'da Şah döneminde ABD'nin eliyle temelleri atılan bir nükleer programın, günümüzde sorun teşkil eden bir konu haline gelmesi ve uluslararası krize dönüşmesi pek çok yönüyle analiz edilmiştir. Bu çalışmada ise temelde nükleer krizin, programın kendisinden ziyade İran'daki mevcut rejim ve onun "otonomi" merkezli dış politikası⁸⁰³ ile ilgili olduğu düşüncesinden hareketle, İran'ın nükleer programının küresel ve bölgesel etkileri üzerinde durulacaktır.

İran nükleer programının tarihi arka planına kısaca bakacak olursak; "İran nükleer programa ABD'nin desteğiyle başlamış, ilk araştırma reaktörünü 1967 yılında faaliyete geçirmiş ve Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Anlaşması'nı (NPT) 1968'de imzalamıştır. Tahran yönetimi, ABD ile nükleer enerji alanında sürdürdüğü işbirliği anlaşmasını 1979'daki devrimden sonra iptal etmiş, 1995'te ise Rusya ile nükleer işbirliği konusunda anlaşmaya varmıştır. ABD yönetimi, nükleer programını geliştirerek sürdüren İran'a karşı 1999'da ambargo uygulamaya karar vermiştir. Tahran yönetimi 2004'de

⁸⁰² Murat Ercan-Taner Bilgin, "ABD- İran İlişkileri: ABD-İran Gerginliğinin Türkiye'ye Etkileri", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı. 33, 2012, s.4.

⁸⁰³ Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. İsmail Sarı, "1979 Devrimi Sonrası İran'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimleri", *Türkiye Ortadoğu Araştırmaları/Turkish Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.2, No 1, 2015, ss,95-135.

uranyum zenginleştirme faaliyetini askıya alacağını belirterek NPT'nin ek protokolünü uygulayacağına dair Batı ile anlaşmış olsa da daha sonra bu kararından vazgeçmiştir.

İran'ın nükleer programı ve Avrupa Troykası ile yapılan müzakerelerin geleceği 2005 yılının ortalarında Ünal'ın ifade ettiği gibi “yeni bir döneme ulaşmıştır. İran 2004 yılında imzaladığı Paris Anlaşması ile geçici süreliğine durdurmayı kabul ettiği uranyum zenginleştirme faaliyetlerine yeniden başlama kararı almıştır. 2003 yılından 2005'e kadar süren diplomatik görüşmeler İran açısından beklentileri karşılamamış ve bu nedenle İran geçici olarak ara verdiği faaliyetlerine yeniden başlamıştır. İran'ın bu kararının arkasında elbette bir takım nedenler mevcuttur. Bunlar arasında ABD'nin Avrupa'nın İran ile yürüttüğü müzakerelere karşı kuşkulu tavrı belirleyicidir. İran ile P5+1 ülkeleri arasında 24 Kasım 2013'te Cenevre'de geçici bir anlaşma imzalanmıştır. Nükleer programın kısıtlanması karşılığında yaptırımların gevşetilmesini öngören anlaşmaya göre Temmuz 2014'e kadar kapsamlı bir anlaşmaya ulaşılması hedeflenmiştir. Bu kapsamda Şubat-Temmuz 2014 arasında gerçekleştirilen yedi turlu müzakereler sonucunda taraflar arasında önemli farklılıklar olduğu gerekçesiyle süreç dört ay uzatılmıştır. Ağustos-Kasım 2014 arasında dört ay boyunca yürütülen müzakerelerde ilerleme kaydedilmesine rağmen kapsamlı bir çözüme ulaşılamamış ve müzakereler yedi ay daha uzatılmıştır. Taraflar 2 Nisan 2015'te Lozan'da çerçeve uzlaşmaya varmış, İran ve P5+1 ülkeleri Tahran'ın nükleer programının en az 10 yıl süreyle sınırlandırılması karşılığında bu ülkeye yönelik ekonomik yaptırımların kaldırılması konusunda çerçeve anlaşması imzalamıştır.”⁸⁰⁴

İran'ın nükleer programı çoğunlukla P5+1 çerçevesinde büyük güçleri ve özellikle Amerika'yı ilgilendiriyormuş gibi görünmesine rağmen, göz ardı edilen şey, bu meselenin aynı zamanda bölgesel bir mesele olduğudur. Zira nükleer silah sahibi bir İran'ın kısa ve orta vadede Amerikan güvenliğine tehdit olmadığı açıktır. Çünkü İran nükleer silah geliştirse bile, İran'ın bunları Amerika'ya gönderebilecek füze sistemleri, bombardıman uçakları, nükleer denizaltıları ya da kıtalararası füze sistemini destekleyecek yüksek uydu teknolojileri yoktur. Ayrıca tüm bu altyapısal yoksunluklar bir kenara, İran'ın Amerika ile nükleer bir savaşa girmesi rasyonel bir seçenek değildir. Çünkü nükleer savaşta asıl belirleyen ilk vuruş değil, ikinci vuruştur. Başka bir ifadeyle, İran Amerika'yı nükleer

⁸⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Bekir Ünal, “İran Nükleer Anlaşması ve Türkiye'ye Etkileri”, *Bilgesam*, 15 Temmuz 2015, ss-1-3.

silahlarla vursa bile, Amerika'nın misilleme için oldukça geniş imkânları ve coğrafyası varken, İran coğrafyasının sınırlarının buna cevap üretmesi mümkün değildir.⁸⁰⁵

Yalçın'ın ifade ettiği gibi Amerika'nın İran'a nükleer silah konusunda gösterdiği hassasiyet İsrail ile olan ilişkisine bağlanabilir. Başka bir deyişle Amerika'nın ısrarlı tutumunun İsrail'i korumakla ilgili olduğunu söylenebilir. Bunun doğruluk payı da vardır. Fakat Amerika'nın İsrail'e rağmen müzakere yolunu tercih ettiği unutulmamalıdır. İsrail bu müzakereden oldukça rahatsızdır ve daha sert tedbirler alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira İsrail'in nükleer silahlara sahip bir İran'dan rahatsız olması doğaldır. Ancak, İsrail'in de bu tehdidi abarttığını söylemek gerekir. İran nükleer silah geliştirse bile bunu İsrail'e karşı kullanacağı anlamına gelmemektedir. Bu en fazla İran ile İsrail arasında nükleer bir denge kurulması anlamını taşımaktadır.⁸⁰⁶

İran'ın nükleer silahlara sahip olması ABD açısından bir tehdit ifade etmemesine rağmen, bunun İsrail'i de içine alan Ortadoğu'da yol açabileceği etkiyle ilgili projeksiyonlar İran'ın nükleer enerji üretiminin küresel ölçekli bir önem kazanmasına yol açmıştır. Bu anlamda nükleer silahlara sahip İran büyük oranda bölgenin sorunudur ve küresel sonuçlarından ziyade bölgesel etkisi daha fazla olacaktır.

İran'ın anti-Amerikan ve anti-İsrail söylemlerine rağmen, geliştirilecek olası nükleer silahların ne ABD ne de İsrail için ölümcül tehdit olmadığını söylemek mümkündür. Kenneth Waltz'un ifade ettiği gibi aslında nükleer silahlar doğası gereği düşman taraflardan birinde yoksa tehlikelidir.⁸⁰⁷ Oysaki İsrail'in nükleer silahlara sahip olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda İran'ın nükleer silah elde etmesi İsrail'i tehdit edecek bir durum oluşturmaktan ziyade ancak iki ülke arasında bir güç dengesi kurulacaktır. Ayrıca bu silahların Hindistan ve Pakistan arasında nükleer denge sağlandıktan sonra Keşmir'de çatışmaların durması örneğinde olduğu gibi sadece nükleer savaşı değil, konvansiyonel bir savaşı bile önleme etkisi vardır.⁸⁰⁸ Bu yönüyle İran-İsrail nükleer dengesi, Hindistan-Pakistan arasındaki nükleer dengeye benzetilebilir.

⁸⁰⁵ Hasan Basri Yalçın, "İran Nükleer Müzakereleri", *SETA Analiz*, Sayı 130, 2015, s.19.

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ Kenneth N. Waltz, "More May Be Better", *The Spread of Nuclear Weapons: A Debate Renewed*, (eds.) Scott D. Sagan-Kenneth N. Waltz, New York, W.W. Norton and Company, 2003, ss,3-45.

⁸⁰⁸ Kenneth N. Waltz, "Why Iran Should Get the Bomb: Nuclear Balancing Would Mean Stability", *Foreign Affairs*, Volume 94, No.4, (July/August 2012), ss,2-5.

Yalçın'ın belirttiği gibi İran hiçbir müttefikinin nükleer şemsiyesi altında değildir ve kendini güvende hissetmemektedir. Aksine Amerika gibi son derece sorunlu ilişkilere sahip olduğu bir süper gücün ve bu süper gücün en yakın bölgesel müttefiki İsrail'in sürekli tehdidi altında kendisini zayıf hissetmektedir ve kendisini Rusya ya da Çin gibi nükleer silahlara sahip hiçbir müttefiki tarafından korunabilir görmemektedir. İran'ın 30 yıllık nükleer enerji çabasının özellikle ABD'nin 2003'te Irak'ı işgali sonrası hız kazandığı düşünülecek olursa, aslında İran'ın varlığını sürdürmesinin tek kaynağı olarak nükleer silahları gördüğü düşünülebilir.

Bu durumda İran'ın sorunlu ilişkilere sahip olduğu ABD ve İsrail'e karşı saldırıdan ziyade caydırıcı unsura sahip savunma amaçlı böyle bir teknolojiyi istediği söylenebilir. Ancak burada belirtmek gerekir ki İran ile İsrail arasındaki söylemsel gerginliğin jeopolitik bir yansıması ve reel karşılığı yoktur. Tam aksine taraflar bunu pragmatist bir şekilde kullanmaktadır.⁸⁰⁹ Arap Baharı sonrası yaşanan gelişmeler, İran ve İsrail'in bölgeye yönelik perspektiflerinin uyumlu olduğunu ve çatışma alanlarının sınırlı olduğunu açıkça göstermiştir. Oysaki İsrail dışında nükleer silaha sahip olmayan bölge ülkeleri için nükleer silahlara sahip İran bir tehdittir. Ayrıca İran'ın nükleer silahlara sahip olması ya da bu silahları üretebilecek kapasiteye erişmesi, bölgedeki stratejik dengeleri de değiştirecektir.

İran'ın nükleer silahlara sahip olması ihtimali ABD ve İsrail için bir tehdit değil, İran üzerindeki baskıları azaltacak bir unsur olarak değerlendirilebilir. İran açısından bakıldığında ise İran'ın Kuzey Kore gibi nükleer silah denemesi yapmadan bu silahları üretebilecek kapasiteye yaklaştığında uzlaşma yolunu tercih etmesi güvenlik-ekonomik çıkar dengesini gözettiğini göstermektedir. Diğer taraftan nükleer anlaşma ile Amerikan yönetimi İran'ın bölgede daha etkin bir rol oynamasının - özellikle Sünni devletlere ve gruplara karşı bir denge unsuru olarak- önünü açmak istemektedir. İran bunu bölgedeki nüfuz alanlarını genişletmek için bir fırsat olarak kullanmaya başlamıştır. Gerekçeleri ne olursa olsun İran'ın Suriye, Yemen ve Irak'taki yayılcı tavrı bölge için kaygı vericidir.

İran'ın nükleer programı, Irak'ta artan nüfuzu, sert ve kavgacı söylemleri özellikle Körfez ülkeleri için kaygı kaynağıdır. Aynı zamanda İran'ın Irak'taki stratejik ve ekonomik

⁸⁰⁹ Ayrıntılı bir analiz için bkz. Trita Parsi, *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran, and The United State*, USA, Yale Univerisity Press, 2007.

kazançlarının belirginleşmesinin ardından Ürdün Kralı II. Abdullah'ın “Şiî Hilali” retoriğinde Arap devletlerinin endişelerini görmek mümkündür. Arap devletleri için “Şiî jeopolitiğinin” hem ülke içinde hem de bölgesel anlamda önemi vardır. Körfez'deki krallıkların çoğu İran'ın devrim sonrası dönemde Bahreyn, Kuveyt ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki Şiî nüfus üzerindeki zaman zaman kışkırtıcı etkisinden çekinmektedirler. Bu durum daha çok 1980'li yıllarda İran'ın devrim ihracı siyasetinden kaynaklanmaktadır. Bu durum bu ülkelerde devlet-toplum ilişkilerindeki fay hatlarını yansıtmaktadır. Ancak konunun bölgesel boyutu Sünni-Şiî çatışması adı altında İran ile Suudi Arabistan arasında derinleşen jeopolitik yarış ve rakabet ile yakından ilgilidir. Ayrıca, Arap devletlerinin sıklıkla dile getirdiği Şiî Hilali'nin yükselişi tezinin ardında yatan nedenlerden birisi bu ihtimalin Amerika'nın Körfez'deki çıkarlarına yönelik tehdidi hatırlatarak ondan daha çok destek almak ve “İran tehdidi” argümanını kullanarak kendi toplumlarındaki Şiîlerin siyasi hoşnutsuzluğunu ve sosyo-ekonomik şikâyetlerini örtbas etmektir.⁸¹⁰ Aslına bakılırsa Şiî Hilali argümanı hem Irak hem İran siyasetindeki karmaşık dinamikleri basite indirgemekte ve iki ülke arasında yekpare bir bütünlük tesis edildiği iddiasını taşımaktadır. Filistin'de Sünni aktör Hamas'a ya da Suriye'de seküler Baas rejimine verdiği destek düşünüldüğünde İran'ın sırf mezhebe dayalı bir bölgesel politika yürüttüğü iddiasını doğrulamamaktadır.⁸¹¹

İran'ın Körfez ülkeleri ile ilişkilerini sorunlu hale getiren ya da geren unsurlara bakıldığında nükleer programın İran'ın Ortadoğu'da hegemonya aradığına dair korkuları güçlendirdiği görülmektedir. İran nükleer programı çerçevesinde amaçlarını Arap komşularına tam manasıyla anlatamadığı gibi güven de vermemektedir. Dahası ABD ile İran arasında yaşanan gerilim Basra Körfezi'nin güvenliğini ve istikrarını da tehdit etmektedir. Ancak, İran komşularını teskin etme ve yumuşama politikalarının getirilerini koruma gayretindedir. Ancak, devlet yetkililerinden gelen İran'ın askeri politikalarının savunma ve caydırma amaçlı olduğuna dair pek çok söylem ve açıklamaların bölge ülkeleri nezdinde pek ikna edici olduğunu söylemek mümkün değildir.⁸¹²

İran'ın bölgesel yayılcı dış politikası nükleer anlaşmayla birlikte düşünüldüğünde, başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez yönetimlerinin ve diğer bölge ülkelerinin İran'a yönelik tarihsel reflekslerini tetiklemiştir ve bu süreç İran karşıtı bir bloklaşmanın

⁸¹⁰ Şen, op.cit., s.296.

⁸¹¹ Ibid.s.297.

⁸¹² Ibid.

habercisidir. Belki de Amerika'nın istediği tam olarak budur. Bu süreçte İran ve Suudi Arabistan, 2016'nın ilk günlerinde Şîî din adamı El-Nimr'in idam edilmesi örneğinde olduğu gibi dinî retorik üzerinden mücadeleye başlamışlardır. Ancak bu durum bölgesel bloklaşmanın giderek belirginleştiği ve tarafların Bahreyn, Suriye ve Yemen'de karşılıklı hamlelerde bulunduğu bir dönemde küresel yalnızlıktan kurtulmaya çalışan İran'ı daha da derinleşen bölgesel bir bloklaşmanın tarafı haline getirebilir.



3.4.2. ABD İşgali Sonrası Irak'ta İran Etkisi: Yeni Şîi Ekseni

Devrimci İran'ın etkisinin sınırlandırılmasının ve İran'ın devrimci aktivizminin körelmesinin ardından Şîilik, Sinkaya'nın ifade ettiği gibi "II. Körfez Savaşı'ndan sonra bölgede yeniden uyanışa geçmiştir. Zira Saddam Hüseyin yönetiminin devrilmesinden sonra Şîiler Irak'ta güçlü bir siyasi unsur olarak ortaya çıkmışlardır. Iraklı Şîi siyasi hareketlerin kendi aralarındaki farklılıklara rağmen Şîi siyaseti, kültürü ve dinî değerleri Irak'ın politikalarının belirlenmesinde Sünnilerden ve Kürtlerden daha etkili olmaya başlamıştır. Şîilerin Irak siyasetinde böylesine etkin bir güç olarak ortaya çıkmaları ve ABD ile işbirliği yapmaları onları Selefilere hedefi haline getirmiştir. Nitekim muhafazakâr Arap rejimlerinin "Şîi Hilali"nin yükselişinden duydukları kaygıyı açıkça ifade etmeleri ve kendi ülkelerindeki Şîi azınlıkları bir tehdit unsuru olarak görmeleri, mezhep eksenli politikaların egemen olmasına neden olmuştur."⁸¹³

Ayrıca, "bölge ülkelerinin Şîiliği, tek bağımsız Şîi devleti olan İran ile özdeşleştirmeleri, Sünni-muhafazakâr rejimlerin bölgedeki Şîi uyanışını, İran'ın bölgesel gücünün yükselişi şeklinde değerlendirmelerine yol açmıştır. Bu yaklaşıma göre, İran'ın 1980'lerdeki ideolojik ihtiraslarına tanık olan bölgenin Sünnileri, İran'ın yükselişinden haklı olarak endişelenmektedir. Zira, İran 1980'lerde Bahreyn, Irak, Kuveyt, Lübnan, Pakistan ve Suudi Arabistan'da Şîi partilerini, milislerini ve kalkışmalarını desteklemiştir ve yeni Şîi uyanışını da kendi çıkarları doğrultusunda kullanması muhtemel görünmektedir. Ürdün Kralı II. Abdullah, 2004 yılının sonlarında Washington Post gazetesine verdiği bir mülakatta, seçimler yoluyla Şîilerin Irak'ta yönetimi ele geçirmeleri bağlamında "Şîi Hilali"nin yükselişiyle ilgili kaygılarını dile getirmiştir. Zira bundan önce, Sünni yönetimindeki Irak, radikal, devrimci fikirlere karşı Şîi İran ile Sünni muhafazakâr Arap devletleri arasında bir bariyer (Sünni duvarı) gibi görülmüştür. Şimdi ise Şîilerin Irak'ta yönetimi ele geçirmeleriyle Şîiler ve Sünniler arasındaki tampon ortadan kalkmıştır. Bu açıdan, Ürdün, Mısır ve Suudi Arabistan'ın öncülük ettiği Sünni muhafazakâr devletler, Tahran-Bağdat Şîi ekseninin Suriye ve Hizbullah ile doğal müttefik olmasından ve Basra Körfezi'ndeki Şîilerin de bu ittifaka katılmalarından endişe etmektedirler."⁸¹⁴

⁸¹³ Sinkaya, "Şîi Ekseni Tartışmaları ve İran", op.cit., s.41-42

⁸¹⁴ Ibid.

İran'ın Irak'ta ve sonrasında ise bölgede Şiiler üzerinden etkisinin yükselişine baktığımızda, aslında İran 11 Eylül saldırıları sonrası ABD'nin giriştiği işgaller İran'ın işine de yaramıştır. Bu açıdan İran Taliban'a karşı Afganistan konusunda ABD ile işbirliğine gitmiş ve kendi hava sahasını kullanmasına izin vermiş ve ayrıca Tahran, ABD'ye yardım meteryallerini ulaştırmak için gemilerini kullanmayı önermiştir. Fakat 2003 Irak işgali sonrası ABD politikaları ABD-İran ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Doğusunda ve batısındaki düşmanlarından (Taliban ve Saddam Hüseyin) kurtulan İran, ABD'nin bölgeye yerleşmesinden ve iki yönlü kuşatılmışlık durumundan da rahatsız olmuştur. Ayrıca, Afganistan konusunda işbirliğine rağmen Başkan Bush, İran, Irak ve Kuzey Kore'yi 'şer eksenini' (*axis of evil*) olarak nitelendirmiştir. ABD'nin şer eksenini ilan ettiği ülkelere yönelik askeri operasyonlara başlamasıyla beraber sıranın Suriye ve İran'a geleceği yönünde yaygın bir endişe hâkim olmuştur.

Sick'in ifade ettiği gibi "Bush Yönetimi'nin, Afganistan müdahalesi sırasında İran'ın yapıcı tutumuna karşın İran'a yönelik politikasının sertleşmesinin nedenlerinden birisi İsrail güvenlik güçlerinin 2002 Ocak ayı içerisinde, Filistin Yönetimi'ne 50 tondan fazla silah götürdüğü iddia edilen Karine-A isimli gemiyi ele geçirmesidir. ABD, İran'ı Filistin'deki sözde-terörist örgütleri desteklemek ve İran'da eğitilmiş savaşçıları Afganistan'a göndererek, İsmail Han gibi yerel liderlere destek vererek ve El Kaide militanlarını koruyarak yeni Afganistan hükümetini istikrarsızlaştırmakla itham etmiştir. ABD iddalarına göre, El Kaide militanları Afganistan'ın batısından İran'a sığınıyorlardı. İran'ın El-Kaide örgütü ile bağları olduğu iddiaları 2003 Mayıs'ında Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da bombalama eylemlerinden sonra daha da önem kazanmıştır. ABD'nin İran-El Kaide bağlantısı iddialarını İran ısrarla reddetmiştir. Ayrıca, bazı üst düzey yöneticiler dahil El Kaide militanlarını gözaltında tuttuğunu söylemiştir. Ancak, ABD'nin buna tepkisi İran hükümetinin hareketlerinin yetersiz olduğunu söylemek ve ABD ve İran yetkilileri arasında sürmekte olan görüşmeleri askıya almak olmuştur."⁸¹⁵

Ancak, İran'ın, yukarıda bahsedilen tüm olumsuzluklara rağmen, 2003 Irak müdahalesi sonrasında değişen siyasi dengelerle Irak'ta etkinliğini arttırdığını söylemek

⁸¹⁵ Garry Sick, "Iran: Confronting Terrorism", *The Washington Quarterly*, Vol. 26, No 4, 2003, s. 90; George W. Bush, State of Union Address, Washington DC., January 29, 2002, s.90-92 ; Aktaran, Sinkaya, "Devrimden Günümüze İran Dış Politikası'nın Dönüşümü", op.cit., s.17.
<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html> (15.01.2015).

mümkündür. Bu etkinlikle beraber, Irak'ta nüfusun yaklaşık %60-65'ini oluşturan Şiîlerin⁸¹⁶ yönetime gelmesiyle Ortadoğu'da bir Şiî kuşağının ortaya çıktığı yönünde çeşitli iddiaları tekrar gündeme getirmiştir. Özellikle George W. Bush dönemi politikaları ile birlikte gerek uluslararası gerekse de bölgesel anlamda bir kuşatmaya maruz kaldığını düşünen İran yönetimi bu doğrultuda jeopolitik olarak Şiî nüfusu bir dış politika aracı olarak değerlendirerek ulusal çıkarları gereği bu unsurların desteklenmesi gerektiğini fiilen göstermiştir. Amerikan yönetimi açısından ise Şiî kuşağı söylemi bölgeyi kontrol edebilme noktasında önemli bir argüman olarak ele alınmıştır.⁸¹⁷

Bu doğrultuda 2003 işgali sonrası Amerikan yönetiminin Irak'ta istikrarı sağlamada güçlük çekmesi ve oluşan kaos ortamında farklı aktörlerin çıkar çatışması, İran'ı Irak konusunda avantajlı hale getirmiştir. Süreç içerisinde özellikle işgal sonrasında Irak'ta istikrarın sağlanması, güvenliğin tesisi ve siyasi sürecin geliştirilmesine dönük atılacak adımlarda İran'ın göz ardı edilemeyeceğinin ABD tarafından anlaşılması İran'la anlaşmayı zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca, Irak'ta Şiî çoğunluk iktidara gelmiş; bölgede ki Şiî uyanışı doğrultusunda özellikle Suudi Arabistan tarafından çeşitli endişeler dile getirilmiştir. Başkan Obama dönemi ile birlikte Amerikan askerinin Irak'tan çekilme süreci ve sonrasında güvenliğin ve siyasi istikrarın sağlanma aşamaları tartışma konusu olurken; İran özellikle seçim sürecinde Şiî siyasi aktörler lehinde çeşitli politikalar izlemiştir.⁸¹⁸

Irak'ta bu gelişmeler olurken İran seçim sürecinde bazı Sünni ve seküler grupların seçim yasağı almasında etkili olmuş; 2009 seçimleri sonrasında da Şiî etkinliğinin hâkim olduğu bir hükümet kurulması doğrultusunda hareket etmiştir. Sünni bloğun güçlü ismi olan Iyad Allavi'nin çoğunluğu oluşturup hükümeti kuramamış olması; gerek bürokrasi gerekse de bölgesel anlamda Şiî etkinliğini artırması İran yönetimini memnun etmiştir. İran'ın artan etkinliği karşısında ise; geçmişte Amerikan Birlikleri Komutanı General Petraeus tarafından

⁸¹⁶ “Dünyadaki Müslüman nüfusun yüzde %10-13'ünü oluşturan Şiîler, 154 ile 200 milyon arasında değişen bir nüfusa sahiptir. Irak yüzde %60-65 oranlarındaki Şii nüfusu ile İran'dan sonra en yoğun Şii nüfusa sahip ülke olmakla birlikte, Lübnan %35, Bahreyn %70, Kuveyt %30, Katar %20, Birleşik Arap Emirlikleri %16, Suudi Arabistan %5, Suriye %10-12 ve Yemen %35 oranında Şii nüfusa sahiptir. İçerisinde barındırdıkları Şii nüfus ile birlikte bu Şii nüfusun hepsi Arap olmayıp Kürt, Türk, Azeri gibi farklı unsurları da barındırmaktadır. Bu açıdan heterojen bir yapıya sahip olan bölge ülkelerinde Şii Hilali çerçevesinde bir politika geliştirmek çeşitli zorlukları bünyesinde barındırır da İran İslam Cumhuriyeti Şii faktörünü resmi düzeyde olmamakla birlikte bölgesel etkinliğini yerel düzeyde sağlamlaştırmaya noktasında kullanabilmektedir.” Elik, op.cit.

⁸¹⁷ Ibid.

⁸¹⁸ Ibid.

tasarlanan “Sünni Uyanışı” planı bu dönemde de Şiîlerin etkinliğini dengelemek için Irak’ta Sünnileri sisteme entegre etme şeklinde kendini göstermiştir.⁸¹⁹

Amerika’nın Irak’a müdahalesiyle Saddam Hüseyin sonrası kurulan yeni siyasi yapı İran için risklerle birlikte fırsatları da beraberinde getirmiştir. Zira Sinkaya’nın ifade ettiği gibi “Saddam döneminde hayatlarının önemli bir kısmını sürgün olarak İran’da geçiren Şiî ve Kürt dinî/politik elitlerin Irak siyasetinde etkisinin yükselmesi, diğer faktörlerle birlikte Irak’ta İran’ın nüfuz artışını sağlamıştır.⁸²⁰ İran, Irak Şiîlerini hem Baas döneminde, hem de Şiîlerin nüfus çoğunluğunu siyasi etkiye çevirebilecekleri demokratik sisteme geçiş sürecinde desteklemiştir. Ayrıca Irak’ta mezhep eksenli gerginliklerin artması ve bölge ülkelerinin Şiîlerin güçlenmesinden rahatsızlığı Şiîlerin İran’a daha fazla yaklaşmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, Irak Şiîlerinin İran’a olumlu bakışı taraflar arasındaki tarihsel ve ideolojik bağların yanı sıra, Irak içindeki iktidar mücadelesinde dış destek edinme ihtiyacının da doğal bir sonucudur.”⁸²¹

Iraklı Şiî gruplar arasında üç aile ön plana çıkmaktadır: Sadr, el-Hakîm ve Şirazi aileleri Irak Şiîliğinin önemli temsilcileri olmuşlardır. Bunların İran ile ilişkileri farklılıklar taşımaktadır. Iraklı Şiî gruplar arasında, Sadr ailesi en popüler gruptur. Şiîlerin 1991 yılındaki başarısız ayaklanma girişimleri sonrasındaki operasyonlarda özellikle Necef’deki Sadr ailesi hedef alınmıştı. Bu ailenin önde gelen isimleri Saddam döneminde (1980-2003) öldürülmüştür. El-Sadr grubunun lideri 1999 yılında öldürülen Âyetullâh Muhammed Sadık es-Sadr’ın oğlu Mukteda es-Sadr’dır.⁸²²

Liderliğini Muhammed Bâkır es-Sadr’ın yeğeni ve damadı Mukteda es-Sadr’ın üstlendiği grup Iraklılığa ve Arap kimliğine büyük vurgu yapmaktadır. Sadr her ne kadar zaman zaman İran’a gidip gelse ve hatta ailesinin bir kısmı orada ikamet etse de tamamıyla İran eksenli bir politika izlemekten kaçınmaktadır.⁸²³ Sadr grubu ve onun milis gücü Mehdi Ordusu, Baas rejiminin devrilmesinden sonra sokak siyasetinde etkili bir güç olarak ortaya

⁸¹⁹ Ibid.

⁸²⁰ http://file.setav.org/Files/Pdf/20130503102336_setav_rapor_9_iran_irak.pdf (19.05.2016).

⁸²¹ Ibid. s.10.

⁸²² Arı, *Irak, İran ve ABD: Önleyici Savaş, Petrol ve Hegemonya*, op.cit., s.524.

⁸²³ Yusuf Korkmaz, “Irak’ta Şii Gruplar ve Siyasete Etkileri”, <http://insamer.com/wp-content/uploads/2016/03/Irakta-%C5%9Eii-Gruplar-ve-Siyasete-Etkileri.pdf> (05.06.2016)

çıkıştır. Irak'tan hiç ayrılmamış olan Sadr grubu başlangıçta hem İran'a, hem de İran etkisinde olduğu düşünülen İYİK (Irak Yüksek İslam Konseyi) ve Dava Partisi'ne karşı oldukça mesafeli olmasına rağmen, koalisyon ve hükümet güçlerinin Sadr grubu üzerindeki baskılarını artırması üzerine bu grup görece İran'a yaklaşmıştır.⁸²⁴

Irak Şii'leri arasında İran'a en yakın duran siyasi hareket el-Hakim'in kurduğu Irak Yüksek İslam Konseyi'dir (İYİK-ISCI). İYİK'in öncülü olan İİDYK (Irak İslam Devrimi Yüksek Konseyi). İran'a sığınan Şii siyasilerin İran yönetiminin himayesinde ve Âyetullâh Muhammed Bakır el-Hekim liderliğinde 1982'de Tahran'da kurulmuştur. Devrim Muhafızları İİDYK'ye bağlı milis gücü olarak Bedr Tugayı'nın kurulması, eğitimi ve örgütlenmesinde etkili olmuştur. Doğrudan İran etkisinde kalan İİDYK'nin İran rejiminin "Velâyet-i fâkih" prensibine bağlılığı ve Bedr Tugayı'nın İran-Irak savaşında İran saflarında yer alması örgütün İran'ın nüfuz ajanı olarak görülmesine neden olmuştur.⁸²⁵ Irak'ta, İran örneğinde olduğu gibi dini esaslara dayalı bir devlet kurmayı amaçlayan grup, işgal sürecinde Amerika ile fazla sorun yaşamadan Irak'ın yeniden yapılanma sürecinde kendine iyi bir konum elde etmeye çalışmıştır.⁸²⁶ Bu grup Sadr grubuyla yoğun bir rekabet halindedir.

Irak'ta etkili diğer bir Şii grup ise İslâmî Dava Partisi'dir. 1959 yılında kurulan grup son yıllarda tüm faaliyetlerini yurt dışından ya da örtülü olarak yürütür hale gelmiştir. Grubun lideri Muhammed Nasiri ABD işgalinden sonra Irak'a dönerek destek arayışına çıkmıştır. Amerika'nın öncülüğündeki ilk toplantılara katılmayan grup daha sonra sürecin içinde yer almıştır. Dava'nın önde gelen isimleri demokrasi ve insan haklarına dayalı çoğulcu bir yönetimin oluşturulmasını istediklerini bildirmişlerdir.⁸²⁷

Irak İslam Konseyi'ne kıyasla Dava Partisi'nin İran'a yakınlığı daha azdır. Baas rejiminin Dava karşıtı tutumu üzerine 1980'lerin başında İran'a göç eden Dava mensuplarının bir kısmı İran'ın Irak muhalefetini İİDYK şemsiyesi altında birleştirmesinden rahatsız olmuş ve Suriye'ye geçmiştir. Bu tarihten sonra Dava, Londra kolu, Şam kolu ve İran etkisinde kalan İran kolu olmak üzere üçe bölünmüştür. Dava'nın İran etkisinde kalan

⁸²⁴ Setav rapor, s.12.

⁸²⁵ Ibid. s.11.

⁸²⁶ Arı, op.cit., s.52.

⁸²⁷ Ibid.

kısmı işgalin hemen öncesinde Abdulkerim el-Anazi ve Şirvan el-Vali liderliğinde Tanzim al-İrak partisini kurmuştur. Tanzim, Baas rejiminin düşmesinden sonra Bağdat'a ilk dönen siyasi partilerden birisi olmuştur. Diğer Davacıların da Irak'a dönmesinin ardından parti bütün ülke sathında yeniden örgütlendi ve Irak siyasetinde etkili bir yer edindi. Parti önderlerinden İbrahim Caferi Nisan 2005'te, Nuri Maliki Mayıs 2006'da Irak Başbakanı oldu. Maliki Nisan 2007'de İslâmî Dava Partisi'nin Genel Sekreteri seçildi.⁸²⁸ Dava Partisi'nin siyasi büro sorumlusu ve sözcüsü olarak görev yapan ve meclis başkan yardımcısı olan Haydar El-İbadi ise Irak Cumhurbaşkanı Fuad Masum tarafından 11 Ağustos 2014'te Irak başbakanlığı için aday gösterildi. 8 Eylül 2014 tarihinden bu yana da El-İbadi Irak başbakanı olarak görevine devam etmektedir.

İran'ın Irak politikasının diğer bir ayağını ise Kürtlerle ilişkiler oluşturmaktadır. İran, Baas rejiminin yıkılmasından önce olduğu gibi Kürtlerle iyi ilişkilerini sürdürmeye çalışmıştır. Böylece Irak Kürtleri üzerinde etkili olarak hem kendi sınır güvenliğinin sağlanmasında hem de Bağdat'taki çıkarlarının gözetilmesinde Kürtleri vazgeçilmez bir denge unsuru olarak görmüş ve Kürtler'i Irak politikasında önemli bir aktör olarak hep göz önünde tutmuştur. İran'ın Kürtler'i Saddam döneminde Irak'ta istikrarsızlık yaratmak için kullandığı bilinen bir durumdur. Bugün ise Irak'taki istikrarsız ortam için istikrara katkı sağlayabilecek ve Irak'taki Arap-Sünni eksenine karşı bir dengeleyici unsur olarak görmektedir.

Irak'ta 2003'de ABD'nin işgali ile başlayan ve 2011'de ABD'nin askerlerini çekmesi ile sona eren dönem geriye üç önemli miras bırakmıştır. Buna göre, Irak'ın güneyi Şîî nüfus ekseninde homojenleşmiş, Kuzey Irak bölgesi önemli ölçüde Bağdat'taki merkezi yönetimden kopmuş ve işgal döneminde başlayan terör eylemleri ülke siyasetinin temel dinamiğine dönüşmüştür. Bu dinamiklerden ilki Bağdat'ı İran eksenine yakınlaştırırken, ikincisi Erbil'i Türkiye'ye yakınlaştırmış ve IŞİD eksenine oturan üçüncü dinamik ise bölge siyasetini ise ciddi ölçüde değiştirmiştir.⁸²⁹ Bu bağlamda İran'ın da desteğiyle Sünnilerin Irak siyasetinden dışlanması, hem Irak içi, hem de IŞİD gibi bir örgütün gelişme alanı

⁸²⁸ Setav rapor, s.11

⁸²⁹ Ali Balcı, "Türkiye'nin Üç Irak Siyaseti", http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2016113_9alibalci.pdf (21.05.2016).

bulması açısından bölgesel olumsuz sonuçlar doğurmuştur. İşgal sonrasında geçen 10 yıldan fazla bir zamana rağmen Irak hala bölge için bir endişe kaynağı olmaya devam etmektedir.

30 Nisan 2014'te gerçekleştirilen seçimlerden birinci çıkmasına rağmen Nuri el-Maliki ülke içinden ve dışından gelen sinyaller ve baskılar sonrasında istediği desteği alamayacağını anlayınca Haydar El-İbadi'nin yeni hükümeti kurması için 14 Ağustos 2014 akşamı istifaya ettiğini açıklamıştı. Irak'ın karşı karşıya bulunduğu güvenlik, ekonomi, altyapı, siyasi paylaşım vb. sorunlar ve son günlerde meydana gelen protesto ve şiddet olayları dikkate alındığında, El-İbadi'nin de geçen bu süre zarfında başarılı bir performans sergilemediği görülmektedir.⁸³⁰

Bunun en önemli kanıtı, son dönemde Mukteda es-Sadr'ın, başbakan Haydar El-İbadi'nin reform programını hayata geçirmemesini protesto ederek 30 Nisanda (2016) taraftarlarını sokağa dökmesidir. Bağdat'taki Tahrir Meydanı'nda on binlerce kişiyle gösteri yapan Sadr, protestolarını korunaklı Yeşil Bölge'ye de yaymış ve son olarak Irak Parlamentosu'nu işgal ederek idarecilere de güçlü bir gözdağı vermiştir.⁸³¹ Bize göre, protestoların arka planında Şiîler arasındaki güç mücadelesi vardır. Zira Sadr Irak'ın içinde bulunduğu mevcut krizi kendisi için bir geri dönüş olarak da kullanma niyetinde olabilir. Bilindiği gibi İran'ın Şiî dominasyonuna şüpheyle yaklaşan, Arap kimliğine vurgu yapan Sadr, 3 Mayıs'ta (2016) İran'a gitmişti. Sadr'ın İran'la ilişkileri her zaman karmaşık olduğu için ihtiyatlı yaklaşımlarla birlikte ciddi fikir ayrılıkları da görülmüştür. Sadr taraftarlarının son gösterilerinde “*İran dışarı*” sloganları atmaları ve İran'ın dış operasyonlarından sorumlu Kudüs ordusu komutanı General Kasım Süleymani'ye “*haddini bil*” çağrılarını yapmaları tesadüf değildir.⁸³² Irak'ta son zamanlarda gelişen olaylar ülkede Şiî-Sünni çatışmasından sonra, Şiî grupların kendi aralarında da çatışmalar olabileceğinin habercisi gibidir.

⁸³⁰ <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/ibadinin-iraktaki-zor-gorevi> (21.05.2016).

⁸³¹ Ufuk Ulutaş, “Şiî Siyasetinde Sadr Faktörü”, *Akşam*, 6 Mayıs 2016.

⁸³² Ibid.

3.4.3. Arap Baharı Sonrası İnan'ın Ortadoğu Politikası: Şif Hilali ve Direniş Ekseni Söylemi

17 Aralık 2010'da Tunus'ta başlayarak sonrasında pek çok ülkeye sıçrayan, Tunus, Mısır, Libya ve Yemen'de liderlerin devrilmesiyle sonuçlanan "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk ayaklanmaları ABD gibi hegemonik bir gücün Irak'tan çekilmesi kadar önemli bir gelişmeyi gölgelemiştir. Oysaki çekilme sonrası bölgesel güçler (Türkiye, İran ve Suudi Arabistan) Irak'ta ABD sonrası doğan boşluğa beraber bölgesel bir rekabetin içine girmişlerdir. Bu açıdan, Irak bölgesel güçlerin Ortadoğu'ya yönelik siyasî üstünlük sağlama ekseninde önemli bir kilit noktası haline gelmiştir. Arap Baharı ile birlikte bu rekabet tüm bölgeye yayılmıştır.

"Arap Baharı" olarak adlandırılan, 17 Aralık 2010 tarihinde Tunus'ta başlayan ve Mısır, Bahreyn, Yemen, Lübnan, Libya ve Suriye'de etkili olan halk ayaklanmaları karşısında İran bölgesel etkinliğini artırma temelinde bazı fırsatlar yakalamıştır. Elik'in ifade ettiği gibi bölgede avantajlı pozisyonda bulunan İran özellikle Amerikan müttefiki olan ülkelerdeki halk ayaklanmalarını Şif etkinliği için bir fırsat olarak görmekle birlikte, süreci ABD ve Batı etkisinden çıkarma amacıyla hareket etmiştir. Bölge ülkeleri tarafından İran'ın jeopolitik etkinliğinin artması yönünde çeşitli endişeler ifade edilirken⁸³³ aynı zamanda bu süreç ABD yönetiminin Ortadoğu'da etkinliğinin azaldığı yönünde çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁸³⁴

Ortadoğu'da ilk halk ayaklanmalarının Tunus'ta başlaması ile birlikte küresel aktörlerin Tunus'a yaklaşımları kamuoyu tarafından merak konusuysen, özellikle bölge ülkelerindeki etkinliği dolayısıyla ABD politikalarının ne yönde seyredeceği kritik edilmiştir. Ayaklanmalar süresince Washington yönetimince ortaya konulan sınırlı ya da bilinçli uzak durma politikaları İran açısından bölgede ilerleme fırsatlarını da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Tunus ve ayaklanmaların sonraki durağı olan Mısır, sistemik güçler açısından statükonun korunması için önemli hale gelirken, İran ise bu süreçte ayaklanmaları "İslâmi

⁸³³ Frederic Wehrey-Dalia Dassa Kaye, Jessica Watkins Jeffrey, "The Iraq Effect: The Middle East After the Iraq War", *RAND Cooperation Report*, 2010, ss: 38-43.

http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2010/RAND_MG892.pdf (23.06.2016)

⁸³⁴ Elik, op.cit.

Uyanış”⁸³⁵ olarak değerlendirmiş ve kendi çıkarları doğrultusunda nüfuz elde etmeye çalışmıştır.⁸³⁶

Bu açıdan, İran’ın Arap dünyasında hızla yayılan ayaklanmalar için benimsediği İslâmî uyanış söylemine göre, Bin Ali ve Mübarek’in gidişlerinin sebebi halklarına karşı acımasız politikaları ya da diktatörler olmaları değil, Batı yanlısı siyaset yapmaları ve İsrail ile iyi ilişkiler sürdürmeleriydi. Ayklanmaların devam ettiği süreçte İran medyası tarafından da sıklıkla işlenen bu söylemde; halk ayaklanmalarının demokrasi, adalet ve eşitlik adına değil, yalnızca Amerika ve İsrail ile ilişkileri kırmak adına gerçekleştirildiğini iddia edilmiştir. İran rejimine göre, Mısır ve Tunus’taki “İslâmî Uyanış”, “yozlaşmış” Batı karşısında gün be gün zafer kazanmaktaydı.⁸³⁷

Dinî Lider Âyetullâh Hamaney 4 Şubat 2011’de verdiği Cuma hutbesinde Tunus ve Mısır ayaklanmalarını “1979 İran İslam Devrimi’nin doğal uzantıları” olarak övmüş, gelişmeleri ABD ve İsrail için onarılamaz bir yıkım ve yenilgi olarak nitelemiştir.⁸³⁸ Hüsnü Mübarek’in görevi bıraktığı tarih olan 11 Şubat 2011’in, İslam Devrimi’nin yıldönümüne denk gelmesi, İran’ın bölgedeki tüm devrimleri sahiplenen söylem ve siyaseti için de bulunmaz bir fırsat sunmuştu. Dönemin cumhurbaşkanı Ahmadinejad devrim kutlamaları sırasında yaptığı konuşmasında Hüsnü Mübarek’in gidişini Amerika’nın güç kaybettiği yeni bir Ortadoğu’nun doğuşu olarak tanımlamaktaydı. Her ne kadar Tahrir’de toplanan protestocular taleplerini İslâmî referanslarla dillendirmemiş olsalar da İran’a göre, Mısır ve Tunus’taki ayaklanmalar demokratik halk mücadelelerinden ziyade, 1979 İran İslam Devrimi’nden ilham alan Amerika ve İsrail karşıtı bir “*İslâmî Uyanış*” hareketiydi.⁸³⁹

Bu bağlamda, “Mübarek Mısır’ının ABD’nin Ortadoğu’daki en yakın müttefiklerinden biri olması, İran karşıtı ittifaka Suudi Arabistan ile birlikte öncülük yapıyor olması, ABD’deki Yahudi lobisinin Mısır yönetiminin görevde kalması için çaba göstermesi ve Mısır’ın İsrail ile barış imzalamış bir ülke olması dolayısıyla İran, Mısır ayaklanmalarını

⁸³⁵ Al Jazeera Türk, “Arap Baharı’nda İran ve Türkiye”, 5 Nisan 2012,

Bkz: <http://www.aljazeera.com/tr/gorus/arap-baharinda-iran-ve-turkiye> (31.02.2016).

⁸³⁶ Elik, op.cit.

⁸³⁷ Gülriz Şen, “İran ve Arap Baharı: Bağlam, Söylem ve Siyaset“, *Ortadoğu Etütleri*, Cilt 3, Sayı 2, 2012, s.101.

⁸³⁸ “Khamenei hails ‘Islamic’ uprisings”, Al Jazeera, 4 Şubat 2011.

<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/02/201124101233510493.html> (19.06.2016).

⁸³⁹ Şen, op.cit., s.100.

desteklediğini ifade etmiştir.⁸⁴⁰ Bu süreçte İran yönetimi bir yandan stratejik ve ideolojik olarak Mısır ile ilişkileri iyileştirme noktasında hareket ederken, diğer taraftan kendi ülkesindeki olası halk ayaklanmalarını durdurma ve muhaliflerle uluslararası bağlantıları kesme yönünde çeşitli politikalar izlemiştir.⁸⁴¹ Arap Baharı sürecinde gündeme gelen Libya ve Suriye konularında ise Amerikan yönetimi benzer şekilde pragmatist bakış açısı ile statükoyu Amerikan çıkarları doğrultusunda şekillendirme yoluna giderken; İran ise Amerikan yönetimi karşısındaki asıl etkinliğini Suriye krizi sürecinde ve sonrasında yaşananlarla ortaya koymuştur.”⁸⁴²

Ortadoğu’da halk ayaklanmaları sürecinde Elik’in ifade ettiği gibi “özellikle Suriye’de yaşananlar sonrasında karşı karşıya gelen ABD ve İran yönetimleri açısından Suriye gerek bölgesel gerekse de uluslararası politika açısından oldukça önemli olmuştur. İran ile bölgesel anlamda diplomatik bir mücadele alanı olan Suriye konusunda Obama yönetiminin güvenlik danışmanları, Suriye’nin İran’dan kurtarılması gerektiğini savunurken; bunun sağlanması durumunda İran’ın Lübnan’a uzanan bölgedeki gücünde ciddi kırılma olabileceği tezini ortaya atmıştır. Obama yönetimi Suriye üzerinde İran etkisini kırma hedefine yönelik hareket ederken, İran yönetimi ise ayaklanmaların yaşandığı diğer ülkelerde ortaya koyduğu politikanın aksine Suriye’de Esad rejimine destek vermiştir. Suriye’nin kaybedilmesi durumunda Ortadoğu’da bölgesel güç olma hedefinin ciddi yara alacağına farkında olan İran yönetimi, Amerikan yönetiminin Suriye konusunda ki tutumuyla halk hareketlerini saptırmayı hedeflediğini ifade etmiştir.”⁸⁴³

Ayrıca, “İran’ın bölgesel rakiplerinin ve düşmanlarının hep birlikte bölgedeki tek müttefiki olan Esad yönetimine cephe alması, İranlı elitler arasında İran’ın stratejik çıkarlarına tehdit olarak görülmesine, hatta asıl hedefin İslam Cumhuriyeti olduğu endişesine de yol açmıştır. Dolayısıyla, Suriye isyanı üzerinden Esad yönetiminin tehdit altında olması sadece bölgedeki tek müttefikinin değil, aynı zamanda İran’ın güvenlik

⁸⁴⁰ Nicholas Kitchen, “The Contradictions of Hegemony: The United States and the Arab Spring”, *London School of Economics and Political Science*, ss.,3-6. http://www.lse.ac.uk/IDEAS/publications/reports/pdf/SR011/FINAL_LSE_IDEAS_UnitedStatesAndTheArabSpring_Kitchen.pdf (23.06.2016).

⁸⁴¹ Shahram Chubin, “Iran and the Arab Spring: Ascendancy Frustrated”. *Gulf Research Center*, 2012, ss,15-20. http://carnegieendowment.org/files/Iran_and_Arab_Spring_2873.pdf (23.06.2016).

⁸⁴² Elik, op.cit, ss,1-32.

⁸⁴³ Ibid.

mesalesi olarak görülmeye başlanmıştır.⁸⁴⁴ Eklemek gerekir ki Suriye’de rejim karşıtı isyan İran’ın bölgedeki stratejik çıkarları için tehdit olarak algılanmıştır. Zira Irak Savaşının yıkıcı etkisinden edindiği tecrübeye dayanarak İran yönetimi, savunma stratejisini caydırıcılık esasından düşmanın sınırları dışında karşılanması şeklinde kurmuştur. Bu stratejide İran’ın Filistin, Lübnan ve Suriye’deki müttefikleri önemlidir. Dolayısıyla, Esad yönetiminin düşmesi, İran açısından sadece stratejik bir müttefikin kaybı değil, aynı zamanda direniş örgütleri ile bağlantı noktasının da kaybı anlamına gelmektedir.”⁸⁴⁵

Elik’in ifade ettiği gibi “Suriye’de şiddetin giderek artması ve süreçte askeri müdahale tartışmalarının artması ile birlikte başta İran olmak üzere Rusya ve Çin müdahale karşıtı politikalarla öne çıkmıştır. Bu çerçevede BM nezdinde çeşitli müzakerelerin yanı sıra Kofi Annan’ın girişimleriyle özellikle Suriye’nin Dostları toplantılarına çağırılmayan Rusya ve Çin’i dâhil etmek üzere Cenevre’de ‘Suriye Eylem Grubu’ adı altında uluslararası bir toplantı düzenlenmiştir. Fakat bu toplantıya da İran davet edilmemiş; BM Genel Sekreteri Ban Ki-Mun Kofi Annan toplantı konusunda İran’ı bilgilendireceğini ifade etmiştir. Toplantıdan çıkan kararlar birlikte Rusya’nın yoğun çabaları sonucu, tarafsız bir ortam oluşturmak amacıyla oluşturulacak geçiş hükümetinde İran’ın da istediği şekilde Esad’ın yer alması karara bağlanmıştır. Süreçte gelinen noktadan anlaşılmaktadır ki, İran yönetimi dikkate alınmadan atılacak herhangi bir adım bölgesel sorunların çözümünde etkili olmamaktadır.”⁸⁴⁶

Özellikle, “Libya müdahalesi, Suriye krizi ve Lübnan ile birlikte Arap Baharı sürecinde gerek ABD gerekse de İran tarafından dikkate alınan bir diğer ülke ABD’nin Ortadoğu’da ki deniz kuvvetlerinin konuşlandığı ve Afganistan-Irak operasyonlarını destekleyen Bahreyn olmuştur. Muhaliflerin İran’dan destek aldığını iddia eden Bahreyn Yönetimi, nüfusun %70’ini Şiîlerin oluşturması nedeniyle olası Şiî etkinliğinden çekinmiş ve bu doğrultuda muhaliflere yönelik baskıyı arttırmıştır. Esasen İran tarihten günümüze Bahreyn’i sahip olduğu Şiî nüfusu ve konumu dolayısıyla arka bahçesi olarak görmekte ve bölgedeki Şiî nüfus ile ilişkilerini merkezi Tahran’da olan Bahreyn Kurtuluş Cephesi vasıtasıyla yürütmektedir. Özellikle Şiî gruplara yapılan baskılar sonrasında söz konusu eylemlerin

⁸⁴⁴ Bayram Sinkaya, “Arap Baharı Sürecinde İran’ın Suriye Politikası”, *SETAV Rapor*, Nisan 2012, s.10.

⁸⁴⁵ Ibid.s.9.

⁸⁴⁶ Elik, op.cit., s.15.

ters etki yapabileceğini ifade eden Obama yönetimi ise benzer şekilde olası bir İran etkisinden çekinerek; muhaliflerle siyasal diyalog çağrısında bulunmuştur.”⁸⁴⁷

Ayrıca, “Arap Ayaklanmalarını Ortadoğu’da ABD ve Batı etkisinin kırılması doğrultusunda bir fırsat olarak gören ve bu doğrultuda hareket eden İran yönetimi, bölgesel nüfuzunu genişletmeyi amaçlamıştır. Sürecin İslam devrimi ile bağlantılı olduğunu iddia eden İran yönetimi, gerek Mısır’da gerekse de ayaklanmaların yaşandığı diğer ülkelerde muhaliflere destek mesajları vermiştir. Bu çerçevede Bahreyn’de yaşanan ayaklanmaları da desteklediğini ifade eden İran yönetimi, Suudi Arabistan’ın Bahreyn’e asker göndermesini kınamıştır. Yönetimde bulunan Cumhurbaşkanı Ahmedinejad, Bahreyn konusunda esas meselenin Amerikan yönetiminin ülkedeki askeri üssü olduğunu ifade etmiş; halkın demokratik taleplerinin uygun yöntem ve yönetimlerle dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. ABD yönetimi ise siyasal diyalog çağrısında bulunmuş; BM Genel Sekreteri Ban Ki-Moon da askeri mahkemelerde özellikle doktorlara, öğretmenlere ve diğer memurlara karşı verilen mahkûmiyet kararlarını eleştirerek; siyasi tutukluların serbest bırakılması çağrısında bulunmuştur.”⁸⁴⁸

Yaşanan bu süreç içerisinde uluslararası baskılar kısmen de olsa sonuç vermiş, “Kral Hamad Bin İsa Al Halife, Şii muhalifler ile masaya oturma kararı almıştır. Bununla birlikte ayaklanmalar sırasında yaşananları araştırmak amacı ile kurulan Bahreyn Bağımsız Soruşturma Komisyonu yayınladığı raporda gösterileri bastırma sürecinde insan hakları ihlalleri olduğunu kaydederken, Kral raporda yer alan ifadeleri kabul ederek telafisi yönünde adımlar atılacağını ifade etmiştir. Arap ayaklanmalarının bir diğer önemli noktası da Yemen olmuştur. Ayaklanmalar boyunca Obama yönetimi, Yemen’de de benzer şekilde mevcut statükoyu koruma politikası kapsamında hareket etmiş; rejimin değişeceğinin kesinleşmesi sonrasında ise Körfez İşbirliği Konseyi’nin hareket planı çerçevesinde Yemen’de olası istikrarsızlığın önüne geçmeye çalışmıştır.”⁸⁴⁹

Hatırlanacağı gibi “1978 yılında darbe ile yönetimi ele geçiren Ali Abdullah Salih, 1990 Birleşmesi sonrasında Birleşik Yemen’in Cumhurbaşkanı olmuş; 2011 yılına kadar ülkede otoriter yapı muhafaza edilmiştir. Kuzey Yemen esas olarak Zeydi yani Şii çoğunluğu

⁸⁴⁷ Elik, op.cit., ss,1-32.

⁸⁴⁸ Ibid.

⁸⁴⁹ Ibid.

barındırırken; Güney Yemen ağırlıklı olarak Sünni-Şafi mezhebinden oluşmaktadır. Ali Abdullah Salih esas olarak; Güney'in ayrılıkçı taleplerini kullanarak Kuzey'in, El Kaide tehdidinde vurgu yaparak ABD'nin ve Husi'leri kullanarak Suudi Arabistan'ın mali ve politik desteğini sağlama noktalarından hareket etmiştir. Tunus'ta 2011 yılı ile birlikte başlayan halk ayaklanmalarının bir diğer durağı olan Yemen son dönemde meydana gelen Husi darbesi ile tekrar gündeme gelmiştir. Kuzeyde yer alan Husilerin 2004 yılından bu yana çatışma halinde olduğu ülkede, Arap Baharı sürecinde sivil kayıpların ayaklanma boyunca artması yönetime yönelik eleştirilerin daha da sertleşmesi ile sonuçlanmış; bu doğrultuda Husi ayaklanmaları da şiddetini arttırmıştır.”⁸⁵⁰

Yemen'de “muhalifetin genişlemesi ve Ali Abdullah Salih'in yönetimi terk etmesine uzanan süreçte, yönetim tarafından esas olarak; Husilerin ayaklanacağı, Güney'in bölünmek isteyeceği ve El-Kaide'nin ülke genelinde kontrolü ele geçireceği uyarıları yapılmıştır. 3 Haziran 2011'de Ali Abdullah Salih'in yaralandığı Başkanlık sarayı saldırısı sonrasında KİK üyelerinin de girişimleri ile 23 Kasım 2011'de Riyad'ta anlaşmaya varılmış; esas olarak Ali Abdullah Salih'in görevi yardımcısına bırakması, geçici hükümetin kurulması, üç ay içerisinde de Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin yapılması öngörülmüştür. Bu doğrultuda 21 Şubat 2012'de Cumhurbaşkanlığı seçimleri yapılmış; muhalifetin de üzerinde anlaşığı Cumhurbaşkanı Yardımcısı Mensur El-Hadi Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir.”⁸⁵¹

Seçimler sonrası Yemen'de “öncelikli gündem olan anayasanın yazım süreci 2014 Ocağına kadar tamamlanamayınca Hadi'nin görev süresi uzatılmış; fakat bu süreç Yemen'de istikrarın sağlanmasına yardımcı olmamıştır. Özellikle Husilerin talepleri ile artan muhalifet kanadının girişimleri sonrasında, 18 Mart 2013 tarihinde BM Temsilcisi Cemal Bin Ömer gözetiminde sürdürülen on aylık bir çalışma süreci sonrasında 24 Ocak 2014'te sona eren Ulusal Diyalog Konferansı'nın sonuç bildirgesi yayınlanmış ve esas olarak ülkedeki güvenlik sorunu, Güney bölgesinin talepleri ve artan istikrarsızlık noktasında çeşitli çözüm önerilerine yer verilmiştir. Çözüm önerileri bir taraftan devam ederken diğer taraftan Abdulmelik El-Husi önderliğindeki muhalifler gerekli reformların yapılmadığı gerekçesi ile başkent Sana'da da etkili olmaya başlamışlardır. 29 Ağustos 2014 ile birlikte Hükümet Husilerin geçiş sürecini tehlikeye soktuğu yönündeki uyarıları yinelerken; tarihler 2 Eylül'ü

⁸⁵⁰Ibid.

⁸⁵¹ Ibid.

gösterdiğinde Husileri’de yönetime katacak yeni bir hükümet kurulması doğrultusunda ilk adımı atmak durumunda kalmıştır.”⁸⁵²

“Hükümet tarafından atılan bu adımı Husiler “sivil itaatsizlik” doğrultusunda reddetmiş, 21 Eylül 2014’te hükümet binalarını kuşatarak Başkent Sana’yı denetim altına almıştır. 6 Şubat 2015 tarihinde ilan edilen Anayasa Deklarasyonu ile birlikte parlamento feshedilmiş; 551 üyelik bir halk konseyi tesis edildiği ve bu konseyin 5 kişiden oluşan başkanlık konseyini seçeceği ifade edilmiştir. 21 Şubat’ta Cumhurbaşkanı Hadi, Husilerin kuşattığı başkanlık sarayından kaçarak ülkenin güneyindeki Aden’e gelmiş ve istifasını geri çektiğini açıklayarak; Aden’i Yemen’in geçici başkenti olarak ilan etmiştir. Siyasi kriz sürerken; 25 Mart tarihinde Yemen Cumhurbaşkanı Hadi, ülkedeki Husi işgaline yönelik dış müdahale çağrısında bulunmuş; 26 Mart’ta Suudi Arabistan öncülüğünde “Onlu Koalisyon” oluşturulmuştur.”⁸⁵³

“Suudi Arabistan, Bahreyn, Katar, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Ürdün, Fas, Mısır ve Sudan’ın katıldığı koalisyon ile birlikte ‘Zafer Fırtınası Operasyonu’ kapsamında Husilerin kontrol ettiği stratejik bölgelere havadan saldırı düzenlenmiştir. Başta ABD olmak üzere Avrupa ülkelerinden ve Türkiye’den de destek alan operasyon, esas olarak İran ile Hürmüz Boğazı’nın paylaşılması ve İran’ın tehdit olarak algılanmaması dolayısı ile Umman tarafından desteklenmemiştir. Rusya ve Çin’in veto tehdidi ve Husilerin daha fazla ilerlemeden durdurulması için BM Güvenlik Konseyinde görüşülmeden uygulanmaya sokulan operasyon, İran’ın bölgesel etkinliğini sınırlandırmak açısından da oldukça büyük bir müdahale olarak yorumlanmaktadır.”⁸⁵⁴

Yemen’de “22 Nisan itibari ile hava operasyonun sonlandırıldığını bildiren operasyon sözcüsü tuğgeneral Ahmed Al-Asiri bundan sonraki sürecin “umuda dönüş” operasyonu kapsamında siyasi, diplomatik ve askeri çalışmalardan oluşacağını ifade etmiştir. Özellikle Ortadoğu’da Şiî nüfusuna ve dolayısı ile olası Şiî üstünlüğüne vurgu yapan bölge devletleri; Irak, Suriye ve Lübnan’dan sonra Yemen’de de artan İran etkinliğinden endişe etmektedir. Bu bağlamda Yemen örneğinden de anlaşılacağı üzere,

⁸⁵² Elik. op.cit. ss,1-32.

⁸⁵³ Roland Popp, ‘War in Yemen: Revolution and Suudi Intervention’, Center for Security Studies. No: 175. ss,2-4. <http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-security-studies/pdfs/CSSAnalyse175-EN.pdf> (23.06.2016).

⁸⁵⁴ Elik.op.cit., ss,1-32.

ABD ve müttefikleri ülkeler tarafından ortaya koyulan ‘Şii Uyanışı’ tezleri bölgenin ve özelden İran İslam Cumhuriyeti’nin kontrolü noktasında kritik bir söylem olarak öne çıkartılmıştır.”⁸⁵⁵

Bu bağlamda İran, Arap baharı ile ivme kazanan bahsedilen jeopolitik arayışta ABD’nin Ortadoğu’daki stratejik gücünün zayıflatılması ve ABD tarafından empoze edilen çevrelenme ve izolasyonun kırılması dürtüsüyle hareket etmektedir. Bu açıdan, yıllardır bölgede statükoya karşı çıkan ve bu nedenle “İslâmî uyanış” addettiği Arap baharını destekleyen İran yönetimi, Suriye söz konusu olunca “statükonun” sürdürülmesinden yana olmuştur. İran’ın bu tavrı kimi çevrelerde mezhep ekseninde siyaset izlemesiyle izah edilmeye çalışılırken, İran bu yaklaşımı İsrail’e ve ABD’ye karşı duran “direnış hattı”nın müdafaası şeklinde savunmuştur.

Farklı ideolojik boyutlarına karşın gerek mezhepçi yaklaşım, gerekse direniş hattı söylemi İran’ın bazı jeopolitik kaygılarına işaret etmektedir. Bölgede Arap baharının tetiklediği değişim süreci Ortadoğu’nun jeopolitik yapısında köklü değişikliklere yol açmıştır. Dolayısıyla bu durum bölgesel ve küresel aktörlerin Ortadoğu politikalarını yeniden değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu değişim süreci bölgedeki tek müttefikleri olan Suriye’ye gelene kadar İran jeopolitik çıkarlarına hizmet ederken Suriye’deki muhtemel bir değişim İran’ın jeopolitik çıkarlarını tehdit etmektedir. Bu nedenle İran, daha önce savunduğu değerlerin aksine, Arap baharı Suriye’ye geldiğinde farklı bir tavır içinde olmuştur.⁸⁵⁶

Sinkaya’nın belirttiği gibi “Suriye’de isyanın çıkmasından sonra İran’ın Esad Yönetimine verdiği desteği açıklamaya dönük olarak “Şii Hilali” ve “Direnış Ekseni” olmak üzere iki farklı söylem ortaya çıkmıştır. Bu öylemlerde çok büyük farklılıklar görünse de konu detaylı bir şekilde incelendiğinde aslında her iki söylemin de aynı jeopolitik ve jeostatejik temeller ile İran’ın benzer kaygılarına dayandığı görülmektedir.⁸⁵⁷”Şii Hilali söylemi üzerinden mezhepçi yaklaşım, İran’ın mezhep eksenli bir dış politika izlediğini ve bu çerçevede Ortadoğu’da Lübnan, Suriye, Irak, İran ve Körfez Şii’lerini kapsayan bir “Şii

⁸⁵⁵ Elik, op.cit.

⁸⁵⁶ <http://arsiv.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=117082&q=arap-bahari-surecinde-iran-in-suriye-politikasi> (27.07.2016)

⁸⁵⁷ Sinkaya, “Arap Baharı Sonrası İran’ın Suriye Politikası”, op.cit., s.19.

hilali” oluşturmaya çalıştığını kabul etmektedir. Gerçekten de İran dış politikasında Şiîliğin önemli bir yeri vardır. Şiîlik devrimci ideolojinin, dolayısıyla İran dış politikasının şekillenmesinde etkili bir rol oynadığı gibi İran dışındaki Şiî topluluklar İran dış politikasının ilgi alanında özel bir yer almıştır. Devrim sonrası “İslam birliği” ülküsü çerçevesinde mezhepçi bir söylemden kaçınmışsa da İran’ın devrimci mesajları Şiî dünyasında daha çok kabul görmüştür. Fakat İran’ın Şiî dünyasının bir kısmında karşılık bulan bu yaklaşımı Şiî dünyasının birleşmesini amaçlayan Pan-Şiî bir hareketin sonucu değil, statükoya meydan okuyan, anti-emperyalist ve popülist bir siyasetin sonucudur. Bu nedenle İran Hizbullah’ın yanı sıra Filistinli direniş örgütleri ve Şiîliği siyasi bir kimlik olarak görmeyen Suriye Baas rejimi ile ittifaka girmiştir. Rafsanjani ve Hatemi’nin cumhurbaşkanlığı dönemlerinde İran dış siyasetinde devrim ihracı önemini kaybetmiş, anti-emperyalizm ve popülizmin tonu azalmıştır. 2005 yılında Ahmedinejad’ın cumhurbaşkanlığı ile birlikte İran dış politikası pek çok faktörün etkisiyle yeniden çatışmacı eğilimine girmiş, fakat bu dönemde Ortadoğu’da Şiîliğin yükselişi, Pan-Şiî bir hareketin ya da İran’ın doğrudan çalışmalarının eseri değil, bölge jeopolitiğinin iç ve dış dinamikler sonucunda değişmesinin bir eseri olmuştur. Dolayısıyla İran’ın Pan-Şiî bir siyaset izlediği ve Esad yönetimine Şiî olduğu için destek verdiği iddiaları açıklayıcı gücünü kaybetmektedir.”⁸⁵⁸

Mezhepçi dayanışma söyleminin ikinci varsayımı ise; “Suriye’deki Esad yönetiminin Şiî olduğu önkabulüdür. İran’ın Baas rejimine verdiği desteği mezhepçi bir bakış açısıyla açıklamaya çalışan bu yaklaşım yeni değildir. 1980-1982 yıllarında İhvan’ı Müslimin hareketinin önceliğinde Baas rejimine karşı başkaldırı girişimi şiddetle bastırılmış, İran yönetimi o zaman da isyana karşı Hafız Esad yönetimine destek vermiştir. İran’ın o dönemde Sünni ayaklanmalara destek vermemesi, İran-Suriye ittifakının mezhep ekseninde (Şiî eksen) değerlendirilmesine neden olmuştur. Baas rejiminin Arap milliyetçisi ve laik tutumuna rağmen İran, Suriye yönetimi ile iyi ilişkilerini kullanarak özellikle Beşar Esad döneminde bu ülkedeki kültürel faaliyetlerini artırmıştır. Şiîlik propagandası söz konusu kültürel faaliyetlerin önemli bir kısmını teşkil etmiştir. Ancak, bu faaliyetler Suriye’de bir “Şiî uyanışı” yaratacak düzeye ya da İran Şiîliği ile Suriye Aleviliği⁸⁵⁹ arasında ulus aşırı

⁸⁵⁸ Ibid.s.20.

⁸⁵⁹ “Nusayrilik (Alevilik) ve Şiîlik süreç içinde oldukça farklılaşmış, Aleviliğin Şiîliğin aşırı uç bir formu olarak görülmüştür. Bazı Şiî alimlerinin Aleviliği Şiîliğin meşru bir unsuru olarak ilan etmiş olmalarına rağmen bu kanaat Şiî dünyasının geneline hakim olmamıştır. Diğer taraftan Alevi Baascıların mezhepsel kimliği ile siyasi yaklaşımı arasında bağlantı kurmak zordur. Baascılar, Alevi toplumunun çıkarlarını Şiî dayanışmasında değil

bağların kurulması düzeyine varmamıştır. İran'ın Suriye'deki kültürel etkisinin artmasına rağmen Şiilik, iki ülke arasındaki ittifakı güçlendiren bağlardan birisi haline dönüşmemiştir. Bununla birlikte Mart 2011'de başlayan isyan sürecinde Suriye'de yaşayan halklar arasında mezhep kimliğinin öne çıktığı gözlemlenmektedir. Fakat Alevilik ile Şiilik arasında ulus aşırı bağların yokluğu ve Aleviliğin yerel niteliği nedeniyle mezhep ortaklığının İran'ın Suriye yönetimine verdiği desteği açıklayıcı gücü sınırlıdır.”⁸⁶⁰

Mezhepçi yaklaşıma karşı geliştirilen Direniş eksenli söylemi Sinkaya'nın ifade ettiği gibi “büyük ölçüde İran'ın resmi görüşünü yansıtması açısından anlamlıdır, fakat bu yaklaşım Suriye'nin “direniş cephesinde” kalmasını doğrudan Esad yönetimine indirgemesi nedeniyle problemlidir. Zira Esadlar yönetimindeki Suriye'nin İsrail karşısında duran tek Arap ülkesi olarak kalmasının nedeni Esadların İran ile aynı “direniş” ideolojisini ve stratejisini paylaşmaları değil, İsrail ile yürütülen barış görüşmelerinin çeşitli nedenlerle kesintiye uğramış olmasıdır. Suriye direniş örgütlerine destek vererek İsrail'e karşı mücadele vermiş olsa da doğrudan İsrail ile karşı karşıya gelecek hareketlerden daima sakınmıştır. Nitekim barış görüşmeleri sırasında direniş hareketleri ile ilişkilerini koz olarak kullanması, Suriye'nin direniş eksenindeki varlığının aslında pragmatik nedenlere dayandığını göstermektedir.”⁸⁶¹

Diğer taraftan bu söylemin diğer problemleri ise; “Esad yönetimine karşı muhalefetin İsrail ve Batı tarafından desteklendiği ve muhalefetin başarılı olması durumunda Suriye'nin İsrail ile barış imzalayarak direniş ekseninden ayrılacağı varsayımıdır. Bu varsayım Suriyeli muhalifler arasındaki farklılıkları göz ardı etmektedir. Gerçekten de Suriyeli muhaliflerin bir kısmının Siyonistlerle bağlantılı olduğu iddia edilmektedir. Fakat bu, Siyonistlerin Suriye'deki ayaklanmaları kontrol ettiği ve yönlendirdiği anlamına gelmemektedir. Suriye'nin topraklarının bir kısmı İsrail işgali altında olduğu müddetçe Suriye'de iktidara kim gelirse gelsin İsrail ile ilişkileri sorunlu olmaya devam edecektir.

Arap milliyetçiliğinde görmüştür. Ayrıca Baas rejiminin laik niteliği dolayısıyla Suriye yönetiminin siyasi kararlarında dini motivasyonlar etkili bir rol oynamamıştır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Anoushiravan Ehteshami-Raymond Hinnebusch, *Syria and Iran: Middle Powers in a Penetrated Regional System*, London, Routledge, 1997, ss,98-99.

⁸⁶⁰ Ibid.

⁸⁶¹ Ibid.

Dolayısıyla mevcut şartlar altında iktidar değişikliği olsa dahi yeni Suriye yönetimi İsrail'e karşı İran'ın ve Hizbullah'ın desteğini almaya çalışacaktır.”⁸⁶²

İran'ın “direniş eksenini” söylemi; Sinkaya'nın da tesbit ettiği gibi “bölgeye yönelik yayılmacı politikalarını meşrulaştırmaktadır. İran, Suriye'deki gelişmeleri büyük güçlerin ve bazı bölge ülkelerinin Ortadoğu'daki siyasi değişimleri kontrol altına alma gayretlerine bağlamaktadır. İranlı seçkinler arasında sıkça dillendirilen bu söyleme göre Arap baharı ile birlikte Batı karşıtı ve İslâmî eğilimli isyanlar ABD, Batı ve muhafazakâr Arap devletlerinin Tunus ve Mısır'da müttefiklerini kaybetmesine yol açmıştır. Buna karşılık onlar bu kayıplarını telafi etmek ve İran'ın bölgesel gücünü kırmak için Suriye'de isyanı kışkırtmışlardır.”⁸⁶³

⁸⁶² Ibid. s.23.

⁸⁶³ Ibid. S.30.

3.5. Beşinci Dönem: Uzlaşmacı Bağlantısızlığa Dönüş ve Nükleer Anlaşma (2015-)

2003 yılında Amerika'nın Irak'ı işgal ederek Baas rejimini devirmesi İran'ı Saddam Hüseyin gibi bir düşmandan kurtarmış fakat ciddi tehditleri beraberinde getirmiş ve güvenlik kaygılarına neden olmuştu. Rafsancani'nin tabiriyle İran için Saddam Hüseyin'in kitle imha silahlarına sahip olmasından daha kötüsü bölgedeki Amerikan varlığıydı.⁸⁶⁴ Bu nedenle İran güvenlik kaygılarıyla nükleer programına hız verirken, diğer yandan İran'ın Irak politikasının önceliği işgalin sona ermesi ve Amerikan birliklerinin ülkeden çekilmesi olmuştu.

İran'ın Amerikan askeri varlığından duyduğu kaygılar, Amerikan askerlerinin Irak'tan çekilmesiyle birlikte de yerini bu ülkedeki İran'ın nüfuzunun pekiştirilmesi ve Batılı ülkeler ile diğer bölgesel güçlerin Irak'ta nüfuz kazanmasının önlenmesi çabalarına bırakmıştır. Amerikan askeri varlığının sona ermesi ve zayıf ama İran'a dost bir hükümetin tesis edilmesiyle birlikte Irak, İran için tehdit olmaktan çıkmış ve İran'ın bölge politikasında stratejik öneme sahip klit ülkelerden birisi haline gelmiştir.⁸⁶⁵ İran, tarihsel olarak “doğal nüfuz alanı” olarak gördüğü Irak'ta etkinliğini artırarak burayı bölgesel güç projeksiyonu için bir üsse dönüştürmek istemiştir.⁸⁶⁶

Bu açıdan “ABD'nin Irak'a müdahalesinden sonra şekillenen Ortadoğu'nun yeni jeopolitiği, İran'ın bölgeye bakışının şekillenmesinde etkili olmuştur. İranlı yetkililere göre bölge İsrail'e karşı mücadele eden ve Amerikan hegemonyasına karşı direnen “direnış cephesi” ile Batı ile iyi ilişkileri olan “statükocu rejimler” arasında ikiye bölünmüştür. Hamas ve Hizbullah gibi direniş cephesinin ön saflarında yer alan örgütlerin kendi coğrafi alanlarında siyasi etkinliğini artırması ve Irak'ta İran rejimi ile kuvvetli bağları olan Şiilerin ağırlıkta olduğu bir hükümetin şekillenmesi bölgede İran'ın etkisinin yükselmesi olarak değerlendirilmiştir. Bu süre zarfında bölgesel siyasetinin radikalleşmesinin yanı sıra İran'ın nükleer programının ve askeri programlarının gelişmesi, bölge ülkelerinde, bilhassa Suudi Arabistan başta olmak üzere muhafazakâr Arap devletleri arasında İran'ın yükselişinin tehdit olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Böylece bölgede İran'ın başını çektiği direniş

⁸⁶⁴ Bayram Sinkaya, “Amerikan Askerlerinin Çekilmesinden Sonra İran-Irak İlişkileri”, *Seta Rapor*, No.9, Mayıs 2013, s.7.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, s.9.

⁸⁶⁶ Yoel Guzansky, “Iraq and the Arabs Following the Withdrawal”, *Strategic Assessment*, Vol. 15, No 3, 2012, s.39.

cephesi ile Suudi Arabistan'ın öncülük ettiği statükocu devletler arasında bir kutuplaşma olmuştur.”⁸⁶⁷

Aralık 2011 itibariyle Obama yönetimi Irak'taki askeri varlığını resmi olarak sona erdirmiştir. ABD'nin Ortadoğu politikası, Obama yönetimiyle yumuşamış ve Bush dönemi sert güç politikalarının terk edilmek istendiği bir dönem olmuştur. Obama döneminde Ortadoğu merkezli olaylarda ABD sorunlara direk angaje olmak yerine, başta müttefiklerine rol vermek veya BM, NATO ve Arap Ligi gibi uluslararası örgütler ve platformlarla çok taraflı hareket ile sorunu çözmenin yolunu aramıştır. Başkan Obama; “Amerika'nın küresel liderliğini yenilemek için, Irak savaşının sonlandırılması ve dikkatlerin Ortadoğu ve İslâm dünyasındaki diğer sorunlar üzerine yoğunlaştırılması, nükleer silahların yayılmasının engellenmesi, terörizme karşı daha etkili bir küresel strateji geliştirilmesi, ortak tehditlerle mücadele etmek ve ortak güvenliği sağlamak için ittifakların, işbirliklerinin ve kurumların yeniden inşa edilmesi, adil, güvenli ve demokratik toplumların desteklenmesi gerektiğini” belirtmiştir.⁸⁶⁸ Bunun son örneğini Suriye krizinde de görmekteyiz. ABD'nin Suriye konusundaki politikaları bu çerçevede ilerlemektedir. Obama'nın bu doktrinine askeri yöntemden çok diplomasi üzerine kurulu “Paylaşımçı Liderlik” ismi verilebilir, yani ABD arka planda kalarak Amerikan emperyalizmi imajı yerine küresel sorumluluk yaratmaya çalışmaktadır.⁸⁶⁹

İran konusunda Obama yönetimi, Bush politikalarının aksine, diyalog ve diplomasi temelli politikalar benimseyeceğini pekçok defa belirtmiştir. Bush yönetiminin Tahran yönetimini muhatap almamasını yanlış olduğunu düşünen Obama, sorunun masa başında çözülebileceğine inancı olduğunu göstermiştir. Öyleki, Obama'nın bu yeni Ortadoğu siyasetinde İran giderek daha görünür olmaya başlarken, muhtemelen karşılığında ABD öncülüğünde kurulacak yeni Ortadoğu düzeni için daha az sorun çıkaran bir aktör olacaktır.

İran'ın nükleer çalışmalarının önlenmesi ile ilgili pazarlıklar uzun bir süre devam etmiştir. 24 Kasım 2013 tarihinde, Cenevre'de İran ile BM Güvenlik Konseyi'nin beş daimi üyesi ve Almanya'dan oluşan P5+1 arasında altı ay içinde uygulamaya konulmasına karar

⁸⁶⁷ Elik, op.cit., ss,1-32.

⁸⁶⁸ Selim Kurt, “Soğuk Savaş Sonrası ABD'nin Ortadoğu Politikası”, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı 19, 2014, s,182.

⁸⁶⁹ Ömer Taşpınar, “Obama Doktrini ve Türkiye'nin Rolü”, Sabah, 14 Kasım 2014

<http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/taspinar/2011/11/14/obama-doktrini-ve-turkiyenin-rolu> (12.10.2015).

verilen Ortak Eylem Planı'nı içeren, bir anlaşma imzalanmasının ardından 26 Mart-2 Nisan 2015 tarihleri arasında İran ile P5+1 arasında Lozan'da gerçekleştirilen müzakerelerde İran'ın nükleer dosyasına ilişkin tarihi nitelikte bir siyasî uzlaşma sağlanmıştır. 2 Nisan'da üzerinde siyasî uzlaşma sağlanan çerçeve anlaşma⁸⁷⁰ 14 Temmuz 2015'de nihai anlaşmayla sonuçlanmıştır.⁸⁷¹

Altı çizilmesi gereken önemli bir husus İran'ın müzakere masasında aslında tek muhatabı olduğudur. Yalçın'ın ifade ettiği gibi “müzakereler P5+1 ülkeleri ile İran arasında geçmiş olmasına rağmen, aslında Amerika ile İran arasında yapılan bir görüşme fikri üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda asıl aktörler Amerika ve İran'dır. Sonuç itibariyle bu anlaşma İran'ın nükleer dosyasına ilişkin yıllar süren anlaşmazlığı tamamen sonlandırmayacaktır. Fakat uluslararası sistemden tecrit edilmiş durumda olan İran'ın kontrollü bir şekilde uluslararası camiaya yeniden entegre olmasını sağlayacaktır.”⁸⁷²

Bu uzlaşma genel olarak ifade etmek gerekirse, “aslında bir barış anlaşması değil, tarafların bir ateşkestir. Birkaç temel konu başlığı üzerinde İran'ın nükleer enerji üretimini kısıtlayan ve bunu çeşitli zamanlamalara tabi kılan bir anlaşma olacaktır. Teknik ayrıntılara fazla girmeden ifade edecek olursak, buna göre 10 yıllık veya 15 yıllık sürelerle nükleer enerji üretimine kısıtlamalar getirilmek istenmiştir. Örneğin İran 15 yıl boyunca yüksek zenginleştirilmiş uranyum üretmeyecek, 10 yıl boyunca gelişmiş santrifüjler kullanamayacak, 15 yıl boyunca ağır su reaktörü kuramayacaktır. Tüm bu süreçler esnasında BM denetçileri istedikleri denetimleri yapmakta özgür olacak ve İran bu konuda tam bir işbirliği içinde olmayı taahhüt etmiştir. Yine anlaşmaya göre İran nükleer silah üretimi için gerekli olacak düzeylere ulaşamamayı da garanti etmektedir. Ayrıca İran plütonyum zenginleştirmeye hiçbir zaman başlamayacak, nükleer tesislerin bir kısmı kapatılacak, bir kısmı dönüştürülecek ve İran yeni nükleer tesis inşasına girişmeyecektir. Bir tarafta İran'a yeterince sert ve zorlayıcı tedbirler uygulayamayan Amerika, diğer tarafta Amerika öncülüğünde uygulanan ambargolardan bunalmış İran, Ortadoğu'da yaşanan jeopolitik dönüşüm krizinde bir ara yol bulmak durumunda kalmış ve bahsi geçen ilkeler etrafında

⁸⁷⁰ *Parameters for a Joint Comprehensive Plan of Action Regarding the Islamic Republic of Iran's Nuclear Program- JCPOA*, Anlaşmanın tam metni için bkz. <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2015/04/240170.htm> (12.10.2015).

⁸⁷¹ Yeliz Şahin, “İran'ın Nükleer Dosyasında Tarihi Uzlaşma”, *İKV Değerlendirme Notu*, Nisan 2015, ss,1-3. [http://www.ikv.org.tr/images/files/ikv_degerlendirme126\(1\).pdf](http://www.ikv.org.tr/images/files/ikv_degerlendirme126(1).pdf) (12.10.2015).

⁸⁷² Yalçın, “İran Nükleer Müzakereleri”, op.cit., s.8.

uzlaşmaya varmışlardır.”⁸⁷³ Bu bakımdan Amerika’nın Ortadoğu’da yeni ortağı İran’dır iddiaları oldukça abartılıdır.

Burada vurgulamak gerekir ki anlaşmanın İran’a yönelik baskı ve ambargoların bir sonucu olduğu fikri çok doğru değildir. Zira Yalçın’ın ifade ettiği gibi “petrol fiyatlarındaki düşüş İran’ı ekonomik anlamda ciddi şekilde yaralamış olsa ve ülkede defalarca yaşanan devalüasyon İran ekonomisini zor durumda bıraksa da, Batılıların beklediği anlamda siyasî ve sosyal sonuçlar ürettiğini söylemek mümkün değildir. Ekonomik ve diplomatik baskılar İran’da ne bir siyasî düzensizlik ne de sosyal bir hareketlilik yaratmıştır. Batılı ülkelerin ekonomik sıkıntılarının İran’a devrim getirilebileceğine dair geçersiz varsayımları İran’da başarısız olmuştur. Aksine İran’a uygulanan bu baskıların özellikle nükleer enerji söz konusu olduğunda bir sosyal ayrıma yol açmaktan ziyade siyasal ve sosyal bütünlük yarattığı bile söylenebilir.⁸⁷⁴ Ayrıca daha önceki örneklere bakılacak olursa, baskılar Kuzey Kore örneğinde işe yaramamıştır. Özellikle Kuzey Kore’nin dünya piyasalarına uzak bir aktör oluşu diplomatik ve ekonomik baskılara direnebilme kabiliyetini artırmıştır. İran her ne kadar Kuzey Kore kadar tecrit edilmiş bir ülke olmasa da, bu anlamda Kuzey Kore’ye oldukça benzediği düşünülebilir.”⁸⁷⁵

Nükleer Anlaşma ile Amerikan yönetimi muhtemeldir ki İran’ın bölgede daha etkin bir rol oynamasının ve özellikle Sünni gruplara ve devletlere karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıkmasının önünü açmak istemektedir. Fakat İran’ın Suriye, Yemen ve Irak’taki tavırları, gerekçeleri her ne olursa olsun, aşırı yayılmacı eğilim göstermektedir. Devletler aşırı yayılma ve güç biriktirme eğiliminde serbesttirler. Fakat sonuçları beklenenden farklı olabilir. Bölgenin diğer ülkelerini bir araya getirmek, somut sonuçları olmayacak bir nüfuz alanı genişletme eylemi için fazla maliyetlidir. Zira bu durum başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez yönetimlerinin İran’a yönelik tarihsel reflekslerini tetiklemiştir ve buna

⁸⁷³ Ibid., s.9. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert D. Kaplan, “The Geopolitics of the Iran Nuclear Deal”, *The National Interest*, 7 Mayıs 2015, <http://nationalinterest.org/feature/the-geopolitics-the-iran-nuclear-deal-12827> (07.11.2015). {Kaplan, , The Geopolitics of the Iran Nuclear Deal}

⁸⁷⁴. “Nükleer silah geliştiren diğer ülke örneklerine de bakıldığında durum Washington için pek parlak değil. Fransa, Hindistan ve özellikle Pakistan gibi örneklerin her biri Amerikan tarafının kuvvetli itirazlarına rağmen nükleer silah üretiminde başarılı oldu. Aslında uzun vadede İran’ın da aynı başarıyı yakalayamaması daha büyük sürpriz olur. İran’a yönelik baskının Pakistan hariç diğer ülkelere bu düzeyde yapılmadığı düşünülebilir ancak İran’ın diğer ülkelere oranla uluslararası düzende daha mesafeli olmasının İran’a avantaj sağladığı bile söylenebilir.” Yalçın, “İran Nükleer Müzakereleri”, op.cit., s.14

⁸⁷⁵ Ibid. s.13.

bloklaşmayla karşılık verecekler gibi görünmektedir. Belki de Amerika'nın istediği tam olarak budur.

Bu kutuplaşma sürecinde İran ve Suudi Arabistan, Vahhâbî rejiminin baskılarına maruz kalan Şîilerin mücadelesinde öne çıkan isimlerden olan Şîî din adamı El-Nimr'in 2016'nın ilk günlerinde idam edilmesi örneğinde olduğu gibi dinî retorik üzerinden mücadeleye başlamışlardır.⁸⁷⁶ Bölgesel bloklaşmanın giderek belirginleştiği ve tarafların Suriye, Bahreyn ve Yemen'de karşılıklı hamlelerde bulunduğu bir dönemde El-Nimr'in idam edilmesi iç hukuki bir süreç veya sonuçları hesaplanmamış bir adım olarak düşünülemez. İran ise buna Tahran'daki Suudi elçiliğinin yakılmasına göz yumarak cevap vermiştir. Sonuçta iki ülke arasındaki başlayan ve Körfez ülkerini de içine alan böyle bir mücadele, nükleer anlaşma ile küresel yalnızlıktan kurtulmaya çalışan İran'ı bölgesel bir dönemde küresel yalnızlıktan kurtulmaya çalışan İran'ı daha da derinleşen bölgesel bir bloklaşmanın tarafı haline getirebilir.

Ayrıca, ABD-İran ilişkileri uzun zamandır nükleer müzakerelerin ve nihayetinde varılan anlaşmanın çerçevesinde değerlendirilmektedir. Oysaki bu ilişki varılan anlaşmanın ölçeğini aşan bir anlama sahiptir. Dolayısıyla, anlaşmanın ifade edilen şekliyle 'tarihi' niteliği yalnızca nükleer silahsızlanma yolunda atılan önemli bir adım olması değildir. ABD yönetimi bu anlaşmayla, aslında Ortadoğu politikasında bir dönemi kapatma ve yeni bir dönem açma niyetinde olduğunu göstermiştir. Bize göre, ABD yönetimi İran ile ortak çıkarlar çerçevesinde sınırlı işbirliği yolunu aralamıştır.⁸⁷⁷ Obama sonrası seçilecek yeni başkanın bu kapıyı kapatabileceğini düşünmek için erkendir. Zira ABD-İran arasındaki bu uzlaşma kabaca ifade etmek gerekirse, bir barış anlaşması olmaktan ziyade bir ateşkes anlaşmasıdır.⁸⁷⁸ ABD-İran ilişkilerinin gelecek seyrini bölgede bir ABD-İran denklemi olarak değerlendirmek çok abartılı olacaktır.

⁸⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Sarı, "İran'ın Suudi Arabistan ile Bugünkü Gerginliğinde 1979 Devrimi'nin Mirası", *Ortadoğu Analiz*, Cilt 8, Sayı 73, 2016, ss.20-23.

⁸⁷⁷ Arzu Yılmaz, "ABD-İran İşbirliği ve Kürdistan Siyaseti", *Birikim Haftalık Yazılar*, <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/1431/abd-iran-isbirligi-ve-kurdistan-siyaseti#.V1FkbfmLS00> (01.06.2016).

⁸⁷⁸ Yalçın, "İran Nükleer Müzakereleri", op.cit., s.8.

ABD ile İran arasındaki yakınlaşma konusunda her iki ülkenin iç endişeleri dışında bir engel görünmemektedir. Zira anlaşma ile birlikte ABD, İran'a yönelik hem sopa hem de havuç kullanma imkânını elde etmiştir. Bu bağlamda ABD İran'ın kendi politikalarını destekleyen ve iş birliğini kabul eden bir tutum geliştirmesi karşısında İran'ı ödüllendirecek ve ya aksi bir politika izlemesi durumunda da bölgede İran'ı sıkıştırma konusunda koalisyon oluşturmakta zorlanmayacaktır. Ayrıca, Obama'dan sonra gelecek başkanın daha şahin bir yaklaşım sergilemesi İran'ın iş birliğine yönelmesi konusunda daha güçlü bir gerekçe oluşturmaktadır.

Başkan adaylarından Donald Trump'ın bilinen söylemleri⁸⁷⁹ bir yana, Hillary Clinton⁸⁸⁰ bile Obama'nın aksine Ortadoğu'da sert bir dış politika izleyeceğinin sinyallerini vermektedir.⁸⁸¹ İran yönetiminin ise pragmatist yakınlaşma talebine karşılık dönüşüm konusunda endişelere sahip olduğu görülmektedir. Normalleşmenin ve ikili ilişkilerin gelişmesinin ülkeyi değiştireceği endişesi, yönetimde bu konuda frene basma eğilimini beraberinde getirmektedir. İran açısından, 1979 Devrimi'nden günümüze devam eden 'düşman Amerika'⁸⁸² algısının birdenbire terk edilmesini beklemek de çok gerçekçi değildir.⁸⁸³ Sonuç olarak, Obama sonrası seçilecek başkan kim olursa olsun yeni ABD yönetiminin Nükleer Anlaşmayı iptal etmesi olası görülmemektedir. Çünkü anlaşmanın uygulanması ile ABD, İran'ın nükleer programını hem bölgesel bir sorun hâline getirmiş olacak hem de İran'ın ABD politikalarına uygun hareket etmesi noktasında daha güçlü araçlara sahip olacaktır. Bize göre, İran'ın ABD ile uyumlu politikalar takip etmesi, tarafların zımmî olarak kabul ettiği işbirliğini devam ettirmesi ve iki ülke arasındaki yakınlaşmanın devam etmesi daha muhtemeldir.

⁸⁷⁹ <http://www.nationalreview.com/article/434691/donald-trump-iran-nuclear-deal-position-confused> (03.06.2016).

⁸⁸⁰ <http://www.theatlantic.com/international/archive/2015/04/where-does-hillary-clinton-stand-on-china-and-russia/390471/> (03.06.2016).

⁸⁸¹ Mehmet Yeğin, "Nükleer Anlaşma Sonrası ABD-İran İlişkileri", *Analist Dergisi*, Sayı 10, 2015.

⁸⁸² <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33259> (04.06.2016).

⁸⁸³ Yeğin, op.cit.

SONUÇ

Yapısal teoriler uluslararası sistem içerisindeki aktörlerin kısıtlanmış oldukları ve dolayısıyla kendi arzu ettiklerinden ziyade, yapının mümkün kıldığı davranışlara yönelmek zorunda kaldıkları düşüncesine dayanır. Bu açıdan, yapısalcı realist teoriler tüm devletlerin anarşik uluslararası sistem içerisinde “*hayatta kalma*” (*survival*) mücadelesi verdiklerini varsayar. Böylece bu yaklaşımlar “*güvenlik*” (*security*) ile “*ulusal çıkarı*” (*interest*) özdeşleştirilen bir uluslararası ilişkiler anlayışı geliştirmişlerdir. Bu tez çalışması ise realistlerin sabit ulusal çıkar varsayımı yerine, devletlerin çıkar algılamalarının esasında kimlikleri tarafından belirlendiği düşüncesinden hareket etmektedir.

Bilindiği gibi neorealist ve neoliberal teoride “*yapı*”nın üst belirlenimine yanıt olarak bu çalışmanın da benimsediği konstrüktivist yaklaşım, uluslararası ilişkilerde kimliğin belirleyiciliğini ortaya atmış ve “*yapı*” (*structure*) ile “*yapan*” (*agent*) arasındaki etkileşim süreçlerini vurgulamıştır. Bu görüşe göre devletler önce zaman, mekân ve diğer faktörlerin etkisiyle kendi kimliklerini belirlemekte ve bu sürecin ardından kimliklerine uygun olarak çıkarlarının ne olduğunu ortaya koymakta ve ancak daha sonra dış politikalarını oluşturmaktadırlar.⁸⁸⁴ Ayrıca, kimliğin çıkarlar üzerindeki kurucu etkisine atfedilen önem kadar, çıkarların kimlik üzerindeki dönüştürücü etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Tez çalışmamızda analiz edilen İran’ın uluslararası sosyalleşme ve Şii sekülerleşme süreci bizce bunun en iyi örneğidir.

1979 İslam Devrimi sonrası İran’ın dış politikasını şekillendiren temel faktörün; devrim kadrolarının dinî-ideolojik yaklaşımları olduğu sıkça dile getirilmekte ve İran’ın yeni dış politika görünümünün nedenleri genellikle iç siyasi düzlemde aranmaktadır. Fakat bu tez çalışmasında İran dış politikasının yapı-yapan ilişkisi bağlamında incelenmesi gerektiğine vurgu yaparak, İran’da karar alıcıların iç politik ortamı gözettileri gibi uluslararası sistemin şartlarını da dikkatle okuyarak ona uygun biçimde seküler, rasyonel ve pragmatist hareket ettikleri, dinî söylemlerin araçsal önemde olduğu ve dinî değerlerin İran devlet aklında belirleyici bir kaygı olmaktan uzak olduğu savunulmuştur.

⁸⁸⁴ Ibid., s.159.

İkinci bölümde analiz edildiği üzere İran dış politika elitleri tüm İslâmî söylemlerine rağmen laik bir devlet gibi hareket edebilecek zihinsel araçlara, reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı dinî argümanlara sahiptir. Zira bunu sağlayan, kökleri 19. yüzyıla kadar götürülebilecek Şîî sekülerleşme süreci olmuştur. Bu anlamda sanılanın aksine, Devrim'in İran'da dinî-ideolojik ipotek altında irrasyonel ya da normatif bir dış politika yarattığını düşünmek doğru değildir. İktidar kadrolarının ideolojik heyecanının Devrim sonrası İran'ın dış politikasını etkilemiş olması kesin olmakla birlikte, İran dış politikası dinî-ideolojik hesaplara mahkûm olmuş, irrasyonel ya da normatif bir politika değildir. Dinî/ideolojik söylemlerin arkasındaki pragmatist hedefleri görmek gerekir. Elbette ki bu İran İslâm Cumhuriyeti'nin hiçbir dinsel ve ideolojik refleksi olmadığı anlamına gelmemektedir.

İran Devrimi'nin İran dış politikasında yarattığı etkilerin her yönüyle anlaşılabilmesi için İran'ın son yüz elli yıllık siyasî düşünce tarihinin iyi anlaşılması gerekmektedir.⁸⁸⁵ Bahsedilen bu dönemde hem özelde İran hem de genelde İslam dünyasında geleneksel kurumlar merkezî konumlarını yitirerek yerlerini sömürgeci ve seküler elitlerce kurulan modern kurumlara bırakmaya başlamışlardır. Öte yandan, sömürge döneminde eğitim sistemlerinde görülen radikal değişim, sömürgeci merkezlerle sömürgeleştirilmiş Müslüman toplumlar arasında özellikle yeni-sömürgeci dönemde etkin olacak bir ara(cı) elitin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Siyasal kültür oluşumunda önemli sonuçlar doğuran bu ara elitin ortaya çıkışı, bir anlamda sömürgeci etkinin devamının teminatı olmuştur. Bu yeni uluslararası konum İslâmî siyasete dair teorik çerçeve ve tartışmaları da derinlemesine etkilemiştir. İran'da "*Karşı-Modernist Düzen Arayışı*" olarak başlıklandırığımız bölümde bu tartışmaların hangi yüzleşme alanlarını kapsadığı analiz edilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz dönemde İslam dünyasında ulus-devletlerin kurulmasıyla yaşanan siyasî entelektüel krizi Sünnî İslâm daha derin yaşamışsa da bu durum Şîî siyaset teorisinde de büyük bir kırılma yaratmıştır. Bunun sonucu olarak İran'da geleneksel Şîî siyaset anlayışını dönüştürmeye yönelik girişimler ve modernitenin meydan okumasına yönelik cevap üretme arayışları başlamıştır. Fakat bu arayış sürecinde aydın prototipinin yaşadığı en ciddi zihniyet problemleri, paradigma düzeyinde yaşanan bölünmüşlük

⁸⁸⁵ Keneş, op.cit., s.42.

olmuştur. 19. yüzyıl bu anlamda hem İran'ın hem de İslam dünyasının en uzun yüzyılı olmuştur. Nitel zaman açısından bu asrı daha uzun kılan ise uzun süren köklü bir değişim sürecinin sonuçlarının ani, sarsıcı ve yaygın bir şekilde ortaya çıkmasıdır.

Bahsedilen bu sancılı değişimin siyasî ayağını gerek İran'da gerekse Osmanlı ve Mısır'da "Anayasa" tartışmaları şekillendirmiştir. Bu anlamda "*Anayasa Devrimi*" İran siyasal tarihi için olduğu kadar düşünce tarihi için de büyük bir devrimdi diyebiliriz. Zira *gaybet döneminde* devleti meşru görmeyen Şîî siyaset düşüncesi bu dönemde büyük bir kırılma yaşayacak ve ilerleyen zamanlara damgasını vuracak büyük bir dönüşümü başlatacaktır. Çünkü Mirza Hüseyin Nâinî örneğinde incelediğimiz gibi Meşrutiyet Hareketi'ne destek vermekle ulemâ, geleneksel Şîî inanışta bir kırılma yaratarak *gaybet döneminde* devleti zımnen meşrulaştırmıştır.

Köklerini Meşrutiyet Hareketinde bulan Humeynî'nin temsil ettiği "*Velâyet-i Fâkih*" düzeni genellikle dinî bir yönetim (*teokrasi*) olarak tanımlansa da İran Devrimi sırasında ve sonrasında gelişen kurumlara, öğretilere ve ilkelere yakından bakıldığında modern gelişmelere uyum, zannedilenin aksine çok daha fazladır. Zira "*İslâm Devleti*" bir cumhuriyet olarak kurulmuştur. Dolayısıyla yazılı bir anayasası, seçilmiş bir cumhurbaşkanı ve halkın oyuyla oluşmuş bir parlamentosu vardır. Öte yandan (*yarısı Veliy Fakih diğer yarısı ise parlamento tarafından atanmış*) Anayasayı Koruma Konseyi ve Veliy Fakih yani dinî bir otorite bulunmaktadır. Böylece sistem Fransız Devrimi'nin kopyası gibi duran kurumlar, öğretiler ve modern ulus-devlet ile aynı zamanda mollaların yönettiği otoriter kurumları bir arada barındırmaktadır.⁸⁸⁶

Yeni rejimin aslında İslâmî kisveye bürünmüş, otoriter davranan modern bir ulus-devlet olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁸⁷ Bu anlamda Devrimci İran'ın modern ulus-devleti inkâr edip etmediği sorusuna "*Cumhuriyetin İslâmî unsurlarının hem devlet örgütlenmesi hem de siyasî arenanın yapısı ve söylemleri açısından ulus-devlet modeliyle tam olarak örtüşmektedir. Bu uyuma aykırı düşen tek İslâmî unsur, muhafazakâr*

⁸⁸⁶ İran İslâm Cumhuriyeti'nin Yönetim Biçimi ve Velayet-i Fakih Teorsî tartışmaları için bkz. Üstün, *Humeynî'den Hamaney'e İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, op.cit.

⁸⁸⁷ Elisabeth Özdalga, "Örtüşen İdeolojiler Olarak İslâmcılık ve Milliyetçilik: Uzun Dönemli Tarihsel Bir Bakış Açısıyla İslâm'ın Siyasallaşması Üzerine", *Kimlik Denklemi*, (çev. Sevgi Tuncel), İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 16-17.

Müçtehidlerin (din bilginlerinin) özerkliği ve sahip oldukları güçtür”⁸⁸⁸ cevabı verilebilir. Fakat çarpıcı bir gerçeği burada vurgulamak gerekir; İran Batı’dan çok daha önce ulus-devlet modelinin temellerini atmış buna bağlı olarak sivik-ulusal bir din geliştirmiştir. Bu açıdan, Şîlik İran tarihinde ideolojik bir din olarak var olmuştur.

Tez çalışmamızda analiz edildiği üzere İran gibi “*dinsel ideoloji*”ye sahip bir devlette baskın olan ögenin (*dinsel ya da ideolojik*) tesbit edilmesi önemlidir. Böyle bir analiz dinsel ideolojilerin kuruluş ve işleyişini açıklayacaktır. Aslında, ancak böyle bir analiz ile bütün dinsel ideolojilerin bu durumla ilintili olarak yani kavramın “*dinsel olan*” ile “*ideolojik olan*” arasındaki ilişkiden doğan gerilimi nasıl karşıladığı, nasıl bağlamlaştırdığı ve nihayi olarak neye indirgelediği çözümlenebilir. Çiğdem’in ifade ettiği gibi “*bu söylemsel yapı ‘dinsel’ ve ‘ideolojik’ olanı birbirinden ayırıp tekrar tekrar birleştirmeye izin verir. Dinsel gövde kendisini oluşturan organlara ayrılıp tekrar birleştirilmeye izin veren bir bütünlük olarak somutlaşır. Bu kavramsallaştırmadaki örtük yargı, ideolojik olanın dinsel olandan önce geldiğidir. İdeolojik olma vasfı, zorunlu olarak bütünüyle modernliğe ve anti-emperyalist, anti-kolonyal ideaya ve süreçlere götürerek yapılabilir.*”⁸⁸⁹ İran İslam Cumhuriyeti örneği de göstermektedir ki sonuçta ideolojileşen din bu süreçte sekülerleşip, kutsal ve normatif aslını da kaybetmektedir.⁸⁹⁰

İran kaynaklı İslâm’ın ideolojileştirilmesi süreçlerinde kritik nokta, *evrensellik/tikellik* gerilimidir. Evrensellik dayatmasına karşı, yeni bir evrensellik iddiasıyla ortaya çıktıkları halde; Protestanlık ve Şîlik gibi muhalif öğretilerin sonunda vardığı yer, tikellik ve ‘*sivik din*’ (*civic religion*) olarak tikel kimliği temellendirmek olmuştur. Bu nedenle İran kaynaklı ideolojileştirmelerde bu evrensellik/tikellik gerilimini tespit önemlidir. Âyetullâh Humeynî dönemi Fars bilincindeki evrensellik/yerellik geriliminin nihayetinde yerel/tikel olanı güçlendirmek yönünde sonuçlandığını göstermesi açısından önemlidir.

İran dış politikasına dair yapılan çalışmalarda genelde Âyetullâh Humeynî Dönemi (1979-1989) “*devrimci idealist*” olarak tanımlanmaktadır. Ancak, Uluslararası ilişkilerde “*ulusal çıkar*” kavramına tekabül eden “*Hıfz-ı Maslahat-ı Nizam-ı İslâmî*” (*İslâm*

⁸⁸⁸ Sami Zubaida, *İslâm, Halk ve Devlet*, (çev. Sami Oğuz), İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.179.

⁸⁸⁹ Ahmet Çiğdem, “Dinden İdeolojiye İslâmcılık”, *Birikim*, Temmuz-Ağustos 2014, s. 40.

⁸⁹⁰ Elbetteki burada kastettiğimiz din anlayışıdır, dinin bizzat kendisi değildir.

Devletinin Çıkarlarının Korunması) genel bir uygulamayken 1988’de Âyetullâh Humeynî tarafından bir ilke olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Humeynî’nin yaklaşımı bu dönemin son noktada ulusal çıkar merkezli “*pragmatist*” bir dönem olduğunu göstermektedir. Ayrıca İran’ın özellikle Batı kamuoyunda karar alma sürecinin “*rasyonel*” olmadığı ve “*çılgın mollar*”ın yönettiği dinî-ideolojik kararlar alabilen devlet imajının aksine, kendi ulusal çıkarlarına odaklanmış seküler, rasyonel ve pragmatist devlet aklına sahip bir aktör olduğu örneklerle (Suriye-Çeçenistan-Azerbaycan) ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu açıdan İran’ın ulusal menfaatlerinin “*din*” ve “*mezhep*” de dâhil her şeyin üzerinde olduğunu söylemek mümkündür. Tüm tez çalışması boyunca ifade edildiği ve pek çok örnekle ortaya konduğu gibi İran, tarihi boyunca “*ulusal kimliği*” (*İranlılık*) önceleyerek, dini kendi “*ulusal çıkarları*” için araçsallaştırmıştır. Dolayısıyla Devrim’den günümüze; Humeynî, Rafsanjani, Hatemî, Ahmedinejad ve Ruhanî dönemlerinde takip edilen dış politika bu yönüyle süreklilik arz etmektedir. Bu durum “*İran-merkezli*” bir dünya tasavvurundan kaynaklanmaktadır.

1979 Devrimi sonrası İran’ın dış politika paradigması “*İran-merkezli*” yaklaşımla “*İranlılık*” kimliğini öncelerken, İran dış politika stratejisi ise uluslararası alanda kimliğin ana unsuru olan “*otonomi*” üzerine kurulmuştur. Yakın dönem İran tarihinde “*otonomi mücadelesi*” süreklilik arz etmektedir. Bilindiği üzere, Meşrutiyet Devrimi ve petrolü millileştiren Musaddık’ın Milliyetçi Cephe Hareketi yerli istibdata ve yabancı nüfuzuna karşı bir başkaldırı hareketi olduğu gibi Âyetullâh Humeynî’nin liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi de (dış) hegemonya ve (iç) istibdata karşı verilen bir mücadeledir. Meşrutiyet Devrimi; *kollektif*, Musaddık dönemi; *lâik-milliyetçi*, 1979 Devrimi ise; *İslâm-eksenli* karşı-hegemonik tepkilerdir. Bahsedilen mücadeleleri uluslararası sistemde “*otonomi arayışı*” olarak kavramsallaştırılmak mümkündür. Dolayısıyla İran’ın Devrim sonrası dış politika stratejisi “*bağlantısızlık*” olmuştur. Bu açıdan, Devrim sonrası İran dış politikası; i) negatif denge politikasının uygulandığı *mutlak bağlantısızlık* (1979- 1982. ii) devrim ihracı üzerinden karşı-denge arayışının yaşandığı *çatışmacı bağlantısızlık* (1982-1988) iii) *uzlaşmacı bağlantısızlık* (1988-2005. iv) İran’ın nükleer programının yarattığı krizin damgasını vurduğu *çatışmacı bağlantısızlığa dönüş* (2005-2013. v) 2015 yılında P5+1 üyeleri ile imzaladığı nükleer anlaşma ile *uzlaşmacı bağlantısızlığa dönüş* olmak üzere beş

döneme ayrılabilir. Bu dönemlerde İran'ın değişen üç tür bağlantısızlık (*mutlak-çatışmacı-uzlaşmacı*) yönelimi söz konusudur.

Sonuç olarak, İran Devrimi'nde olduğu gibi Ortadoğu'da İslam'ın siyasallaşarak mevcut rejimlere ve sistemik güçlere meydan okumasının temelinde, yakın tarihte Batılı güçlerin bölgeye yönelik yoğun müdahalesi ve sömürgecilik hareketi vardır. Dolayısıyla İran örneğinde olduğu üzere anti-emperyalist ve anti-Batıcı söylem (*İslam-eksenli ya da milliyetçilik-eksenli*) Ortadoğu toplumlarında oldukça yaygın bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu açıdan, tepkisel olarak Batı'dan “*bağımsız dış politika*” anlayışı Sünni ve Şîî İslamcı siyasal hareketlerin ortak paydasıdır.



Kaynakça

- ABDURRAZİK Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, (çev.Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1995,
- ABİDİ A.H.H, "Iran and Non-Alignment", *International Studies*, C. 20, S. 1-2, 1981.
- ABRAHAMİAN Ervand, *Humeynizm*, (çev. Mehmet Toprak), İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- , *The Iranian Mojahedin*, New York, Yale University Press, 1989.
- ACHARYA Amitav, "How Ideas Spread, Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism", *International Organization*, 2004.
- AÇIKMEŞE Akgül Sinem, "Realist Güvenlik Çalışmaları", *Strateji ve Güvenlik*, (ed.) Mustafa Aydın , Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- AÇIKMEŞE Sinem, "Uluslararası İlişkiler Teorileri Işığında Avrupa Bütünleşmesi", *Uluslararası İlişkiler*, C.1, S.1, 2004.
- ADEMİYET Feridun, *Endişeha-yı Mirza Aga Han Kirmani*, Tahran, 1357/1978.
- , *Fikr-i Demokrasi-yi İctimai Der Nühzet-i Meşrutiyet-i İran*, Tahran, 1336/1948.
- AFARY Janet, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York, Columbia University Press, 1996.
- AFGANİ Cemaleddin-Muhammed Abduh, *Urvetu'l Vuska*, (çev. İbrahim Aydın), İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.
- AĞAOĞLU Ahmet, *İran İnkılabı*, İstanbul, Akşam Matbaası, Tarihsiz.
- AHAVİ Şahruh, *İran'da Din ve Siyaset*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990.
- AHMEDİ Hamid, "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Ulusal Çıkar İkilemi", *21. Yüzyılda İran*, (ed.) Homa Katauzian-Hüseyin Şahidi, (çev. Pınar Güven), Ankara, Sitare Yayınları, 2011.
- AKDEVELİOĞLU Atay, "İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya ve Azerbaycan Politikaları", *Uluslararası İlişkiler*, C.1. S. 2, 2004.
- , *İslam'da Dış Politika Anlayışı ve İran Örneği*, Ankara Üniversitesi SBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008,

- AKKOYUNLU Nilüfer, “Değişen Dünya Düzeninde İran Jeopolitiği”, 38, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Tebliğleri Tam Metin Kitabı*, Ankara, 2007.
- AKTAŞ Cihan, *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2004.
- AL-ATTAS Seyyid Muhammed Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (çev. Muhammed Erol Kılıç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- AL-AZMEH Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, (çev. Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- ALBAYRAKOĞLU Esra Pekin, “ABD-Körfez İşbirliği Konseyi İlişkilerinde İran Faktörü”, *Uluslararası İlişkiler*, C. 8, S. 31, 2011.
- ALGAR Hamid, *Mîrzâ Malkum Khân, A Study in the History of Iranian Modernism*, Bekeley, University of California Press, 1973.
- , *Religion and State in Iran*, Berkeley, 1969.
- AL-İ AHMED Celal, *Garpzedeler, Batıdan Gelen Veba*, (çev. B. Tuna), İstanbul, Nehir Yayınları, 1988.
- AMANAT Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London, I.B.Tauris, 2009.
- AN-NAİM Abdullahi A, *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- APAK Adem, “Şuûbiyye”, *İslam Ansiklopedisi Cilt 19*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- ARABACI Ahmet, “Avrupa Birliği’nde Çıkar Temsilinin Gelişimi”, *Uluslararası İlişkiler*, C. 5, S. 17, 2008.
- Arap Baharında İran ve Türkiye*, <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/arap-baharinda-iran-ve-turkiye> (31.02.2016).
- ARI Tayyar, *Basra Körfezi ve Ortadoğu’da Güç Dengesi 1978-1996*, 1. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- , *Geçmişten Günümüze Orta Doğu Cilt I*, 5. Baskı, Bursa, MKM Yayınları, 2012.
- , *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*, 4. Baskı, Bursa, MKM Yayıncılık, 2008.
- , *Global Politika ve Güney Asya, Keşmir Sorunu ve Nükleer Yarış*, 2. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

- , *Irak, İran ve ABD, Önleyici Savaş, Petrol ve Hegemonya*, 1. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2004.
- ARI Tayyar, “Önsöz”, *Uluslararası İlişkilerde Postmodern Analizler I*, (ed.) Tayyar Arı, 1. Baskı, Bursa, MKM Yayınları, 2012.
- , *Uluslararası İlişkiler Teorileri, Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*, 3. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2004.
- , *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, 5. Baskı, Bursa, MKM Yayıncılık, 2008.
- ARI Tayyar-Elif Toprak, *Uluslararası İlişkiler Kuramları II*, 1. Baskı, Eskişehir, AÖF Yayınları, 2013.
- ARIKAN Pınar, “İran-Rusya Mutabakatı Alaşması, Stratejik Ortaklık mı?”, *Orta Doğu Analiz*, C. 6, S. 64, 2014.
- ARJOMEND Said, “Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan”, *The Political Dimensions of Religion*, New York, Albany Press, 1993.
- ARMAĞAN Mustafa, *Gelenek*, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992.
- ARMAOĞLU Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, İstanbul, Alkım Yayınları, 2010.
- ARON Raymond, *Peace and War, A Theory of International Relations*, New York, Praeger, 1968.
- ASAD Talal, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- ASAD Talal, “Conscripts of Western Civilization”, *Dialectical Anthropology Essays in Honor of Stanley Diamond*, (ed.) C. Gailey, Florida, University Press of Florida, 1992.
- ASAD Talal, “Muhammad Asad Between Religion and Politics”, *Islam-Science*, C. 10, S. 1, 2012.
- , *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslâmîyet ve Modernlik*, (çev. Burak Ayder), İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- ASGHARİ Afshin Matin, “Abdulkarim Soroush and The Secularization of Islamic Thought In Iran”, *Iranian Studies*, C. 30, S. 1-2, 1997.
- ASHIZAWA Kuniko, “When Identity Matters. State Identity, Regional Institutions-Building, and Japanese Foreign Policy”, *International Studies Review*, S. 10, 2008.

- ASHLEY Richard, "Untying the Sovereign State, A Double Reading of the Anarchy Problematique", *Millennium, Journal of International*, C. 17, S. 2, 1988.
- ASL Nasır Kashef, "İran İslâm Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler, Bir İranlı Görüşü", (eds.) Türel Yılmaz-Mehmet Şahin, Ankara, Barış Kitap, 2011.
- ASL Nasser Kashef, *1979 Sonrası İran'ın Orta Doğu Politikası ve Bölge Ülkeleri ile İlişkileri*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2009.
- ASLAN Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.
- ATAMAN Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Ankara, Sentez Yayınları, 2014.
- ATKİN Muriel, *Russia and Iran: 1780-1828*, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1980.
- ATTRIDGE Harold W, "The Messiah and Millennium, The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, (eds.) Abbas Amanat-Magnus T, Benhardsson, London, I.B.Tauris, 2002.
- AYDIN Mehmet, "Doğu ve Batı Hristiyanlığına Tarihi Bakış", *Ankara Üniversitesi Dergisi*, S. 1, 1998.
- AYDIN Mehmet S. *İçeride Kritik Bakış*, İstanbul, İyi Adam Yayınları, 1999.
- AYDINLI Ersel-Erol Kurubaş, *Yöntem, Kuram Komplo, Türk Uluslararası İlişkiler Disiplininde Vizyon Arayışları*, İstanbul, Küre Yayınları, 2015.
- AYOOB Mohammed, "Challenging Hegemony, Political Islam and the North-South Divide", *International Studies Review*, C. 9, S. 4, 2007.
- AZADİ Mustafa, *Mesa'ele Cihani-yi İnkılab-i İslami der Beyanat Âyetullâh el-üzma Muntazeri*, Tahran, 1361.
- BACIK Gökhan, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007.
- BAINBRIDGE William Sims, *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge, 1997.
- BAKTIAYA Adil, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009.
- BALCI Ali, "Diskors ve Pratik Olarak Dış Politika", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, C.4, S. 15, 2007.

- BALCI Ali, “Dış Politika, Yeni Bir Kavramsallaştırma Bağlamında Egemenlik Mitinin Analizi”, *Uluslararası İlişkiler*, C.7, S. 28 (Kış 2011).
- , *Türkiye'nin Üç Irak Siyaseti*,
http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2016113_9alibalci.pdf
(21.05.2016).
- BALCI Ali- Tuncay Kardaş, “Realizm”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, (eds.) Şaban Kardaş- Ali Balcı, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.
- BARBER Bernard, “Acculturation and Messianic Movement”, *American Sociological Review*, C. 6, S. 5, 1941.
- BAŞTÜRK Efe, “Michel Foucault’da Liberalizm Eleştirisi, İktidar, Yönetimsellik ve Güvenlik”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2012.
- BAŞTÜRK Efe, “Modern Egemenliğin ‘Nomos’u Olarak İstisna Hali”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, 2012.
- BELLAH Robert, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96, 1996.
- BELLAH Robert N, “Religious Evolution”, *American Sociological Review* C.29, S.3, 1964.
- BELLAH Robert, “Religion and Legitimation in the American Republic”, *Society*, 1998,
- BERGER Peter, “Desecularization of the World, A Global Overview”, *Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) Peter Berger, tarih yok,
- BERGER Peter L, *Epistemological Modesty, An Interview with Peter Berger*, tarih yok,
<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=240> (05 01.2016).
- BERGER Peter L, “The Desecularization of the World, A Global Overview”, tarih yok,
- BERKES Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- BEŞİRİYYE Hüseyin, *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset*, (çev. Mehmet Koç. İstanbul, Ağaç Yayınları, 2009.
- BİLGİÇ Ali, ““Güvenlik İkilemi” ni Yeniden Düşünmek Güvenlik Çalışmaları’nda Yeni Bir Perspektif”, *Uluslararası İlişkiler*, C.8, S. 29, 2011.
- BİNDER Leonard, “The Middle East as a Subordinate International System”, *World Politics*, S. 3, 1958.
- BLUMENBERG Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass-MIT Press, 1989.

- BOOTH Ken, *Dünya Güvenlik Kuramı*, (çev. Çağdaş Üngör), İstanbul, Küre Yayınları, 2015.
- BOROUJERDİ Mehrzad, *İran Entelektüelleri ve Batı*, (çev. Fethi Gedikli. İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001.
- BOZARSLAN Hamit, *Ortadoğu, Bir Şiddet Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- BOZKURT Gülnihal, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara, 1996.
- BRECHER Michael, “International Relations and Asian Studies, The Subordinate State System of Southern Asia”, *World Politics*, C.15, S. 2, 1963.
- BRENNER Michael, *Yahudi Tarihi*, (çev. Sevinç Altınçekiş), İstanbul, Alfa Yayınları, 2011.
- BRİNTON Crane, *The Anatomy of Revolution*, New York, Vintage Books, 1965.
- BRODSKY David, *Spanish Vocabulary: An Etymological Approach*, Austin, University of Texas Press, 2008.
- BROWN Edward, *İnkılab-ı Meşrutiyet-i İran*, (çev. Mihri Kazvini), Tahran, Kevir, 1376/1997.
- BROWN Irene, “Studies on Non-Alignment”, *The Journal of Modern African Studies*, C.4, S.4, 1966.
- BRZEZİNSKİ Zbigniew , *Power and Principle, Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1983.
- BULAÇ Ali, *İslâm ve Fundamentalizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- BULL Hedley- Adam Watson, *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- BULUT Feyat, “68 Kuşağı Gençlik Olaylarının Uluslararası Boyutu ve Türkiye’de 68 Kuşağına Göre Atatürk ve Atatürkçülük Anlayışı”, *ÇTTAD*, C.11, S. 23, 2011.
- BUZAN Barry, *İnsanlar, Devletler ve Korku*, (çev. Emre Çıtak), İstanbul, Uluslararası İlişkiler Kütüphanesi, 2015.
- , *People, States and Fear*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991.
- BÜYÜKTAŞ Hakkı, “Trasatlantik İşbirliği Yol Ayrımı, İkinci Irak Savaşı ve Ötesi”, *II, Körfez Savaşı* içinde, yazar Mehmet Şahin ve Mesud Taştekin, İstanbul, Platin Yayınları, 2006.

- CAMP Roderic A, *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*, Mexico, University of Texas Press, 1985.
- CAMPELL David, *Writing Security, United State Foreign Policy and the Politics of Identity*, USA, University of Minnesota Press, 1992.
- CARLSNAES Walter, "The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analyses" *International Studies Quarterly*, C. 46, S.2, 1992.
- CARR Edward H, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939, An Introduction to the Study of International Relations*, London, Macmillan, 1946.
- Carter Doktrini*, tarih yok, [http://www.airpower,maxwell,af,mil/airchronicles/aure-view/1983/jan-feb/grinter,htm](http://www.airpower.maxwell.af.mil/airchronicles/aure-view/1983/jan-feb/grinter.htm) (30.03.2016).
- CASANOVA Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago, 1994.
- CASANOVA Jose, "The Secular and Secularisms", *Social Research*, C. 76, S.4, 2009.
- CENTOM (Central Command)*, tarih yok, <http://www.centcom,mil/> (05.05.2015)
- CHAKRABARTY Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak, Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, (çev. İlker Cörüt. İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- CHECKEL Jeffrey T, "Social Constructivism and Integration", *Journal of European Public Policy*, C.6, S. 4, 1999.
- CHUBİN Shahram, *Iran and Its NeighbourS. The Impact of the Gulf War*, London, Centre of Security and Conflict Studies, 1987.
- CHUBİN Shahram, *Iran and Its NeighbourS. The Impact of the Gulf War*, London, Centre for Security and Conflict Studies, 1987.
- , *Iran and the Arab Spring, Ascendancy Frustrated*. tarih yok, http://carnegieendowment.org/files/Iran_and_Arab_Spring_2873.pdf (23.06.2016).
- CHUBİN Shahram- Charles Tripp, *Iran And Iraq at War*, Colorado, Westview Press, 1988.
- COHEN Herman, "The Bush Doktrine of Strategic Preemption, A Revolutionary Upheaval or a Predictable Evolution of the International System", *American Foreign Interests*, C. 26, S. 2, 2004.
- COX Robert, "Gramsci, Hegemony and International Relations An Essay in Method", *Millennium, Journal of International Studies*, C.12, S. 2, 1983.

- COX Robert W, *Production, Power, And World Order, Social Forces in the Making of History*, New York, Columbia University Press, 1987.
- CRİSTİ Marcela, *From Civil to Political Religion*, Canada, Laurier University Press, 2001.
- CROMER Lord, *Ancient and Modern Imperialism*, New York, 1910.
- ÇAĞLAYAN Selin, *İran Mehdi'yi Beklerken*, İstanbul, Cinius Yayıncılık, 2012.
- ÇALIK Etem, "Hristiyan Medeniyetinin Dini Kaynakları", *Gazi Üniversitesi İİBFD*, C. 12, S.2, 2010.
- ÇAMAN Efe, "Uluslararası İlişkilerde (Neo)Realist Paradigmanın Almanya'daki Gelişimi ve Evrimi, Kindermann ve Münih Okulu", *Uluslararası Politika ve Hukuk*, C. 2, S. 8, 2007.
- ÇETİNSAYA Gökhan, "Rafsanjani'den Hatemi'ye İran Dış Politikasına Bakışlar", *Türkiye'nin Komşuları*, (eds.) Mustafa Türkeş- İlhan Uzgel, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
- ÇİFTÇİ Kemal, "Soğuk Savaş Sonrası ABD, 'Rıza'ya Dayalı 'Hegemonya'dan 'İmparatorluk' Düzenine", *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C.5, S.10, 2009.
- ÇİĞDEM Ahmet, "Dinden İdeolojiye İslâmcılık", *Birikim*, (Temmuz-Ağustos 2014).
- ÇIRAKMAN Aslı, "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezçiliğe", *Doğu Batı*, C. 4, S.14, 2001.
- ÇOLAK İhsan, *Müslüman Zihnin Sekülerleşmesi*,
<http://www.derindusunce.com.tr/haber,do?haberno=1336812&title=yorum-ih-san-colak-musliman-zihninin-sekulerlesmesi&haberSayfa=2>, (24.08.2012).
- DABASHİ Hamid, *İran, Ketlenmiş Halk*, (çev. Emine Ayhan), İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- , *Theology of Discontent*, New York, 1993.
- DAFTARY Farhad, *The İsmailis Their History and Doctrines* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DAĞ Ahmet Emin, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul, 2005.
- DAĞI İhsan, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, İstanbul, Boyut Kitapları, 2002.
- DALGIÇ Gökçe, "Soğuk Savaş'tan Bugüne ABD ve 'Petrolcü' Müttefikleri", *Avrasya Dosyası*, C.8, S.4, 2002.

- DAVİE Grace, “Din ve Modernite”, *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye Uluslararası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, İsam Yayınları, 2000.
- , *Modern Avrupa’da Din*, (çev. Akif Demirci), İstanbul, Küre Yayınları, 2000.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.2, 2000.
- , *Civilization Transformation and The Muslim Word*, Kuala Lumpur, Mahir Publications, 1994.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “İslâm Dünyasının Siyasi Dönüşümü, Dönemlendirme ve Projeksiyon”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.1, 2002.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa, Ensar Yayınları, 1990.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “İslâmî Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.1, 1996.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Küresel Çağda Medeniyet Canlanması”, *Anlayış*, S.37, 2006.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Küreselleşme ve AB-Türkiye İlişkileri Çerçevesinde Ulusal Egemenliğin Geleceği”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, S. 24, 2007.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.1, 1997.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Uluslararası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2000.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Rewriting of Muslim Politics in the 20th Century, A Retrospective”, *Border Crossings*, (ed.) Fred Dallmayr, Lexington, 2000.
- , *Stratejik Derinlik, Türkiye’nin Uluslararası Konumu*, İstanbul, Küre Yayınları, 2001.
- , “Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme İsam Sempozyumu*, İstanbul, İsam Yayınları, 1996.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Topluyorum”, *Sistemle Yüzleşme*, (ed.) İbrahim Turan, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Uluslararası Dönüşümler ve Osmanlı’dan Günümüze Türk Diplomasisinin Süreklilik Unsurları”, *Türkler Cilt 17*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- DAVUTOĞLU Ahmet, “Yahudi Meselesinin Tarihi Dönüşümü ve İsrail’in Yeni Stratejisi”, *Avrasya Dosyası*, C. 1, S.3, 1994.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Zihniyet-Strateji İlişkisi ve Tarihi Süreklilik, Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Almanya Stratejisi”, *Tarihten Geleceğe Türk-Alman İlişkileri*, (ed.) Erhan Yarar, Ankara, tarih yok,
- DEDEOĞLU Beril, “Transatlantik İlişkiler”, *Avrupa Birliği’nde Değişen Dinamikler, Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı Çalıştay Raporu*, Ankara, TEPAV Yayınları, 2006.
- , *Uluslararası Güvenlik ve Strateji*, İstanbul, Derin Yayınları, 2003.
- DEHŞİRİ Mohammad Reza, “The Cycle of Idealism and Realism in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran”, *Iranian Journal of International Affairs*, C.12, S.2, 2001.
- DEMİRTAŞ Birgül, “İnşaatçılık”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, (ed.) Şaban Kardaş- Ali Balcı, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.
- DEMİRTEPE Turgut, “Tahran’da Değişim Sürecinde İktidar Mücadelesi”, *Avrasya Dosyası*, C.5, S.3, 1999.
- DERHAŞİ Celal, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâînî”, *Do Fasilname-yi Danuşu Siyasi*, C.2, 1384/2005.
- Devrimci Gençlik Örgütleri*, <http://www.sosyalistforum.net/devrimci-genclik-orgutleri/57730-genclik-hareketlerinin-paternalizmle-mucadelesi.html> (22.05 2015).
- DİLEK Kaan, “İran’da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri”, *Akademik Ortadoğu*, C.2, S.1, 2007.
- DİRİ Esra, *Uluslararası İlişkilerde Anahtar Metinler*, İstanbul, Uluslararası İlişkiler Kütüphanesi, 2013.
- DOTY Roxanne Lynn, “Aporia, A Critical Exploration of the Agent-Structure Problematique in International Relations”, *European Journal of International Relations*, C. 3, S.3, 1997.
- DOUGHERTY James- Rebert Pfaltzgraff, *Contending Theories of International Relations*, London, Addison Wesley Longman, 2001.
- DÖNMEZ İbrahim Kafi, “Maslahat”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- DUNNE Tim- Brain C. Schmit, “Realism”, *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, (eds.) John Baylis- Steve Smith, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- “İnşaatçılık”, *Uluslararası İlişkiler Teorileri, Disiplin ve Çeşitlilik*, (ed.) Tim Dunne- Milja Kurki, (çev. Özge Kelekçi), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- DUPRE Louis *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- DURSUN, Çiler, “Hegel’de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk”, *Doğu Batı*, C.7, S.28, 2004.
- DÜĞEN Turgay, *Devrilen Domino Taşları ve İran*, http://www.21yyte.org/tr/arastirma/iran/2011/03/08/6114/devrilen-domino-taslari-ve-iran#_ftn6, (02.02.2015).
- EHTESHAMİ Anoushiravan, *After Khomeini; The Iranian Second Republic*, London, Roudledge, 1995.
- , *Syria and Iran, Middle Powers in a Penetrated Regional System*, London, Routledge, 1997.
- EİCKELMAN Dale, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton UP, 2004.
- EKİN Cengiz, *Denizden Yükselen Küresel Hegemonya*, İstanbul, Dönence Yayınları, 2011.
- EKİNCİ Arzu Celalifer, *İran Nükleer Krizi*, Ankara, Usak Yayınları, 2009.
- ELİAÇIK İhsan, *Adalet Devleti, Ortak İyinin İktidarı*, İstanbul, İnşa Yayınları, 2012.
- , *İslâm’ın Yenilikçileri Cilt 3*, İstanbul, Söylem Yayınları, 2002.
- ELİADE Mircea, *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper Torchbooks, 1959,
- ELİAS Nobert, *Uygarlık Süreci Cilt 1*. (çev. Ender Ateşman), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- ELİK Süleyman, “Fars Şii Jeopolitiğinin İmkânları ve Çıkmazları”, *Yayımlanmış Makale*, tarih yok.
- EL-MEVDUDİ Ebü’l A’la, *İslam’da Hükümet*, (çev. Ali Genceli), Ankara, Hilal Yayınları, 2006.
- EMRE Yunus. “Anthony Giddens ve Uluslararası İlişkiler, Yapılanma, Modernite ve Küreselleşme”, *Uluslararası İlişkiler*, C.11, S.44, 2015.

- ENSARİ Mehdi, *Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Meşrutiyet*, Tahran, 1376/1997.
- ERALP Atila, “Hegemonya”, *Devlet ve Ötesi, Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar* içinde, düzenleyen, Atila Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- ERCAN Murat, ve Taner Bilgin, “ABD- İran İlişkileri, ABD-İran Gerginliğinin Türkiye’ye Etkileri”, *Akademik Bakış Dergisi*, S.33, 2012.
- ERDOĞAN, İbrahim, “Küreselleşme Olgusu Bağlamında Yeni Güvenlik Algısı”, *Gazi Akademik Bakış*, C.12, 2013.
- ERDOĞAN, Murat, *Dış Politika Analizi*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- ERDOĞDU Teyfur, “Lâiklik ve Seküliyerlik II”, *Sivil İnsiyatif*, (Ağustos 2013).
- EREKER Fulya, *Dış Politika ve Kimlik, İnşaaacı Yaklaşımdan Türk Dış Politikası*, Ankara, 2010.
- EREKER Fulya, “Dış Politikayı Analiz Etmek, Dış Politika Analizinde Yapan-Yapı Sorunu”, *Uluslararası İlişkiler*, C.9, S.36 (Kış 2013).
- ERKAN Süleyman, “Sovyet-İran İlişkileri 1979-1989”, *Akademik Ortadoğu*, C. 8, S. 2, 2014.
- ESPOSITO John, *Islam and Politics*. Syracuse, Syracuse University Press, 1984.
- ESPOSITO John L, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, (çev. Ömer Baldık), İstanbul, Ufuk Yayınları, 2002.
- ESPOSITO John L.-John Donahue, *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, New York University Press, 1982.
- ES-SADR Muhammed Bakır, *İslâm Ekonomi Doktrinini*, İstanbul, Hicret Yayınları, 1979.
- EZ-ZERKA Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2007.
- EZ-ZERKA Mustafa Ahmet, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2007.
- FALK Richard, “Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği, İslâm Örneği”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.2, 1998.
- FEKRİ Amir Ahmad, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, İstanbul, Mızrak Yayınları, 2011.
- FOUCAULT Michel, *Deliliğin Tarihi*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, İmge Yayınları, 2006.

- FRANZOI Lilian Figg, “Maslahat, the state and the people, opium use in the Islamic Republic of Iran”, *Crime Law Soc Change* , C.56, 2011.
- FREUD Sigmund, *The Future of an Illusion*, New York, Doubleday, 1927.
- FUKUYAMA Francis. *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.
- Funkenstein Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton of University Press, 1986.
- GALTUNG Johann, *Human Rights in Another Key*, London, Cambridge Press, 1994.
- , *On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception*, Berlin, 1983.
- GENCER Bedri, “Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh”, *Mostar*, (Şubat 2012).
- GENCER Bedri, “Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik”, *Eski Yeni*, S.16, 2010.
- , “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık, Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru”, Düzenleyen, İsmail Kara ve Asım Öz, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğileri*, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, tarih yok,
- GENCER Bedri, “Türkiye’de Lâikliğin Tarihi Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, S.84, 2000.
- GENCER Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmun Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2011.
- GENCER Bedri, “Hristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, *Muhafazakar Düşünce*, C.6, S.21, 2009.
- GENCER Bedri, “İslâm Dünyasının Modernlikle İmtihanı”, *Stratejik Düşünce Dergisi*, 2010.
- , *İslam’da Modernleşme*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2012.
- GENCER Bedri, “Medeniyet Ütopyası Peşinde”, *Gelenekten Geleceğe*, S.8, 2014.
- GENCER Bedri, “On Dokuzuncu Asırda Yarararcı İslâm Anlayışının Doğuşu”, *Bilimname*, S.15, 2008.
- GENCER Bedri, “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı* , C.13. S.54, 2010.
- GENCER Bedri, “Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe”, *Rihle*, (Temmuz-Eylül 2010).
- GENCER Bedri, “XIX, Asır Osmanlı’sında Hürriyet Fikri”, *Liberal Düşünce*, 2005,

- GEORGE Alexander, "The Concept of National InterestS. Uses and Limitations", *Presidential Decisionmaking in Foreign Policy*, (ed.) Alexander George, Boulder, Westview, 1980.
- GIDDENS Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- , *Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- GILLESPIE Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago, 2008.
- GILPIN Robert, "The Theory of Hegemonic War", *Journal of Interdisciplinary History*, C.18, S. 4, 1988.
- GILPIN Robert, "Richness of the Traditions of Political Realism", *International Organizations*, C. 38, S. 2, 1984.
- , *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- GORDER Christian Van, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, UK, Lexington Books, 2010.
- GORSKI Philip- Ateş Altınordu, "After Secularization?", *Annual Review of Sociology*, C.34, 2008.
- GÖKTEN Yeliz Sarıöz, *Hegemonya İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara, Notabene Yayınları, 2013.
- GÖLE Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- , *Seküler ve Dinsel, Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- GÖZE Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, Beta Yayınları, 2000.
- GRIFF Martin-Terry O'Callaghan, *International Relations The Key Concepts*, London, Routledge, 2002.
- GUZANSKY Yoel, "Iraq and the Arabs Following the Withdrawal", *Strategic Assessment*, C.15, S.3, 2012.
- GÜNAY Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- GÜNDOĞAN Ünal, *İran ve Ortadoğu*, Ankara, Adres Yayınları, 2010.
- GÜNGÖRMEZ Bengül, *Eric Voegelin, İnsanlık Draması, Din-Politika İlişkileri*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011.

- GÜRKAN Salime Leyla, “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği, Kökenleri ve Dinamikleri”, *İnsan ve Toplum*, S.4, 2012.
- HABERMAS Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- HACARYAN Said, “Örfî Şoden-i Din der Sipher-i Siyaset”, *Baztab-ı Endişe*, C.19, 1370/1991.
- HACARYAN Said, “Siyasî-yi Dinî ve Siyasî-yi Örfî”, *Hayat-ı Nov*, C.11, 1379/2000.
- HÂİRÎ Abdülhadi, *Shiism and Constitutionalizm in Iran*, Leiden, 1977.
- , *Teşeyyü ve Meşrutiyet der İran*, Tahran, Emri Kebir, 1364/1985.
- HALLAQ Wael Bahjat, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- HASANOVA Samire, “Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşrutiyet Kriterleri”, *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmua*, C. 11, 2009.
- , *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi SBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007,
- HAZIR Mesut, “Postsekülerliğin Gelişi, 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, C.7, S.2, 2012.
- HEGEL Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- HİRO Dilip, *Iran Under the Ayatollahs*, London, Routledge, 1987.
- HIZ Aydın, *Modernizm 'le Hesaplaşma Çabası İçinde Bir Aydın, Ali Şeriatî Portresi*, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=449&Kat_id=24, (25.08.2014).
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- HOFFMAN Stanley, “An American Social Science, International Relations”, *Daedalus*, C.106, S.3, 1977.
- HOOVER William, *Carl Schmitt's International Thought, Order and Orientation*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- , *Carl Schmitt's International Thought, Order and Orientation*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- HORKHEIMER Max, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, tarih yok, <http://farsi,khamenei.ir/speech-content?id=33259>, (04.06.2016).

- <http://www.theatlantiC.com/international/archive/2015/04/where-does-hillary-clinton-stand-on-china-and-russia/390471/> , (03.06.2016).
- <http://www.nationalreview.com/article/434691/donald-trump-iran-nuclear-deal-position-confused> , (03.06.2016).
- http://file,setav,org/Files/Pdf/20130503102336_seta_rapor_9_iran_irak.pdf , (19.05.2016).
- <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html> , (15.01.2015).
- http://newS.bbC.co.uk/2/hi/uk_news/politics/2857983.stm, (21.12.2015).
- <http://www.eu-seC.int> (20.10.2015).
- <http://www.uiportal.net/sozluKler/ui-sozluK/ui-d> , (21.05.2015).
- <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-173-2014120952iran.pdf> , (03.05.2016).
- <http://www.politicalsciencenoteS.com/articles/4-different-kinds-of-political-culture-contribution-and-criticism/360> , (05.05.2016).
- http://global,oup.com/uk/orc/politics/foreign/smith_foreign2e/01student/timeline/
(05.05.2016).
- <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> , (05.05.2014).
- http://www.gunaskam.com/tr/index.php?option=com_content&task=view&id=300 ,
(01.05. 2014).
- HUMEYİNİ Ruhullah, *İslam'da Devlet*, İstanbul, Objektif Yayınları, 1991.
- , *Mustaz'af, Müstekbir*, İstanbul, Objektif Yayınları, 1992.
- , *Sahife-i İmam*, Tahran, Müessesey-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmam Humeyni, 1376/1997.
- , *Sahife-yi İmam*, <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/13798> ,
(06.10.2014).
- , *Sahife-yi Nūr*, Tahran, 1997,
- HUMPHREYS. Stephen R, “Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria”, *Middle East Journal* , C.33. S.1, 1979.
- HUNTER Shireen, *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era, Resisting the New International Order*, California, Praeger, 2010.
- HUNTINGTON Samuel P, “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs* , C.72, 1993.

- HÜSEYİN Taha, *The Future of Culture in Egypt*, Washington, American Council of Learned Societies, 1954.
- HÜSEYİN Asaf, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, (çev. Taha Cevdet), İstanbul, Pınar Yayınları, 1998.
- HÜSEYİN Taha, *The Future of Culture in Egypt*, Washington, American Council of Learned Societies, 1954.
- HÜSREVPENAHİ Abdülhüseyin, “Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâînî”, *Amuzehi*, 2005.
- İbadi'nin Irak'taki Zor Görevi*, <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/ibadinin-iraktaki-zor-gorevi> , (21.05.2016).
- İKBAL Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (çev. Rahim Acar), İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- IKENBERRY G, John, ve Charles A, Kupchan, “Socialization and Hegemonic Power”, *International Organization*, C. 44, S.3, 1990.
- IKENBERRY John G -Charles A, Kupchan, “Socialization and Hegemonic Power”, *International Organization*, C.44. S.3, 1990.
- İmam Humeyni'nin Bilinmeyen Yönleri*, <http://www.iqraa.de/imamHumeynibilinmeyen.htm> (30.01.2013).
- İNAYET Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1995.
- , *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1995.
- , *Endişeha-yı Siyasi der İslâmî Muasır*, Tahran, 1365/1986,
- İPEK Yasin, *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı, Babilik ve Bahailik*, İstanbul, Ekim Yayınları, 2010.
- İran Anayasası*, <http://www.mut.ac.ir/legal/asasi.pdf> , (21.10.2014).
- İran, Süreklilik İçinde Değişim*, <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=&makaleid=3737> (02.05.2014).
- “İran'da Din ve Milliyet, Dayanışma mı, Çekişme mi”, *İran, Ulusal Kimlik İnşası*, (ed.) Hamid Ahmedi, (çev. Hakkı Uygur), İstanbul, Küres Yayınları, 2009.
- İSKİT Temel, *Diplomasi, Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

İslam İşbirliği Teşkilatında İran'a Eleştiri,

<http://www.trthaber.com/haber/dunya/islam-isbirligi-teskilatindan-irana-elestiri-245095.html> (05.06.2016).

İslami Sosyalizm, <http://istiraki.blogspot.com.tr/2011/10/İslâmî-sosyalizm.html> (04.09.2014).

İŞCAN Mehmet Zeki, “İmamiye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı”, *EKEV Akademi*, S.10, 2002.

İZZETİ İzzetullah, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, (çev. Hakkı Uygur), İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

JAMES. Herold, *A German Identity 1770-1990*, London, Weidenfeld-Nicholson, 1989.

JOHN Baylis. “Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, C. 5, S. 18, 2008.

KADDURİ Macit, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, Johns Hokins University Press, 1995.

KADİVAR Mohsen, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, *Die Welt des Islam*, C.51, 2011.

—, *Hukümet-i Velayi*, Tahran, Ney, 1376/1997,

—, *İnsan Hakları ve Entelektüeller*,

<http://www.timeturk.com/m/yazi.asp?id=39731> (13.02.2015).

—, *Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi*, Tehran, Ney, 1378/1999.

—, *Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi*, <http://kadivar.com/wp-content/uploads/2009/04/شریعت-و-سیاست.pdf> , (13.02.2015).

KADİVAR Mohsen, “Velayet-i Fakih ve Demokrasi”, (çev. İsmail Sarı), *İran Araştırmaları Merkezi Bülteni*, Mayıs 2013.

KAHRAMAN Hasan Bülent, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007.

KALIN İbrahim, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri, Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, C.15, S. 29, 2010.

KALIN İbrahim, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri, Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, C. 15, S. 29, 2010.

- KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- , *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1993.
- , *Critique of Judgment*, Indianapolis Hackett Publishing Company, 1987.
- KAPLAN Mordecai, *Judaism as a Civilization*, USA, Varda Book, 2001.
- KAPLAN Robert D, *The Geopolitics of the Iran Nuclear Deal*, <http://nationalinterest.org/feature/the-geopolitics-the-iran-nuclear-deal-12827> , (11.07.2015).
- KAPTANOĞLU Neslihan, *Riskler ve Fırsatlar Kavşağında Irak'ın Geleceği ve Türkiye*, Ankara, TEPAV Yayınları, 2007.
- KARA İsmail, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık* , İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- , *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul, İz Yayınları, 1994.
- KARADENİZ Yılmaz, “II, Meşrutiyetin Ön Denemesi, İran Meşrutiyet Hareketi ve Sebepleri”, *Bilig*, S.47, 2008.
- KARPAT Kemal, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York, 1982.
- KATOUZIAN Homa, *State and Society in Iran*, London, I,B,Tauris, 2006.
- KATUZYAN Muhammed Ali Humayun, *Devlet ve Camia der İran-İnkıraz-ı Kaçar ve İstikrar-ı Pehlevî*, Tehran, Neşr-i Merkez, 1379.
- , *Devlet ve Camia Der İran-İnkıraz-ı Kaçar ve İstikrar-ı Pehlevî*, Tahran, Neşr-i Merkez, 1379/2000,
- KAYA Sezgin, “Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivist Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* , C.63, S.3.
- KEDDIE Nikki, *Cemaleddin Afgânî, Siyasi Hayatı*, (çev. Alaeddin Yalçınkaya), İstanbul, Bedir Yayınları, 1997.
- KEDDIE Nikki R, *The Roots of Revolution; An Interpretative History of Modern Iran*, London, Yale University Press, 1981.
- KEDOURIE Elie, *Politics in the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- KENEŞ Bülent, *İran Siyasetinin İçyüzü*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- , *İran Siyasetinin İçyüzü*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.

- KEOHANE Robert O, *After Hegemony, Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- KESREVİ, Ahmed. *Din ve Siyaset*, Tahran, 1348/1969.
- KEYMAN Fuat, “Eleştirel Düşünce, İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, *Devlet, Sistem ve Kimlik*, (der.) Atila Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- , *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık, Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.
- KEYMAN Fuat, “Küreselleşme, Uluslararası İlişkiler ve Hegemonya”, *Uluslararası İlişkiler Akademik Dergisi* , C.3, S.9, 2006.
- KEYMAN Fuat, “Uluslararası İlişkilerde Kimlik Sorunu ve Demokratik Dünya Düzeni”, *Uluslararası İlişkilerde Postmodern Analizler I* , (ed.) Tayyar Arı, Bursa, MKM Yayınları, 2012.
- Khamenei hails “Islamic” uprisings.*
<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/02/201124101233510493.html> , (19.06.2016).
- KHOSROKHAVAR Farhad -Oliver Roy, *İran, Bir Devrimin Tükenişi*, (çev. İsmail Yerguz) , İstanbul, Metis Yayınları, 2000.
- KİBAROĞLU Mustafa, “İran Nükleer Bir Güç Mü Olmak İstiyor?” *Avrasya Dosyası* , C.5, S.3, 1999.
- KINALIZADE Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (ed.) Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2007.
- KİNZER Stephen, *Şah’ın Bütün Adamları*, (çev. Selim Önal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- KITCHEN Nicholas *The Contradictions of Hegemony, The United States and the Arab Spring*,
http://www.lse.ac.uk/IDEAS/publications/reports/pdf/SR011/FINAL_LSE_IDEAS_UnitedStatesAndTheArabSpring_Kitchen.pdf , (23.06.2016).
- KOESTLER Arthur, *Promise and Fullfillment, Palestine 1917-1949*, London, Macmillan, 1949.
- , *Promise and Fullfillment, Palestine 1917-1949*, London, Macmillan, 1949.
- KOHN Hans. *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1969.
- KOLODZIEJ Edward A, *Security and International Relations*. New York, Cambridge University Press, 2005.

KORKMAZ Yusuf, *Irak'ta Şii Gruplar ve Siyasete Etkileri*,

<http://insamer.com/wp-content/uploads/2016/03/Irakta-%C5%9Eii-Gruplar-ve-Siyasete-Etkileri.pdf> , (01.06.2016).

KRASNER Stephen D, “American Policy and Global Economic Stability”, *America in a Changing World Political Economy*, (eds.) William P, Avery-David P, Rapkin, New York, Longman, 1982.

—, *Sovereignty, Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

KURT Selim, “Soğuk Savaş Sonrası ABD’nin Ortadoğu Politikası”, *Tarih Okulu Dergisi*, S.19, 2014.

KURU Ahmet T, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

KUŞÇU Emir, *Din Fenomenolojisi, Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara, Sarkaç Yayınları, 2011.

KUTUB Seyyid, *İslâm’da Sosyal Adalet*, (çev. Şeşir Eryarsoy), İstanbul, Şura Yayınları, 1991.

KÜÇÜKCAN Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.13, 2005.

LARİCANİ Cevat Erdeşir, *Mülâhazay-ı Strateji-yi Milli*, Tahran, Sazman-ı Tercüme-yi Milli, 1369/1990.

LAYISH Aharon, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies* , C.14. S.3.

LEE Stephen, *Avrupa Tarihi’nden Kesitler (1494-1789)*. (çev. Ertürk Demirel), Ankara, Dost Yayınları, 2009.

LOWITH Karl, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

MACINTYRE Alasdair, *After Virtue, A Study in Moral Theology*, Notre Dame, University of Notra Dame Press, 1984.

MAMMADOV Halit, “Bölgesel Politikalar Açısından Azerbaycan-İran İlişkileri”, *USAK*, C. 8, S.15.

MANNHEİM Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, (çev. Mehmet Okyayuz), Ankara, De Ki Yayınları, 2008,

MARDİN Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

- MARTIN Vanessa, *Creating an Islâmic State*, London, I.B.Tauris, 2000.
- MARTIN Vanessa, “The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaykh Fadlullah Nûrî”, *Middle Eastern Studies*, C. 22, 1986.
- MARTIN Afshin, “Abdulkarim Soroush and The Secularization of Islamic Thought In Iran”, *Iranian Studies*, C.30, S.1-2, 1997.
- MATSUNAGA Yasuyuki, “Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran”, *British Journal of Middle Eastern Studies* , C.34, 2007.
- MATSUNAGA Yasuyuki, “The Secularization of a Faqih-Headed Revolutionary Islamic State of Iran, Its Mechanisms Processes and Prospects”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* , C.29, S.3, 2009.
- MEARSHEIMER John, “Back to the Future, Instability in Europe After the Cold War”, *International Security* , C.15, S.1.
- MEARSHEIMER John, “Structural Realism”, *International Relations Theories Discipline and Diversity* , (eds.) T, Dunne - M, Kurki, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- MEARSHEIMER John, “The False Promise of International Institutions”, *International Security*, C. 15, S. 1, 1990.
- , *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton Publishing, 2001.
- MEYSEMI Ali, *Velayet-i Fakihe Dayalı Siyasal Düzen*, http://www.tebyan.net/iran_tourism/tabriz/2013/1/30/236247.html , (30.01.2013).
- MILANI Mohsen M, “Political Participation in Revolutionary Iran”, *Political Islam*, (ed.) John L, Esposito, New York, Lynne Rienner Publishers, 1997,
- MILLER Benjamin, “The International System and Regional Balance in the Middle East”, *Balance of Power, Theory and Practice in the 21st Century*, (ed.) James J, Wirtz, California, Stanford University Press, 2004.
- MILNER Helen, “The Assumption of Anarchy in International Relations; Theory, A Critique”, *Review of International Studies* , C.17, 1991.
- MODELSKI George, *A Theory of Foreign Policy*, New York, Praeger, 1962.
- MOMEN Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- MONSONIS Guillem, “India's Strategic Autonomy and Rapprochement with the US.”, *Strategic Analysis* , C.34, S.4, 2010.

- MORGENTHAU Hans J, *Uluslararası Politika, Güç ve Barış Mücadelesi*, (çev. Baskın Oran), Ankara, Siyasal Kitapevi, 1970.
- MORGENTHAU HanS. *Politics among NationS. The Struggle for Power and Peace*, New York, McGraw-Hill Inc., 1993.
- MOTTAHEDEH Roy, *Peygamberin Hırkası, İran'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç*, (çev. Ruşen Sezer), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- MUSAVİ Ahmedî, "Velâyet-î Fâkih Teorisi ve Şîh Fıkıh Literatüründeki Yeri", *İslami Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, (ed.) Halil Sırçancı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1997,
- MUTAHHARİ Murtaza, *Ulemâ ve Dini Otorite*, (çev. Kutlukhan Eren), İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- NAİNİ Mirza Hüseyin, *Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, Tahran, 1955.
- NASR Seyyid Hüseyin, *İran Kimliğinde Şîliğin ve Tasavvufun Yeri*, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=153212>, (08.06.2013).
- NASR Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (çev. Sara Büyükduru), İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- NASR, Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000.
- NAVARO Yael Yashin, *Faces of the State, Secularism and Public life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- NİCOLLE David, *Great İslâmîc Conquests AD 632-750*, London, Oxford University Press, 2009.
- NIEBUHR Reinhold, *The Nature and Destiny of Man, a Christian Interpretation*, New York, Scribner's Sons. 1943.
- NİSBET Robert, *Muhafazakârlık, Düş ve Gerçek*, (çev. Kudret Bülbül), Ankara, Kadim Yayınları, 2011.
- NORRIS Pippa - Inglehart Ronald, *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- NYE Joseph S., *Soft Power, The Mans to Success in World PoliticiS*. New York, Public Affairs Press, 2004.
- NYE Joseph S.-David A, Welch, *Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak*, (çev. Renan Akman), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013.

- OCAK Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- OKUMUŞ Ahmet, “Kavramların Stratejisi, Stratejinin Kavramları, Stratejik Derinlik’in Felsefi-Kavramsal Arka Planı”, *Stratejik Zihniyet, Kuram’dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik*, (eds.) Talha Köse-Ahmet Okumuş, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.
- OKUR Mehmet Akif, *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram*, İstanbul, İmge Yayınları, 2009.
- OLGUN Hakan, “Hırsiyenlik ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan ve Toplum*, C.3, S.6, 2013.
- , *Luther ve Reformu, Katolisizm’i Protesto*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001.
- OLSON Robert, *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004*. (çev. Kezban Acar), Ankara, Babil Yayınları, 2005.
- , *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004*. (çev. Kezban Acar), Ankara, Babil Yayınları, 2005.
- ONAT Hasan, “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, İslami Araştırmalar Vakfı, 1993.
- ONUF Nicholas, “Constructivism, A User's Manuel”, *International Relations In a Constructed World*, (eds.) Vendulka Kubalkova-Nicholas Onuf, New York, M, E, Sharpe, 1998.
- Oral introduction of the 12th quarterly report of UNMOVIC Executive Chairman Dr, Hans Blix*, <http://www.un.org/Depts/unmovic/SC7asdelivered.htm>. , (21.12.2015).
- ORGANSKI Abramo F,K, *World Politics*, New York, Knopf, 1958.
- ÖZALP Osman N, “Uluslararası İlişkiler Bağlamında Ortadoğu’da Büyük Güç Politikalarını Açıklamaya Yönelik Bazı Kuramsal Yaklaşımlar”, *İÜ, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S.48, 2013.
- ÖZBAY Fatih, “Realpolitik, Prgamatizm, Ulusal Çıkalar ve Nükleer Program Ekseninde Dünden B ugüne Rusya-İran İlişkileri”, *Satranç Tahtasında İran*, (ed.) Kenan Dağcı, İstanbul, Tasam Yayınları, 2007,
- ÖZCAN Mesut, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası”, *Anlayış*, S.14, 2006.
- ÖZCAN Nihat Ali, *İran Sorununun Geleceği, Senaryolar, Bölgesel Etkiler ve Öneriler*, TEPAV Ortadoğu Çalışmaları, 2006.
- ÖZDAL Barış- Murat Jane , “La Der Des Ders” Uluslararası Sistemin Yapısına Etkileri”, *Gazi Akademik Bakış*, C.7, S.14 , 2014.

- ÖZDAL Barış- R, Kutay Karaca, *Diplomasi Tarihi I*, Bursa, Dora Yayınları, 2015.
- ÖZDALGA Elisabeth, “Örtüşen İdeolojiler Olarak İslâmcılık ve Milliyetçilik, Uzun Dönemli Tarihsel Bir Bakış Açısıyla İslâm’ın Siyasallaşması Üzerine”, *Kimlik Denklemleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, tarih yok,
- ÖZDALGA Elisabeth, “Örtüşen İdeolojiler Olarak İslâmcılık ve Milliyetçilik, Uzun Dönemli Tarihsel Bir Bakış Açısıyla İslâm’ın Siyasallaşması Üzerine”, *Kimlik Denklemleri*, (ed.) Elizabeth Özdalga, (çev. Sevgi Tuncel), İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- ÖZEL Ahmet, “Mirzâ Muhammed Hüseyin Necefî Nâînî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1996,
- PACERO Vincent P, *Secularization and Cultural Criticism, Religion, Nation and Modernity*, Chicago, University of Chicago, 2006.
- Parameters for a Joint Comprehensive Plan of Action Regarding the Islamic Republic of Iran’s Nuclear Program*, <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2015/04/240170.htm>, (12.10.2015).
- PARSI Trita, *Treacherous Alliance, the secret dealings of israel, iran, and the united states*, USA, Yale Univerisity Press, 2007.
- PEDRAM Mesud, *İran Devrimi'nden Sonra Dini Entelektüalizm*, http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Makale_id=138&Kat_id=15, (14.08.2014).
- PHILPOTT Daniel, “Westphalia, Authority, and International Society”, *Political Studies*, C.47, 1999.
- POPP Roland, *War in Yemen, Revolution and Suudi Intervention*, <http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/CSSAnalyse175-EN.pdf>, (23.06.2016).
- President’s Remarks at the United Nations General Assembly*, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/09/20020912-1.html>, (12.06.2015).
- PREUS James Samuel, *Explaining Religion, Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- RAHMAN Fazlur, *İslâm ve Çağdaşlık*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- RAHMAN Fazlur, “Islamic Modernism”, *IJMES*, C.1, 1970.
- RAHNEMA Ali, *Müslüman Ütopycı*, (çev. İhsan Toker), Ankara, Hece Yayınları, 2005.

- RAMAZAN Tarık, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri, Afgâni'den El-Benna'ya Kadar İslâm İslahatçılığı*, (çev. Ayşe Meral), İstanbul, Anka Yayınları, 2005.
- RAMAZANI Ruhullah K, *Independence Without Freedom, Iran's Foreign Policy*, USA, University of Virginia Press, 2013.
- , *Independence Without Freedom, Iran's Foreign Policy*, USA, University of Virginia Press, 2013.
- RAMAZANI Ruhullah K, “Iran's Export of the Revolution, Its Political Ends and Means.” *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, S. 1-2, 1990.
- , *Iran's Foreign Policy, 1941-1973. A Study of Foreign Policy in Modernizing Nations*, USA, University Press of Virginia, 1975.
- RAMAZANI Ruhullah K, “Iran's Foreign Policy, Contending Orientations”, *The Middle East Journal*, C.43, S.2, 1989.
- , *Revolutionary Iran, Challenge and Response in the Middle East*, London, John Hopkins University Press, 1986.
- , *The Foreign Policy of Iran, 1500-1941. A Developing Nation in World Affairs*. USA, University Press of Virginia, 1966.
- RECAİ Ferheng, “İran'ın İdeolojisi ve Dünya Görüşü”, *Dünya ve İslam Dergisi*, S.11, 1992.
- RENSHON Jonathan- Stanley A, Renshon, “The Theory and Practice of Foreign Policy Decision Making”, *Political Psychology*, C.29, S.4, 2008.
- RIZA, Muhammed Reşid, *Hilafet*, (çev. Mehmet Çelen), İstanbul, Mana Yayınları, 2010.
- ROSENAU James, *The Premises and Promises of Decision Making Analysis*, <http://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20504/Rosenau.pdf>, (05.05.2016).
- ROSHANDEL Jalil, “Iran's Foreign and Security Policies; How the Decision Making Process Evolved”, *Security Dialogue*, C.31, S.1, 2000.
- ROY Oliver, *İslâm'a Karşılık Laiklik*, (çev. Enver Bedisel), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010.
- , *Siyasal İslâmın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.
- ROY Olivier, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- ROYLE Edward, *Victorian Infidels The Origins of the British Secularist Movement (1791-1866)*, London, Manchester University Press, 1974.

- RUBIN Barry, “Jeopolitik ve Ortadoğu”, *Avrasya Dosyası* , C.8, S.4, 2002.
- RUSTAMOV Rafiq, *İran’da İslam, Kimlik ve Dış Politika, Konstüktivist Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004.
- SADRİ Houman A, *Revolutionary States, Leaders and Foreign Relations A Comparative Study of China, Cuba, and Iran*, London, Greenwood Publishing, 1997.
- SADRİ Houman A, “Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran”, *Journal of Third World* , C.18, S.1, 1998.
- SANDIKLI Atilla- Bilgehan Emeklier, “İran’ın Dış Politika Vizyonu ve Jeopolitik Hedefleri”, *Bilgesam*, 2014.
- , *İran’ın Dış Politika Vizyonu ve Jeopolitik Hedefleri*,
<http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-173-2014120952iran.pdf> ,
(30.02.2015).
- SARI İsmail, “1979 Devrimi Sonrası İran’ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimleri”, *Turkish Journal of Middle Eastern Studies* , C.2, S.1, 2015.
- SARI İsmail, “İran’ın Suudi Arabistan ile Bugünkü Gerginliğinde 1979 Devrimi’nin Mirası”, *Ortadoğu Analiz* , C.8, S.73, 2016.
- SARI İsmail, “Uluslararası Politikada Sivil Dinin Etkisi, İran Örneği”, *Barış ve Güvenliğin Yeniden İnşası Konferans Tam Metin Kitabı*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2013.
- SARIBAY Ali Yaşar, “Sunuş Yazısı”, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli, Sivil Din*, Kemal Ataman, Ankara, Sentez Yayınları, 2014.
- , *Global Toplumda Din ve Türkiye*, İstanbul, Everest Yayınları, 2004.
- SARIÇABAN Gülay, “Soğuk Savaş Dönemi Sosyo-Kültürel Değişimler”, *AKEV Akademi Dergisi* , C.13, S.38, 2009.
- SARIKÇIOĞLU Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun, Sidre Yayınları, 1997.
- SAYYİD Bobby S., *Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London, Zed Books, 1997.
- SCHMITT Carl, *Political Theology’s Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, Chicago Universty Press, 2005.
- , *The Nomos of the Earth in the Internationl Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos Press, 2006.

- SEMİZ Yaşar- Birol Akgün, “Büyük Ortadoğu Jeopolitiğinde İran-ABD İlişkileri”, *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, S.9, 2005.
- SHAYEGAN Daryush, *Melez Bilinç*, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- , *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- SHEPARD William E, “Islam and Ideology, Toward Atypology”, *International Journal of Middle East Studies* , C.19, S.3, 1987.
- SİCK Garry, “Iran, Confronting Terrorism”, *The Washigton Quarterly* , C.26, S.4, 2003.
- SINGER David J, “The Level-of-Analysis Problem in International Relations”, *World Politics* , C.14. S. 1, 1961.
- SİNKAYA Bayram, “Amerikan Askerlerinin Çekilmesinden Sonra İran-İrak İlişkileri”, *Seta Rapor*, S.9, 2013.
- SİNKAYA Bayram, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası’nın Dönüşümü”, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* , C.247, S.5-6, 2005.
- SİNKAYA Bayram, “İran İslâm Cumhuriyeti’nde Siyasal Yapı ve Yönetim”, *Ortadoğu Siyasetinde İran*, (eds.) Türel Yılmaz-Mehmet Şahin , Ankara, Barış Kitap, 2011.
- SİNKAYA Bayram, “İran-Suriye İlişkileri ve Suriye’de Halk İsyanı”, *Ortadoğu Analiz* , C.3, S.33, 2011.
- SİNKAYA Bayram, “Şii Ekseni Tartışmaları ve İran”, *Avrasya Dosyası* , C.13. S.3, 2007.
- SMITH Cantwell W, *Islam in Modern History*, New York, New American Library, 1957.
- , *The Meaning And End of Religion*, New York, Macmillan, 1991.
- SNYDER Richard Carlton- Henry W, Bruck, *Foreign Policy Decision-Making, An Approach to the Study of International Politics*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- SOROUSH Abdolkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2000.
- SÖNMEZOĞLU Faruk, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul, Der Yayınları, 2012.
- , *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul, Der Yayınları, 2012.
- SPULER Bertold, *İran Moğolları*, (çev. Cemal Köprülü), Ankara, TTK Basımevi, 1957.
- SUBAŞI Necdet, “Ali Şeriatı”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, Diyanet İşleri Vakfı, 1997.

- SURUŞ Abdulkerim, *Abdulkerim Suruş ile Ali Şeriatî Üzerine*, <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=iktibas&id=13> , (25.08.2014).
- SURUŞ Abdülkerim , “Abdülkerim Surûş ile Söyleşi, Özgürlük, Adalet ve Dindarlık”, *Birikim Dergisi*, S.147, 2000.
- SURUŞ Abdülkerim, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, Müessese-i Ferheng-i Sırat, 1369/1990.
- , *Maximum ve Minimum Din*, Ankara, Fecr Yayınları, 2002.
- ŞAHİN Mehmet, “İran Dış Politikasının Dini Retoriği”, *Akademik Ortadoğu* , C.4, S.20.
- ŞAHİN Mehmet, “Vestfalya ve Vestfalya Sonrası Dünya Düzeninde Din”, *Modernite ve Dünya Düzenleri*, (EDS.) Mesut Özcan- Muzaffer Şenel, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- ŞAHİN Yeliz, “İran’ın Nükleer Dosyasında Tarihi Uzlaş”, *İKV Değerlendirme Notu*, 2015.
- ŞEBUSTERİ Muhammed Müctehid, *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*, (çev. Ebuzer Dişkaya), İstanbul, Mana Yayınları, 2011.
- ŞEN Gülriz, *Devrimden Günümüze İran’ın ABD Politikası*, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2016.
- ŞEN Gülriz, “İran ve Arap Baharı, Bağlam, Söylem ve Siyaset”, *Ortadoğu Etüdüleri* , C.3. S.2, 2012.
- ŞENER Bülent, “Küreselleşme Sürecinde Ulus-Devlet ve Egemenlik Olguları”, *Tarih Okulu Dergisi*, S.18, 2014.
- ŞERİATİ Ali, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, (çev. Hicabi Kırılancı), Ankara, Fecr Yayınları, 2011.
- , *İran ve İslâm*, (çev. Kenan Çamurcu), Ankara, Fecr Yayınları, 2012.
- Şülik ve Siyasi Otorite*, <http://www.turktoresisi.com/viewtopiC.php?f=18&t=930> , (05.05.2016).
- TABATABAİ Seyyid Muhammed. *Seyyid Cemaleddin ve Bidari-i Maşrik Zemin*, Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, 1370/1991.
- TAKEYH Ray, *Gizli İran, İslâm Cumhuriyeti’nde Güç ve Paradoks*, İstanbul, Ekvator Yayıncılık, 2006.
- TALEGANİ Mahmut, *İslâm ve Mülkiyet*, (çev. Ahmet Saidoğlu), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989.

- TANRISEVER Oktay, “Güvenlik”, *Devlet ve Ötesi, Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, (ed.) Atila Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- TAROCK Adam, “The Muzzling of Liberal Press in Iran”, *Third World Quarterly*, C.22, S.4, 2001.
- TAŞPINAR Ömer, *Obama Doktrini ve Türkiye'nin Rolü*, <http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/taspinar/2011/11/14/obama-doktrini-ve-turkiyenin-rolu>, (10 12.2015).
- TAYLOR Charles, *A Secular Age, USA*, The Balknap Press of Harvard University Press, 2007.
- , *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (çev. Hamide Koyukan), İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- TIGNOR Robert L, “Lord Cromer, Practitioner and Philosopher of Imperialism”, *The Journal of British Studies*, C.2, S.2, 1963.
- TOPAL Şevket, “Ziya Gökalp’in İçtimai Usul-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli Hakkı’nın Karşı Eleştirisi”, *RTEÜ, İlahiyat Fakültesi Yayınları*, S.2, 2012.
- TOULMİN Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- TOYNBEE Arnold, *A Study of History*, New York, Dell Publishing, 1946.
- TRIPP Charles, *Islam and the Moral Economy*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- TUNCER Hüner, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1995.
- TÜRKÖNE Mümtazer, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011.
- UÇAROL Rifat, *Siyasi Tarih (1789-1994)*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1995.
- UDEH Abdülkadir, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul, Pınar Yayınları, 1986.
- UYAR Mazlum, *Ahbarilik, İmamiye Şiasında Düşünce Ekolleri*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- , *İran’da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul, Emre Yayınları, 2008.
- ÜLMAN Burak- Evren Balta, ““Uluslararası” Fikri, Epistemolojik Yanılgı ve Eleştirel Gerçekliğin İmkânları”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, C.8, S. 30, 2011.

- ÜNAL Bekir, “İran Nükleer Anlaşması ve Türkiye’ye Etkiler”, *Bilgesam*, 2015.
- ÜNSAL Ahmet, *İslâm Hukukunda Fayda İlkesi*, İstanbul, Nüans Yayınları, 2006.
- ÜSTÜN İsmail Safa, *Humeynî’den Hamaney’e İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1999.
- , “İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-î Fâkih”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- VATTIMO Gianni, *After Christianity*, New York, Columbia University Press, 2002.
- VATTIMO Gianni, “The Trace of the Trace”, *Religion, Cultural Memory in the Present* içinde, yazar Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, (çev. David Webb), Stanford, Stanford University Press, 1998.
- VIOTTI Paul R,- Mark V, Kauppi, *International Relations Theory, Realism, Pluralism and Globalism*, London, Collier Mcmillan, 1987.
- VIRIES Hent, “Introduction, Before, Around, and Beyond the Theologico-Political”, *Political Theologies*, (ed.) Lawrence Sullivan, New York, Fordham University Press, 2006.
- VOEGELIN Eric, *The New Science of PoliticS*. Chicago, University of Chicago, 1952.
- VOLL John, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Colo, Westview Press, 1982.
- VOLL John, “The Sudanese Mahdi, Frontier Fundamentalist”, *IJMES* , C.10, S.2, 1979.
- VOLL John, “Wahhabism and Mahdism, Alternative Styles of Islamic Renewal”, *Arab Studies Quarterly* , C.4, S. 1-2, 1982.
- VOLL John, “Wahhabism and Mahdism, Alternative Styles of Islamic Renewal”, *Arab Studies Quarterly* , C.4, S.1, 1982.
- WALLACE Anthony F,C. *Religion, An Anthropological View*, New York, Random House, 1966.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Jeopolitik ve Jeokültür*, (çev. Mustafa Özel), İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.
- , *Modern Dünya-Sistemi*, (çev. Latif Boyacı), İstanbul, Bakış Yayınları, 2002.
- , *The Politics of the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- WALTZ Kenneth N, *Man, the State and War, A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1954.

- WALTZ Kenneth N., “More May Be Better”, *The Spread of Nuclear Weapons, A Debate Renewed*, (eds.) Scott Sagan-Kenneth N. Waltz, New York, W.W.Norton Company, 2003.
- , *Theory of International Politics*, New York, McGraw-Hill InC., 1979.
- WALTZ Kenneth- George H, Quester, *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*, (çev. Ersin Onulduran), Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- WEHREY Frederic- Dalia Dassa Kaye, “The Iraq Effect, The Middle East After the Iraq War”, RAND Cooperation Report, 2010,
- WENDT Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, CUP, 1999.
- , *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, (çev. Suna Güler-Ihlamur Öner), İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- WIENER Antje, “Constructivism, The Limits of Bridging Gaps”, *Journal of International Relations and Development* , C.6, S.3.
- WILBER Donald N, *Iran, Past and Present From Monarchy to Islamic Republic* New Jersey, Princeton University Press, 1981.
- WILSON Bryan, *Religion in Secular Society, A Sociological Comment*, Middlesex, Penguin, 1966.
- WILSON Bryan, “The Return of the Sacred.” *Journal for the Scientific Study of Religion* , C.18.
- WIMING Tu, “Aydınlanma Zihniyeti’nin Ötesi, Antropokozmik Bir Bakış Açısı”, *Divan İlmî Araştırmalar* , C.1, 2007.
- YALÇIN Hasan Basri, *International Politics as a Struggle for Autonomy*, University of Cincinnati, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), USA, 2011.
- YALÇIN Hasan Basri, “İran Nükleer Müzakereleri”, *SETA Analiz*, S.130, 2015.
- YALÇIN Hasan Basri, “Otonomi Mücadelesi, Realist-Yapısalcı Bir Uluslararası İlişkiler Teorisi”, *BİSAV Bülten*, S.81.
- YALÇIN Hasan Basri, “Stratejik Derinlik ve Karmaşık Nedensellik”, *Stratejik Zihniyet, Kuram’dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik*, (eds.) Talha Köse-Ahmet Okumuş, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.
- YALÇIN Hasan Basri, “The Struggle for Autonomy, A Realist Structural Theory of International Relations.” *International Studies Review* 14 (2012).

- YALÇIN Hasan Basri, “Türkiye’nin ‘Yeni’ Dış Politika Eğilim ve Davranışları, Yapısal Realist Bir Okuma”, *Bilgi*, S.23, 2011.
- YALÇIN Hasan Basri, “Uluslararası Sistem ve İstikrar, Kavramsal Bir Değerlendirme“, *Akademik İncelemler Dergisi*, C.10, S.1, 2015.
- YALVAÇ Faruk, “Eleştirel Gerçekçilik, Uluslararası İlişkiler Kuramında Post- Pozitivizm Sonrası Aşama”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, C.6, S. 24, 2010.
- YAYLACI İsmail, “Medeniyet ve Düzen, Sempozyum Notları Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Uluslararası Sempozyum 12-14 Mayıs 2006”, *Divan İlmî Araştırmalar*, C.15, S.29, 2010.
- YAYLACI, İsmail, “Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeraiti”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, C.18, S.34, 2013.
- , *Performative Socialization in World Politics. Islamism, Secularism, and Democracy in Turkey and Egypt*, Minnosata University, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2014.
- YEĞİN Mehmet, “Nükleer Anlaşma Sonrası ABD-İran İlişkileri”, *Analist Dergisi*, S.10, 2015.
- YENİGÜN Halil İbrahim, “Siyaset Teorisinde Yen Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar*, C.18, S.34, 2013.
- YERGİN Daniel, *Petrol, Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü*, (çev. Kamuran Tuncay), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2003.
- YEŞİLTAŞ Murat, “İran’ın Nükleer Söylem Siyasetini Anlamak, Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Akademik Ortadoğu*, C.8, S.2, 2014.
- YILDIZ Dursun, *Ebû Müslim Abdurrahmân b, Müslim el-Horâsânî*, Cilt 10, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- YILMAZ Arzu, *ABD-İran İşbirliği ve Kürdistan Siyaseti*, <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/1431/abd-iran-isbirligi-ve-kurdistan-siyaseti#V1FkbfmLS00> , (01.06.2016).
- YILMAZ Sait, *ABD Savunma ve Güvenlik Politikaları*, <http://www.beykent.edu.tr/WebProjects/Uploads/ABDG%FCvenlikveSavunmaPolitikalar%FD-2010.pdf> , (21.05.2015).
- YVOUNNE Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of Islam*, Albany, Suny Press, 1982.
- , *Contemporary Islam and the Challenge of Islam*, Albany, Suny Press, 1982.
- YVOUNNE Haddad, “The Islamic Alternative”, *The Link*, C.15, S.4, 1982.

ZERRĪNKŪB Abdŭlhŭseyin, *Do Karn Sukut*, Tahran, Emir Kebir, 1389/2010.

ZĪNNES Dina, “An Analytical Study of the Balance of Power Theories”, *Journal of Peace Research*, C.4, S.3, 1967.

ZUBAIDA Sami, *İslâm Dŭnyasında Hukuk ve İktidar*, (çev. Burcu Koçoğlu Birinci) , İstanbul, Bilgi Őniversitesi Yayınları, 2008.

—, *İslâm, Halk ve Devlet*, (çev. Sami Oğuz) , İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı: İsmail SARI

Doğum Yeri ve Yılı: Zara-1978

Bildiği Yabancı Diller: İngilizce ve Farsça

Eğitim Durumu: Başlama - Bitirme Yılı: Kurum Adı:

Lise: 1994-1997 Şişli Kurtuluş Anadolu Lisesi

Lisans: 1997-2001 İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü

Yüksek Lisans: 2007-2010 Beykent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

Doktora: 2011-2016 Uludağ Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

Çalıştığı Kurum (lar) Başlama - Ayrılma Yılı Çalışılan Kurumun Ad

1. 2003-... Milli Eğitim Bakanlığı
2. 2016-... İran Araştırmaları Merkezi-Ankara

Yayınlar:

“1979 Devrimi Sonrası İran’ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimleri”, Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi/ Turkish Journal of Middle Eastern Studies, Cilt: 2, Sayı: 1, 2015, ss.95-135.

“Uluslararası Politikada Sivil Dinin Etkisi: İran Örneği”, V. Uluslararası Barış ve Güvenliğin Yeniden İnşası Konferansı 11-12 Aralık Tam Metin Kitabı, Bursa, 2013, ss. 137-149.

"Ortadoğu’da Yeni Düzen Arayışı: Türkiye-İran İlişkileri", İRAMER Bülteni, Mayıs 2013.

“İran’ın Suudi Arabistan ile Bugünkü Gerginliğinde 1979 Devriminin Mirası”, Ortadoğu Analiz, Cilt: 8, Sayı: 73. (Mart-Nisan 2016), ss. 20-23.

Muhsin Kediver, Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi, Tehran, 1378, ss.286-295. [Çeviri: İsmail Sarı, “Velâyet-i Fâkih ve Demokrasi”, İRAMER Bülteni, Mayıs 2013.]

Muhsin Kediver, Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi, Tehran, 1378, ss.256-267. [Çeviri: İsmail Sarı, “Dinî Demokrasi”, İRAMER Bülteni, Haziran 2013.]

İletişim (e-posta): ismailahmetsari@gmail.com

15.08.2016

İsmail SARI