

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SİYASİ TARİHİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ANABİLİM
DALI

İRAN'DA ULEMÂNIN SOSYO-POLİTİK GÜCÜ (1921-2009)

Yüksek Lisans Tezi

Pınar Hüseyinoğlu

İstanbul
2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SİYASİ TARİHİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLERİ ANABİLİM
DALI

İRAN'DA ULEMÂNIN SOSYO-POLİTİK GÜCÜ (1921-2009)

Yüksek Lisans Tezi

Pınar Hüseyinoğlu

Tez Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Şebnem Gülfidan

İstanbul
2009

İÇİNDEKİLER

TABLO LİSTESİ.....	iv
ŞEKİL LİSTESİ.....	iv
KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

Şİİ OTORİTENİN YAPILANMASI

1.1. İran ve Şîlik.....	4
1.2. İmamiyye Şiası'nda Mehdilik ve İmamet Anlayışı	10
1.3. Şîî Otoritenin Toplumsal Yapılanması.....	13
1.3.1. Ulemâ.....	13
1.3.2. Ulemânın Sosyo-Politik Konumu.....	15
1.3.3. Ulemânın Hiyerarşik Düzeni	16
1.3.4. Ulemânın Finansal Kaynakları	21
1.3.5. Ulemânın Toplumsal Gücü ve Gücünün Teolojik Temelleri	23
1.3.6. Teokratik Gücün Yeniden Yapılanması	25

2. BÖLÜM

KAÇARLAR DÖNEMİNDEN 1979 DEVRİMİNE KADARKİ DÖNEMDE ULEMÂNIN ROLÜ

2.2. Kaçar Hanedanı Dönemi	30
----------------------------------	----

2.1.1.	Tütün Ayaklanması 1891–1892.....	30
2.1.2.	Meşrutiyet Devrimi: 1905–1911.....	31
2.2.	Rıza Şah Pehlevi ve Yeni Monarşik Düzen.....	39
2.2.1.	1921 Darbesi ve ‘Yeni İran’ın İnşası.....	40
2.2.2.	Rıza Şah Pehlevi’nin Modernleşme Faaliyetleri.....	42
2.2.2.1.	Toplumsal Alandaki Düzenlemeler.....	42
2.2.2.2.	Ekonomik Alandaki Reformlar.....	44
2.2.2.3.	İdari Alandaki Reformlar.....	45
2.2.3.	Ara Dönem: 1941–1953.....	47
2.3.	Muhammed Rıza Şah Pehlevi: Değişen Dengeler.....	51
2.3.1.	Ulemâ-Devlet İttifakı.....	51
2.3.2.	Ak Devrim: Ulemâ-Devlet Zıtlaşması.....	53
2.3.3.	1963 Ayaklanması ve İslam Devrimi’ne Giden Süreç.....	58
2.4.	İran İslam Devrimi ve İslam Cumhuriyeti.....	63

3. BÖLÜM

DEVİRİM SONRASINDA KURULAN SİYASAL SİSTEM VE KARAR ALMA MEKANİZMASINDA ULEMÂNIN ROLÜ

3.1.	Humeyni’nin Siyaset ve Toplum Üzerine Görüşleri.....	65
3.1.1.	Ayetullah Ruhullah Humeyni.....	65
3.1.2.	Humeyni’nin Toplum Anlayışı.....	69
3.1.3.	Humeyni’nin Devlet Anlayışı.....	70
3.1.4.	Velâyet-i Fakih’in Kurumsallaşması.....	72
3.2.	Devrimden Sonra Kurulan Siyasal Yapı.....	75
3.2.1.	İran Anayasası.....	75
3.2.2.	İran Siyasal Sistemi.....	79
3.2.2.1.	Liderlik Makamı.....	79
3.2.2.2.	Cumhurbaşkanlığı.....	80
3.2.2.3.	İslami Danışma Meclisi (<i>Meclis-i Şura-yı İslamî</i>).....	82
3.2.2.4.	Anayasa Koruyucular Konseyi (<i>Şuray-e Negehban Kanun Esasi</i>).....	82

3.2.2.5. Düzenin Yararını Teşhis Konseyi (<i>Mecme-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam</i>)	83
3.2.2.6. Milli Güvenlik Yüksek Konseyi (<i>Şura-yı Ali-i Emniyet-e Melli</i>)	84
3.2.2.7. Yargı Erki	84

4. BÖLÜM

DEVİRİM SONRASI İRAN'DA DİN VE SİYASET

4.1. Devrim Sonrası Siyasal Ayrışmalar	86
4.2. İran'da Lider Merkezli Siyasal Yaşam	89
4.2.1. Humeyni ve İstikrar Dönemi: 1979-1989	89
4.2.2. Hamaney ve Rafsancani'nin İki Başlı Yönetimi: 1997-2005	95
4.2.3. Hatemi'nin Reform Dönemi: 1997-2005	98
4.2.4. Ahmedinecad ve Radikalizm: 2005 ve Sonrası	101
SONUÇ	105
KAYNAKÇA	109

TABLO LİSTESİ

Tablo.1	İran’da Ulemâ ve Devletin Güç ve Meşruiyet Kaynağı	14
Tablo.2	Ahbârî ve Usulî Okulları	26
Tablo.3	1970’lerde İran’da Toplumsal Yapı	56
Tablo.4	İran Vakıflarının Elllerinde Bulundurduğu Topraklar (1964)	57

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.	İnanç Sistemi ve Ulemâ	19
Şekil.2	Anayasal Sistem	78

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.g.t.	adı geçen tez
AIOC	Anglo-Iranian Oil Company (Anglo-İran Petrol Şirketi)
AKK	Anayasa Koruyucular Konseyi (Şuraye Negehban Kanun-i Esasi)
b.	bin
bkz.	bakınız
BM	Birleşmiş Milletler (United Nations)
BMGK	Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (United Nations Security Council)
çev.	çeviren
çğl.	çoğul
CIA	Central Intelligence Agency (Merkezi Haberalma Teşkilatı)
der.	derleyen
ed.	editör
GSMH	Gayri Safi Milli Hâsıla
H.z.	Hazreti
IMF	International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
İCP	İslami Cumhuriyet Partisi
s.	sayfa
SAVAK	Sazeman-e Ettelaat ve Amniyat-e Keşver (Devlet Güvenlik ve Bilgilendirme Teşkilatı)

SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (Union of Soviet Socialist Republics)
tkl.	tekil
t.y.	tarih yok
vb.	ve benzeri
yy.	yüzyıl

ÖZET

Ülke içindeki toplumsal ve ekonomik duruma bağlı olarak güç yapısında meydana gelen değişiklikler, İran'ın içindeki tüm mevcut sosyal grupların da güç dengelerini değiştirmektedir. Bu bağlamda, güçteki değişiklik, bazı toplumsal grupların güçlerini azaltırken, diğerlerininkini hatta merkezi hükümetin gücünü dahi arttırabilmektedir. Monarşik dönemde, şahlar hiçbir zaman İran'daki güç üzerinde tekelci bir konuma sahip olamamışlardır, ancak yabancı hükümetlerin desteği ve iç muhalif dengelerin de yardımıyla otoritelerini kurabilmişlerdir. Bu dönemde monarşi İran'daki en büyük güç olsa da tek güç değildir. Özellikle de üç toplumsal grup İran'da ciddi bir güce sahiptir: aşiret liderleri, toprak ağaları ve ulema. Ulema İran'daki en bağımsız ve hükümet dışı güç merkezi olmuştur. Bazaarilerin mali desteğinden ve vakıf gelirlerinden kaynaklanan ulemanın maddi kaynakları, ulemaya merkezi yönetimden bağımsız olmasına neden olmuştur. Bu da ulemaya, hükümet karşısında belirli bir tutum sergilemesine imkân sağlamıştır. Öte yandan, ulemanın itibarı hukuk ve eğitim alanlarındaki kontrol gücünden kaynaklanmakta ve bu durum diğer Müslüman ülkelerin çoğundan farklı olarak İran'da ulemaya eşsiz bir konum sağlamaktadır. Nitekim İran'daki güç yapısında meydana gelen değişiklikler, ulemaya güç kazandırarak, kendi doktrinlerini politik amaçlarını gerçekleştirmek için kullanmaya başlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: İran, Ulema, Şiilik, Kayıp İmam, İmamet, Velayet-i Fakih, Mercii Taklid, Anayasa Devrimi, İslam Devrimi, Ayetullah Humeyni.

ABSTRACT

The changes in the structure of power that have been tied to social and economic situations within the realm have changed all of the balances of the power of certain social groups in Iran. In this context, the shift in power has reduced the power of some social groups while increasing that of others, and also of the central government. In the monarchical period, the shahs never had a monopoly on force in Iran, but with support from foreign governments and aid from the changes of their balance of internal opponents, could build their authority. In this period, the monarchy was the biggest power in Iran, but not the sole. Especially there were three social groups that had a significant power in Iran: tribal leaders, landlords, and leaders of the ulama. The ulama were the most independent and non-governmental center of power in Iran. The material wealth of the ulama from subsidizing by bazaar and from the fund revenue, thus, the ulama were independent from the central government. Thus, the ulama had enabled to put a specific attitude against the government. Also, their dignity because of control over the law courts and education, supply a superlative situation in Iran than in most other Muslim countries. As a matter of fact, changes in the power structure in Iran, thus, the increase in the power of the ulama had enabled them to use their own doctrines to achieve political purposes.

Key Words: Iran, Ulama, Shi'ism, Hidden Imam, Imamet, Velayat-e Faqih, Merce-e Taklid, Constitutional Revolution, Islamic Revolution, Ayatollah Khomeini.

GİRİŞ

Müslüman toplumlarda ‘ruhban sınıfı’ gibi bir olgu bulunmamasına rağmen, İran’da ulemâ toplum ve siyaset üzerinde önemli bir nüfuza sahiptir. Burada belirtmemiz gerek en önemli husus, söz konusu ‘ruhban sınıfının’ sosyo-ekonomik tabana göre ‘toplumsal sınıf’ anlamında kullanılmamasıdır. Zira ulemâ içinde de toplumun farklı sosyo-ekonomik katmanlarına mensup din adamları bulunmaktadır. Tez kapsamınca ulemânın sınıf olarak değerlendirilmesi, bu zümreye ait bireylerin benzer davranışsal beklentileri benimsemesi, belli bir toplumsal statüye ve kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.¹

Din ve siyaset arasındaki ilişki doğrultusunda toplumların sahip olduğu inanç yönetime de yansımaktadır. Din ve siyaset arasındaki bu ilişkinin, İran toplumunda daha belirgin olduğunu görmekteyiz. Zira İran’daki ulemânın baskın konumu devrimden sonraki tüm İran seçimlerinde kendini göstermektedir. Dinî kesimin, mevcut siyasal sistem doğrultusunda, seçimler üzerindeki kontrol gücünü nasıl edindiğinin anlaşılabilmesi için ulemâ-devlet arasındaki ilişkilerin incelenmesinde fayda vardır. Bu bağlamda, tarihsel süreç ve bugünkü İran’ın siyasal durumu göz önünde bulundurularak, ‘Ulemânın devletin merkezine yerleşmesi konumunu güçlendirmiş midir?’ ‘Ulemânın siyasal alana dâhil olması toplumdan uzaklaşmasına neden olmuş mudur?’, ‘İslami bir devletin kurulması dinî siyasallaştırmış mıdır?’, ‘Kurulan yeni düzen dinî bir yönetim midir yoksa dinî araç olarak kullanıldığı bir ulemâ devleti midir?’, ‘Ulemâ merkezli bir devletin kurulması merce’iyyet meselesi üzerinde nasıl bir etki yaratmıştır?’ sorularına aranan cevapların ulemânın sosyo-politik gücünün kazanılmasının ve zamanla gelişmesinin anlaşılmasında önemli ipuçları oluşturacağı düşünülmektedir.

Tarihsel süreç göz önünde bulundurularak ulemânın siyaset alanına nasıl entegre olduğunu, İran’da son yüzyılda meydana gelen kitle hareketleriyle açıklamamız mümkündür. Zira başlangıçta “Kayıp İmam”ın sadece dinî-fikhî konulardaki otoritesini temsil etme yetkisine sahip olduğunu iddia eden ulemâ, sonraki dönemde siyasal alanda

¹ Julius Gould ve William L. Kolb, “Social Class”, *A Dictionary of the Social Sciences* (New York: The Free Press, 1967), s. 648.

da hak iddia etmeye başlamış ve bu durum ulemâ içinde de farklı fraksiyonların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çerçevede, bu çalışmanın amacı, İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetici kesiminin içindeki iç çatışmalar göz önünde bulundurularak, sistemin belirleyici unsurları olan ulemânın gücündeki değişimin açıklanmasıdır.

1979 devrimiyle ulemânın otoritesi toplumsal düzeyden devlet düzeyine geçmiştir. Devletten finansal destek almamasından dolayı belli bir bağımsızlığa sahip olan ulemâ, devrimden sonra kurulan sistemde, devletin her kadrosunda görev almaları sebebiyle, bugün doğrudan devlete bağımlı 'memurlar' haline dönüşmüştür. Özünde gücünü ve imtiyazını halk tabanlarından alan ulemâ, 'devletleştikten' sonra toplumdan uzaklaştığı gibi, 'özünü' de yitirmeye başlamıştır. Topluma dayatılan yeni düzen doğrultusunda, ulemânın siyasi alana bu denli müdahalesi ulemânın özünde de yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu hipotez, ulemânın siyasal otoritesinin arttığını ancak Şîî inanç sisteminin geleneksel temellerinin sarsıldığını ve bunun sonucunda da ulemânın kendi özünden uzaklaştığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, devrim sonrasında kurulan yeni kurumlar, mevcut din kurumlarını saf dışı bırakmıştır. İmamet teorisinden türetilen velâyet-i fakih kuramı çerçevesinde şekillenen Liderlik Makamı, tüm Şîîlerce kabul gören bir merci olmaktan uzak, sadece İran sınırları içinde tanınan 'siyasal' bir otorite haline gelmiştir.

Bu çalışmada ikincil kaynaklardan literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Bunun yanı sıra konuyla ilgili tezlerden, süreli yayınlardan ve internet kaynaklarından yararlanılmıştır. Belirtilen Farsça kaynaklar Sayın Ebru Hüseyinzâde'nin yardımları sonucunda kullanılmıştır.

İran İslam Devrimi, iki ekstrem analitik yaklaşımla açıklanmaya çalışılmaktadır: sosyo-ekonomik yaklaşım ve kültürel yaklaşım. Sosyo-ekonomik yaklaşım, İran'daki gelişmeleri ve devrimi siyasi ve ekonomik araçlarla açıklamaya çalışırken; kültürel yaklaşım İran-İslam kültürünün önemini vurgulamaktadır. İki yaklaşımın da doğruluk payı olmakla birlikte; İslam'ın Şîî yorumu, İran toplumunun dinamiklerini belirleyen ana etken olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira İran'daki Şîî-İslam, sosyo-kültürel bir olgudur; diğer bir ifadeyle buradaki İslam, bir

inanç sistemi ve ritüelden daha fazlasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu inanç, insanların davranış ve eğilimlerini şekillendiren önemli bir etken olmuştur.

Buradan hareketle dört ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Şiîliğin İran coğrafyasına nasıl girdiği ve İran kültürüne nasıl yerleştiği ele alınmaktadır. Ulemânın bu dönemdeki toplumsal gücü göz önünde bulundurularak, tarihsel süreç içerisinde Şiî ulemânın sosyo-politik konumundaki değişim değerlendirilmektedir. Tezin ikinci bölümünde Kaçar Hanedanı ile Muhammed Rıza Şah Pehlevi rejiminin yıkıldığı 1979 devrimi arasındaki dönemde, gerçekleşen kitle hareketlerinde, ulemânın fonksiyonu göz önünde bulundurularak, ulemânın siyasal ve toplumsal konumu ve nüfuzu açıklanmaya çalışılmaktadır. Tezin üçüncü bölümünde ise, ulemâ merkezli İran siyasetinin mihenk taşı olan velâyet-i fakihin kurumsallaşma süreci ele alınmaktadır. Ruhban sınıfını anayasal düzleme taşıyan bu sistemde, ulemânın toplumsal ve siyasal rolünü nasıl yeniden tanımlandığı irdelenmiştir. Bu kapsamda, İran ulemâsının karar alma mekanizmasındaki rolü siyasal sistem doğrultusunda açıklanmaya çalışılacaktır. Dördüncü bölümde, devrimi gerçekleştirenlerin, devrim sonrasında beklentilerini karşılayamadıklarından dolayı ortaya çıkan görüş ayrılıkları ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise, elde edilen bulgular doğrultusunda, kurulan yeni düzenin sorunları üzerinde durulmakta ve gelinen noktada ulemânın siyasi otoritesinin yanı sıra dinî otoritesini de tehdit eden sorunlar tartışılmaktadır.

1. BÖLÜM

Şİİ OTORİTENİN YAPILANMASI

1.1. İnan ve Şiilik

Müslümanların önemli bir bölümü tarafından benimsenen Şiilik (Şia), inanç esasları ve ibadet şekilleri açısından Sünnilikten birçok noktada ayrılmaktadır. İslam'da ilk ayrışma olarak da niteleyebileceğimiz Şiiliğin temelleri Hz. Muhammed'in 8 Haziran 632 tarihinde ölümünün ardından halefinin kim olacağı konusunda yaşanan tartışmalar sonrasında atılmıştır. Zira Hz. Muhammed'in kayınpederi olan Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle birlikte Ali b. Ebu Talib ve Ehl-i Beyt, hilafetin kendilerinin hakkı olduğunu düşünseler de zamanla Ebu Bekir'in halifeliğini kabullenmişlerdir.² Ebu Bekir sadece iki yıl hilafette kalmış, ölümünden sonra hilafete Ömer geçmiştir. Ebu Bekir'den sonra Ömer'in hilafeti döneminde başlayan görüş ayrılıkları Osman b. Affan döneminde de devam etmiştir. Ancak Osman b. Affan'ın öldürülmesinden sonra Müslüman toplumdaki ayrışmalar keskinlik kazanmaya başlamıştır. Bir kesim Müslüman, Osman'ın tarafında yer alırken, diğer kesim Ali'yi desteklemiştir. Osman'a ve onun mensubu olduğu Emeviye sülalesine taraftar olanlara “Şia-i Osman”, Ali taraftarına ise “Şia-i Ali” denilmiştir. Daha sonraki dönemlerde “Şia”, yani “yandaş”, kelimesinden sadece Ali b. Ebu Talib ve Ehl-i Beyt'i ‘meşru’ halife kabul eden, ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan topluluk anlaşılmaya başlanmıştır.³ Emeviler döneminde Ehl-i Beyt ve mensubunun, dönemin ‘ezilenler kesimi’ni temsil ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira bu dönemden sonra Ehl-i Beyt ve mensubunun iktidar mücadelesi verdiğini görmekteyiz.⁴ İşte bu dönemden sonra ‘Şia’ kelimesi politik bir zümreye dair kullanılmaya başlanmıştır.

² Mahmud Shahabi, “The Roots of Shi'ism in Early Islamic History”, Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi & Seyyed Vali Reza Nasr (ed.), *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality* (New York: State University of New York Press, 1988), s. 15.

³ Şia kelimesine kaynaklarda, “Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine uyanlar ve onlara taraftar olup yardım edenler” anlamında, ilk olarak 774 yılında, Ebu Mihnef'in Hasan'ın Kûfelilere hitaben söylediği “sizler bizim taraftarımızsınız” ifadesinde rastlanmaktadır. Ethem Ruhi Fırlalı, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)* (İstanbul: İSAV, 13-15 Şubat 1993), s. 33.

⁴ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), s. 120.

Şia kelimesi politik bir zümre olarak ortaya çıkana kadar sadece günlük Arap dilinde kullanılan bir kelime olmuştur. Özellikle de toplum içindeki ayrışmalar “Şia’tu Ali”, “Şia’tu Osman”, “Şia’tu Muaviye” şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır, ancak o dönemlerde bu ifadeler “mezhep” anlamını taşımamaktadır. Ancak Osman’ın öldürülmesinden sonraki dönemde Müslüman topluluk, Osman ve Muaviye’nin etrafında iki fırkaya bölünmüştür. Hüseyin’in Kerbelâ’da öldürülmesinden sonra siyasi bir nitelik kazanmıştır.⁵ Zira İslam topluluğundaki ayrışma Ali b. Ebu Talib’in öldürülmesinden sonra boyut değiştirmiş, Emeviye yönetimine karşı yürütülen bir muhalefet niteliği kazanmıştır. Ali’nin büyük oğlu Hasan’ın hilafetten feragat etmesi, Ali yandaşlarının Hüseyin’e yönelmesine neden olmuştur. Hüseyin’in Kerbelâ’da öldürülmesi ise Ali’nin ölümünden daha büyük bir etki yaratmış ve günümüzde de etkisi devam etmektedir.⁶

Hüseyin’in öldürülmesi Şiîliğin siyasi anlamda ortaya çıkmasına neden olan olayları tetiklemiş ve kitlesel bir hareket haline dönüşmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda gerçekleşen ilk kitlesel hareketin, Ali ve oğullarının haklarını aramak ve intikamlarını almak isteyen, daha önce yardım edemeyenlerin başlattığı Tevvabun⁷ Hareketi olduğunu söyleyebiliriz.⁸ Sonraki süreçte ise “Allah’ın Kitabı, Resulullah’ın Sünneti, Ehl-i Beyt’in intikamı, zayıfları savunma ve günahkârlara karşı cihat” sloganıyla el-Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sakafi’nin Ali’nin Fatima’dan doğmamış üçüncü oğlu olan Hanefiyye’nin imamlık ve mehdiliğini ileri sürerek başlattığı isyan girişimi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim es-Sakafi’nin başlattığı hareket, İslam dünyasındaki mevcut kutuplaşmalara da siyasal bir nitelik kazanmıştır.

Şiîliği kitlesel bir hareket haline dönüştüren Tevvabun ve El-Muhtar hareketlerinden sonra, Emevilerin son dönemlerinde ortaya çıkan Beyan b. Seman, El-Mugire b. Said el-İclî ve Abdullah b. Muaviye’nin hareketleriyle Şiîliğin ana unsurları

⁵ Sandrey Mackey, *The Iranians* (New York: Penguin Putnam, 1996), s. 55.

⁶Şiîlik, Ali’nin imametiyle ilgili olarak gelişmiştir. Zira Şia’ya göre, Ali, Muhammed’den sonra insanların en üstünü olmakla birlikte, Ali’nin bizzat Peygamber tarafından halef seçilmiştir; dolayısıyla, halifelüğün onun ve Ehl-i Beyt’inin hakkı olduğu ileri sürülmektedir. İsmail Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, (İstanbul: İSAV, 13–15 Şubat 1993), s. 69.

⁷ Kербela olayından sonra Ali ve oğullarının haklarını aramak ve intikamlarını almak amacıyla girişilen ilk hareket Tevvabun Hareketi’dir. Fığlalı, “İlk Şiî Olaylar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 26 (1966), s. 336.

⁸ Fığlalı, “Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, s. 40.

olan vasilik, imamet, nass ve halef inanışları konuşulur hale gelmiş ve Şîî düşünce iyice şekillenmeye başlamıştır.⁹ Öte yandan Ehl-i Beyt adına Hüseyin'in torunu İmam Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin'in Emevilere karşı başlattığı isyan başarısızlıkla sonuçlanmış, ancak Zeyd'i izleyenler Şîîliğin ana kollarından olan Zeydiliği oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Ali'nin torunları arasında yeni bir konu başlamıştır: İmamet meselesi. Zira İmam Zeyd'in başlattığı imamet tartışması, Hüseyin'in diğer torunu Muhammed el-Bakır ve ardından oğlu Cafer es-Sadık'ı izleyen bir grubun, Şîî çoğunluktan ayrılarak kendilerine münhasır itikadi ve fikhî bir fırka haline dönüşmesine neden olmuştur. Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra (148/765) Ehl-i Beyt'e bağlanan gruplar arasında çıkan ihtilaf sonucu bir kesimin büyük oğlu İsmail'i imam olarak kabul etmesiyle de Şîîliğin ikinci büyük kolu olan İsmailiye ortaya çıkmıştır.¹⁰ Buna ek olarak, El-Muhtar'ın başlattığı isyan hareketi de mehdilik, gaib imam gibi Şîîliğin inanç sisteminin zeminini oluşturan kavramların da oluşmasını sağlamıştır.

Şîîlik, özellikle de Şîîliğin bir devlet dinî haline gelmesiyle, dikkat çekmeye başlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde ilk büyük Şîî devleti, İsmailiye mezhebine bağlı, 909-1171 yılları arasında hüküm sürmüş olan, Fatımiler devleti olmuştur. Bunun dışında da Buveyhîler, Serbedârîler, İlhanlılar gibi bazı Şîî devletlerin ortaya çıkmış olmasına rağmen, Şîîler XVI. yy.ın başlarına kadar İslam dünyasının birçok bölgesinde azınlık olarak kalmıştır. İslamiyet'in yükselişinden Safeviler dönemine kadar, Kum ve Kaşan gibi şehirlerde dağınık bir şekilde yaşayan Şîîlerin dışında, İran'ın önemli bir bölümü Sünni inancın etkisi altında olmuştur.¹¹ Safeviler'e kadar olan dönemde Mevlana Celaleddin Rumi, Necmüddin Kübra, Sadruddin Konevi gibi düşünürlerin etkisiyle o dönemde tasavvufun yükselmesi İran'ın Şîîleştirilmesi için uygun zemini hazırlamıştır.¹² Ancak Şîîleştirilme faaliyetleri doğal bir süreç şeklinde yaşanmamıştır. 1501'de Şah İsmail'in Azerbaycan ve Irak'ı da içerisine alan Safevi devletini

⁹ A.e., s. 41.

¹⁰ Bahsedilen ana mezheplerin dışında Şîîlik tarihi boyunca, İslamla ilgisi kalmayan, "gulat" adı verilen fırkaların oluşturduğu çok sayıda mezhep ve fırka ortaya çıkmıştır. Bunların başlıcaları Keysaniye, Ebu Müslimiye, Mukannaiye, Hurremiye, Maziyariye, Karamita, Sabbahiye, Hattabiye, Bayaniye, Gurabbiye, Mansuriye, Sebeiye, Ammaiye, Kamiliye, Harbiye, Hulmaniye ve Ezafire'dir. Ali Abdulfettah el-Mağribî, "Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine", Çev: İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, Cilt. 2, Sayı. 2, (2004), s. 138.

¹¹ Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", Nikkie Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven: Yale University Press, 1983), s. 47.

¹² Seyyed Hossein Nasr, "The Safavid Era", Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi ve Vali Rıza Nasr (ed.) *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History* (Albany: State University of New York Press, 1988), s. 161.

kurmasıyla, ilk Şîî devlet kurulmuştur. Böylece Şîîlik yeni bir boyut kazanarak devlet dinî haline gelmiştir. Böylece, Şîîlik sadece dinî bir mezhep olmaktan çıkıp, Şîî ulemâ da hiyerarşik bir grup olarak siyasi idarenin meşrulaştırılması amacıyla faaliyet gösteren bir kurum haline gelmiştir.¹³ Bu bağlamda, siyasi otoritenin meşruiyeti açısından, Safevi şahları da kendilerini dönemin en büyük ve en etkili müçtehidin yardımcısı (nâibi) olarak görmüşlerdir, böylece halk üzerindeki yönetimlerini meşrulaştırmayı amaçlamışlardır.¹⁴ Kuşkusuz ki bunun gerçekleşmesinde en önemli desteğin ulemâdan geldiğini söylememiz mümkündür. Bu süreçte, Safevi iktidarı Şîî ulemâyı, Şîîleştirme faaliyetlerinde aktif bir şekilde görevlendirmiş; Şîî ulemâ da bu konuda Safevi yönetimine tam destek vermiştir.¹⁵

Şîîliğin gelişmesinde ve yayılmasında en etkili olan unsurlardan birinin 1252–1335 yılları arasında Tebriz’in doğusunda yer alan Erdebil ve çevresinde yaşayan Şeyh Safiyüddin Erdebili’nin kurduğu Safevi Tarikatı’nın olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Şeyh Safiyüddin’in tarikatının Sünni mezhebi çevresinde, faaliyetlerine oğlu Sadreddin zamanında da devam etmesi, o zamanlar İran’a hâkim olan İlhanlı Devleti tarafından da destek görmüştür. Şeyh Safiyüddin öldüğünde Erdebil şehri artık önemli bir ruhanî merkez haline gelmiştir.¹⁶ Söz konusu durum, dönemin Şîî ileri gelenlerini tedirgin etmiş; karşı tedbir almalarına neden olmuştur. Bu doğrultuda Şîîler de söz konusu tarikata sızmış; o tarihe kadar Sünni olan tarikat, Sadreddin’in oğlu Hoca Ali döneminden sonra Şîî etkisinde kalmış ve bu dönemden sonra Şîîliğe eğilim göstermeye başlamıştır.

Tasavvuftan İsnâ Aşeriyye Şîîliğine geçişi sağlayan en önemli sebeplerden biri, Safevi şahlarının diğer Arap coğrafyasından ve özellikle de Cebel-i Âmil’den davet ettiği Şîî ulemânın, halkın fikrî ve itikâdî meselelerinde otorite olmaya başlamasıdır.¹⁷ Özellikle de Emir Timur, Safiyüddin’in torunu Hoca Ali’ye büyük ilgi göstermiş, Erdebil ve çevresini Hoca Ali’ye vererek, burada bağımsız hareket etme şansını

¹³ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), s. 109.

¹⁴ Mazlum Uyar, “Şîî Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’nda Otoritenin Kaynağı”, *Avrasya Dosyası*, Cilt. 13, Sayı.3, (2007), s. 237.

¹⁵ Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîîsi’nda Ahbârîlik*, yayınlanmamış Doktora Tezi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), s. 131-132.

¹⁶ Nevzat Şensizoğlu, *Şah İsmail Devrinde Anadolu’da Safevi-Alevi Faaliyetleri*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2005), s. 8.

¹⁷ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 153.

tanımıştır.¹⁸ Dolayısıyla bu bölge, tarikat içerisinde propagandacılık yapan birçok kişinin de sığınağı haline gelmiştir. Şîî propagandacılığı yapmaya başlayan tarikatın faaliyetleri, Hoca Ali'nin oğlu Şeyh İbrahim döneminde daha da hız kazanmış; Erdebil dışında Irak, Suriye, İran ve Anadolu'nun birçok yerinde etkili olmaya başlamıştır.¹⁹ Şîîliğin önderliğini yapan tarikat Şeyhlerinin, liderlik görevlerini babadan oğula geçen bir sistematiğe oturtması, bu topluluğun bir nevi siyasi bir topluluk haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, Şîî faaliyetler, özellikle de Hoca Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd zamanında Safevi Tarikatı ile siyasi bir nitelik kazanmıştır. Diğer Sûfi gruplar dinî tarafı ağır basan topluluklar olarak kalmıştır.²⁰

Şeyh Cüneyd, Azerbaycan, Doğu Anadolu ve İran'ın bazı bölgelerinden gönderdiği yandaşları vasıtasıyla Şîîliğin yayılmasını hızlandırmış, fikirlerine karşı çıkılan bazı bölgelerde ayaklanmalar çıkartmıştır. Şeyh Cüneyd'in faaliyetlerinin siyasi yönünün ağır basması, o zamanlar bölgeye hâkim olan Kara Koyunluların tepkisine neden olmuş ve müridleriyle birlikte ülkesinden kovulmuştur.²¹ Ancak Akkoyunlu Devleti'nin, Kara Koyunlu Devleti'ni yıkarak bölgede siyasi hâkimiyetini sağlaması, Şeyh Cüneyd'in ve yandaşlarının akıbetinin tamamen değişmesine neden olmuştur. Şeyh Cüneyd'in nüfuzundan faydalanmak isteyen Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'e destek vermiş ve kız kardeşiyle evlenmesine izin vermiştir.²² Bu evlilik sayesinde Akkoyunlu devletinde özgürce faaliyet gösterme imkânı bulan Şeyh Cüneyd'in faaliyetleri, ileride kurulacak olan Şîî Devletinin de temellerini oluşturmuştur.²³

¹⁸ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev.) Tefik Bıyıkhoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), s. 8-9.

¹⁹ Mehmet Saray, *Türk – İran İlişkileri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999), s. 14–15.

²⁰ Michel Mazzaoui, *Shi'ism and the Rise of the Safavids* (Princeton: Princeton University Press, 1965), s. 219-222.

²¹ Mehmet Saray, *a.g.e.*, s. 16.

²² A.e., s. 18.

²³ Şeyh Cüneyd, Uzun Hasan'ın kendisine tanıdığı imtiyazlardan faydalanarak kısa zamanda müritlerini arttırmış; daha sonra da müritlerini silahlı bir ordu haline getirerek, bağımsız bir devlet kurmak için harekete geçmiştir. Bu çerçevede Gürcistan'a düzenlediği seferinden zaferle geri dönmüş, fakat dönüşünde Şirvan hükümdarı Halilullah ile yaptığı savaşta ölmüştür. Ölümünden sonra müritlerince lider seçilen oğlu Haydar, kendi tarikatını yeni bir serpuşla ifade etmek istemiştir. Babasının kurmak istediği devleti kurmak için Şîî müritlerini yeniden yapılandırmış ve onlara oniki imama işaret olan oniki dilimli kırmızı bir serpuş giydirmiştir. Bundan dolayı da müritlerine "kızıl baş" adı verilmiştir. Bir süre sonra Şirvan Hanlığı üzerine yürüyerek babasının intikamını almak istemiştir. Ancak Şirvan hükümdarı Ferruh Yesar ile yaptığı savaşta ölmüştür. Oğulları Ali ve İsmail, anneleriyle birlikte önceleri Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakub tarafından koruma altına alınsa da daha sonraları bir kaleye hapsedilmişlerdir. Sultan Yakub'un ölümünden sonra hükümdar olan Sultan Rüstem tarafından serbest bırakılan Ali ve İsmail, müritlerini yeniden etraflarında toplama imkânı bulmuşlardır. Ali Şîîlerin Şeyhi, İsmail de onun halefi seçilmiştir. Şeyh Ali'nin

Eski çağlar boyunca büyük imparatorlukların bir parçası durumunda ya da hanedanlıkların elinde bölünmüş bir şekilde bulunan İran coğrafyası, 1501 yılında Türkmenlerin de desteğiyle Akkoyunlulara karşı kazandığı zaferden sonra Şah İsmail tarafından kurulan Safevi Devleti ile siyasi bir kimlik kazanmıştır.²⁴ Bu zaferden kısa bir süre sonra İran'ın tamamına hâkim olan Şah İsmail'in ve dolayısıyla Safevi Devleti'nin Oniki imam düşüncesi ve aşırı Şiîliğin devlet politikası olarak benimsenmesi, Şiîliğin İran coğrafyasına hızlı bir şekilde yayılmasında önemli rol oynamıştır.²⁵

Bu konudaki önemli meselelerden biri de Şiîliğin resmi devlet dinî olmasıyla, Safevi yönetiminin yanı sıra ikinci bir siyasi gücün belirmeye başlaması olmuştur. Gerek İmamiyye'nin resmi devlet dinî olarak kabul edilmesi sonucunda kurulan düzen, gerekse de Şiîleştirme faaliyetleri boyunca oynadığı aktif rol, ulemâyı belirli bir toplumsal gücü elinde bulundurmasına imkân sağlamıştır.²⁶ Dolayısıyla İran'daki Şiî ulemânın bu konumu, Osmanlı bünyesindeki Sünni ulamadan farklı bir profil çizmesine zemin hazırlamıştır. Zira Safevi yönetiminde din ve devlet o kadar iç içe girmiştir ki Safevi şahlarının, Şiî ulemâsının kızlarıyla evlenmesi bir gelenek haline almıştır. Ulemânın nüfuzu Şah İsmail (1501-1524) ve Şah Tahmasp (1524-1526) zamanında artmasına rağmen, sahip olduğu olağanüstü güç sebebiyle Şah Abbas (1587-1629) zamanında azaldığını görmekteyiz.

Ulemâ ile iktidar arasında ters bir bağlantı olduğunu daha önce de belirtmiştik. Ancak genel olarak bakıldığında, yönetimin meşruiyeti açısından şahlar, dönemin önde gelen müçtehidlerini yardımcıları olarak düşünmüşlerdir ve sahip oldukları konumları itibariyle vekil, vezir ve sadr tayini gibi saltanata dair işleri dahi müçtehidler vesilesiyle gerçekleştirmişlerdir. Bunun en önemli sebebi, imamın gaybet döneminde temsilcileri sayılmaları nedeniyle, Şiî ulemâyaya karşı hassas davranan şahların bu şekilde halk üzerindeki yönetimini meşrulaştırmayı amaçlamalarıdır.

kısa zamanda müritleri üzerinde büyük nüfuz kazanması Sultan Rüstem'i tedirgin etmesinden dolayı üzerlerine kuvvet göndermiş ve Ali çıkan çatışmada ölmüştür. İsmail ise bir kısım müritleriyle birlikte kaçmayı başarmıştır. Bir süre Sultan Rüstem tarafından izi sürülse de müritlerince saklanmayı başarabilmiştir. Sultan Rüstem'in ölümünden sonra da Uzun Hasan'ın mirasına sahip çıkmak amacıyla harekete geçmiştir. A.e., s. 19.

²⁴ William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London, New York: Routledge, 1988), s.127.

²⁵ Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedan* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006), s. 33.

²⁶ Keddie, "The Roots of the Ulama's-Power in Modern Iran", s. 217.

Kaçarlar dönemine kadar devam eden ulemânın bu konumu, imamların otorite ve karizmasını üstlenmesine olanak sağlamıştır.²⁷ İsnâ Aşeriyye Şiîliği doğrultusunda ulemâ, daha önceki dönemlere kıyasla, politik, ekonomik ve sosyal anlamda önemli bir güç kazanmış; ulemânın toplumsal pozisyonu, dinî düşüncenin toplumun tüm katmanlarına sirayet etmesi sebebiyle, radikal bir şekilde değişmiştir.²⁸ Hatta Kaçarlar döneminde devletten bağımsız bir ulemâ sınıfının oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak yine de bu dönemde, bütün otoritenin ulemâyâ geçtiğini söylememiz mümkün değildir. Şahlar siyasi otoriteyi ellerinde bulundurdukları sürece ulemâ, devletin hizmetinde çalışmaya devam etmiştir. Buna karşılık etkisiz şahlar zamanında ise siyasi otoriteye olan bağımlılıklarını giderek azaltmışlardır.

1.2. İmamiyye Şiası'nda Mehdilik ve İmamet Anlayışı

Mehdilik anlayışının Şia inancına girmesini sağlayan en önemli etkenlerden biri Şiîlerin beşiği sayılan Kûfe şehridir. Ali b. Ebu Talib'in şehit edildiği yer olan Kûfe, aynı zamanda Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin mensuplarının bulunması sebebiyle, bunların aralarında yaşanan fikri tartışmalardan ve Yunan felsefesinden de etkilenen bir bölgedir. Zira kurtarıcı bir Mesih'in dönüşü ve yeryüzündeki zalimliklere son vermesi fikri farklı dinlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, bu anlayışın Şiîleri de etkilediğini ve Mehdi fikrine kaynaklık ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, Şiîlerin uzun dönem maruz kaldığı baskı ortamı da kurtarıcı mehdi anlayışının diğer bir temeli olarak görülebilir.²⁹

Şiî topluluk içinde imamet konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu çerçevede, Beşçiler olarak da bilinen Zeydiler³⁰ göre Peygamber Muhammed'den sonra kabul edilen İmamlar sırasıyla şunlardır: İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin,

²⁷ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Ahbârîlik*, s. 134-135.

²⁸ Juan C. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven & London: Yale University Press, 1983), s. 37.

²⁹ Ahmet Fuat Çandır, *Tarihten Günümüze Bahailik*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2006), s. 25-26.

³⁰ İlk Zeydi Devlet, Deyleman ve Teberistan bölgesinde 864 yılında kurulup, 928 yılına kadar sürmüştür. Tarihte değişik Zeydi inançları ortaya çıkmıştır. Günümüzde de Zeydilerden salt bir inanç grubu olarak varlığını sürdürmekte ve en yoğun olarak Yemen'de yaşamaktadırlar.

İmam Zeynel Abidin ve İmam Zeyd. Yediciler olarak bilinen İsmaililere³¹ göre de sırasıyla İmam Ali, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık ve İmam İsmail'dir.³² Abbasilerin iktidara gelmeleriyle birlikte de artık bir imamın kendi halefini tayin ettiği fikri geniş ölçüde kabul edilmeye başlanmıştır. Zira Abbasiler de İbnu'l Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim tarafından varis kılındıklarını iddia ettiklerinden, bu fikri yaygınlaştırma eğilimi içine girmişlerdir. Şîî İmamiyye inancının esasının da bu geleneği devam ettirmek şeklinde geliştiğini söyleyebiliriz.³³ Bununla birlikte, karizmatik lider anlayışı hem Emeviye hem de Abbasi dönemlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Zira Şîîliğin en önemli ve en belirleyici sayılabilecek teması İmamet meselesidir. İmamet meselesi sadece imamların sayısı ve kimliklerini göz önünde bulundurmaz; aynı zamanda Şîî topluluğun genişlemesi ve işlemlerini sağlayan bir mekanizma olarak düşünülebilir.³⁴

İmamiyye Şîî'nin imamet hususunda kabul ettiği görüşler, Şîîlerin diğer İslam mezheplerinden ayıran en temel ilke olarak kabul edilmektedir. Bunun dışındaki farklılıklar ise Hanefî ve Şafîî mezhepleri gibi mezheplerin imamlarının aralarındaki içtihad alanlarında yaşanan farklılıklar olarak kabul edilmektedir.³⁵ Bu çerçevede, imametle ilgili olarak başlayan görüş ayrılıkları bir noktada, Şîîliğin başlangıcı olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle, Ali b. Ebu Talib ve oğulları hakkında nass ve vasiyet ile

³¹ İsmaililer, Safeviler dönemine kadar, dünya Şîîliğin çoğunluğunu oluşturmaktaydı. Günümüzde ise İsmaililer özellikle Hindistan, Pakistan, Afganistan, Tacikistan coğrafyalarında ve Suriye'de yaşamaktadırlar.

³² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, (New York: Syracuse University Press, 1996), s. 29.

³³ Bu çerçevede, oniki masum imam sırasıyla, Ali bin Ebu Talib, Hasan bin Ali, Hüseyin bin Ali, Ali Zeynelabidin bin el-Hüseyin, Muhammed el-Bakır, Cafer es-Sadık, Musa el-Kazım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Taki, Ali en-Naki el-Hadi, Hasan el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi'dir. Ancak günümüz Şîî dünyası için önem arz eden Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi'dir. Şîîlere göre Onikinci İmam, babası Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra gizlenmiştir ve kıyametten önce yeryüzüne inerek zalimlerle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır. Halen sağ olduğuna inanılan Onikinci İmam'ın kaybolmasından, yani 873 yılından 27 Mayıs 940 tarihine kadarki devreye Gaybet-i Suğra adı verilmektedir. İmamiyye inancına göre Onbirinci İmam Hasan el-Askeri 873 yılında öldüğünde oğlu Muhammed el-Mehdi daha beş yaşındadır ve babasıyla birlikte ortadan kaybolmuştur. Bu gizlenme döneminde onunla görüşen dört sefir olmuştur: Ebu Amr Osman b. Said, Ebu Cafer Muhammed b. Osman, Hüseyin b. Ruh ve Ali b. Muhammed'dir. Gaybet-i Suğra döneminde İmam Mehdi'nin dört sefirle temasta bulunduğu inanılmaktadır. Ali b. Muhammed, Onikinci İmam'ın emriyle Hüseyin b. Ruh tarafından, kendisinden sonra yerine sefir tayin edildiği bildirilmiştir. Ölümünden önce de Şîa'nın ileri gelenlerini çağırarak, 'Onikinci İmam'dan gelen' tevki'i (emir) göstermiştir. Bu tevki'de Gaybet-i Kübra (Büyük Gizlilik) denen ve dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in ölümüyle başlayan dönemde, Şîîlerin nasıl hareket etmeleri gerektiği bildirilmiştir. Yine bu emirde 'Kayıp İmam Mehdi'nin kıyamet gününden önce yeryüzüne inerek kötülüklerle dolu dünyada adil bir düzen kuracağı' belirtilmiştir. Ethem Ruhi Fırlalı, "Şîîliğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din-Siyaset İlişkisi", *Avrasya Dosyası*, Cilt. 13, Sayı.3, (2007), s. 196-197.

³⁴ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of The Ulama in The Qajar Period* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1969), s. 2.

³⁵ İbrahim Al-Halalşeh, *İmamiyye Şîî'sinde İmam ve Özellikleri*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2003), s. 7.

ilgili olarak başlayan tartışmalar, Şîlîğin bir inanç sistemi haline dönüşmesini sağlamıştır.

İmamet konusunda ortaya çıkan tartışmaların düğüm noktasını ise imamın tayin meselesi oluşturmaktadır. Şia'ya göre imamet ilahi bir makam; imam ise, insanüstü bir konuma sahiptir. Peygamberden sonra imamet, din ve dünya işleriyle ilgili meselelerde yürütülen liderliktir.³⁶

Şîî inanca göre, Peygamber'in meşru halifesi ve meşru otoritenin peygamberden sonraki yegâne temsilcisi olan "gaib imam"ın kaybolmasının ardından dünyevi liderlik görevi vekâlet ile imamlara geçmektedir. Bu çerçevede, imamın kişiliği siyasi ve idari açıdan Peygamberin misyonunun devamı niteliğinde düşünülmektedir.³⁷ Bununla beraber, dönemin âlimlerinden biri olan Molla Bakir-i Meclisi gaybet döneminden sonraki süreçte, ulemânın ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ve sadece İmam'a karşı sorumlu olduğunu belirtmiştir.³⁸ Dolayısıyla ulemâ da kendilerini meşru muhafızlar ve ruhanî liderler olarak tanımlamaya başlamışlardır.³⁹

Oniki İmam inancı Müslüman topluluğun sadece çok küçük bir bölümü tarafından benimsenmekle birlikte; Şîlîğin bu kolu ağırlıklı olarak İran'da görülmektedir. İmamet inancı toplumun tüm katmanlarında kurulmuştur.⁴⁰ Öyle ki, İsnâ Âşeri'ye Şîlîliği'ne yerleşen imamet anlayışını, bugünkü İran'ın yönetim biçiminin mihenk taşı oluşturduğu Velâyet-i Fakih kavramının ve buna paralel olarak Liderlik Makamı'nın zeminini oluşturan bir kavram olarak düşünmeliyiz.

³⁶ A.e., s. 18-19.

³⁷ Hamid Algar, *İslam Devriminin Kökleri* (Ankara: Endişe Yayınları, 1990), s. 18-19.

³⁸ İştîyak Hüseyin Kureşi, "İslam Toplumunda Ulemânın Konumu", Ebubekir A. Bagader (ed.), *Modern Çağda Ulemâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), s. 4.

³⁹ Mangol Bayat, "Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 13, Sayı. 1, (2004), s. 229.

⁴⁰ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of The Ulama in The Qajar Period*, s. 2.

1.3. Şî Otoritenin Toplumsal Yapılanması

1.3.1. Ulemâ

‘Ulemâ’ kelime olarak İslam hukukunda din ile ilgili konularda bilgili olan kişi anlamına gelmekte, toplumun dinî anlamda liderliğini yapan kişiler için kullanılmakta ve İslamiyet’in ilk günlerine kadar dayanmaktadır. Peygamber İslam toplumunun hem ruhanî hem de siyasi lideri olarak görülmüştür. Ancak peygamberin ölümünden sonraki otorite boşluğunun doldurulması konusunda kimin halife seçileceği hususunda ulemânın önemli bir rolü olmuştur.⁴¹ Yine de İslamiyet’in ilk dönemlerinde, ulemâ sınıfı toplum içerisinde otorite sahibi bir yapı olamamış; sadece halkın ibadeti üzerine söz söyleme hakkına sahip olmuştur. Ulemâ siyasi sisteme katıldığında ise hukuki ve idari alanlarda sonuçlandırıcı olamayan, ancak etkili olabilen bir baskı grubu olarak kalmıştır.

VIII. yy.da Ulemâ kendine münhasır bir sosyal sınıfı ancak üç harekete karşı oluşturabilmiştir: Mecusilik, Şuubiyye ve Mutezile. Mecusilik, insan-Tanrı ilişkisinde uç bir görüşü benimseyen bir hareket iken; Şuubiyye, Arap kültürünü aşağılayan ve dünyaya şüpheli bir açıdan bakan Fars kökenli yazarlar tarafından başlatılan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.⁴² Mutezile ise, Tanrı’nın akıl yoluyla anlaşılmasının mümkün olduğunu savunan akılcı bir harekettir. Ortaya çıkan bu görüşler dolayısıyla toplumsal bir güç olarak ulemâ, rol, yapı ve işleyişlerini geliştirmiştir. Bu bağlamda, zamanla tüm eğitim sistemini kontrol altına alarak, kendi entelektüel ve ilahi ideallerini gerçekleştirmeye yönelik kurumsal çalışmalarını planlayıp uygulamaya başlamışlardır.⁴³ (Bkz. Tablo 1, s.14)

⁴¹ Şahrüh Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), s. 31.

⁴² A.e., s. 32.

⁴³ A.e., s. 33.

Tablo 1
İran'da Ulemâ ve Devletin Güç ve Meşruiyet Kaynağı

Kurum	Güç	Meşruluk
Ulemâ		
Niyabet-i İmam Evkaf (İmamın vekâleti), yargılama, İmamat-i Cuma, vergilendirme, dinî günler	Bâzârî ve kent halkı ile oluşturdukları ittifak temelinde	Müslüman ülkenin Şîî teorisi; imamet ve içtihad; Gaybet teorisi
Devlet		
Saltanat usulü bürokrasi, güvenliği sağlama, vergilendirme, dış politika	Aşiret toplulukları ve dinî sınırlar temelinde	Tanrının gölgesindeki İslamiyet öncesi nosyon; temel doktrinlerin korunması

Kaynak: Masoud Kamali, *Revolutionary Iran* (Aldershot, Brookfield: Ashgate, 1998), s. 60.

Ulemâ, toplumun ilahi liderleri olarak bilindiğinden zamanla kendilerini hatasız kabul etmeye başlamışlardır, çünkü velayet Tanrı'dan İmamlara, onlardan da din adamlarına nass ile verilmiştir.⁴⁴ Zira Şîî doktrinindeki İmamın karizmasına yapılan bu vurgu ile imamet hakkındaki görüş altıncı İmam Cafer es-Sadık zamanında formüle edilmiştir. Buna göre güç sırasıyla Tanrı'dan peygambere, İmama ve halifelerin tayin ettiği memurlara geçmektedir. Dolayısıyla Şîîler için, velayet doktrini, kelime-i şahadet haricinde, imanın tüm şartlarından bile önde gelmektedir. Buna göre, İmamın hükümranlığı süreklidir ve sürekliliği sağlayacak olan kişiler de din adamları, yani ulemâdır. Zira Şîîlere göre, ulemâ büyükleri üstün bilgileri ve mantıki delillerden emirler çıkarabilme kabiliyetleri ile doğru olana ulaşabilmektedir.⁴⁵ Bu, ulemânın söz konusu büyüklerinin yardımıyla, toplumun sosyal hayatında etkili olabilmelerine imkân sağlamıştır. Bununla birlikte, otoritenin laikleştirilmesi sürecinde, ulemânın yetki

⁴⁴ S. Husain Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London & New York: Longman, 1979), s. 290.

⁴⁵ Ahavi, *a.g.e.*, s. 37.

alanının geleneksel alanlarla sınırlandırılması, din adamlarının -tam olarak sosyal hayatın her alanını kapsamasa da- kişisel ve dinî hayatın rehberliğini yapmalarına da zemin hazırlamıştır.⁴⁶ Bu çerçevede Şîî doktrine göre, toplumsal hayatın her alanı mutlak bir şekilde din hukuku kapsamına girmektedir. Bu bağlamda, İslam hukukunu bilmeyenler kanunen hükmedemeyeceklerinden dolayı, toplumun kayıp İmamın dönüşüne kadar rehber ya da rehberler tarafından yönetilmesi bir zaruret haline gelmiştir. Bu noktada, söz konusu rehber ya da rehberler merci-i taklîdler olmuştur.⁴⁷

1.3.2. Ulemânın Sosyo-Politik Konumu

Merci-i taklîd, ulemâdan daha yüksek bir makamı temsil etmektedir. Buna göre, ulemâ kendi içlerinden en bilgili olanını “*merci-i taklîd*” kabul etmektedir. Dolayısıyla â’lemiyet prensibi, merce’iyyetin oluşması hususunda önemli rol oynamaktadır. Zira ulemâ içinden sadece bir fakihin, diğerlerinden daha bilgili olduğu varsayılarak, fakihin otoritesi meşrulaştırılmıştır.⁴⁸

XIX. yy.da Şîî ulemânın “merci-i taklîd” adı altında merkezi bir otoriteyle ortaya çıkmasıyla, yeni bir dönem başlamıştır.⁴⁹ Usulî okulun tüm Şîî toplumun otoritesini kabul ettiği bir makam olan merci-i taklîd statüsüne yükselmesiyle, Ahbârî okul meşruiyetlerinin tehdit altında olduğunu düşünmeye başlamıştır.⁵⁰ Ahbârî okul, hukuki meselelerde din âlimlerinin görüş belirtmesine gerek olmadığını; zaten kutsal metinlerin bu konuda yeterli olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, Usulî Okul ise, zaman içerisinde kutsal metinlerin tefsirinde oluşabilecek ihtilafları çözmek üzere müçtehidlere gerek duyulduğunu savunmuştur. Bu çerçevede, ulemâ toplum üzerindeki otoritesini, imamlar tarafından tayin edildiği gerekçesiyle değil; merci-i taklîd vesilesiyle, tarihsel süreç içerisinde kesinlikle bir hakeme ihtiyaç duyulan somut durumlardan dolayı kazanmış ve bundan sonraki süreçte de kendi inisiyatifi ile

⁴⁶ Mangol Bayat, *Iran's First Revolution, Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 35.

⁴⁷ A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford Press, 1985), s. 279-280.

⁴⁸ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 249-250.

⁴⁹ A.e., s. 250.

⁵⁰ Wilferd Madelung, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, *Le Shi'isme Imamite* (Paris: Presses universitaires de France, 1970), s. 13-15.

İmam'dan icazet almışçasına davranmaya başlamıştır.⁵¹ Böylece, sadece dinî meselelerde görüşleri istenen ulemâ, zamanla merci-i taklîd olarak toplum hayatının her alanında etkili olmaya başlamış; hatta merce'iyet makamında bulunan ulemâ, toplumsal vicdan konumuna yükselmiştir.⁵²

Usulîlerin Ahbârîlerle olan anlaşmazlıklarından galibiyetle çıkmaları, merci-i taklîd kurumunun güçlenmesini sağlamış ve böylece ulemâ toplumsal bir nüfuz ve önemli siyasi güce sahip olmuştur. Ayrıca ulemânın ilişiği bulunduğu öğrencileri, tüccarlar ve müminler, ulemâ sınıfının en önemli toplumsal destekçileri olmuşlardır. Hatta ulemâ söz konusu toplumsal tabaka üzerinde devletten daha etkili olmuştur.⁵³

1.3.3. Ulemânın Hiyerarşik Düzeni

İran'daki ulemânın üyeleriyle ilgili olarak en çok “molla” ya da “akhund” ifadeleri kullanılmaktadır. Ancak bu iki ifadenin bazı aşağılayıcı çağrışımları olduğu için son zamanlarda ulemâ dinî sınıf için “ruhanî” ifadesinin kullanılmasını tercih etmektedir. Öte yandan, avamın doğrudan taklid merciinin ilmi düzeyini anlayamayacağından, İmam ile Şîî topluluk arasındaki aracılık rolünü müçtehidler üstlenmektedir. Aynı şekilde merci-i taklîdlerle mukallidler arasındaki aracı rolü de daha alt seviyede bulunan mollalar üstlenmektedir.⁵⁴ Ulemâ arasında icazet sahibi olmak, saygınlık derecesi gerektiren bir konum olarak kabul edilmektedir. Yani sadece bir müçtehid⁵⁵ olmanın neticesinde otomatik olarak sahip olunan bir imtiyaz değildir. Diğer bir ifadeyle, müçtehid sadece toplum tarafından kabul gören bir statüye sahiptir. Medreselerdeki talebeler, hocası tarafından müçtehid mevkisine yakışır kabul edilse de fiilen hukuki meselelerde başvurulacak biri olarak tasdik edilmediği sürece icazet sahibi olamamaktadır. Yüksek rütbeli bir müçtehidin himayesi, bir müçtehid olabilmek için önemli bir husustur, ancak tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte aile bağları, vaaz

⁵¹ Ahavi, *a.g.e.*, s. 39.

⁵² Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 250.

⁵³ Ahavi, *a.g.e.*, s. 40.

⁵⁴ Abbas Amanat, “In Between the Madrasa and Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism”, Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, (New York: State University of New York, Press, 1988), s. 101.

⁵⁵ Kendi bağımsız yargısını savunanlar.

verebilme yeteneği ve toplumla iletişim kurabilmek de öğrenciler arasında önemli bir prestij meselesidir.⁵⁶

Ruhanîlerin sadece çok ufak bir bölümü gittikleri medreselerden, icazet denilen özel bir izin alabilmişlerdir. Zira talebelerin çoğu mali yetersizlik ve kişisel durumlarından ya da gerekli entelektüel alt yapıya kavuşacak azmi gösteremediklerinden dolayı son aşamayı geçememektedirler. Son aşamayı geçenlerin bir kısmı, köy ve şehirlerdeki ihtiyaçlara göre, müçtehidler tarafından kutsal yerler ve vakıflarda görevlendirilmek üzere, kapasite ve konumları doğrultusunda ilgili görev (öğretmen, pişnamaz) için atanmışlardır. Diğerleri de toplum içinde üstlenmiş oldukları misyonlara göre va'iz, müderris ya da ravzahan olarak görevlendirilmiştir. Va'iz ve ravzahanlar ayrıca “sikatü'l-İslam” unvanına da sahiptirler. Medresenin ilk aşamalarında ayrılanlar ise, ticaret ve sanat gibi başka mesleklerle uğraşıyor olmalarına rağmen, kendilerini ulemâ sınıfının üyeleri olarak tanımlamaktadırlar.

İran'da, İslam hukukunu öğrenmiş olan ulemâ, İslam'ın diğer branşlarında öğrenim gören ulemâya nazaran daha önemli bir konuma sahiptir. Diğer bir deyişle, ulemânın statüsü, kendi içinde aldığı eğitime ve bilgisine göre şekillenmektedir. Bu bağlamda İslam hukukunda eğitim alan ulemâ, İslam'ı kendine göre yorumlayabilmektedir.⁵⁷ Öte yandan müçtehid şeriat hukuku konusunda görüş bildirme yetkisine sahiptir ve görüşlerine uyulması gereken yasal otorite konumundadır. Bununla birlikte İslam Hukuku dinî olan ile dinî olmayan şeklinde bir ayrım gözetmemesinden dolayı sosyal meselelerin yanı sıra siyasi, idari, iktisadi ve daha birçok alanda, toplumun sorumluluğunu taşıması nedeniyle, ulemâya kendisini ifade etme ve liderlik edebilme imkânı sunmaktadır. Bu da her Şîî Müslüman'ın tabi olmak zorunda olduğu ‘merci-i taklîd’ makamının oluşmasında önemli rol oynamıştır.⁵⁸

Ulemâ arasında resmi bir örgütlenme ya da hiyerarşik düzen bulunmamaktadır. Ulemâ sınıfının üyeleri felsefe, teoloji gibi farklı uzmanlık alanlarına göre ayrılmış; ancak bu aralarında bir prestij meselesi sayılmamıştır. Bununla beraber, Şîî toplum

⁵⁶ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (New Haven, Conn.: Yale University, 1985), s. 203.

⁵⁷ Grant Farr ve Kerbo Harold R., *Modern Iran: A Volume in The Comparative Societies Series* (Boston: McGraw-Hill, 1999), s. 47-48.

⁵⁸ Hamid Algar, *İslam Devrimin Kökleri*, s. 27.

içerisindeki gereksinimden de kaynaklandığı için, ulemâların büyük bir bölümü fıkıh alanında eğitimlerini tamamlamayı tercih etmiştir. Ancak bu durum, XVIII. yy. - XIX. yy. arasında değişmiştir. Usulî Okulunun, Ahbârî Okulu saf dışı bırakmasının bir sonucu olarak “içtihad” kavramının yerleşmesi, müçtehidlerin konumunun önemini arttırmıştır.⁵⁹ Bunu takip eden dönemde de müçtehid olabilmek, tüm dinî yükümlülüklerin ve hukukun detaylarını bilmeyi zorunlu kılmıştır. Bir müçtehidin takip edilmesinin uygulanaşına “taklid” denildiğinden dolayı müçtehid de “merci-i taklid” olmaktadır. Usulî okul Şîî topluluğu müçtehid ve mukallid⁶⁰ olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁶¹ Bunun sonucunda, Şîî dünyasında ortaya çıkan yeni tartışma müçtehid ve mukallidler arasında görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu görüş ayrılıklarının bir neticesi olarak, yargı ve fıkıh alanında eğitim görmeyen ulemâlar müçtehid olarak seçilememekte; bununla birlikte sadece müçtehidler ulemâ sınıfının en üst mevkesine yükselebilmektedir.⁶² XIX. yy.’ın ortalarında sayıları sadece birkaç tane olan müçtehidlerin, XIX. yy.’ın sonuna gelindiğinde sayıları önemli oranda artmıştır.⁶³

Yerel mollalar, bir müçtehidin dinsel öğretilerini halk tabakasına yayan temel araçlardır. Bu bağlamda, yerel mollalar ile büyük müçtehidler karşılıklı bağımlıdır. Bu sebeple müçtehidler, öğretilerini yayabilmek için yerel mollalara ihtiyaç duymaktadırlar. Buna karşılık yerel mollalar da büyük müçtehidlerin onurundan ve ihtişamından faydalanırlar. (Bkz. Şekil 1, s.19)

⁵⁹Jole, *a.g.m.*, s. 33.

⁶⁰ Tek bir müçtehidin kurallarının geçerliliğini savunanlar.

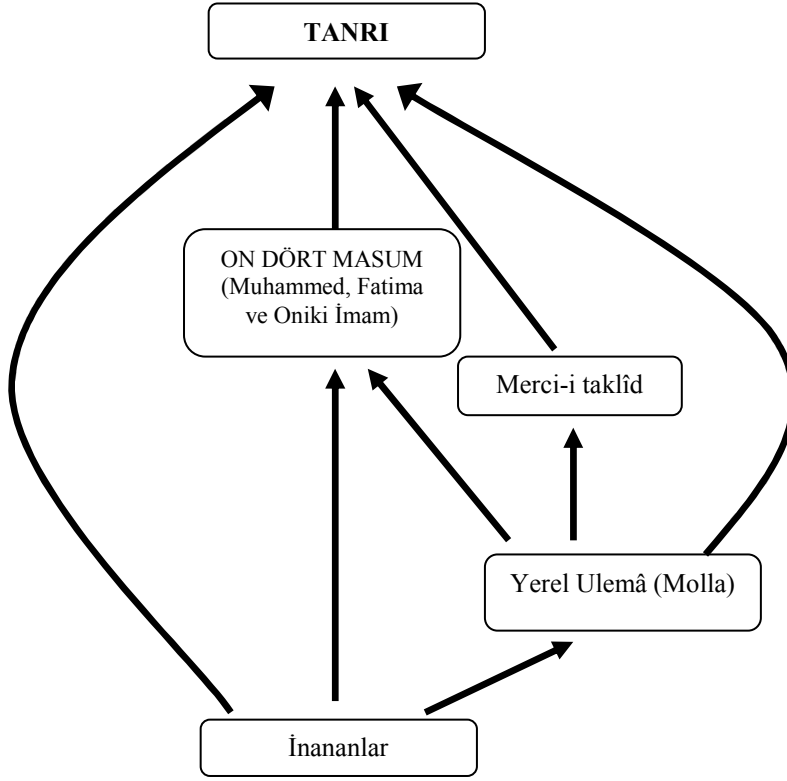
⁶¹ İsmail Safaüstün, *Traditional Shi'i Political Thought and Khomeini's Concept of Government*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Manchester: University of Manchester- Deputy of Middle Eastern Studies, 1987), s. 14.

⁶² Joseph Elash, “Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian ‘Ulama’”, *International Journal of Middle East Studies*, (Vol. 10, No. 1, February 1979), s. 12.

⁶³ Momen, *a.g.e.*, s. 204.

Şekil 1

İnanç Sistemi ve Ulemâ



Kaynak: Momen, *a.g.e.*, s. 247.

Ulemâ içerisindeki en düşük mevkiler, köylerdeki molla, ravzahan, küçük bir camide görev alan pişnamaz olmakla birlikte hepsi yasal anlamda yüksek rütbeli müçtehidler olarak görülebilirler. Bunun yanı sıra, yüksek mevki sahibi müçtehidler Necef, Kum ve Meşhed illerinin ana merkezlerinde bulunan müçtehidlerdir.

Ulemâ arasında en bilgili olanın merci-i taklid mevkisine seçildiğini yukarıda belirtmiştik. Bu bağlamda Şeyh Muhammed Hasan b. Bakir en-Necefî, ortaya koyduğu merce'iyet kavramıyla, liderliği kendi bünyesinde toplayarak "reisü'l-ulemâ" olarak anılmıştır. Usulî okulda, Behbahanî'nin yolundan giden Necefî'nin "*Cevahiru'l-Kelam*" adlı eseri, kendi dönemine kadarki İmami fakihlerin görüşleri hakkında ansiklopedik bilgi veren ve derinliği bakımından aşılammış bir eser olarak nitelendirilmekte; bu sebeple de İmami fıkıh tarihi içerisinde çok önemli kaynak olarak

değerlendirilmektedir. Bu derecede engin bir bilgi birikimine sahip olan Neceffî'nin, o dönemde görüşlerinin herkes tarafından kabul görmesi ve ruhanîler arasında merci-i taklîd seçilmesi, ulemâya özellikle de müçtehidlere çok önemli bir konum kazandırmıştır. Hatta ondan sonraki dönemde merci-i taklîd olan Murtaza b. Muhammed Emin el-Ensârî et-Tuserî en-Neceffî'nin “merci-i taklîd-i mutlak”⁶⁴ olmasında önemli bir rol oynamıştır.⁶⁵

Neceffî ile ilk kez resmi bir şekilde anılmaya başlayan merci-i taklîd kavramı, ondan sonraki merci-i taklîd olan Murtaza Ensârî ve Mirza-yî Şirazî ile ortaya çıkan “*merci-i taklîd-i mutlak*” statüsü ile daha sağlam temellere oturmuştur. Şirazî'den sonraki dönemde merce'iyet ile ilgili bir model geliştirilmiştir. Buna göre her ölen merci-i taklîd; belirli halefleri tarafından ya da belli başlı müçtehidlerden oluşan küçük bir grup tarafından temsil edilmeye başlanmıştır.⁶⁶

Ensârî'nin kendisinden sonraki dönemde merce'iyet makamına bir isim önermemesinden dolayı, merce'iyet makamı on yıl kadar bir süre üç kişi tarafından paylaşılmıştır: Mirza Hasan Şirazî, Mirza Habibullah er-Ruştî ve Seyyid Hüseyin Kûhkemereî. Kûhkemereî'nin vefat etmesi ve Ruştî'nin makamdan feragat etmesiyle Şirazî, mutlak merci-i taklîd olarak görev yapmıştır. Şirazî'nin vefatından sonraki dönemde ise merce'iyet makamı beş müçtehid tarafından paylaşılmış. Bunlardan sadece ikisi, Muhammed Kazım Horasani ve Muhammed Kazım Tabatabaî mutlak merci-i taklîd konumuna erişebilmiştir. Diğer üç müçtehid ise Molla Muhammed Fazıl, Şeyh Muhammed Hasan Mamekânî ve Mirza Hüseyin Tehranî'dir. Yezdî'den sonraki dönemde ise merce'iyet birden fazla ulemâ tarafından temsil edilmeye başlanmıştır: Muhammed Tâki Şirazî, Fethullah Şeriat Isfahani, Muhammed Hüseyin Nainî, Kum Havza-yı İlmiyesi'nin kurucusu Şeyh Abdülkerim Hairî ve Seyyid Ebu'l-Hasan Isfahanî.

Ayetullah Burucerdî ise 1947 yılında mutlak merci-i taklîd makamına kavuşmuş ve 1961 yılına kadar bu makamda kalmıştır.⁶⁷ Burucerdî'den sonra merce'iyet sekiz

⁶⁴ Tüm Şiîler tarafından kabul edilen taklid mercii.

⁶⁵ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 228.

⁶⁶ Momen, *a.g.e.*, s. 205.

⁶⁷ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 266–267.

müçtehid tarafından paylaşılmış ve bunlardan hiçbiri mutlak merci-i taklîd olarak ön plana çıkamamıştır: Tahran’da Seyyid Ahmed Hansarî, Kum’da Seyyid Şihabuddin Mar’aşî ve Seyyid Kazım Şeriatmedarî, Ayetullah Humeyni, Seyyid Muhammed Rıza Gulpaygânî, Meşhed’de Seyyid Hadi Milanî ve Seyyid Muhsin Hâkim⁶⁸

XIX. yy.da, Seyyid Muhammed Bakir Şafti ve Mirza-yi Şirazî gibi bir grup müçtehidlere “Hüccet’ül İslam” yani “İslam’ın profesörü” olarak atıfta bulunulmuştur. “Ayetullah” ise daha sonraki dönemde ortaya çıkan bir olgudur. “Allah’ın İmzası” anlamını taşıyan “Ayetullah” kelimesi, XX. yy.da merci-i taklîd’e atıfta bulunulmak için üretilmiştir. Son yıllarda özellikle de 1979 devriminden sonraki dönemde müçtehidler, kendileri için “Ayetullah” kelimesini sıkça kullanmaya başlamışlardır. Bu sebeple de Ayetullah kelimesinin etkinliği azalmıştır.

Günümüzde ise müçtehidler arasında kullanılan üç hiyerarşik konum bulunmaktadır. “Ayetullah el-Uzma” merci-i taklîd’e atıfta bulunan ve “Allah’ın en büyük imzası” anlamını taşımaktadır. “Ayetullah” ise müspet müçtehidler için kullanılırken, “Hüccet’ül İslâm” da gelecek vaat eden müçtehidler için kullanılmaktadır.⁶⁹

1.3.4. Ulemânın Finansal Kaynakları

Şîî düşünceye göre fakih, toplumun menfaatlerini korumak maksadıyla velayet görevini üstlenebilecek en uygun kişi olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede velayet, adaletin icrası, siyasi yönetim, dinî vergilerin toplanması, zayıfların korunması ve bunun gibi yetkileri kapsamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla XIX. yy.dan itibaren önde gelen müçtehid ve merci-i taklîdler, kayıp İmam adına zekât ve humus gibi dinî vergiler toplayıp dağıtma görevini üstlenmişlerdir.⁷¹ Bununla birlikte merci-i taklîd, medrese giderleri, risâle-yi âmeliyyelerin yayınlama giderleri ile öğrencilerin aylık giderlerini karşılamaktadırlar. Giderlerin karşılanmasındaki başarı, merci-i taklîd konumundaki

⁶⁸ A.e., s. 268.

⁶⁹ Momen, *a.g.e.*, s. 286-287.

⁷⁰ Nikki R. Keddie, “The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran”, *Studia Islamica*, No. 29 (1969), s. 43.

⁷¹ Mazlum Uyar, *The Analyses of the Concept of Sovereignty and the Position of the 'Ulama' in both Constitutions of Iran (1906-1979)*, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Manchester: University of Manchester- Deputy of Middle Eastern Studies, 1990), s.1 7.

müçtehidin uhdesinde toplanan dinî vergilerin miktarını gösterdiği gibi statüsünün ve itibarının güçlenmesinde de önemli bir husustur.⁷²

Şiî ulemânın gelir kaynaklarından bir diğerini dinî vakıflar idaresi oluşturmaktadır. Ulemânın uhdesinde toplanan gelirlerin ana kaynağı camii, medrese ve türbelere bitişik olarak inşa edilen vakıflar oluşturmaktadır.⁷³ Zira dinî vakıfların kurulmasında, kontrol edebilme amacıyla devletin de katkısı olmuştur. Bu çerçevede, Safeviler döneminde kurulan vakıfların sayısında artış gözlemlenmektedir. Bununla birlikte, ulamanın vakıfların idaresi konusunda üstlendikleri rol, vakıflar üzerindeki kontrollerinin artmasına neden olmuş; bununla doğru orantılı olarak da ulemânın maddi geliri artmıştır.⁷⁴ Bu sebeple, vakıflara yönelik düzenlemeler ulemâlara göre bir tehdit olarak algılanmaktadır. Çünkü ulemâyaya göre vakıflar, devlete karşı kısmi bağımsızlığının yanı sıra, zaman zaman ruhanîler arasında yaşanan çatışmalarda, ulemânın kendi liderliğinin kontrolünü elinde tutması açısından önemli bir güvence kaynağıdır.⁷⁵

Ulemânın ekonomik bağımsızlığının bir diğer nedeni, ulemânın bâzârîyle olan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Safeviler dönemi sonrasında ulemânın bazı türbeleri onarması, tüccar ve sanatkârlarla (bâzârî) kurduğu ilişkiyi güçlendirmiştir. Safeviler döneminden sonra, Muharrem merasimleri, türbe ziyaretleri gibi Şiî ritüeliyle ilgili törenlerin düzenlenmesi, esnafın da desteğini almış ve bağış yapmalarını sağlamıştır.⁷⁶ Zira vergilerin eksiksiz olarak ulemâyaya verilmesi, toplum tarafından dindarlık ölçüsü olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca cami, mescid gibi ulemânın kontrolü altında olan kutsal yerler bâzârî kesimine yakın konumda bulunmaktadır.⁷⁷ Sonuç itibariyle, ulemânın uhdesinde topladığı gelirler, ulemânın ekonomik bağımsızlığını

⁷² Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 269.

⁷³ Humus- dinî bir vergi olarak toplanan humustan "şehm-i imam" adı verilen hisse (imamın hissesi), Şiî ulemâ için önemli bir gelir kaynağı olmuştur.

⁷⁴ Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (New York: State University of New York, Press, 1988), s. 80-81.

⁷⁵ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of The Ulama in Qajar Period*, s. 14.

⁷⁶ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 272.

⁷⁷ Annabelle Sreberny-Mohammadi, *The Power of Tradition: Communication and the Iranian Revolution*, yayınlanmamış Doktora Tezi, (Columbia: Columbia University-Executive Committee of the Graduate School of Arts and Sciences, 1985), s. 106.

arttırmış ve dolayısıyla onlara zamanla siyasal irade koyabilme gücü vermiştir⁷⁸ Ancak bu noktada ruhanîyet kurumunun bir zaafi ortaya çıkmaktadır. Ruhanîyet kurumu finansal anlamda halktan, özellikle de bâzârîlerden, desteklendiği için devlet karşısında belli bir özerkliğe sahip olmasına rağmen; desteği sağlayan halkın beğenileri ve istekleri onlar için bağlayıcı bir unsur haline gelmiştir.⁷⁹

1.3.5. Ulemânın Toplumsal Gücü ve Gücünün Teolojik Temelleri

XX. yy.a geldiğimizde İran'da iki toplumsal olgu önem kazanmaya başlamıştır. Birincisi Havza-i İlmiye'nin Kum'da yeniden kurulması, diğeri devlet yönetiminin adım adım dinî liderlerin etki alanlarını kısıtlamaya çalışmasıdır. Zira hukuk, eğitim, vakıfların yönetimi, tapu kayıtları ve radyo-televizyon gibi kitle iletişim araçlarının dinî grupların kontrolü altında bulunduğunu düşündüğümüzde, dinî kesimin ne kadar etkili bir baskı grubu olduğunu anlayabiliriz.⁸⁰ Dolayısıyla İran güçlü bir merkezi yapıya sahip olmasına rağmen Kum'daki dinî yapı, söz konusu merkezi yapı üzerinde farklı işlemektedir. Bu bağlamda örneğine başka bir yerde rastlayamayacağımız Kum kentinin sahip olduğu özellik sebebiyle, gerek yerel anlamda gerekse de dinî beklentiler doğrultusunda bu merkezi yapı üzerinde etki edebilme gücüne sahiptir. Ancak 'İslami yönetimin zaten demokrasiyi de içinde barındırdığı' söylemlerinin tersine, Kum ve Kum medrese sistemi bünyesindeki ruhanî grubun devletin birimlerine nasıl transfer edildiği ve devletin merkezi yapısına nasıl etki edebildiği göz önünde bulundurulduğunda demokratik bir yönetim olduğunu söylememiz pek mümkün gözükmemektedir.⁸¹

Kum eski bir medrese geleneğine sahip olmasına rağmen, burada kurulmuş başlıca medreselerin sadece elli yıllık bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Öte yandan buradaki ruhanî grubun diğer bölgelere oranla daha geleneksel, daha muhafazakâr ve değişikliklere daha az açık bir grup olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Şîî topluluğun ilahi merkezlerinden birisi olması sebebiyle, toplumu rahatlıkla etkileyebilme gücüne sahiptir. Bu durum sonraki dönemde din karşıtı faaliyetlerin

⁷⁸ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, a.g.e., s. 282.

⁷⁹ Murtaza Mutahhari, "Ruhanîyet Kurumunun Temel Sorunu", Kutlukhan Eren (ed.), *Ulemâ ve Dinî Otorite* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 144.

⁸⁰ Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1980), s. 108.

⁸¹ A.e., s. 104.

tırmanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, 1960'lar ve 1970'ler boyunca Pehlevi yönetimi ortaya attığı siyasi, idari, ekonomik ve sosyal reform programlarını uygulamaya çalışarak ruhanî grubu ve medrese sistemini zayıflatmaya çalışmıştır.⁸²

Şiî ulemânın, özellikle de Kaçar döneminde şer'î hukukun icrası konusunda üstlendiği rol, toplum ve devlet nazarında prestijinin yükselmesine neden olmuştur. Özellikle Kaçar döneminde, hukuk sisteminin örfî ve şer'î olmak üzere iki başlı yürütülmesi, XX. yy.ın başlarında medeni kanunun kabul edilmesine kadar devam etmiştir. Bu süre içerisinde ulemâ tarafından idare edilen şer'î mahkemeler Şiî fikhının prensiplerine göre yönetilmiştir. Örfî mahkemeler ise yazılı ve kurumsallaşmış prensiplere sahip olmadığından dolayı, şehrin valileri tarafından ve günün ihtiyaçlarına göre yönetilmişlerdir. Örfî mahkemeler isyan, zimmet, kalpazanlık, hırsızlık, haydutluk gibi devlete karşı işlenen suçlarla ilgilenirken; şer'î mahkemeler, ferdi ve ticari anlaşmazlıklarla ilgili davalara bakmıştır. Bununla birlikte iki mahkeme arasında kesin bir yetki ayrımı bulunmadığından, birine ait olan dava yetkisi bazen diğeri tarafından da kullanılabilmiştir.⁸³

Öğrenim kurumları üzerinde tekelci konuma sahip olan ulemânın şer'î mahkemelerin idaresini de elinde bulundurması, hem devlet hem de toplum nazarında ulemâyaya çok büyük bir itibar sağlamıştır. Bu sebeple şah, tüm önemli şehirlere “şeyh'ül İslam” unvanıyla atadığı müçtehidlere maaş bağlayıp, şer'î mahkemeler üzerindeki etkinliğini güçlendirmeyi amaçlamıştır.⁸⁴ Şeyh'ül İslam makamı aynı zamanda Cuma namazını da idare etmişlerdir.⁸⁵ Ulemânın toplumsal gücünü pekiştiren bir diğeri husus ise risâle-yi âmeliyyeler olmuştur. Zira Şiî hiyerarşisinin kurumsallaşmasıyla önde gelen müçtehidler, mukallidler için fikhî görüşlerini özetleyen “risâle-yi âmeliyye” adı altında kısa eserler yazmışlardır. Tüm merci-i taklidlerin yanı sıra bazı müçtehidlerin kaleme aldıkları bu eserler, müçtehidlerin görüşlerinin mukallidlere empoze edilmesi hususunda da önemli rol oynamıştır.

⁸² A.e., s. 106.

⁸³ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 270.

⁸⁴ Mansur Muaddel, “İran'da Şiî Ulemâ ve Devlet”, Serpil Üşür (ed.), *İran Devrimi- Din, Antiemperyalizm ve Sol* (İstanbul: Belge Yayınları, 1992), s. 159.

⁸⁵ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: the University of Chicago, 1984), s. 133.

1.3.6. Teokratik Gücün Yeniden Yapılanması

İran siyasi tarihinin en belirgin özelliği, ülkenin siyasi olaylarında Şîî ulemânın belirleyici rolüdür. Tarihin seyrini değiştiren 1891-1892 tütün protestosu, 1906-1911 meşrutiyet devrimi, 1950'lerde petrolün millileştirilmesi, 1963'teki Şah aleyhtarı gösteriler, 1978-1979 İran Devrimi gibi tüm olaylarda, ulemâ etkin şekilde rol almıştır. Bunun önemli nedenlerinden biri, toplumun benimsediği Şîî inançtır. Zira Şîî inancı, imamet konusu etrafında şekillendiğinden ve bu çerçevede Onikinci imam Mehdi'nin kaybolmasından sonra yeryüzünde meşru bir otorite kalmamasından dolayı, din adamları, yani ulemâ, bu boşluğu doldurmuşlardır.⁸⁶

Ulemâ sınıfının XIX. yy. boyunca Şîîliğin Usulî okulundan olmasından dolayı, Usulî okul XIX. yy. başlarından itibaren toplumda ayrıcalıklı bir konum kazanmıştır. Ulemâ sınıfı, XIX. yy.a kadar toplumdaki konumu konusunda bir uzlaşmaya varamamış ve üç okul çevresinde bölünmüştür: Ahbârî, Usulî ve Tasavvuf. Ahbârî Okul peygamberin ve imamların sünneti dışında ulemâyâ bağımsız bir rol tanımazken; Usulî okul şeriat ve akidenin yorumlanması ve bağımsız yargıda bulunulması konusunda müçtehidlerin fonksiyonunu meşru kabul etmektedir.⁸⁷ Tasavvuf ise şeriattan ziyade Bâtıniliğe bağlanarak, Ahbârîlik gibi ulemânın dünyevi işlerle ilgilenmesini kabul etmemektedir. Sonuç itibarıyla Usulî Okul, bu tartışmadan galip çıkarak diğerlerinin etkisini kaybetmesine neden olmuştur.⁸⁸ (Ayrıntılı bilgi için bkz. Tablo 2, s. 26)

⁸⁶ Muaddel, *a.g.e.*, s. 151.

⁸⁷ Algar, *İslam Devriminin Kökleri*, s. 26.

⁸⁸ Muaddel, *a.g.e.*, s. 157.

Tablo 2
Ahbârî ve Usulî Okulları

USULÎ OKULU	AHBÂRÎ OKULU
A. Doktrin ve Kanunlarının Kaynakları	
1. Usulîler doktrin ve kanunlarda otoriteyi dört kaynağı kabul ederler: Kur'an, Sünnet, icma ve akıl.	1. Ahbârîler, Doktrin ve kanunlarda otoriteyi Usulîlerin kabul ettiği dört kaynaktan yalnızca ilk ikisini ve bazı Ahbârîler yalnızca ikinci kaynağı kabul eder. (Kur'an'ın yalnızca Hadisleri anlayabilmek için yardımcı kaynak olabileceğini öne sürerler).
2. Kur'an'ın esas anlamını kullanır ve kabul ederler; Hadisleri yorumlamanın mümkün olduğunu iddia ederler.	2. Kuran ve Hadisler yalnızca İmamlar tarafından izah edilmiş (<i>tefsir ve tevil</i>) kesin anlamlar ile yorumlanabilir.
3. Güvenilir olmayan birçok Hadis görüşlerine karşı esas Hadislerin güvence altına alınması için dört 'kutsal' kitap olduğunu öne sürerler;	3. Dört kutsal kitap kabul edilir.
4. Hadislerin yalnızca İmamlarca yorumlanmasını kabul ederler.	4. Sünnet ya da diğer kaynaklardan, hatta iyi desteklerle açıklanır olması durumunda kaynağı belli olmayanları da kapsayacak şekilde Hadislerin yanlış anlaşılması için araştırma yapılmasına izin verilir.
5. Hadisleri kendi içinde dört kategoriye ayırırlar; <i>sahih, hasan, mutavahir ve da'if</i>	5. Yalnızca iki kategoriye kabul ederler: <i>sahih</i> ve <i>da'if</i> .

6. Doktrinler ve içtihadların Kur'an ve Hadislerden üretildiğini öne sürerler.

6. İletilmiş kaynakların, sebepler üzerine kullanılan kaynakların üzerinde her zaman bir önceliğinin olduğunu öne sürerler.

B. Hukuk Felsefesinin Prensipleri

1. Usulîler içtihadı kabul eder;

1. Ahbârîler içtihadı reddeder;

2. Kararlar içtihat aracılığı ile elde edilen geçerli tahminle (*zan*) verilebilir; ancak olayın durumu Kur'an ya da Hadislerde açık bir metinle dile getirilmesi durumunda içtihat kullanılmayacağını öne sürerler.

2. Kararların yalnızca İmam tarafından uygun bulunan Hadislerce kesin bilgi sağlanarak verilebileceğini öne sürer.

3. Bilgi yalnızca ve doğrudan İmamdan elde edilebilir. İrfanın, yalnızca *icthad* ve *fetvanın* çıkarılması için kullanıldığını öne sürerler.

3. Hadislerin uygulanabilmesi için fetva verilmesi gerektiğini savunurlar.

4. Hadisler incelendiğinde bir hadis başka bir Hadis ile çelişkili olabilir ve uygulamalardan belirsiz ve muğlak metinler elde edilebilir; bu nedenle içtihadın kullanılması tercih edilebilir.

4. İmam sadece açık metin kullanır.

C. Fakih'in Konumu

- | | |
|--|---|
| 1. Usulîler erkekleri iki gruba ayırır: <i>müçtehid</i> ve <i>mukallid</i> . | 1. Ahbârîler tüm erkeklerin İmam için yalnızca <i>mukallid</i> olduğunu; müçtehid olmanın mümkün olmadığını savunurlar. |
| 2. Sayısız müçtehit, yasal kararları verebilmek için belli ilimlerde çok sayıda bilgiye ulaşarak tüm dinî hükümleri öğrenmiştir; bunların en önemlisi <i>usul el-fıkah</i> 'tır. | 2. Yalnızca İmamlar dinî hükümleri bilebilirler ve bir konunun tespit edilebilmesi için gerekli Hadis bilgisi olması nedeniyle, İmamlar tarafından sadece legal kararların verilebileceğini öne sürerler. |
| 3. Ölmüş bir Mercii taklid edilmez. | 3. Ölmüş âlimlerin kararlarının kullanılmasına izin verilir. |
| 4. Gerektiğinde İmama olduğu kadar müçtehide de itaat edilir. | 4. Müçtehidin takip edilmesini reddederler. |

Kaynak: Momen, *a.g.e.*, s. 223-225.

Göçebe bir topluluk olan Kaçarlar, ülke yönetimi için gerekli kurumsal alt yapıya sahip olmadıklarından dolayı Usulî ulemânın güçlenmesi daha kolay olmuştur.⁸⁹ Bu çerçevede Ulemânın, öğrenim ve yargı kurumlarındaki konumu, yönetim üzerinde de daha çok etkili olmasına neden olmuştur. Özellikle Şer'i mahkemelerin idaresi ulemâların elinde bulunmaktadır Bunun yanı sıra Şah, Ulemânın Şer'i mahkemeler üzerindeki yönetimini güçlendirmek için tüm önemli şehirlere Şeyhü'l-islam unvanıyla ulemâlar atamıştır.⁹⁰ Kaçarlar ülkenin çeşitli bölgelerinde siyasal erklerini yayarken; Usulî ulemâ da ruhanî egemenliklerini yaymışlardır. Usulî ulemânın güçlenmesi ve Kaçarların siyasal iktidarlarını kurmaları birbirlerini besleyen tarihsel bir süreç olarak ortaya çıkmıştır.

⁸⁹ A.e., s. 158.

⁹⁰ Yargı kurumları "örfî" ve "şerî" olmak üzere iki tür mahkeme arasında bölünmüştür. Örfî mahkemeler daha çok devlete karşı suçlar ve bunlarla ilgili davalarda yetkiliyken; Şerî mahkemeler medeni hukukla ilgili konularda yetkili mahkemelerdi. A.e., s. 159.

Sonuç itibariyle Kaçarlar döneminin başında sayısı beş olan Usulî Ulemâ, dönemin sonunda yüzü geçmiştir.⁹¹ Kaçar yönetimi ulemâ ile sıkı ilişkiler kurmuş; hatta Kum şehrinde yaşayanları vergiden dahi muaf tutmuşlardır. Bununla birlikte, Kaçarların ulemâ yanlısı tutumu, ulemânın büyük bir kesiminin toprak sahibi olmasını kolaylaştırmıştır.⁹² Öyle ki, ülkenin özellikle Azerbaycan ve Isfahan bölgelerinde dinî sınıf, feodal sınıfın önemli bir bölümünü oluşturmaya başlamıştır.

⁹¹ A.e., s. 160.

⁹² A.e., s. 161.

2. BÖLÜM

KAÇARLAR DÖNEMİNDEN 1979 DEVRİMİNE KADARKİ DÖNEMDE ULEMÂNIN ROLÜ

2.2. Kaçar Hanedanı Dönemi

Kaçar Hanedanı döneminde gerçekleşen iki olay, ulemânın bugünkü konumunun ve 1979 İslam Devrimi'nin zeminini hazırlaması açısından oldukça önemlidir: Tütün Ayaklanması ve Meşrutiyet Hareketi.

2.1.1. Tütün Ayaklanması 1891–1892

XIX. yy.ın sonlarında, İran nüfusunun büyük bir kısmı kırsal kesimde yaşamakta ve tarımla uğraşmaktaydı. Bu dönemim en büyük özelliği, kırsal nüfusun büyük bir kısmının toprak sahibi olmaması ve toprakların büyük bir bölümünün, küçük bir kesimi oluşturan toprak ağalarının egemenliği altında olmasıydı. Ayrıca bu dönemde nüfusun sadece çok küçük bir bölümü tacirlerden ve bâzârîlerden oluşmaktaydı. Diğer bir deyişle, İran'da sanayi gelişmemiş ve bir üretim sınıfı oluşmamıştır. Buna mukabil Batı'da gelişen sanayileşme süreci, İran'da üretilen malların uluslararası pazarda rekabet edememesine yol açmış ve İran sanayisinin çöküşüne neden olmuşsa da Batı'nın halıya ve kaliteli tekstile olan talebinin artmasıyla İran sanayisi bir nebze olsun canlanmıştır. Bu süreci hızlandırmayı amaçlayan Nâsıreddin Şah ise yeni sanayi birimleri inşa edileceği düşüncesiyle yabancı sermayeyi davet etmiştir.⁹³ Bu çerçevede, Nâsıreddin Şah 1872 yılında İngiliz işadamı Baron de Reuters'e İran'ın kaynaklarının kullanımına ilişkin bir imtiyaz tanımıştır. Ancak bu imtiyaz yeni sanayi alanlarının kurulmasına yol açmamış ve toplum içerisinde, özellikle de tüccar ve bâzârî kesiminde, büyük tepkiyle karşılanmıştır.⁹⁴ Mevcut duruma ek olarak Şah 1890 yılında, başka bir İngiliz işadamına (Major G.F. Talbot) tütünün üretimi, satışı ve ihracı için elli yıl müddetle tekel imtiyazı vermiştir. Şah'ın bu imtiyazı tanınması üzerine Talbot 1891

⁹³ Phil Marshall, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim* (İstanbul: Z Yayınları, 1994), s. 10.

⁹⁴ A.e., s. 11.

yılının Şubat ayında Reji binasını kurmak için İran'a gelmiştir.⁹⁵ Bu gelişmelerden kısa bir süre sonra tüccar kesimi imtiyaza karşı bir kitlesel hareket düzenlemiş ve Batının yayılımına itiraz etmiştir. Dinî radikaller, imtiyaza karşı Şah'a birçok mektup yazmışlardır. Tüccarlar ve bâzârîler tarafından başlatılan hareket ulemâya ve daha sonra da toplum içine kadar sirayet etmiştir. Muhalefet hareketi 1891 yılının baharında özellikle de büyük şehirlerde kendini göstermiştir. Tüccarlar kepenk indirirken ulemâ da medreselerde eğitim vermeyi reddetmiştir. Protesto hareketi başlangıçta tütün imtiyazına karşı iken, taleplerin sınırları zamanla genişlemiştir. 1891 yılının Aralık ayında, dönemin merci-i taklîdi olan Mirza Hasan Şirazi bir fetvayla halka sigara içmeyi yasaklamıştır. Fetva kısa sürede İran'ın geneline yayılmış ve tütün kullanımı boykot edilmiştir. Ocak 1892 tarihinde ise Tahran ulemâsının protestosuyla dükkânlar kapatılmış ve halk sokaklara dökülmüştür.⁹⁶ Sonuç itibariyle Şah, dinî liderlerin desteklediği tütün hareketi karşısında geri adım atmaya zorlanmış ve tütün imtiyazını iptal etmiştir.

Tütün ayaklanmasının başarısı İranlılara, yöneticilere ve yabancı yatırımcılara karşı mücadelenin zorlama ve baskıyla kazanılabildiğini göstermiştir. Bu bağlamda, tütün protestosunun 1905'te gerçekleşen Meşrutiyet Devrimi'nin de temellerini attığını söylemek yanlış olmayacaktır. Tütün hareketi özellikle ulemâ ve tüccarlar tarafından organize edilmiş ve yönetilmiştir. Reformcu entelektüeller de yazılarıyla bu hareketi desteklemişlerdir. Meşrutiyet Devrimi'nde ise entelektüeller tütün hareketi sırasındaki tutumlarına kıyasla daha ideolojik ve örgütsel bir rol oynamışlardır. Bu dönemde ulemâya bağlı kalmaktan çok daha fazla inisiyatif kullanmışlardır.⁹⁷

2.1.2. Meşrutiyet Devrimi: 1905–1911

Yabancı yatırımcıların yaygınlaşmasına ve mutlak monarşiye karşı sürdürülen tütün hareketinin başarıyla sonuçlanması daha radikal bir politik hareketin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Meşrutiyet Devrimi, radikal ulemâ, tüccar ve Batı

⁹⁵ Azadeh Kian Thiebaut, *Secularization of Iran: A Doomed Failure?*, (Paris: Diffusion Peeters, 1998), s. 47.

⁹⁶ Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891–1892*, (New Haven, London: Yale University Press, 1983), s. 92–96.

⁹⁷ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 49.

tarzı modernleşmeyi savunan seküler entelektüellerin ittifakıyla şekillenmiş ve 1905 ile 1908 tarihleri arasında bu üç grubun işbirliğiyle yönetilmiştir. 1908 yılından sonraki dönemde daha da sert bir hal alan hareket 1911 yılına kadar sürmüştür.

Meşrutiyet hareketinin ikinci döneminde entelektüeller ve radikal anayasacılar daha büyük roller üstlenerek, devrimin büyük aktivistleri olarak ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda Anayasal hareketin, kitlesel bir harekete katılmak hatta liderliğini yürütmek anlamında, entelektüeller için bir fırsat oluşturduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Böylece anayasa, parlamento, ifade özgürlüğü, basın, kurumsal örgütlenme, monarşinin gücünün kısıtlanması, milli bağımsızlık, toplumsal yargı gibi modern siyasi ve sosyal fikirlerin topluma empoze edilebilmesi mümkün olmuştur.⁹⁸ Öte yandan ulemâ da meşrutiyet hareketinin ön safhalarında yerini almıştır. XIX. yy.ın sonlarında, Rusya ve İngiltere'nin ekonomik, siyasi ve kültürel rekabeti etkisinde kalan İran'da, bu yabancı devletlerin yayılımını engellemek isteyen bir kitle ortaya çıkmıştır. Kaçar hanedanı yönetiminin ülkenin sömürülmesine zemin oluşturduğu ve dolayısıyla ülke bağımsızlığını tehlikeye soktuğu savunulmuştur.

Meşrutiyet hareketi sömürgecilere karşı yürütülen bir hareket olduğu kadar dinî bir karakteri de bünyesinde barındırmıştır. Zira ulemâ, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak sayılmasından dolayı, düzenin yürütülmesinde ortaya çıkan aksaklıklar karşısında halkın başvuru mercii haline gelmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla ulemâ, meşrutiyet hareketinin yürütülmesinde önemli bir rol oynamıştır. Toplumunu oluşturan köylü, şehirli, idareci, tüccar gibi tabakalar farklı düşüncelere sahip olsalar da ulemâ toplum ve hatta devlet nazarında önemli bir konuma sahip olduğundan, halkı yönetimin adaletsizliğine karşı tek bir parça halinde organize edebilmiştir. Buna ilaveten, İran'ın içinde bulunduğu ekonomik sıkıntı ve yabancı imtiyazlar sebebiyle iç sanayinin çökmesi ve ticaretin zayıflaması, bu konuda ulemâya da yardımcı olmuştur.¹⁰⁰ Bu bağlamda, Müslüman toplumun yabancılar tarafından sömürüldüğünü ve dolayısıyla İslam'ın da

⁹⁸Thiebaut, *a.g.e.*, s. 49-50.

⁹⁹ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 261.

¹⁰⁰ A.e., s. 262.

tehdit altında olduğunun propagandası yapılmıştır.¹⁰¹ Söz konusu durum ulemâ ile yönetimin arasının açılmasına neden olmuştur. Başlangıçta yönetime karşı başlatılan hareket, zamanla ülkenin tamamına yayılmıştır.¹⁰²

Hareketin yayılabilmesinin önemli nedenlerinden biri istibdat yönetiminin gelir dağılımındaki adaletsiz tutumu olmuştur. Bu çerçevede, Şeyh Fazlullah Nuri, bir ‘adalethane’ kurulmasını ve adalethane bünyesinde gerçekleştirilecek işlerin hukuk çerçevesinde değerlendirilmesini savunmuştur. Ülkedeki mevcut siyasi ve ekonomik sıkıntıların, halkın fakirliğinin, istibdat yönetiminin kanunsuzluğu ve liyakatsiz kişilerin devlet kademelerinde çalıştırılmasından kaynaklandığını belirten Nuri, rejimin yerine kanunların geçerli sayılacağı bir şeriat yönetimini istemiştir. Nuri bu yönüyle de meşrutiyetçilerden ayrılmıştır. Başka bir deyişle, İran toplumunun Batı’nın yayılımcılığı karşısında sömürüldüğünü, dolayısıyla Batı’dan uyarlanacak bir kanunun büyük bir hata olduğunu düşünen Nuri, İslami kanunların adalet getireceğini savunmuştur. Bu konuda şunları söylemiştir:

“Egemenlik Tanrı’ya aittir. Zira Kuran zaten devletin yönetilmesine ilişkin tüm düzenlemeleri içermektedir. Bu sebeple yasama meclisi gereksizdir. Ulemânın mutlak gücünün hissedildiği bir meclisin varlığı ile Şiflik ilkelerine dayanan mutlak bir İslami hükümetin yönetimi var olmalıdır.”¹⁰³

Şeyh Fazlullah Nuri’nin bu görüşleri, birçok yönden günümüz İran’ındaki köktenciliklerin temellerini atmıştır. Bu sebeple günümüz İran İslam devleti için halen bir kahraman olarak görülmektedir.¹⁰⁴ Nuri’ye Necefli üç müçtehid (Molla Muhammed Kazım Horasani, Molla Abdullah Mazenderanî ve Hacı Mirza Hüseyin Halili Tehranî de meşrutiyetle ilgili olarak destek vermişlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Bu çerçevede, yönetimin tutumu sayesinde hazinenin boşalması, dışarıdan alınan borcun gereksiz harcamalarla tüketilmesi ve bu borca karşılık İran’ın milli kaynaklarının teminat gösterilmesi yapılan propagandanın içeriğini oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. A.e., s. 263.

¹⁰² Reji vakası ya da Tenbakû isyanı da denilen Tütün Hareketi’nin hazırlık aşamasında Şeyh Fazlullah Nuri, Mirza Şirazi, Muhammed Rıza Tabatabaî ve Mirza Hasan Aştîyân gibi din âlimleri, İngiliz sömürüsüne olan tepkiyi zamanla meşrutiyet hareketindeki isteklerine taşımışlardır.

¹⁰³ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 264.

¹⁰⁴ Mohsen Milani, *The Making of Iran’s Islamic Revolution* (Oxford: Westview Press, 1994), s. 29.

¹⁰⁵ Hamid Algar, “20. Yüzyıl İran’ında Ulemânın Muhalif Rolü”, Ebubekir A. Bagader (ed.), *Modern Çağda Ulemâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), s. 284.

Meşrutiyet hareketi ulemâ için yabancı nüfusu yerine İslam şeriatına göre şekillenmiş bir yönetimi ifade ederken, yenilik taraftarları bunu mutlak hâkimiyete dayanmayan, ancak siyasi demokrasi ve parlamentoyu içeren liberal bir yönetim şeklinde algılamışlardır. Dolayısıyla siyasal demokrasi düşüncesi, toplumsal olarak tam bir taban bulamamıştır.¹⁰⁶ Bununla birlikte dünyadaki demokratikleşme süreci, bu harekete bir ivme kazandırmıştır. Zira o dönemde Avrupa’da parlamento mücadelelerinin verilmesi ve monarşilerin sona erdirilmesi, İran’daki meşrutiyet hareketini de şekillendiren bir unsur olmuştur.¹⁰⁷ Bu dönemde mutlak monarşiye karşı verilen mücadeleler kısa zamanda birçok ülkeye yayılmıştır. İran ulemâsına göre, Batı menşei fikirler, Batı’nın o dönemde Müslüman toplumlarda yürüttükleri sömürge faaliyetlerinin devamı için bir araçtı ve bu yüzden kabul edilemezdi. Dönemin aydınları ise, ulemânın Batı menşei düşüncelerine olan tepkilerinden dolayı çalışmalarını gizli yürütmüşlerdir. Batılı devletlerce de desteklenen bu aydınlar, hukuk sisteminin yeniden inşa edilmesi söylemleriyle halk arasında propaganda faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Mevcut yönetimin adaletsizliğinden şikâyetçi olan köylü ve avam sınıf ise Batı’nın demokrasi yönetiminin kendilerine anlatılmalarıyla Meşrutiyet hareketine katılmışlardır.¹⁰⁸ Avam tabakası içinde meşrutiyetin ideolojik temellerinin oluşmasında Malkom Han önemli bir rol oynamıştır. Malkom Han adaletin sağlanması konusunda bir savcılık makamının kurulmasını ve devlet makamlarının da kanunlara tabi tutulacağı yeni bir hukuk sistemini savunmuştur.¹⁰⁹ Malcom Han’ın başını çektiği grup, ıslahat fikirlerinin halk arasında yayılması için *Feramüşhane* adlı gizli bir teşkilat kurmuşlardır. Bu gizli topluluk daha sonra *Ademiyet* ismini almış ve kısa sürede hızla yayılarak çok sayıda locaya sahip olmuştur.¹¹⁰

Meşrutiyet hareketinde etkili olan diğer bir teşkilat, Muhammed Tabatabaî ve Abdullah Bîhbâhânî’nin de çabalarıyla 1905 yılında kurulan “*İnkılâp Komitesi*” olmuştur. Bu grup, kanunların tanzim edilmesini, yönetimdekilerin yetkilerinin kısıtlanmasını ve alınan kararların ulemâ ve tüccarlar tarafından onaylanması

¹⁰⁶ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 265.

¹⁰⁷ Mehmet Kerim, *İran İslam Devrimi*, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), s. 29.

¹⁰⁸ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 269-270.

¹⁰⁹ Ashgar Alam Tabriz, *Aydınların, Dinî Liderlerin ve Esnafın İran’ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi*, yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2004), s. 108.

¹¹⁰ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 270.

gerektiğini savunmuştur. Bunların dışında Gayb Merkezi,¹¹¹ İçtimaiyun Partisi,¹¹² Nehei Topluluğu gibi teşkilatlar, Meşrutiyet hareketinin yayılmasına önemli katkıda bulunmuşlardır.¹¹³ Bu teşkilatlar özellikle de adalet hanenin kurulması için girişimlerde bulunmuşlardır.

Meşrutiyetçilerin teşvikiyle şehir halkının Kirman'da çıkardığı isyan, vali Ali Baki Mine tarafından kuvvet kullanılarak durdurulmaya çalışılmıştır. Daha sonra vekâleten saltanat koltuğuna oturan Muhammed Ali Mirza, Kirman valisini görevden alarak, yerine Lütf Ali Han'ı çıkan isyanın durdurulması için atamıştır. Bunun üzerine Seyyid Abdullah Bîhbâhânî ve Seyyid Muhammed Tabatabaî, Lütf Ali Han'ın görevden alınmasını istemiştir.¹¹⁴ Bu istek reddedildiği gibi ulemâ, sadrazam tarafından Kum'a sürülmüştür. Bu olay üzerine meşrutiyetçiler Tahran'da genel grev ilan etmiştir.¹¹⁵ 12.000 bânânın katıldığı hareket meşrutiyetin yayılma sürecini hızlandırmıştır.¹¹⁶

Meşrutiyetçiler, Şah'tan Sadrazam Abdülmecid Mirza'nın azledilmesini, askeri birliklerce öldürülen meşrutiyetçilerin katillerinin cezalandırılmasını, ulemânın Kum'dan dönmesine izin verilmesini ve meclisin kurulmasını talep etmişlerdir.¹¹⁷ Tahran'da bulunan İngiliz elçiliğinin de baskısıyla, Muzafferüddin Şah, meşrutiyetin ilanını kabul etmek zorunda kaldığından, İstişare Meclisi'nin kurulması da gündeme gelmiştir. Bunun sonucunda 1906'da meşrutiyetin ilanı bir ferman ile kamuoyuna duyurulmuştur.¹¹⁸

1906 İran Anayasası, Belçika'nın 1831 tarihli Anayasası model alınarak hazırlanmıştır. Ulemâ ile laik meşrutiyetçiler arasında uzlaşmayı hedefleyen "Anayasayı Tamamlayan Hukuk" ile ulemânın yasama sürecine katılabilmesini sağlayan, ancak tek

¹¹¹ Bu merkez Tebriz'de, Gengefonon adlı günlük bir gazeteyle işbirliği yapan oniki radikal genç tarafından kurulmuştur.

¹¹² 1904 yılında, bir dönem Rus Sosyal Demokrat Partisi'nde çalışmış bir grup Bakü göçmeni tarafından kurulmuştur.

¹¹³ Tabriz, *a.g.t.*, s. 106, 109.

¹¹⁴ Mangol Bayat, "The Cultural Implication of the Constitutional Revolution", *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800-1925*, Edmond Bosworth ve Carole Hillenbrand (ed.) (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1983), s. 66.

¹¹⁵ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 274-275.

¹¹⁶ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 51.

⁸⁶ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 275.

¹¹⁸ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 51.

başına hareket etme yetkisini sınırlandıran bir anayasal mekanizma yaratılmıştır.¹¹⁹ Söz konusu Anayasa'nın en önemli hükmü, beş kişilik bir dinî kurulun oluşturulmasını sağlayan 2. Maddesi'dir. Bu kurul İslami kurallara aykırı olduğu düşünülen tüm meclis kararlarını veto etme hakkına sahiptir, ancak Anayasa ulemâya karşı tanıdığı tüm imtiyazlara rağmen ulemâ arasında görüş ayrılıklarını engelleyememiştir.¹²⁰

Fazlullah Nuri'nin argümanlarına karşılık en akıllıca argüman Mirza Muhammed Hüseyin Garavi Nainî tarafından, yine Kuran'dan uyarladığı “Şura” kavramı ile formüle edilmiştir. Nainî, anayasal bir rejimin ve parlamentonun kurulmasından yana olmuştur. Devlet yönetimini siyasi ve dinî alana ayırarak; dinî işlerle ilgili kuralların siyasi alanda uyarlanamayacağını ileri sürmüştür.¹²¹ Ulusal parlamentonun, hükümeti ve çıkarılan kanunları denetlemesi gerektiğini ancak dinî meselelere karışmaması gerektiğini savunmuştur. Sonuç itibarıyla, Nainî'nin bu önerisi beş kişilik ulemâdan oluşturulan denetleme kurulu ile gerçekleştirilmiştir.¹²²

Ulemâ arasındaki bu bölünme meşrutiyetçi ve anti-meşrutiyetçi şeklinde kendini göstermiştir. Bunun yanı sıra laik reformcular ile ulemâ arasındaki görüş ayrılıkları ve Şah yönetiminin meclis ile arasındaki çatışma, Meşrutiyet hareketinin zayıflamasına neden olmuştur. Ortaya çıkan süreçte, bazı meşrutiyetçiler tutuklanmış, bazıları ise öldürülmüş, isyanlar çıkarılmış, basın sansürlenmiş ve hatta meclis binası bombalanmıştır.¹²³ 1908 yılında başlayan devrimin ikinci aşaması da kısa bir süre sonra daha radikal ve şiddetli bir hale dönüşmüştür. Güvenliği Rus askeri birliklerince sağlanan Muhammed Ali Şah, bu sürede monarşik gücünü yeniden inşa etmiştir.¹²⁴ Mevcut durum karşısında, İran'ın çeşitli bölgelerinde ve Tahran'ın tamamında, meşrutiyetçiler Şah yönetimine karşı güçlerini birleştirmişlerdir. Hatta Horasanî ve Mazenderanî konuyla ilgili olarak Necef'te yayınladıkları fetvayla görüşlerini “şimdi Müslümanlar için en önemli görev, bu kan döken adamı defetmek ve onun hükümetine

¹¹⁹ Ann K. S. Lambton, *Qajar Persia*, (Austin: University of Texas Press, 1987), s. 292.

¹²⁰ Anayasa'nın 1. Madde'sinde resmi devlet dininin Şiilik olduğu belirtilmiştir. A.e., s. 29.

¹²¹ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 53.

¹²² Kamali, *a.g.e.*, s. 112-117.

¹²³ Muhammed Ali Şah 23 Haziran 1908'de Olonel Liakhov Brigade'e Meclisi bombalaması için talimat vermiştir. Grant Farr ve Harold R. Kerbo, *a.g.e.*, s. 21.

¹²⁴ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 54-55.

vergileri ödememektir” şeklinde belirtmişlerdir.¹²⁵ Bunun üzerine Şah, sekiz meşrutiyetçinin tutuklanmasını emretmiştir: Malik el-Mutakallimin, Seyyid Cemal el Din Va’iz, Yahya Devletabadi, Süleyman Han Maykada, Majd el-İslam Kirmani, Mu’in el-ulemâ Isfahanî, Mirza Cihangir Han Şirazî ve Muhammed Rıza Musavat. Hatta Mirza Jahangir Han Şirazî ve Malik el-Mutakallimin Bağ-i Şah’ta idam edilmişlerdir.¹²⁶ Bu olaydan sonra, İran’da demokratlar, devrimciler ve Azerbaycan bölgesindeki sosyal-demokratlar meşrutiyete sahip çıkmak için harekete geçmişlerdir.¹²⁷ Şah ülkenin diğer bölgelerinde kontrolü sağlamıştır, ancak Tebriz halkı şahın güçlerine karşı direnmiştir. Bu direnişlerin liderliklerini yürüten Settar Han ile Bakir Han’ın birlikleri aylarca kraliyet birlikleri tarafından ablukaya alınmışlardır. Mücahit ya da fedai olarak bilinen birçok toplumsal güç, Gilan’da inançları uğruna savaşmış, bölgesel devrimci güçlere katılmış ve Tahran’a doğru yürümeye başlamışlardır. Bu arada Bahtiyari aşireti, Isfahan’ı kraliyet güçlerinden kurtarmaya yardım etmiş ve Tahran’ın kuzeyine doğru ilerlemiştir. Bahtiyariler ve devrimcilerin Tahran’da birleşmesinin ardından 16 Temmuz 1909’da Muhammed Ali Şah, Rus konsolosluğuna sığınmış ve tahtından feragat etmiştir.¹²⁸ Muhammed Ali Şah’ın sahneden çekilmesiyle Ebul Kasım Han Nasır el-Mülk Hamedanî, Ahmet Şah’ın tahta oturmasına kadarki süreçte bu makama vekâlet etmiştir.¹²⁹

İkinci kez açılan meclis yeni seçim kanununa göre oluşturulmuştur. Bu durum Tahran vekillerinin sayısının azalmasına neden olurken; bazı bölgelerin vekil sayıları artmıştır. Bu meclise iki siyasal parti damgasını vurmuştur: Behbehânî liderliğinde İlimli Parti ve Hasan Takizâde liderliğindeki Demokrat Parti. Ancak iki parti arasındaki görüş ayrılıkları zamanla çatışma boyutuna varmış ve 1910 yılının temmuz ayında Behbehânî kimliği belirsiz bir suikastçı tarafından öldürülmüştür.¹³⁰ Bu olaydan sorumlu tutulan Takizâde hakkında ulemâ Necef’te fetva yayınlamıştır. Bu dönemde İran’daki en önemli problem, kırsal bölgelerdeki asayişin sağlamak ve aşiretlerin

¹²⁵ A.e., s. 54.

¹²⁶ Tabatabaî ve Behbehânî de Bağ-ı Şah’tan tutuklu bulunan meşrutiyetçilerden olmuştur. A.e., s. 55.

¹²⁷ A.e., s. 65.

¹²⁸ Nikkie Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (New Haven & London: Yale University Press, 2006), s. 70.

¹²⁹ Muhammed Ali Şah tahtı bıraktığı zaman Ahmed Şah 11 yaşında olduğundan, beş yıl kadar Ebul Kasım Han Nasır el-mülk Hamedanî bu makama vekâlet etmiştir. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 56.

¹³⁰ Keddie, *Modern Iran*, s. 70-71.

çıkardığı isyanlar olmuştur. Bu bağlamda, Mustafa el-Mamalik Temmuz 1910 tarihinde kabinesini oluşturduğu zaman, Tebriz'deki Mücahitlerin silahsızlandırılması için meclisten tam yetki istemiş ve 1911 yılında bölgenin silahsızlandırılması sağlanmıştır.¹³¹

Öte yandan XX. yy.ın başlarında İran'daki petrol yataklarının keşfedilmesiyle İngiltere ve Rusya'nın İran ile olan ilişkilerine yeni bir boyut eklenmiştir. Zira daha önce Rusya'nın İran'a olan ilgisi, Güneydoğu Asya ve Hindistan kaynaklarına ulaşmak için bir geçit olarak kullanmak istemesinden kaynaklanmaktadır. İngiltere ise İran'ı kendi etki alanı ile Rusya arasında bir tampon bölge olarak kullanmak istemiştir.¹³² Durum böyle iken hükümetin Amerikalı uzman Morgan Shuster'ı İran'da finansal reformları gerçekleştirmesi ve denetlemesi için göreve getirmesi, Rusya ve İngiltere tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Shuster'ın kendi ülkesinin çıkarlarını gözeticeğini düşünen Rusya ve İngiltere, ikinci meclise Shuster'ın azledilmesi için ultiमतom vermiştir.¹³³ Rusya isteklerinin kabul edilmemesi durumunda başkente gireceklerini belirtmiştir. Hükümetin ultiमतomu kabul etmesine karşın; meclis reddetmiştir. Meclisin desteğiyle Avrupa'nın birçok yerinde gösteriler düzenlenmiştir. Horasanî ve Mazenderanî gibi yüksek mevki müçtehidler de Necef'te verdikleri fetva ile Rus işgaline karşı seferberlik ilan etmiştir. Ortaya çıkan durum karşısında İngiltere de Rusya'yı desteklemiş ve askeri birliklerini Buşehr ve Şiraz'ın güneyine yığmıştır. Bunun üzerine, Şirâz ulemâsı İngiliz birliklerinin mevcudiyetine tepki göstererek, Rus ve İngiliz ürünlerin satın alınmasını ve tüketilmesini boykot eden bir fetva yayınlamıştır.¹³⁴ Sonuç itibariyle 24 Aralık 1911 tarihinde, meclis yirmi aylık bir süreden sonra feshedilmiş ve bundan sonraki üç yıl içinde yeniden toplanamamıştır. Meclisin feshedilmesi Meşrutiyet hareketinin de sonunu getirmiş ve böylece uygulanmaya konulan ekonomik ve siyasi reformlar sekteye uğramıştır. Meclisin kapalı olduğu dönem içerisinde ise dış güçler isteklerini daha kolay bir şekilde empoze etme fırsatı bulmuşlardır.

¹³¹ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 58.

¹³² Kerim, *a.g.e.*, s. 29.

¹³³ Milani, *a.g.e.*, s. 30.

¹³⁴ İngiltere, birliklerini geri çekmesiyle Şiraz ve Buşehr'de yayınlanan fetva geri çekilmiştir. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 60.

Meşrutiyet döneminde, İran parlamentosu üçüncü kez Aralık 1914 tarihinde açılmıştır. Bu durum, anayasanın hiç yürürlüğe girememesine, meclisin 1914'e kadar toplanamamasına, basının sansürlenmesine rağmen önceki iki meclisin açılmasından sonra ortaya çıkan muhalefet deneyimi nedeniyle Rusya ve İngiltere tarafından sıcak karşılanmamıştır; dolayısıyla, bu devletler ülkeyi işgal etmeye devam etmişlerdir.¹³⁵ Rusya, 1917 Ekim devrimine kadar askeri varlığını İran'da muhafaza etmiştir. Rusya'nın çekilmek zorunda kalmasından sonra İngiltere, 1921'de Rıza Şah Pehlevi'nin gerçekleştirdiği askeri darbeye kadar İran'daki tek dış güç olarak kalmıştır. Haziran 1921 tarihinde ise meclis yeniden kurulmuş ve ikinci meclisin kurallarına göre yönetilmiştir.¹³⁶

Sonuç olarak Meşrutiyet Hareketinin başarısızlığı iki nedenle açıklanabilir; İlki meşrutiyetçilerin farklı ideolojiler benimsemelerinden dolayı aralarındaki uyuşmazlıktır. İkincisi ise, meşrutiyeti gerçekleştirmek için Avrupa'yı model alarak tepeden inme bir demokratikleşme sürecini İran'a uygulamaya çalışmalarıdır. Bu sebeplerden dolayı meşrutiyetçiler ideolojilerine sağlam bir destek bulamamışlardır. Öte yandan demokratikleşme sürecinin Batı'dan modellenmesi, ulemânın bu hareketten desteğini çekmesinin en önemli nedeni olmuştur. Her şeye rağmen, meşrutiyet hareketi İran'daki Şah'ın gücünü ve keyfi politikalarını sınırlamış ve anayasa, parlamento gibi demokratik kavramları İran halkına tanıtmıştır.

2.2. Rıza Şah Pehlevi ve Yeni Monarşik Düzen

Rıza Şah Pehlevi'nin dönemi 1921 yılında gerçekleşen askeri darbe ile başlamıştır. Söz konusu darbe daha sonra kurulacak olan Pehlevi monarşisinin de yolunu açmıştır. Rıza Şah yönetimini sağlamlaştırmak amacıyla ulemâ ile iyi ilişkiler yürütmüştür. Ancak gerçekleştirdiği reformlar sayesinde gücünü pekiştirdikten sonra kendisine muhalif olanları bastırmıştır. Rıza Şah'ın baskı yönetimi 1941 yılında devrilmesine kadar devam etmiştir.

¹³⁵ Keddie, *Modern Iran*, s. 71-72.

¹³⁶ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 62.

2.2.1. 1921 Darbesi ve ‘Yeni İran’ın İnşası

Safeviler döneminden Kaçarlar dönemine kadar devlete karşı pasif durumda olan ulemâ, Kaçarlar döneminde hayli güç kazanmıştır. Kaçarlar döneminde ulemânın Tütün ve Meşrutiyet hareketlerine katılması, İran’da din ve politika alanlarının iç içe geçmesine neden olmuş ve ulemâ İran’da 19. yüzyıl sonlarında yeni bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan ülkenin içinde bulunduğu kaos ortamında, Şah’ın güvenebileceği tek askeri birlik, Nâsireddin Şah (1848–1896) döneminde 1879’da Ruslar tarafından kurulmuş olan ve aynı zamanda Rıza Han’ın da komutanlığını yaptığı Kossak Tümeni olmuştur.¹³⁷ Şubat 1921’de, Kossak Tümeni’nin başı Seyyid Ziya el-Din ile komutan Rıza Han ‘hain devlet adamlarına karşı’ bir darbe düzenleyerek hükümet yönetimini ele geçirmişlerdir.¹³⁸ Darbeyle birlikte askeri sıkıyönetim hemen deklare edilmiş, birçok siyasi tutuklanmış ve tiyatrolar, sinemalar, kasinolar ve publar kapatılmıştır. Baskıcı hükümete karşı gerçekleştirilen ve yeni orta sınıftan destek bulan söz konusu darbe sonrasında Seyyid Ziya el-Din başbakan olurken, Rıza Han savaş bakanı olarak atanmıştır. Devlet adamlarını etkisiz hale getiren darbeyle birlikte Pehlevi’nin 1925’te kurulacak olan hanedanının temelleri de atılmıştır. Ancak Seyyid Ziya’nın başbakanlığı toplum tarafından hoş karşılanmamış, siyasi ve dinî aktivistlerce gösteriler düzenlenmiş ve üç ay sonra Seyyid Ziya görevden alınmıştır.¹³⁹ Seyyid Ziya azledilmesinin ardından Avrupa’ya gitmek üzere İran’dan ayrılmıştır, o dönemde hapiste bulunan Horasan Valisi Ahmed Kavam el Saltana ise başbakan olarak atanmıştır.¹⁴⁰ Rıza Şah Pehlevi, Ahmed Kavam kabinesini oluşturduğunda yine Savaş Bakanı olarak kalmıştır.

Öte yandan, darbe öncesinde İran’ın birçok bölgesinde bir kaos ortamı yaşanmıştır: Tebriz’de Hiyabani demokratikleşme hareketi, İsmail Aka’nın Kürt ayaklanması, Gilan’da Jangali Hareketi,¹⁴¹ Horasan’da Muhammed Taki Han Pesiyani

¹³⁷ Ahavi, *a.g.e.*, s. 66.

¹³⁸ Darbenin gerçekleştiği gün Rıza Şah Pehlevi, “mevcut yönetimin zayıflığından esef duyduğunu ve güçlü bir devletin kurulacağı” sözünü vermiştir.

¹³⁹ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁴⁰ Seyyid Ziya’nın Şah’a yakın kesimde bulunan devlet adamlarına sık sık saldırıda bulunması ve siyasetteki hırsı Ahmed Şah’ı korkutmuştur. Dolayısıyla Ahmet Şah, Ziya’nın etkisini kırmak için Rıza Han’ın gücünü arttırmıştır ve bu süreç sonunda Ziya azledilmiştir. Milani, *a.g.e.*, s. 31

¹⁴¹ Mirza Koçak Han Jangali tarafından yönetilen Jangali Hareketi çiftçi, tüccar ve ulemânın desteğini alarak 1916’dan 1921’e kadar merkezi hükümete direnmiş ve 1921’de Gilan’da, Gilan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin

hareketi.¹⁴² Ancak bu hareketler, ülkenin egemenliğini ve devletin yapılanma sürecini tehdit eden dinamikler olarak kabul edilmiş ve aydınlardan destek bulamamıştır.¹⁴³

Savaş Bakanı olarak Rıza Şah Pehlevi, kendi hanedanını kurana kadar ordu içerisinde gücünü arttırıp yerini sağlamlaştırmıştır. Ordusunun yardımıyla bölgesel ayaklanmaları güçlü bir iradeyle bastırmayı başaran Rıza Han, mevcut kaos ortamı içerisinde toplumun güvenini kazanmıştır.¹⁴⁴ Rıza Han, 1921'den başbakan seçildiği 1923'e kadar, kendisini hukuk ve düzenin temsilcisi olarak tanıtmıştır. 1923'ün sonlarına doğru Rıza Han başbakan olarak atanınca Ahmed Şah sağlık nedenleri gerekçesiyle Avrupa'ya gitmiştir. Rıza Han, başbakan olduktan sonra Savaş Bakanlığı'na devam etmekle birlikte jandarma gücünü de kendi komutası altına almıştır. Böylece ülkedeki iki askeri birliği de kontrol edebilmiştir.

Diğer yandan ülkede cereyan eden cumhuriyet tartışmaları, sınır komşusu Türkiye'de de cumhuriyetin kurulmasıyla daha da tırmanmıştır. Ancak ulemâ, Atatürk'ün laikliğiyle tanımlanan cumhuriyet fikrine şiddetle karşı çıkmış; Ayetullah Abdul Kerîm Hairî Yazdî gibi dinî liderler, cumhuriyetin İslam'a aykırı olduğunu savunmuştur.¹⁴⁵ Mevcut ortamda reformlarını gerçekleştirebilecek gücü bulamayan Rıza Han, gücünü arttıracak desteğin sağlanması için, ulemâyı manipüle etmek amacıyla cumhuriyeti kurma fikrinden vazgeçmiştir.¹⁴⁶ Rıza Han döneminin ilk döneminde ulemâ-devlet ilişkisi birbirine bağımlıdır.¹⁴⁷ Böyle bir ortamda ulemânın, ordunun ve İngiltere'nin desteğini alan Rıza Han, meclisi de ikna etmeyi başardıktan sonra Kaçar Hanedanını sonlandırmış ve ilk kez hiçbir aşiretin ya da feodal beyin yardımı olmaksızın Pehlevi monarşisinin kurulmasını sağlamıştır.

kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönemde cereyan eden en önemli ve etkisi en geniş olan ayaklanmaların başında gelmektedir. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁴² Pesiyan Hareketi, Seyyid Ziya zamanında Horasan'daki jandarma birliğinin başına getirilen Muhammed Taki Han'ın, Ahmed Kavam tarafından görevden alınmasına bir tepki olarak çıkan bir isyandır. Jangali'nin de arkadaşı olan Muhammed Taki Pesiyan, bu görev değişikliğini kabul etmeyip isyan etmiştir. Karadeniz, *a.g.e.*, s. 348

¹⁴³ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 65-66.

¹⁴⁴ Milani, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁴⁵ A.e., s. 32.

¹⁴⁶ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁴⁷ Mohammad H. Faghfoory, "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941", *International Journal of Middle East Studies* (Vol. 19, No. 4, November 1987), s. 415.

Rıza Han tahta çıktıktan sonra donanımlı bir grupla birlikte ideolojik temeli İran milliyetçiliğine dayanan kapsamlı bir modernizasyon programı hazırlamıştır.¹⁴⁸ Söz konusu program ile dilsel ve kültürel birliği, vilayetlerin yeniden yapılandırılması ve tek bir nomenklatura sisteminin uygulanmasını savunan Rıza Han, böylece bölgelerdeki etnik, dilsel ve kültürel farkları ortadan kaldırmayı amaçlayarak tek bir ulus-devleti yapılandırmaya çalışmıştır.¹⁴⁹

2.2.2. Rıza Şah Pehlevi'nin Modernleşme Faaliyetleri

2.2.2.1. Toplumsal Alandaki Düzenlemeler

Eğitim alanındaki modernleşme süreci 1921'deki darbeden önce başlamış olmasına rağmen, can alıcı yenilikler Rıza Şah yönetiminde gerçekleşmiştir. Rıza Şah eğitimi, hem modernizasyon politikalarının hem de milli devlet ideolojisinin uygulanmasında önemli bir araç olarak görmüştür. Diğer bir deyişle, eğitim alanındaki yenilikler 'aydınlanma' süreci bağlamında gerçekleşecek endüstriyel, idari ve ekonomik modernizasyon politikalarının uygulanması için olduğu kadar, milliyetçilik, laikleşme ve batılılaşma kavramlarının yerleşmesi için de gerekli görülmüştür.¹⁵⁰

Yüksek eğitim kurumlarının sayısındaki artış Rıza Şah'ın modernizasyon sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olmuştur. Laik eğitim sisteminin kurulması, bâzârîlerden, tüccarlardan ve zanaatkârlardan oluşan geleneksel orta sınıfın yanı sıra, yeni bir orta sınıfın ortaya çıkmasında en önemli belirleyici etken olmuştur. Zira yeni orta sınıfın sosyal statüsü, eğitim düzeyi ile doğru orantı göstermiştir. Eğitime ilaveten bürokratik reformlar, milli bir ordunun kurulması, kamu sağlık ve yargı sistemindeki reformlar ve sanayi sektörünün kurulup gelişmesi de yeni orta sınıfın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.¹⁵¹

¹⁴⁸ Milani, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁴⁹ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁵⁰ A.e., s. 73.

¹⁵¹ Rıza Şah döneminde 1921'de 432 olan ilkokulların sayısı 1941'de 2407'ye; ortaöğretim okullarının sayısı ise 33'den 321'e yükselmiştir. Aynı süreç boyunca ilk ve ortaöğretim öğrencilerinin toplam sayıları 44,819'dan 315,355'e yükselmiş; kız öğrencilerin toplam öğrenci sayısına oranı %16,9'dan %28'e çıkmıştır. A.e., s. 72-73.

Rıza Şah, İran'ın laikleşme sürecinde ulemânın gücünü azaltmayı amaçlamış ve ona muhalefet olan her kesimi susturmaya çalışmıştır. Bu çerçevede, açılan yeni laik okulların sayılarının artmasıyla dinî okullardaki öğrencilerin sayıları ciddi oranda azalmıştır.¹⁵² Bu sebeple ulemâ, çocukların bozulacağı ve Şîilikten ayrılacağı mesajı vererek, halkı yeni okullarla işbirliği yapmama çağrısında bulunmuştur.¹⁵³ Dinî okulların sayısı 1929–30 yıllarında 5532 iken 1936–37 yılları arasında 2935'e ve 1941–42 yıllarında ise 784'e düşmüştür.¹⁵⁴ Bu süreç boyunca yüzlerce modern okul inşa edilmiş, dolayısıyla ulemâ tarafından yönetilen geleneksel medreseler bir süre sonra etkisiz hale gelmiş; hatta kapatılmıştır.¹⁵⁵ Devlet bazı dinî okulları da bizzat yönetimi altına almıştır. Rıza Şah'ın hayali olan Batı tipi bir üniversitenin kurulması ise 1934 yılında Tahran Üniversitesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. 1935 yılında Tahran Üniversitesi'nde Teoloji departmanının kurulmasıyla, ulemânın din öğrenimi alanındaki tekelciliği sona ermiştir.¹⁵⁶ Yeni düzenlemeler ulemânın eğitim alanındaki kontrolünü sınırlarken; ortaya çıkan yeni orta sınıfın sayısının da artmasına neden olmuştur.

Eğitim sistemindeki reformlara ek olarak devletin ve toplumun her alanında modernizasyon ve laikleşme politikalarının uygulanmasına devam edilmiştir. Rıza Şah bu süreçte Mustafa Kemal Atatürk'ten çok etkilenmiş; güçlü bir merkezi devlet kurmak amacıyla bürokrasiyi reforme etmiş, milli bir ordu oluşturmuş, askeri ve sivil idareyi ayırmış, milli bir banka (*Bank-i Milli*) kurmuştur. Rıza Şah aynı süreçte sağlık sistemini de revize etmiş; bu kapsamda Tıp Fakültesi kurulmuş ve Tıp doktorlarının sayısı arttırılmıştır. Ayrıca modern hastaneler inşa edilmiştir.¹⁵⁷ Şah'ın modernizasyonuna damga vuran en önemli gelişme ise 'hijab'ın¹⁵⁸ kaldırılması olmuştur. Türkiye örneğinden yola çıkan Şah, toplum içinde geleneksel kıyafetler yerine Avrupalı kıyafetleri zorunlu kılmıştır.¹⁵⁹ Bu zorunluluk okullarda da uygulanmıştır. Direnen

¹⁵² A.e., s. 73.

¹⁵³ Yeni okulların müfredatında din dersleri de bulunmaktaydı ancak eski eğitim müfredatından oldukça farklıydı. Dolayısıyla Rıza Şah halkı "Şîilik" dışında ortak bir kültür/çatı altında toplayabilmek adına "milli sınır" ve "ortak milli din" kavramlarından yola çıkmıştır. Bu bağlamda, 1928 yılında, etnik ve dinsel farklılığı ortadan kaldırmak için, tüm bölgelerdeki okullarda standart Farsça kitaplar okutulmuştur. Zira İran halkını bir arada tutan harç Pehlevi dönemine kadar "Şîilik" iken, Pehlevi dönemiyle birlikte "Fars" unsuru da etkili olmaya başlamıştır. A.e., s. 73.

¹⁵⁴ A.e., s. 74.

¹⁵⁵ Milani, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁵⁶ A.e., s. 33.

¹⁵⁷ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁵⁸ İran'da kadınların kullandıkları bir nevi başörtüsüdür.

¹⁵⁹ A.e., s. 75.

kadınların bir kısmı polis tarafından tutuklanmış, bir kısmı da sürgüne gönderilerek kadın hareketleri bastırılmıştır.¹⁶⁰ Buna mukabil, hijabın yasaklanması, geleneksel dinî toplumsal grupların ve ulemânın öfkesiyle karşılanmıştır. Ayrıca, laik uygulamalardan rahatsız olan ulemâ kesimi, güç ve kimliklerini kaybetme korkusuyla Rıza Şah'a karşı çıkmışlardır.¹⁶¹

2.2.2.2. Ekonomik Alandaki Reformlar

Rıza Şah'ın diğer büyük girişimlerinden biri modern ekonominin kurulması ve bu alanda yapılan altyapı çalışmaları olmuştur. Ayrıca söz konusu altyapı çalışmaları bünyesinde, yeni yollar ve yeni limanlar inşa edilmiştir. Bununla birlikte, 1927 yılında gümrük yönetimi Belçika'nın kontrolünden alınarak, gümrükten elde edilen gelirler yine bu dönemde kurulan Bank-e Meli-ye İran adlı merkez bankasına devredilmiştir. Ulaşımı daha güvenli kılmak için 850 mil Trans-İran Demiryolu inşa edilmiştir. Yine bu dönemde birçok şehre elektrik verilmiş; telefon ve radyo kullanımı yaygınlaşmıştır. 1940'lı yıllarda 200'den fazla sanayi işletmesi kurulmuş; 60 000'den fazla kişi istihdam edilmiştir. Her ne kadar Rıza Şah, İran'daki yabancı yatırımların sayısını azaltmaya çalışsa da Rıza Şah'ın modernizasyonu, Batı'nın teknolojisine dayanması nedeniyle, Batı'ya bağımlı kaldığından İran ekonomisini etkilemeye devam etmiştir.¹⁶² Dolayısıyla Rıza Şah'ın her zaman Batı'nın güdümü altında kalması, ulemânın Şah yönetimi karşısında en önemli argümanlarından birini oluşturmuştur.

Bu dönemde gerçekleştirilen diğer bir girişim de, Mayıs 1928 tarihinde Dışişleri Bakanlığı bünyesinde sömürgecilığe karşı bir departmanın kurulması olmuştur. Bu çerçevede, Avrupalıların yüzyıldır İran'a uyguladıkları kapitülasyonların sonlandırılması ve İran halkının Avrupalılar karşısındaki eşitliğinin sağlanması amaçlanmıştır.¹⁶³

¹⁶⁰ Milani, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁶¹ Nikkie Keddie "Religion, Society and Revolution in Modern Iran", Nikkie Keddie & Michael E. Bonnie (ed.) *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change* (Albany: State University of New York, 1981), s. 21.

¹⁶² Zira Anglo-İran Petrol şirketinin (Anglo Iranian Oil Company - AIOC) kontrolü de İngilizlerin elinde bulunmaktaydı. Milani, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁶³ Thiebaut, *a.g.e.*, s. 75.

Rıza Şah döneminde hayata geçirilen reformlardan tarım kesimi gereken payı almamıştır. Toprak ağaları ile çiftçi arasındaki ilişkilerin geliştirilmesine yönelik hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Toplumun büyük bir kesimi kırsal alanda yaşamasına rağmen gerçekleştirilmeyen söz konusu girişimin önemi ancak İran'ın kuzeyinin zapt edilmesinden sonra ortaya çıkmıştır, zira yönetimin devamı için toprak sahiplerinin desteklenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Nitekim söz konusu toprak reformu ancak 1963'te Rıza Şah'ın oğlu tarafından gerçekleştirilmiştir.

Rıza Şah'ın modernizasyon çalışmalarını uygularken Anayasa'yı sık sık ihlal ettiğini ve otokratik bir politika uyguladığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira bu dönem boyunca meclis etkisiz bir organ haline dönüşmüş ve dinî komite hiçbir zaman toplanamamıştır. Ayrıca halkın siyasete katılabileceği vaatleri sadece sözde kalmıştır. Zira söz konusu modernizasyon sürecinde Rıza Şah, amaçlarının gerçekleştirilmesi konusunda tüm muhalif kesimleri bastırılmış; hiçbir yeni siyasi partinin kurulmasına izin verilmemiş ve siyasi grupların siyasi süreçlere katılımını engellemiştir. Özellikle modernizasyon kapsamında siyasetin ve bürokrasinin laikleşmesi adı altında ulemânın her alanda gücünü ve etkisini azaltarak ulemâyı siyasal alanın dışına itmiştir.

2.2.2.3. İdari Alandaki Reformlar

Milli bir ordunun kurulması fikri de modernizasyon süreci ve Batılılaşma politikalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bir ordu komutanı olan Rıza Şah, güçlü ve merkezi bir devlet için disiplinli bir ordunun oluşturulması gerektiğine inanmıştır. Bu çerçevede oluşturulan milli ordu ile birey ve devlet arasındaki ilişki yeniden düzenlenmiştir.¹⁶⁴ Öte yandan Rıza Şah, yabancı güçlerin ve dinî kesimlerin etkisinden bağımsız, güçlü ve disiplinli bir ordu yaratmak için Mayıs 1925 tarihli Asker Alma Yasası'nı çıkartmıştır. Söz konusu yasa, devlete kimlerin askeri görevden muaf tutulacağını belirleme gücünü vermiş; ulemânın bu alandaki imtiyazlarını sınırlamıştır.¹⁶⁵ Rıza Şah, orduyu aynı zamanda toprak ağalarının ve aşiret

¹⁶⁴ A.e., s. 78.

¹⁶⁵ "28 Mayıs 1928 tarihli yasanın 16. Maddesi gereğince; statüleri itibariyle askerlik hizmetinden muaf bulunanlar İran yahut yabancı üniversitelerden diploması olanlar ile medreselerdeki yatılı ve yatsız din öğrencileridir. Bunların mezuniyetten sonra askere alınmamaları için (a) müçtehid olmaları (icazet-i içtihad sahibi olmaları), (b) yalnızca talebe olmaları ve ders aldıkları müderris ile yöneticileri olan mütevellinin de yalnızca din ilmi ile uğraşması, (c)

hanlıklarının gücünü kırmak için de kullanmıştır. Modern bir vergi sistemi yaratan Rıza Şah, petrol gelirlerini askeri güçlerini modernize etmek için kullanmıştır.¹⁶⁶

Sivil bürokrasi alanında yapılan reformlar neticesinde, yeni orta sınıf, geleneksel yöneticilerin yerini almıştır. 1911’de kurulan Adalet Bakanlığı ise 1927 yılında yeniden yapılandırılmıştır. Oluşturulan yeni sistemde Avrupa medeni ve ceza hukuku Şeriat hukukunun yerini alırken, Avrupa’da eğitim almış yargıçlar, yargı alanındaki ulemâların yerini almıştır.¹⁶⁷ Bu bağlamda, laikleşmeye doğru giden süreçte 27 Aralık 1936 tarihli kanunla ulemânın yargıçlık yapma yetkisi elinden alınmıştır. Resmi diplomayı şart koşan söz konusu düzenleme, salt dinî eğitimi bulunan ulemânın yargı alanından çıkarılmasına neden olmuştur:

“1. (Hâkimlik) Tahran Hukuk Fakültesi’nde yahut üç ya da daha fazla hukuk öğrenimi veren yabancı okullardan alınan diplomayı gerektirir.

2. Daha önce Adalet Bakanlığı’na bağlı olarak çalışmış olan hâkimler İran hukuku ve yabancı hukuk dallarında özel sınavlardan geçmek suretiyle göreve devam edeceklerdir ve her halükârda 11 kademelik rütbe eşelinde 6’yı geçemezler.”¹⁶⁸

Nitekim ulemânın toplum içindeki konumu, taklid makamı olarak sahip oldukları sosyal fonksiyonlarından kaynaklanmıştır. “Hukuki meselelerin halli” ulemânın temel fonksiyonlarından birini teşkil etmiştir. Ancak Şah Pehlevi döneminde adım adım ilerleyen hukuk reformlarıyla ulemânın hukuk alanındaki toplumsal gücü azaltılmıştır.¹⁶⁹ Rıza Şah Pehlevi, söz konusu modernizasyon süreci ile devletin toplum

öğrencinin seviyesine göre senelik bir sınavdan geçmiş olması şartları aranacaktır. Hükümet din bilimi mütehasısları arasından imtihan heyeti teşkil edecektir.” Ahavi, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁶⁶ Kamali, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁶⁷ Yeni hukuk sisteminin işlemesine rağmen 1936 yılına kadar dinî mahkemeler devam etmiştir. Bu dinî mahkemeler dinî yargıçlar tarafından yürütülmüştür. Ancak 1936 yılında dinî mahkemeler tamamen ortadan kaldırılmıştır. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁶⁸ Ahavi, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁶⁹ 8 Mayıs 1928 tarihinde parlamento tarafından onaylanan medeni hukuk, Şeriat’ın laikleştirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca 17 Mart 1932 tarihli Vesaik ve Mülkiyet Yasası ise yemin, vekâletname ve mülkiyet gibi kayıtların şeriye mahkemelerinden alınmasını kapsamaktadır. Zira müçtehid ve mollaların senelik gelirlerinin büyük bir kısmının ‘zabitçi’ olarak yaptıkları görevden temin ettiklerini düşünürsek; söz konusu durumun ulemâ için nedenli büyük bir kayıp olduğunu anlayabiliriz. Ulemânın bu fonksiyonu böylece laik mahkemeler ve daireler tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte 30 Kasım 1931 tarihli kanun ile Şer’i mahkemelerin hükmü ortadan kaldırılmıştır. Bu kanun gereğince, ‘ancak devlet mahkemeleri ve Cumhuriyet Savcısının onayından geçen’ davalar dinî bir mahkeme heyetine havale edilebilecekti. Bununla birlikte dinî mahkemeler ancak evlilik, boşanma ve mütevellî ve vasi tayini gibi meseleleri ele alabilecek; şeriye mahkemelerinin faaliyetleri Cumhuriyet Savcısının denetimi altında olacaktı. Ayrıca şeriye mahkemeleri sadece kendi ihtisaslarına giren sahada suçluluk ya da masumiyet tespitinde bulunabileceklerdi; yani hüküm veremeyeceklerdi. Sadece devlet mahkemeleri hüküm verebileceklerdi. A.e., s. 84-85.

içindeki konumunun yeniden tanımlanmasını amaçlamıştır. Bu çerçevede, devlet toplumun merkez odağı haline getirilmeye çalışılmıştır. Modernizasyon politikaları sonucunda ekonomik ve siyasi gücünü arttıran devlet, toplum içinde dilediği düzenlemeyi gerçekleştirebilmiştir.¹⁷⁰

2.2.3. Ara Dönem: 1941–1953

Rıza Şah Pehlevi'nin yönetimi, güçlü ve laik bir devlet olması yolunda izlediği modernizasyon politikalarının ve milliyetçiliğinin diktatörlüğe dayandığını söyleyebiliriz. Zira 'hiçbir sosyal, etnik ve dinî altyapı gözetilmeksizin tüm İranlılar İran vatandaşı' sayılmış; bu konudaki uygulamaların hayata geçirilmesine karşı olan her türlü muhalefet bastırılmıştır.¹⁷¹ Ancak II. Dünya Savaşı'nın getirdiği ekonomik yıkım ve müttefik güçlerce gerçekleştirilen işgal, modernizasyon programını ciddi şekilde sekteye uğratmıştır. Ayrıca işgal sebebiyle ortaya çıkan iktidar boşluğu ülke içinde çözümlere neden olmuştur: bir yandan ülkenin önemli bölgelerindeki aşiretler ayrılma eğilimi gösterirken; diğer yandan, Şah'ın modernizasyon programı nedeniyle siyasal ve toplumsal sınıf çatışmaları ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁷² Tüm bu gelişmeler sonucunda 1942 yılında, İran petrolü üzerindeki çıkarlarını güvence altına almak amacıyla Kuzistan'ı işgal eden İngiltere ve Rusya, Rıza Şah Pehlevi'yi Almanya ile bulunduğu yakınlık nedeniyle tahtan indirmiştir.¹⁷³

Rıza Şah'ın devrilmesinden sonra, Grup 53'ün¹⁷⁴ bazı üyeleri ile bazı liberal-milliyetçi ve solcu muhalifleri içeren siyasi tutuklular yeniden örgütlenmiştir. Ulemâ ve bâzârî kesimi ise Milli Cephe'ye yönelmiştir. Rıza Şah'ın otoriter düzeninin eleştirildiği bu ortamda, bazıları ifade, basın ve örgütlenme özgürlüğünü dile getirirken; bazıları da İran'ın yağmalandığını ileri sürmüştür. Böyle bir ortamda siyasi radikalizm genel bir eğilim haline gelmiştir.¹⁷⁵ Bu dönemin en önemli özelliği, otokratik bir baskı

¹⁷⁰ Parvin Paidar, *Women and The Political Process in Twentieth Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 81.

¹⁷¹ Kamali, *a.g.e.*, s. 138.

¹⁷² Ahavi, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁷³ Marshall, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁷⁴ Orijinal adı *Guruh-i Pancah-u-si Nafar* olan Grup 53, Tâki Aranî tarafından kurulan ve Batı'da eğitim görmüş entelektüellerden oluşan bir topluluktur. Marksist teoriyi yaymak ve İran toplumunu siyasi alternatifler hakkında bilgilendirmek grubun ana amacını oluşturmuştur. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁷⁵ A.e., s. 96.

döneminden sonra daha demokratik siyasi bir geçiş dönemi olmasıdır. Rıza Şah Pehlevi'nin otokratik dönemini yaşamış olan gençler bu dönemde siyasetle daha çok ilgilenmeye başlamış ve siyasi gruplarla yakın ilişkiler kurmuşlardır. 1941–53 arası dönem, meşrutiyet döneminin vaatlerinin yerine getirilmediğinin netleştiği ve siyasi arenanın muhalif gruplar tarafından şekillendiği bir dönem olmuştur.¹⁷⁶ Söz konusu süreçte, birçok siyasi grup ve siyasi parti kurulmuştur. Ancak Milliyetçiliğin ve Komünizmin giderek tırmandığı böyle bir ortamda sadece iki siyasi parti geniş taban bulabilmiştir: Tudeh Partisi ve Milli Cephe .

Tudeh Partisi, Rıza Şah'ın devrilmesinden kısa bir süre sonra işgalci güçlerin onayı ile kurulmuştur.¹⁷⁷ Benimsemiş oldukları reform programı ile işçileri, köylüleri, kadınları, orta sınıfın entelektüellerini, küçük toprak sahiplerini, zanaatçıları, bâzârîleri ve memurları etkileyebileceğini düşünen bu grup, kısa bir sürede işçi ve entelektüeller için merkez haline gelmeyi başararak etkili bir siyasi güç haline gelmiştir.¹⁷⁸ Böylece Tudeh Partisi, 1941–53 tarihleri arasında İran'ın en iyi örgütlenen ve en güçlü partisi olmayı başarmıştır. Bunun nedenini, farklı toplumsal grupları parti tabanında bir araya getirmesi şeklinde açıklamamız mümkündür.

Milli cephe ise, Kasım 1949 tarihinde Dr. Muhammed Musaddık liderliğinde bazı milliyetçi grupları ortak bir çatı altında toplama amacıyla kurulmuştur. Bu gruplar şunlardır: İran İşçi Kütlesi (*Hızb-i Zahmatkışan-i Millet-i İran*), İran Partisi, Pan-İranist Partisi ve Müslüman Sınırlar Topluluğu (*Mujahidin-i Musalman*).¹⁷⁹ 1940'ların sonlarında, İran'da tırmanan anti-empyrialist tutum, Musaddık'ın bazı bâzârîler ve dinî çevreler tarafından desteklenmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede, Milli Cephe'nin en önemli amacı, İngiltere'nin Anglo-İran Petrol Şirketi¹⁸⁰ aracılığıyla İran'ın petrol kaynaklarını sömürmesini engellemek olmuştur.¹⁸¹ Milli Cephe çatısı altında birleşen ulemâ, bâzârî ve aydınlar farklı sosyo-ekonomik tabanlardan gelmelerinden dolayı

¹⁷⁶ A.e., s. 97.

¹⁷⁷ Homa Katouzian, *Musaddiq and The Struggle for Power in Iran* (London, New York: I. B. Tauris, 1999), s. 49.

¹⁷⁸ Marshall, *a.g.e.*, s. 20. Söz konusu programa göre: demokratik bir hükümet kurulacak; siyasi özgürlükleri ve insan haklarını garanti altına alan 1906 Anayasası tamamen kabul edilecek, anti-demokratik kanunlar kaldırılacak; Rıza Şah'ın toprakları yeniden dağıtılacak; işçilerin birleşme/toplanma, grev yapma hakkı ve günde sekiz saat çalışmaları resmen tanınacaktı. Thiebaut, *a.g.e.*, s. 106.

¹⁷⁹ Kamali, *a.g.e.*, s. 139.

¹⁸⁰ AIOC, şirket daha önce Anglo-Pers Petrol Şirketi olan ismini 1933'te değiştirmiştir.

¹⁸¹ Marshall, *a.g.e.*, s. 23.

zamanla farklı beklentiler içerisine girmişlerdir. Ancak yine de Batı dünyasının İran ile yüzyıllardır kurduğu ilişki, Milli Cephe'nin farklı kesimlerden de olsa geniş bir taban bulmasını sağlamıştır.¹⁸²

Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de ulemânın, Rıza Şah döneminde siyaset dışı kalmasının ardından, toplumsal alandaki konumunun ve itibarının yeniden yükselmesi olmuştur.¹⁸³ 1951 yılında, ulemâ, Anglo-İran Petrol Şirketi'nin millileştirilmesine dair verdiği fetvalarla, Rıza Han döneminden beri ilk defa siyasi alanda önemli bir rol oynamıştır. Zira ulemânın bu dönemde politize oluşu, Seyyid Ebu'l-Kasım Kaşanî'nin Milli Cephe'ye katılarak geleneksel orta sınıfı etkilemesi ve onları Cephe'yi desteklemesi için harekete geçirmesiyle başlamıştır.¹⁸⁴ Kaşanî, petrolün millileştirilmesi süreci boyunca Musaddık ve Milli Cephe'nin desteklenmesi için fetvalar yayınlamıştır. Ayrıca, bu dönemde radikal dinî topluluğu da Milli Cephe ve Musaddık'ı desteklemek için teşvik etmiştir.¹⁸⁵

Dönemin önde gelen müçtehidlerinden olan Kaşanî, ilimden çok siyasetle ilgilenmiştir. Kaşanî'nin tersine, dönemin merci-i taklîd'i olan Ayetullah Burucerdî ve Ayetullah Behbehânî ise toplum içinde bir kaos ortamının çıkabileceği düşüncesiyle, siyasi sürece dahil olmayarak tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir.¹⁸⁶ Hatta 4 Şubat 1949'da Tahran Üniversitesi'nde Şah'a düzenlenen suikast girişiminin ardından, 21 Şubat 1949 tarihinde Ayetullah Burucerdî, Kum Feyziyesi'nde bir konferans düzenlemiştir. 2000'den fazla ulemâyı davet ettiği konferansta, ulemânın siyasi alandan ve siyasi faaliyetten men edilmesini amaçlamışlardır. Kaşanî'nin bu karara uymaması bize, bu dönemde ulemâ içinde de farklı fraksiyonların var olduğunu göstermektedir.¹⁸⁷ Ulemânın büyük bir bölümü verdikleri fetvalarla, Müslümanların çıkarlarının

¹⁸² Kamali, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁸³ Ahavi, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁸⁴ A.e., s. 120. Cepheyi oluşturan üyelerin toplumsal sınıf açısından bölünmüşlüğü, Milli Cephe'nin, Şah'ın tahmin ettiği kadar güçlü ve istikrarlı bir siyasal dinamik olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kamali, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁸⁵ Katouzian, *a.g.e.*, s. 156.

¹⁸⁶ Kamali, *a.g.e.*, s. 157.

¹⁸⁷ Ahavi, *a.g.e.*, s. 124. 4 Şubat 1949 tarihinde, Şah'a suikast girişimi yapıldığında Kaşanî'nin ilişkisi olduğundan şüphelenilmiş ve Kaşanî hükümet tarafından Lübnan'a sürgüne gönderilmiştir. Ayrıca Kaşanî'nin daha önceki Başbakan Abdülhüseyn Hazhir'in öldürülmesi olayında da ilişkisi olduğundan şüphelenilmiştir. Zincirin son halkasını ise 7 Mart 1951 tarihinde Başbakan Rozmera'nın öldürülmesi oluşturmaktadır. Bu cinayetlerle ilişkisi olan Fedaiyan-ı İslam'ın Kaşanî ile ilişkisi bulunduğu için, Kaşanî bu dönemdeki siyasi süreçte etkili bir aktivist olarak karşımıza çıkmaktadır. A.e., s. 131.

korunması için petrolün millileştirilmesi konusunda Ayetullah Burucerdî karşısında birleşmişlerdir.¹⁸⁸

1951 yılı Mayıs ayında Muhammed Musaddık, İran'ın başbakanı olarak seçilmiştir.¹⁸⁹ Musaddık, başbakanlığı döneminde önceliği petrol meselesine vermiştir. Bu çerçevede, petrol arama, çıkartma, dağıtım ve stok tesislerinin millileştirilerek İngilizlerden satın alınmasına ilişkin yasa bu dönemde çıkartılmıştır. Bunun yanı sıra, Musaddık, petrole dayalı bir ekonomiden kurtulmak amacıyla tarım ve hayvancılığa da ağırlık vermiştir.¹⁹⁰ Ayrıca tekstil ve gıda ürünlerini ihraç ederek bir çıkış yolu bulmaya çalışırken, çeşitli ülkelerle trampa anlaşmaları için görüşmeler yapmıştır.¹⁹¹

Musaddık'ın İran petrolün üretimini ve dağıtımını millileştirmesi, birçok muhalif provokasyonu da beraberinde getirmiştir. Nitekim Musaddık, hükümeti dönemi boyunca (Mayıs 1951-Ağustos 1953) Tudeh Partisi'nin, kraliyet yanlılarının ve Anglo-İran Petrol Şirketi'nin sık sık muhalefetine maruz kalmıştır.¹⁹² Ayrıca Musaddık döneminde hem bâzârîlerin hem de ulemânın tutumunda değişiklikler ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Musaddık'ı ve Milli Cephe'yi destekleyen Ayetullah Kaşanî, desteğini çekmesiyle de bu süreçte etkili bir aktivist olmuştur.¹⁹³ Kaşani'nin Musaddık karşıtı faaliyetlerine rağmen Tahran bâzârîleri Musaddık'ı desteklemeye devam etmiştir. Tüm bu olaylar yaşanırken, Ayetullah Burucerdî tarafsızlığını korumuştur.¹⁹⁴ Şah ise bu dönemde siyasi alanın dışında yer almıştır. 16 Ağustos 1953 yılında İran'ı terk eden Şah, ancak 19 Ağustos 1953 tarihinde, Musaddık'ın CIA menşei bir darbe ile devrilmesinin ardından ülkeye geri dönebilmiş ve siyasi gücünü yeniden

¹⁸⁸ Burucerdî bu konuda, 1949 tarihli karara sadık kalarak çekimser kalmıştır. A.e., s. 124-125.

¹⁸⁹ Kamali, *a.g.e.*, s. 139.

¹⁹⁰ Petrolün millileştirilmesinden sonra maruz kalacağı boykota bu şekilde karşı koymayı amaçlamıştır.

¹⁹¹ Stephen Kinzer, *Şah'ın Bütün Adamları: Bir Amerikan Darbesi ve Ortadoğu'da Terörün Kökenleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 174.

¹⁹² Kamali, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁹³ Ahavi, *a.g.e.*, s. 129. 1953 yılında, Musaddık Meclis'e, Başbakan'ın yetkilerini arttırmaya yönelik bir yasa tasarısı sunmuştur. Bu olayla birlikte Musaddık ile Kaşani arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Meclis'teki sekiz kişilik ulemâ heyeti de Musaddık'ın tarafında yer almıştır. Bu olaydan sonra Kaşanî, Musaddık karşıtı gösteriler düzenlemiştir. Katouzian, *a.g.e.*, s. 157.

¹⁹⁴ A.e., s. 157.

toplayabilmiştir.¹⁹⁵ Bunun dışında, Burucerdî ve Behbehânî'nin de Musaddık'ın devrilmesinde önemli rollerinin bulunduğu bilinmektedir.¹⁹⁶

Rıza Şah sonrası dönemin en önemli özelliği, baskı ortamından sonra demokrasinin yaşandığı siyasi bir geçiş dönemi olmasıdır. Bu geçiş döneminde ulemânın, siyasal ve toplumsal konumu yeniden şekillenmiştir. Sonuç itibarıyla Rıza Şah döneminde siyasi arenadan uzaklaştırılan ulemâ, bu dönemde yeniden siyasi sürece dâhil olmuş ve geleneksel otoritesini modern İran toplumunda yeniden tesis etmiştir.

2.3. Muhammed Rıza Şah Pehlevi: Değişen Dengeler

2.3.1. Ulemâ-Devlet İttifakı

Musaddık'ın devrilmesinin ardından Şah yeniden güç kazanmaya başlamıştır. Öte yandan Ayetullah Burucerdî ve Ayetullah Behbehânî'nin bu sürece katkılarının bulunmasından dolayı ulemâ ile devlet arasındaki ilişkiler de yeniden gelişmeye başlamıştır. Bu bağlamda, Şah Ağustos 1953 tarihinden sonra, Burucerdî ve Behbehânî kanalıyla dinî kesimle olan ilişkilerini düzelterek toplumsal düzeni sağlayabileceğini düşünmüştür. Nitekim Şah'ın bürokratlarını ortadan kaldıran ve dönemin radikal örgütlerinden biri olan Fedaiyan-ı İslam, Burucerdî ve Bîhbâhânî'nin desteğiyle çökertilmiştir.¹⁹⁷ Diğer taraftan, bu dönemde gerek Tudeh Partisi vesilesiyle tırmanan Komünizm korkusu, gerekse Bahaî etkisinin yükselmesi de ulemâyı Şah'a Karşı olumlu bir tutum sergilemeye itmiştir. Dönemin en önemli müçtehidleri Ayetullah Burucerdî, Ayetullah Behbehânî ve Ayetullah Şehrîstânî de ulemâ-devlet arasındaki barışçıl ilişkileri desteklemişlerdir.¹⁹⁸ Zira Irak'ta bulunan Atâbat¹⁹⁹ bölgesindeki müçtehidlerin lideri olan Ayetullah Muhammed Ali Hibateddin el-Şehrîstânî, İran rejimini tasdik ettiğini bildirmek amacıyla İran'a özel bir ziyarette bulunmuş; İran'da son yıllarda meydana gelen olaylarla ilgili olarak üzüntüsünü dile getirmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁵ Kamali, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁹⁶ Ahavi, *a.g.e.*, s. 133.

¹⁹⁷ A.e., s. 136-137.

¹⁹⁸ Kamali, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁹⁹ Şiîlerin kutsal kabul ettikleri ve 'Atâbat-e Ali' dedikleri kutsal yerler Irak'ta bulunmaktadır.

²⁰⁰ Ahavi, *a.g.e.*, s. 140-141.

1953 yılından sonra ulemâ-devlet ilişkilerindeki gelişmeyle birlikte taraflar karşılıklı tavizler vererek bir denge oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede, Behbehânî Şah'a çektiği telgrafla alkollü içkilerin üretiminin ve satışının yasaklanmasını isterken; Şah, ilgili kanunun Meclis'e sunulmak üzere kabineye iletilmesini bildirmiştir.²⁰¹ Bununla birlikte, ulemânın Bahaîlik²⁰² karşıtı faaliyetleri karşısında hükümet, sessiz kalmayı tercih etmiştir.²⁰³ Zira bu dönemde hükümet, Batılı petrol şirketleri ile müzakereler yürütmekle birlikte Bağdat Paktı meselesiyle ilgilendiğinden, Anti-Bahaî kampanyasını tamamen ulemâya bırakmayı tercih etmiştir. Ayrıca Şah, ulemâyâ İran'da Caferiliğin hüküm sürmesi için, Anayasa çerçevesinde elinden gelen her şeyi yapacağını belirtmiştir.²⁰⁴ Hükümetin Bahâîlik karşısındaki bu tutumuna karşılık ulemâ, İran'da Komünizm'in yayılmasını engellemek için halkı yönlendirmiştir. Zira 1954–1955 tarihlerinde Tudeh Partisi'nin etkisiz hale getirilmesinde ulemânın desteği önemli bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra ulemâ, hükümeti Türkiye ve Irak'ın da katıldığı Bağdat Paktı'na katılması hususunda da desteklemiştir. Hatta Bîhbâhânî, Pakt ile ilgili olarak bildirdiği görüşünde, "Paktın bir barış paktı olduğunu; İran'ın egemen bir devlet olarak uluslararası arenada diplomatik ilişkiler kurabileceğini ve Birleşmiş Milletler Bildirisi'nin kolektif güvenliği ilgilendiren maddeleri gereğince paktın gerekliliği"ni belirtmiştir.²⁰⁵

Özetle Şah, çok güçlü olmadığı bu dönemde, İran ulemâsının toplumsal nüfuzundan faydalanırken; ulemâ devletin güçlü olmadığı bu dönemde siyasal ve toplumsal gücünü arttırmayı başarmıştır. Zira ulemâ-devlet arasındaki ilişki, bu dönemde her iki tarafın karşılıklı menfaatleri doğrultusunda şekillenmiştir. Bu

²⁰¹ A.e., s. 139-140.

²⁰² İran'da ulemâ-devlet ilişkilerindeki yakınlık, en çok Bahaîliğe karşı yürütülen kampanyalar zamanında hissedilmiştir. 19. yy'da, Şîlik'ten kopuş sonucu ortaya çıkan Bahaizm; Musevilik, Hristiyanlık ve Zerdüştilik gibi, Şîlikten önce ortaya çıkan bir hareket olmadığı için Şîi ulemâlarca nefretle karşılanmıştır. 1843 yılında, Seyyid Ali Muhammed Şirazi kendisini, Kayıp İmam'a giden kapı olduğunu ilan etmiştir. Bahaizm, etimolojik olarak kapı anlamına gelen 'Bab' kelimesinden yani 'Babizm'den türemiştir. Daha sonraki dönemde, kendisini 'Bab' ilan eden Şirazi'nin müridlerinden Bahauallah da kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu iddia etmiştir. Merkezi İran'da bulunan hareket, genel olarak ulemâ tarafından reddedilmiştir. 1955 yılında başlatılan Anti-Bahaî kampanya ile ilgili olarak da ulemâ, devletten bu tutumu benimsemesini ve desteklemesini beklemiştir. A.e., s. 142-143.

²⁰³ A.e., s. 141-142.

²⁰⁴ 9 Mayıs 1955 tarihinde, Ayetullah Bîhbâhânî, Muhammed Rıza Şah'a ve Ayetullah Burucerdî'ye çektiği telgrafta Tahran'daki Bahaî merkezinin kubbesinin yıkılması nedeniyle kutlamalarını bildirmekle birlikte İran Ordusu için 'Artış-i İslam' yani 'İslam Ordusu' tabirini kullanmıştır. Hatta kubbenin tahrip edildiği günün her yıl dinî bir bayram olarak kutlanmasını önermiştir. Şah ise Bîhbâhânî'nin telgrafına karşılık gönderdiği cevapta, Şîlik ile Saray arasındaki sıkı ilişkilerin gerçek olduğunu ve İran'da Caferi Şîliğinin hüküm sürmesi için elinden geleni yapacağını belirtmiştir. A.e., s. 144-145.

²⁰⁵ A.e., s. 160.

çerçeve, 1941–1953 tarihleri arasında, Şah'ın geri planda kalmasından dolayı ulemâ, Rıza Şah döneminde kaybettiği toplumsal ve siyasal nüfuzunu, bu dönemde yeniden kazanmıştır. Ancak Burucerdî ile Behbehânî'nin ekseninde şekillenen siyasal süreçte, 1956-1968 yılları arasında Şah hızlı bir şekilde güç kazanmış ve sonraki dönemde politikalarını kolayca uygulama imkânı bulmuştur. Böylece tarihsel deneyimler tekrarlanmış ve ulemâ-devlet arasındaki ilişkiler gerilmeye başlamıştır.

2.3.2. Ak Devrim: Ulemâ-Devlet Zıtlaşması

Ulemâ-devlet arasındaki işbirliği, Şah'ın 1959 yılında Batı'dan uyarlanan sosyo-ekonomik bir modernizasyon programını (*Toprak Reformu Kanunu*) gündeme getirmesiyle son bulmuştur.²⁰⁶ Dönemin merci-i taklîd'i Ayetullah Burucerdî ile Ayetullah Cafer Behbehânî, Aralık 1959 tarihli Toprak Reformu Kanunu'na karşı çıkarak, kanunun sadece İslam'a aykırı olmadığını, aynı zamanda Meşrutî Anayasa'yı da ihlal ettiğini belirtmişlerdir.²⁰⁷ İki müçtehidin Toprak Reformu karşısında sergilediği ortak tepki, ulemâ-devlet arasındaki işbirliğinin sona erdiğinin en önemli göstergesi olmuştur. 30 Mart 1961'de Ayetullah Burucerdî'nin ölümüne kadarki süreçte Toprak Reformu'nun uygulanması engellenmişse de ölümünden sonra ulemânın yeni merci-i taklîd'in kim olacağı meselesiyle ilgilenmesi ve dolayısıyla güçlü bir muhalefet ortaya koyamaması nedeniyle daha sonra, 1963 yılında uygulamaya sokulmuştur.

Toprak Reformu tartışmalarının da etkisiyle 1960 ve 1961 yılları, İran'da siyasi huzursuzlukların giderek tırmandığı bir dönem olmuştur. Yaşanan huzursuzluklar büyük ölçüde ekonomik nedenlerden kaynaklanmıştır. 1960'a kadarki dönemde, artan petrol gelirleri ve ABD'nin yardımları büyük bir ekonomik refah getirmiştir. Bu durum kalkınma programlarının uygulanması için uygun zemini de hazırlamıştır. Ancak, 1960 yılının sonlarına doğru ülkenin ekonomik durumu kötüleşmeye başlamıştır. Bununla birlikte, IMF tarafından dayatılan istikrar programının uygulanmasıyla, ülkede ciddi bir ekonomik durgunluk yaşanmaya başlanmıştır. Böylece esnaf iflasın eşiğine gelirken, ülkede büyük bir işsizlik patlak vermiştir.

²⁰⁶ John L. Esposito, *The Iranian Revolution: Its Global Impact* (Miami: Florida International University Press, 1990), s. 20.

²⁰⁷ Ahavi, *a.g.e.*, s. 169.

Ekonomik krizin giderek derinleştiği 1960'ın Ağustos ve Temmuz aylarında yapılan Meclis seçimlerine hile karışması halkın huzursuzluğunu daha da körüklemiştir. Bütün bu gelişmeler sonrasında, Ocak 1961'de seçimler iptal edilip yeniden yapılmıştır. Ancak 1961 seçimlerinin de şaibeli olmasıyla birlikte toplumsal huzursuzluklar daha da artmış; hatta, Nisan ayının sonlarına kadar sürecek öğrenci boykotları ve sokak protestoları yaşanmıştır.²⁰⁸

ABD'nin bu durumdan endişe duyması sonucu, Mayıs 1961 tarihinde Şah yönetimi, Kennedy yönetiminin baskısı ve meclis seçimlerinin şaibeli olması gerekçesiyle meclisi ikinci kez feshetmiştir. Bundan sonraki süreçte kanun hükmünde kararnamelerle ülkeyi yöneteceğini belirten Şah, yeniden seçim yapılana kadar, Ali Âminî'yi özel yetkilerle donatıp Başbakan olarak tayin etmiştir.²⁰⁹ Âminî, 14 ay boyunca süren Başbakanlığı döneminde sert ekonomik önlemler almış ve 7 Ocak 1962'de Toprak Reformu Kanunu'nu ilan etmiştir.²¹⁰

Dönemin Tarım Bakanı Hasan Arsencânî tarafından hazırlanan ve İran'ın toprak düzenine yönelik ilk ciddi reformları içeren yasa, ulemâ tarafından 'kutsal mülkiyet hakkına saldırı' olarak değerlendirilmiş ve bir kez daha büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Bununla birlikte, siyasal sistemin seçimlerle oluşturulmamış olması ve kanun hükmünde kararnamelerle yürütülmesi nedeniyle liberal gruplar, Tahran sokaklarında gösteriler düzenlemişlerdir. Söz konusu ortamda, hala ekonomik durgunluğun aşılammış olması ve hem sağ hem de sol kesimin Amini hükümetine karşı cephe alması sonucu Amini istifa etmek zorunda kalmıştır.²¹¹ Amini'den sonra 19 Temmuz 1962 tarihinde, büyük bir toprak sahibi ve aynı zamanda Şah'a yakın bir isim olan Esâdullah Âlem başbakan olmuştur.²¹² Bu tarihten sonra, Muhammed Rıza Şah Pehlevî, dinî kesimin desteğine ihtiyaç duymamaya başlamıştır. Bunu da 'Ak Devrim' adlı kitabında şöyle belirtmiştir:

"1963 yılında artık harekete geçecek hale gelmiş bulunuyordum. Evvelce demiş olduğum gibi halkımla benim aramdaki ruhi ve hissi bağlantı her

²⁰⁸ Baqer Moin, *Son Devrimci: Ayetullah Humeyni* (İstanbul: ElipsYayımları, 2005), s. 73-74.

²⁰⁹ Ahavi, *a.g.e.*, s. 173.

²¹⁰ Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?" (ed. Nikkie Keddie), *Religion and Politics in Iran*, (New Haven, London: Yale University Press, 1983), s. 81.

²¹¹ Moin, *a.g.e.*, s. 74-75.

²¹² A.e., s. 75.

zamankinden daha kuvvetli ve zemin artık her zamankinden daha müsaitti.”²¹³

Böyle bir ortamda Şah, Arsencânî'nin radikal Toprak Reformu'nda yaptığı yeni düzenlemeleri de içeren altı maddelik bir programı 'Ak Devrim' adıyla halka sunmuştur. Bu maddeler kısaca şunlardır:

- i. Toprak Reformu ile toprakların yeniden dağıtılması,
- ii. Orman ve otlakların millileştirilmesi,
- iii. Toprak Reformu'na mali destek temini için devlete ait fabrikaların hisselerinin satılması,
- iv. İşçilerin, işyerlerinin karına ortak olması,
- v. Seçim Kanunu'nun ıslah edilmesi,
- vi. Köylerde okuma-yazma oranının arttırılması için 'Bilim Ordusu'nun kurulması.²¹⁴

Artık ülkenin siyasal, sosyal ve ekonomik problemlerini hiç bir kesimle işbirliği yapmadan, tek başına çözebileceğine inanan Şah, altı ana başlıktan oluşan Toprak Reformu Kanunu'nu 26 Ocak 1963 tarihinde, halka bir referandumla sunarak uygulamaya başlamıştır. Nitekim ulemâ bu duruma şiddetle karşı çıkmıştır. Ulemâ Ak Devrim ile ilgili olarak en çok Arazi Kanunu ve Seçim Kanunu ile ilgili düzenlemelerden rahatsızlık duymuştur.

Ak Devrim bünyesinde gerçekleştirilecek toprak dağıtımı, ulemânın vakıflar eliyle kontrol ettiği topraklara yönelik bir tehdit olarak görülmüştür. Dolayısıyla ulemânın maddi kaynaklarının önemli bir bölümünü teşkil eden vakıf toprakları, bu dönemde ulemânın maddi menfaatlerini en çok ilgilendiren konu haline gelmiştir. Zira bu gibi vakıfların gelirleriyle camiiler yapılmakta; medreselerin ihtiyaçları karşılanmakta; öğretmenlerin maaşları ve medrese öğrencilerinin bursları ödenmektedir.²¹⁵ Bu sebeplerden ötürü, ulemâ devletin vakıfları ele geçirmesini engellemek istemiştir. (bkz. Tablo 3, s. 56)

²¹³Muhammed Rıza Şah Pehlevi, *Ak Devrim* (İstanbul: Apa Ofset, 1968), s. 20-21.

²¹⁴Kamali, *a.g.e.*, s. 144.

²¹⁵Ahavi, *a.g.e.*, s. 175.

Tablo 3
1970'lerde İran'da Toplumsal Yapı

Üst Sınıf	Orta sınıf	Alt Sınıf
<p>%0.1 Pehlevi ailesi, subaylar, üst düzey devlet memurları, sarayla bağlantılı girişimciler</p>	<p>%10 modern (aylıklı)</p> <p>Serbest meslek sahipleri Devlet memurları Büro çalışanları Üniversite öğrencileri</p> <p>%13 geleneksel (mülk sahibi) Ulemâ Pazarcılar Küçük fabrika sahipleri Atölye sahipleri Ticari çiftçiler</p>	<p>%32 kentli</p> <p>Sanayi işçileri Küçük fabrika işçileri Atölye işçileri İnşaat işçileri Seyyar satıcılar İşsizler</p> <p>%45 kırsal kökenli Toprak sahibi köylüler Nerdeyse topraksız köylüler Topraksız köylüler İşsiz kırsal kesim</p>

Kaynak: Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I. B. Tauris, 1989), s. 16.

Ulemânın hizipçilik, popülizm ve lobcilik faaliyetleri ile politika yürütmesi göz önünde bulundurulduğunda onlar için vakıf gelirlerinin ne derece önemli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca bu dönemde ulemânın tam olarak ne kadar toprağa sahip olduğuna dair net bir bilgi olmamasına rağmen, İran'da en geniş toprağa sahip kesimin ulemâ olduğu bilinmektedir.²¹⁶ O dönemde özellikle de İsfahan bölgesindeki geniş toprakların ulemânın elinde bulunduğu bilinmektedir. (bkz. Tablo 4, s.57)

²¹⁶ Bunun en önemli nedeni, bu dönemde yeterli kadastro ve tapu kaydının olmamasıdır.

Tablo 4
İran Vakıflarının Elleri Bulundurduğu Topraklar (1964)

İRAN VAKIFLARI, 1964		
Vakıf Mülkleri İstatistiği	Toplam tarımsal mülkler	38,519
	Toplam gerçek mülkler	15,881
	Toplam tapınak, cami ve medreseler	7,015
	Toplam hurmalıklar	417
	Toplam meralar	524
	Toplam suyolları ve kanallar	7,609
	Toplam madenler	15
	Çeşitli mülkler ve mezzarlar	3,713
	TOPLAM	73,694
Mülklerden elde edilen gelirler	1960, toplam geliri Mutasarrıfı mülkler	34,654,419 Riyal
	1960, toplam geliri Gayr-i Mutasarrıfı mülkler	240,803,943 Riyal
	TOPLAM	275,458,362 Riyal
Dinî Mektepler	Talebesi olan medrese ve camilerin toplam sayısı	214
	Toplam talebe ve öğretmen sayısı	13,016
	Bağışlanan mülklerden her yıl talebe ve öğretmenlere verilen toplam ödeme	11,000,000 Riyal

Kaynak: Ahavi, *a.g.e.*, s. 235.

Ulemânın rahatsızlık duyduğu diğer bir husus, Seçim Kanunu'nun ıslah edilmesi çerçevesinde, kadınlara tanınan seçme ve seçilme hakkı olmuştur. Ayrıca, Ak Devrim bünyesinde tüm ülke genelinde okuryazarlık oranının artırılması amacıyla kurulması planlanan 'Kırsal Gelişme Kurulları' ile ulemânın, ülkenin kırsal kesimlerindeki nüfuzunu kaybedeceği düşünülmüştür. Her ne kadar ülke genelinde laik eğitim kurumları yaygınlaştırılsa da o dönemde ülkenin kırsal kesimlerinde dinî okullar bulunmaktadır. Dolayısıyla ulemâ, bu bölgelerde nüfuzunu azaltacağı düşüncesiyle, oluşturulacak bu tür tesislerin kurulmasından kaygı duymuştur.²¹⁷

Ulemâ her fırsatta Ak Devrim'in İslam'a aykırı olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte, Burucerdî'nin ölümünden sonra ortak bir irade ortaya koyamamış; ulemâ içerisinde farklı fraksiyonlar oluşmuştur. Ancak referandumun protesto edilmesi amacıyla her Ayetullah'ın konuyla ilgili fetva vermesi konusunda bir uzlaşmaya

²¹⁷ A.e., s. 178.

varılmıştır. Böylece önde gelen müçtehidlerin referandum aleyhinde fetvalar yayınlamasıyla, ulemâ-devlet arasındaki gerilim daha da artmaya ve hatta sokak gösterilerine dönüşmeye başlamıştır.²¹⁸

2.3.3. 1963 Ayaklanması ve İslam Devrimi'ne Giden Süreç

Burucerdî'nin ölümünden sonra halefin kim olacağı hususu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Şah'ın, Atâbat bölgesinde oturan bir Arap müçtehid olan Ayetullah Şeyh el-Hâkim'e bir baş sağlığı telgrafi çekmesi, Burucerdî'den sonra halefin kim olacağı hususundaki arzusunu belli etmiştir. Kum şehrinin dinî gücün merkezi olarak varlığını sürdürmesini engellemeye çalışan Şah, Necef'te oturan bir müçtehidin İran'ın siyasal ve toplumsal işleriyle çok fazla ilgilenmeyeceğini; dolayısıyla da reform programlarını daha kolay uygulayabileceğini düşünmüştür. Şah'ın bu arzusuna rağmen üç İranlı müçtehid, Burucerdî'nin mirasçıları olarak ortaya çıkmışlardır. Kum'da Ayetullah Ruhullah Humeyni ile Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedarî ve Meşhed'de ise Ayetullah Hadi Milani.²¹⁹ O zamanlar henüz elli dokuz yaşında olan Humeyni'nin yaşının bu makam için genç olması, merci-i taklîd olmasına engel olmuştur.²²⁰ Bundan sonraki dönemde Humeyni, Şah rejimine en sert muhalefet yapan ulemâ olarak boy göstermeye başlamış ve zamanla muhalefetinin kapsamını genişletmiştir. Bu çerçevede, o dönemde İran'da İslami etkinin arttırılması adına Humeyni, siyaset ile ilişkisini Peygamber Muhammed'in siyasetle olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirerek; siyasi sürece katılmadan önce dinî kurumlar içindeki konumunu kuvvetlendirmek ve etki tabanını genişletmek amacıyla dinî lider kimliğini edinmeye çalışmıştır.²²¹ Humeyni'nin gittikçe şiddetlenen muhalefeti, onun toplum içindeki popülaritesini daha da arttırmıştır. Humeyni'nin saygınlığı o kadar artmıştır ki dinî kesimin muhalefetinin halkın hoşnutsuzluğu ile birleştiğini gören Şah rejimi, dinî etkinin azaltılması ve Humeyni ile yandaşlarının kontrol altında tutulması için çeşitli stratejiler geliştirmiştir.²²² Öte yandan, özellikle de Kum'daki Feyziye²²³ olaylarından

²¹⁸ Moin, *a.g.e.*, s.87.

²¹⁹ Algar, *a.g.e.*, s. 294.

²²⁰ Ahavi, *a.g.e.*,s. 179.

²²¹ Moin, *a.g.e.*, s.71.

²²² Şah, 1963 yılının Nisan ayında, o zamana kadar askerlik görevinden muaf olan ilahiyat öğrencilerinin zorunlu olarak askere alınmasını emretmiştir. Ancak bu da dinî sınıfın daha da radikalleşmesine engel

sonra geleneksel yas günü yaklaştıkça Şeriatmedarî, Maraşî Necefi ve Humeyni bu olayları kınayan bildiriler yayınlarken; aynı zamanda Feyziye’de ölenlerin anısına bir dizi toplantılar da düzenlemişlerdir.²²⁴

1960’ların başına gelindiğinde artık İran’da siyasi huzursuzluklar sık sık yüzeye çıkmaya başlamıştır. Bununla beraber, Şiîler için önemli olan Muharrem ayının yaklaşmasıyla, dinî kesim tarafından tâ’ziyenin politik bir araç olarak kullanılması endişesi doğmuştur. Zira Feyziye saldırılarının, Altıncı İmam Cafer es-Sadık’ın ölüm yıldönümünde gerçekleşmesi, Muharrem ayında gerçekleştirilecek törenlerin basit bir ta’ziye olmaktan çıkarmış ve kitle gösterilerinin gerçekleştirilmesi için gerekli zemini hazırlamıştır.²²⁵ Nitekim Muharrem törenleri çerçevesinde Humeyni, 24 Mayıs’tan 2 Haziran’a kadar olan her gece, yanına aldığı vaizle farklı bir camii ziyaret etmiş ve gittiği her yerde coşkuyla karşılanmıştır. On birinci gece olan 3 Haziran’da vereceği Aşura vaazi ile de bir final hazırlamıştır. Ancak, 3 Haziran sabahında evinde dinlediği vaizin, Şah’ın İslam karşıtı tavrını Yezid’inkine benzetmesiyle topluluk içinden ayağa kalkan kıdemli bir SAVAK subayı (Albay Mukaddam) Humeyni’nin gece, Feyziye’de vaaz vermesi durumunda okulu basacaklarını ve kan döküleceğini belirtmiştir.²²⁶ Her şeye rağmen Humeyni Feyziye’ye gitmekten vazgeçmemiş ve Şah rejimine karşı konuşmasına başlamıştır:

“Şah, Sayın Şah, bu çirkin eylemleri bırak. Efendilerinin senin gitmen gerektiğine karar verdiği zaman halkın teşekkür etmesini istemiyorum. Baban gibi olmanı istemiyorum. Amerika, Sovyetler ve İngiltere bize saldırdığı zaman halk Pehlevi’nin gitmesinden mutlu oldu. Benim ve din adamlarının sözünü dinleyin, İsrail’inkini değil. Bunun sana yararı olmaz. Seni alçak, rezil adam, ömrünün kırk beş yılı geçti. Artık biraz olsun, bütün bunların seni nereye götürdüğünü düşünmenin ve babanın deneyimlerinden ders almanın zamanı değil mi?”²²⁷

olamamış; hatta ilahiyat öğrencilerinin Humeyni’nin ve diğer din âlimlerinin bildirilerini yaymasıyla, ordu bünyesindeki askerleri de etkilemeyi başarmışlardır. A.e., s. 98-100.

²²³ Humeyni, Feyziye Medresesinde Şah rejimine karşı verdiği vaazde; bir elinde Kur’an bir elinde Anayasa’yı göstererek Şah’ı İslam ve Anayasayı korumak için ettiği yemini bozmakla suçlamıştır. Şah ise buna tepki göstermiştir. 22 Mart 1963 tarihinde medresede, bir paraşüt kıt’ası ve güvenlik polisi ile edilen müdahalede bir grup öğrenci öldürülmüştür. Olayın sonrasında da Humeyni tutuklanmıştır. Algar, “20. Yüzyıl İran’ında Ulemânın Muhalif Rolü”, s. 295.

²²⁴ Moin, *a.g.e.*, s.101.

²²⁵ Algar, “20. Yüzyıl İran’ında Ulemânın Muhalif Rolü”, s. 295.

²²⁶ Moin, *a.g.e.*, s. 104.

²²⁷ A.e., s. 106.

Humeyni'nin yaptığı bu konuşma, Şah Muhammed Rıza hakkında halka açık yapılan en aşağılayıcı konuşma olarak tarihe geçmiştir. Şah, o gün askerlerine Tahran'daki kalabalığın üzerine ateş açma emrini, Yezid'le özleştirileceğinden verememiş, dolayısıyla da Güney Tahranlı iki çete liderini (Nasır Cigaraki ve Şaban Caferi Bimah /*Beyinsiz Şaban*) görevlendirmiştir. Ancak ertesi gün gösteriler tekrar yapılmıştır. Giderek tırmanan olaylar sonucunda İran'da sıkıyönetim ilan edilirken; yüzlerce insanla birlikte Humeyni de tutuklanmıştır.²²⁸

5 Haziran'da Humeyni'nin tutuklanması çok kısa bir süre sonra daha büyük dalgalara neden olmuştur: büyük kalabalıklar Tahran'ın ana caddelerini ve türbelerini doldurmaya başlamış; gerçekleştirilecek tâ'ziye merasimleri yedi gün süren rejim karşıtı sokak gösterilerine dönüşmüştür.²²⁹ Bunun üzerine ordu, gösterileri gerçekleştiren halkın üzerine ateş açarak 15. 000 kişinin ölümüne neden olmuştur. '*15 Hordad*' adıyla anılan bu olay, İslam Devrimi'ne giden sürecin nirengi noktası olmuştur.²³⁰

Humeyni ise tutuklandıktan sonra askeri mahkeme tarafından yargılanarak idama mahkûm edilmiştir. Bunun üzerine Ayetullah Şeriatmedârî dört yüz müçtehid ile Tahran'a giderek; müçtehidlerin ortak fetvasını Şah'a sunmuş ve 'Anayasa'ya göre müçtehid olan birinin Şah ya da mahkemelerce yargılanamayacağını ve Humeyni'nin de müçtehid olmasından dolayı Şah'ın onu yargılamayacağını' belirtmişlerdir. Bunun üzerine Humeyni serbest bırakılmıştır.²³¹ Öte yandan, hükümet 1964 sonbaharında, ABD ile "Amerikan Müsteşarlarını Koruma Kanunu"nu imzalamıştır.²³² Bunun akabinde Humeyni, kanunu 'Allah'ın kanunlarına ve memlekete ihanet' olarak değerlendirdiğini ve kanunu tanımadığını deklare etmiştir. Aynı zamanda, rejimi devirmek için halka ayaklanma çağrısında bulunmuştur:

"İran ordusu böylesi skandalların İran'da olmasına izin vermemelidir... bu hükümeti düşürmelidir... Halk ulemâdan bu olaylara karşı sessiz kalmamasını talep etmeli ve ulemâ da buna karşılık meraciden²³³ bu konuyu küçümsememelerini istemelidirler... Müslüman Halk, bu

²²⁸ Bernard Lewis, *Islam in History* (New York: Open Court, 1993), s. 390-391.

²²⁹ Algar, "20. Yüzyıl İran'ında Ulemânın Muhalif Rolü", s. 298.

²³⁰ Kerim, *a.g.e.*, s. 57.

²³¹ *A.e.*, s. 58.

²³² Kanun Amerikan askeri personeline dokunulmazlık getiren ve işledikleri asli ve cezai suçlarda İran yargısının dışında kalmalarını sağlayacaktı. Moin, *a.g.e.*, s. 122.

²³³ Merci'nin çoğulu meraci.

vaizlerden büyük felaketten haberi olmayan herkesi haberdar etmesini talep etmeli ve vaizler bu utanç karşısında dimdik ve korkusuz protestolarda bulunmalı ve halkı uyandırmalıdır.”²³⁴

Bunun üzerine Şah, Humeyni’yi 4 Kasım 1964 tarihinde, halkı galeyana getirmek ve toplumsal huzursuzlukları tetiklemek sebebiyle tekrar tutuklatmış ve bu kez doğrudan SAVAK subayının eline verdiği pasaportla Türkiye’ye sürgüne yollamıştır.²³⁵ Şah, uyguladığı baskılarla giderek halktan uzaklaşmaya başlamış ve var olan düşmanlıkları daha da körüklemiştir. Ak Devrimin başarısızlıkla sonuçlanmış ve monarşisini destekleyen aşiret reislerini toprak reformundan dolayı silinmiştir. Yine bu dönemde kırsal kesimdeki yaşam koşullarının bozulması ve hızlı nüfus artışı, kırsaldan kente toplu göçlerin yaşanmasına neden olmuştur. Kentlerde gecekondu mahalleleri kurulmuş ve yoksulluk patlamıştır.²³⁶ Bu da Şah’a karşı muhalefeti körüklemiştir. Bunun yanı sıra, Mart 1975’de Merdüm ve İran-ı Nevin Partilerini kapatan Şah, kurduğu Diriliş Partisi (*Hizb-i Restehiz*) ile bundan sonra İran’ın tek partili bir devlet olacağını açıklamıştır.²³⁷ Diriliş Partisi’nin kurulması, ulemânın ve yakın müttefiki bâzârîlerin oluşturduğu geleneksel orta sınıfa karşı bir savaş ilanı olarak algılanmıştır.²³⁸ Bu durum, toplumu Humeyni ile daha da yakınlaştırmıştır.

1976 yılında, Pehlevi hanedanının ellinci yıl dönümünde, bir Paris gazetesinde, sürgündeyken muhalefet eden Abdulhasan Beni Sadr,²³⁹ “Elli Yıllık İhanet” başlıklı makalesini yayımlamış ve söz konusu makalede siyasal, ekonomik, ekonomik ve toplumsal konularla ilgili olarak Pehlevi rejimine elli ayrı suçlama yöneltmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: 1921 ve 1953 Darbeleri, temel yasaların çiğnenmesi ve Meşrutî Devrim ile alay edilmesi, yabancılara kapitülasyonların tanınması, Batı ile askeri ittifakların kurulması, muhaliflerin katledilmesi, silahsız protestoculara ve özellikle 1963 Haziranı’nda gerçekleştirilen gösterilere katılan insanlara ateş açılması, silahlı kuvvetlerdeki yurtsever subayların ayıklanması, başta tarım ürünleri pazarı

²³⁴ Algar, “20. Yüzyıl İran’ında Ulemânın Muhalif Rolü”, s. 297.

²³⁵ Moin, *a.g.e.*, s. 128.

²³⁶ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009), s. 204.

²³⁷ Şah, siyasal yaşamın tüm çehrelerinin o partinin gözetimine gireceğini ve tüm vatandaşların görevinin hem ulusal seçimlerde oy vermek hem de partiye girmek olduğunu, katılmak istemeyenlerin de “gizli komünist” damgası yiyerek, hapse girmek ya da Sovyetler Birliği’ne gitmek üzere ülkeden ayrılmak dışında tercihlerinin bulunmadığını açıklamıştır. *A.e.*, s. 196.

²³⁸ *A.e.*, s. 205.

²³⁹ Gelecekte İran İslam Cumhuriyeti’nin Cumhurbaşkanı olacak.

olmak üzere ekonominin yabancı tarım işletmelerine açılması, tek partili sürecin başlatılması, dinin gasp edilmesi ve din kuruluşlarının ele geçirilmesi, 'kültürel emperyalizm'i yayarak ulusal kimliğin önemsiz kılınması, şaha tapınmanın, ırkçılığın, Aryanizm'in ve Arap karşıtlığının propagandasını yapılarak faşizmin tırmandırılması ve topluma egemen olmak için tek parti devletinin kurulması.²⁴⁰

Artan uluslararası baskılar sonucunda Şah'ın sıkı polis denetimlerini gevşetmesiyle toplumsal huzursuzluklar yeniden patlak vermiştir. Ocak 1978 tarihinde, hükümet yanlısı İttilat Gazetesi'nin Humeyni'yi ve ulemâ sınıfını feodalizm, emperyalizm ve komünizm ile işbirliği yapan 'kara irticacılar' olarak suçlamasıyla, Kum'daki medrese öğrencileri yerli pazarcuları kepenk indirmeye ikna ederek sokaklara dökülmüş ve güvenlik güçleriyle çatışmışlardır. Bu olaylardan sonra ülkenin çeşitli şehirlerinde büyük çatışmalar cereyan etmeye başlamıştır. Tebriz, Yezd, İsfahan ve Kum ile birçok kasabada büyük çatışmalar meydana gelmiştir. Öyle ki devlet, şehirlerdeki kontrolü yeniden kazanmak için tanklarla ve helikopterle müdahale etmiştir.

Olayların tırmanmasıyla 8 Eylül'de ülkede sıkıyönetim ilan edilmiş; tüm sokak gösterileri yasaklanmış ve muhalefet liderlerinin tutuklanması için emir çıkarılmıştır. Tahran Şehir merkezindeki Jale Meydanı'nda toplanan kalabalığın etrafını saran askeri birlikler halka dağılmalarını bildirmiş; ancak kalabalığın buna uymamasıyla askerler kalabalığın üzerine ateş açmıştır. Böylelikle 8 Eylül, 'Kara Cuma' olarak anılmaya başlanmıştır. Bu olayla birlikte İranlılar artık olayların doğrudan katılımcısı haline gelmiştir.²⁴¹ SAVAK tarafından çıkarıldığı düşünülen Abadan yangınından²⁴² sonra, ölenlerin akrabalarından oluşan 100.000 kişilik bir kalabalık 'Şah'ı yakın, Pehlevilere son' sloganlarıyla Abadan'a yürümüştür.²⁴³ Sonraki haftalarda Abadan yangını ve Kara Cuma olayları nedeniyle üniversite ve liselerde protestolar başlamıştır. Bunun yanı sıra, petrol sanayide, pazarlarda, kamu ve özel sektördeki fabrikalarda, bankalarda,

²⁴⁰ A.e., s. 205-206.

²⁴¹ Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hırkası: İran'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), s. 366.

²⁴² 1953 Darbesinin yıldönümü olan 19 Ağustos 1978 tarihinde, işçi kendi Abadan'da büyük bir sinema salonunda çıkan yangın, 400 kadın ve çocuğun ölümüne neden olmuştur. Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 208.

²⁴³ A.e., s. 208.

demiryollarında, limanlarda ve resmi dairelerde çalışanların tepkileri zamanla bütün ülkeye yayılmıştır.

Nihayetinde 11 Aralık 1978 tarihinde, Aşura gününde düzenli dört tören alayı Tahran'ın batısındaki Şahyad Meydanı'nda buluşmuş;²⁴⁴ alkışlar eşliğinde İslam Cumhuriyeti'nin kurulması, Humeyni'nin geri dönmesi, yabancı güçlerin ülkeden kovulması ve sosyal adaletin uygulanması için çağrıda bulunulmuştur. Miting bir halk oylaması olarak değerlendirilmiştir. 9–11 Şubat arasında, Fedaiyan-ı Halk ve Mücahidin-i Halk örgütleri tarafından desteklenen harp okulu öğrencilerinin Saray Muhafızları ile çıkan çatışma sonunda komutan tarafsızlığını ilan etmiş ve askerlerini kışalarına çekmiştir. Ordu etkisiz hale gelmiştir. Nitekim Humeyni'nin 1 Şubat'ta ülkeye geri dönüşünün ardından çok kısa bir süre sonra Şah ülkeyi terk etmek zorunda kalırken; Şah'ın ülkeden ayrılması ise sevinç gösterileriyle karşılanmıştır.²⁴⁵

2.4. İran İslam Devrimi ve İslam Cumhuriyeti

Humeyni'nin önderliğinde 1979 Devrimi, ulemânın kendi başına gerçekleştirdiği bir devrim olmamıştır. Devrimin gerçekleştirilme amacı Şah'ın devrilmesi olmakla birlikte, halkın desteği olmaksızın bu mümkün değildir. Nitekim Humeyni de “Halkın gücü karşısında her güç, ne kadar büyük olursa olsun, yenik düşmeye mahkûmdur”²⁴⁶ diyerek bunu dile getirmiştir. Böylece İran'daki sosyo-ekonomik sorunları saptayan Humeyni'nin, orta sınıfı, aydınları, memurları ve öğrencileri böyle bir ortamda, özellikle de Tahran gibi köyden kente göç etmiş büyük yoksul kitleleri yoğun olduğu bir şehirde örgütlemesi zor olmamıştır.

Şah'ın 16 Ocak 1979 tarihinde ülkeden ayrılmasıyla siyasal sistem çökmüştür. Bu süreci Humeyni'nin mühendis Mehdi Bâzergan'ı geçici hükümetin Başbakanı olarak ataması izlemiştir.²⁴⁷ Humeyni'nin geçici hükümeti kurmasındaki neden, devlet bürokrasisinin, silahlı kuvvetlerin ve bakanların endişelerini gidererek; Şah'ı uzaklaştırmak olmuştur. Humeyni, Tahran'da Geçici Hükümet'i denetlemek için

²⁴⁴ Kalabalığın yabancı muhabirlerce iki milyonu aştığı belirtilmiştir. A.e., s. 209.

²⁴⁵ Bahman Nirumand, *İran'da Soluyor Çiçekler* (İstanbul: Belge Yayınları, 1988), s. 100.

²⁴⁶ Nevval Çizgen, *İki Ülke İki Devrim: Türkiye ve İran* (İstanbul: Say Yayınları, 1994), s. 77.

²⁴⁷ Ahavi, a.g.e., s. 304.

Devrim Konseyi'ni; camilerde bulunan pasdarları korumak ve diğer dinî liderlerle yakın ilişki içerisinde olan kişileri ortadan kaldırmak amacıyla da Merkezi Komite'yi kurdurmuştur.²⁴⁸ Bununla birlikte, Humeyni, devrimden hemen sonra ülke genelinde gerçekleştirilen geçici yargılamaları denetlemek amacıyla Devrim Mahkemesi'ni ve Kum'da eyalet başkentlerine Cuma imamlarını atamakla görevli olarak Merkez Cami Bürosu'nu kurmuştur. Humeyni siyasal yaşamın o kadar içindedir ki hükümet siyasal sistem içinde etkisiz bir birim olarak yer almıştır. Bâzergan, söz konusu durumu şöyle değerlendirmiştir:

“Kâğıt üstünde yetki hükümetin elinde; oysa gerçekte yetkiyi elinde tutan Humeyni, onun Devrim Konseyi, devrimci komiteleri ve kitlelerle ilişkisi... elime bir bıçak tutuşturdular, ama bu bıçağın yalnızca sapı bende. Keskin ucuya başkalarının elinde...”²⁴⁹

Öte yandan Bâzergan ile Humeyni arasındaki ilk çatışma, İslam Cumhuriyeti'nin kurulması konusunda yapılacak oylamanın hazırlıkları esnasında yaşanmıştır. Charles de Gaulle'ün Beşinci Cumhuriyeti'ni örnek alan bir anayasanın oluşturulmasını savunan Bâzergan, Demokratik İslam Cumhuriyeti'ni içeren üçüncü bir alternatifi halka sunmak istemiştir. Ancak velâyet-i fakih kavramının kurumsallaştırılmasından yana olan Humeyni, ‘ülkenin ne Demokratik Cumhuriyete ne de Demokratik İslam Cumhuriyeti'ne ihtiyacı olmadığını, sadece İslam Cumhuriyeti ihtiyacı olduğunu’ belirterek bu tavsiyeyi geri çevirmiştir. Humeyni'ye göre adil, sömürüden ve zulümden uzak bir toplum düzeni ancak İslami bir devlet sayesinde mümkündür.²⁵⁰ Sonuç itibariyle 1 Nisan 1979 tarihinde gerçekleştirilen referandumda, oy kullanan seçmenlerin %99'unun ‘evet’ demesiyle İslam Cumhuriyeti kurulmuştur.²⁵¹

²⁴⁸ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 212.

²⁴⁹ A.e., s.213.

²⁵⁰ Ayetullah Ruhullah Humeyni, *İslam Fıkında Devlet* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), s. 31.

²⁵¹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 213.

3. BÖLÜM

DEVİRİM SONRASINDA KURULAN SİYASAL SİSTEM VE KARAR ALMA MEKANİZMASINDA ULEMÂNIN ROLÜ

3.1. Humeyni'nin Siyaset ve Toplum Üzerine Görüşleri

3.1.1. Ayetullah Ruhullah Humeyni

Ruhullah Humeyni, 24 Eylül 1902 tarihinde, Honsar, Arak, Dizful ve Kum arasında küçük bir kasaba olan Humeyn'de²⁵² büyük bir evde ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası ve annesinin, merkezi İran'da önde gelen toprak sahibi ve ulemâya mensup ailelerden geldiği bilinmektedir. Annesi, yerel bir toprak ağasının kız kardeşi ve İsfahan'da üst mertebe, saygın bir müçtehid olan Akhund Hacı Molla Hunsârî'nin kızıdır. Humeyni'nin babası ise Seyyid Mustafa (1861–1902), önce Honsari ailesiyle İsfahan'da eğitim görmüş, sonra da Necef'te içtihad derecesini almıştır.²⁵³

Humeyni'nin ailesinin, Şîilerin Yedinci İmamı Musa el-Kazım'ın nesebi olma nedeniyle Peygamber soyundan geldiğini iddia edenler bulunmaktadır.²⁵⁴ Bunun yanı sıra, Humeyni'nin baba tarafından dedesi Seyyid Ahmed, Keşmir'de doğmuş olduğundan Hindi olarak anılmıştır. Humeyni'nin doğumundan sadece bir kaç ay sonra, babası Seyyid Mustafa, Humeyn'den Arak'a giderken yolda kurulan bir pusuda öldürülmüştür. İslam Devrimi esnasında bu cinayeti Rıza Şah'ın işlettiğine dair iddialar ortaya atılmıştır.²⁵⁵

²⁵² Humeyn, İran'ın ortasında geniş, yarı kurak bir bölgede, Safevilerin başkenti olan İsfahan'ın 200 km kadar kuzeybatısında ve Sultanabad-Arak kentinin 40 km güneyinde yer almaktadır. Ayrıca Humeyn, güneyde Basra Körfezi ile kuzeyde Tahran'ın arasında ana ticaret yollarından biri olduğundan, varlıklı bir bölgedir. Moin, *a.g.e.*, s. 9.

²⁵³ Ervand Abrahamian, *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic* (London, New York: I. B. Tauris, 1993), s. 5.

²⁵⁴ Moin, *a.g.e.*, s. 10.

²⁵⁵ Çatışmanın, bölgenin diğer meşhur ailesi el-Ri'yas'la aralarında çıkan bir kan davasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu bağlamda, Ri'yas, Seyyid Mustafa'nın adamlarından birini hapsedmiş; Mustafa da onlardan bir adamı hapsedmiştir. Adamın hapiste ölmesinden sonra da Ri'yas Mustafa'yı öldürerek intikam almıştır. A.e., s. 6.

Humeyni ilköğretiminin büyük bir bölümünü kendi kasabasında aldıktan sonra ailesinin desteklediği yerel bir mektebe gitmiştir. Daha sonra da aile büyüklerinden hat, Arapça ve Farsça dersleri almıştır. 1920 yılında 18 yaşına geldiğinde ise, kardeşi Murtaza ile Şîî öğreniminin merkezi olan İsfahan'a gitmeyi kararlaştırırsa da ilahiyat tahsili için dönemin mercii-i taklid'i olan Şeyh Abdülkerim Hairî'nin yanına, Sultanabad- Arak'a gitmiştir.²⁵⁶ Hairî sadece ilmiyle değil aynı zamanda 1910'ların karışık ortamında ulemânın siyasetle ilgilenmemesi gerektiğini savunan biri olarak tanınmıştır. Humeyni Arak'ta bir yıldan az bir süre kalmakla birlikte, Hairî 16 yıl boyunca Humeyni'nin asıl hocası olmuştur. Bununla birlikte, 1921'de Hairî, XIX. yy.a ait çökmekte olan Feyziye medresesini yeniden canlandırmak için öğrencileriyle birlikte Kum'a gitmiştir.²⁵⁷ Bunu izleyen on yıl içinde Kum, İran'ın en önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir.

1930'larda Humeyni, Feyziye fakültesine girmiştir. Hadis, ahlak ve tasavvuf üzerine Arapça olarak Şerhler yayımlamıştır: *Misbahu'l-hidaye* (Rehberlik Kitabı), *Şerh-i dua'i seher* (Seher Vakti Duasının Yorumu), *Şerh-i erbain* (Hadis Açıklamaları / 40 Hadis Şerhi), *Adabü's-salât* (Namaz Adabı).²⁵⁸ Devrimden sonra da Şahabadi'nin derslerinde ortaçağın mutasavvıf filozofları üzerine tuttuğu notlar, *Fususü'l-hikem* (Hikmet İncileri) ve *Misbahü'l-üns* (Dostluk Lambası) adıyla basılmıştır. Yine bu yıllarda yazdığı Farsça mistik Şiirler, Humeyni'nin ölümünden sonra *Divan-ı şî'r* (Şiirler Koleksiyonu) adıyla yayımlanmıştır.²⁵⁹

1929'da Humeyni Tahranlı tanınmış âlim Hüccetü'l-İslam Sakafi' nin kızı Betül ile evlenmiştir. Bu evlilikten yedi çocukları olmuştur. Bunlardan ikisi oğlan üçü kız, beşi hayatta kalmıştır. Oğulları Mustafa ve Ahmed gençlik yıllarını babalarının yardımcıları olarak geçirmişlerdir. Büyük oğlu Mustafa devrimin ilk yıllarında ölmüştür. Ahmed ise 1989'daki ölümüne kadar babasının yardımcısı olmaya devam etmiştir. Daha sonra da babasının eserlerinin toplanması ve basılması işleriyle

²⁵⁶ Moin, *a.g.e.*, s. 27.

²⁵⁷ Abrahamian, *Khomeinism*, s. 6-7.

²⁵⁸ Bunların bir kısmı Şahabadi'nin tasavvuf üzerine verdiği ders notlarının kısa açıklamalarıdır.

²⁵⁹ Abrahamian, *Khomeinism*, s. 7-8.

ilgilenmiştir.²⁶⁰ Humeyni'nin üç kızı ulemâ ve esnaf ailelerinin oğullarıyla evlendirilmiştir.²⁶¹

1937 yılında Hairî'nin ölümü üzerine, yeni mercii-i taklid Ayetullah Muhammed Hüseyin Burucerdî olmuştur. Bundan sonraki dönemde, Burucerdî Pehlevi rejimini desteklemiş ve ulemâyı siyasi süreçten uzak tutmaya çalışmıştır. Buna karşılık Şah da babasının reformlarını yumuşatma ve örtü yasağını kaldırma sözü vermiştir. 1940'ın ortalarına gelindiğinde, Burucerdî artık İran'ın en yüksek taklid mercii olarak tanınmaya başlanmıştır. Burucerdî ile yakın ilişkiler içinde olan Humeyni de bu süreçte onun yardımcısı ve özel kalemi olarak görev yapmıştır. Humeyni siyasi konularda Burucerdî'den daha farklı düşünmekle birlikte; konjonktür gereği Burucerdî'nin tutumu çerçevesinde hareket etmeye gayret göstermiştir.

Humeyni'nin siyasete ilk adımı 1943 yılında *Keşfü'l-esrâr* (Sırların Keşfi) adlı imzasız bir risale yayımlamasıyla olmuştur. Söz konusu eseriyle reform yanlısı Şeriat Sangalaci'yi ve Ahmet Kasravi'yi eleştirmiştir.²⁶² Bununla birlikte, kitabı yayımladıktan sonra Humeyni, siyasi alandan yeniden uzaklaşmıştır. Öyle ki, petrol krizinin patlak verdiği yıllarda dahi Humeyni siyasetten uzak durmuştur.

Humeyni 1950'lerin büyük bir bölümünü, Feyziye medresesinde ders vererek, vakıfları idare işinde Burucerdî'ye yardım ederek ve 1961'de Necef'te Arapça olarak basılacak *Tavzihü'l-Mesail* (Problemlerin Çözümü) adlı eseri üzerinde çalışarak geçirmiştir. Nitekim Burucerdî'nin ölümünden hemen sonra, 1962–63 yıllarında, Humeyni, Ak Devrim adıyla anılacak bir dizi reform hareketinin başlamasıyla, mevcut rejime muhalefet ederek siyasi sürece katılmıştır. Zira Ak Devrim adıyla sunulan reformlara, Muhammed Kazım Şeriatmedarî, Şihabuddin Maraşi Necefi, Muhammed Rıza Gulpaygânî, Ahmet Hunsârî ve Muhammed Taki Kummî gibi büyük Ayetullahlar da dâhil olmak üzere birçok dinî kurum karşı çıkmıştır.

²⁶⁰ A.e., s. 8.

²⁶¹ Humeyni'nin bir kızı Burucerdî'nin ailesine gelin gitmiştir.

²⁶² Kasravi'nin destekçilerinden Ali Ekber Hakimzade adlı düşük mertebeden bir âlim, temel nitelikteki Şiî mitin tarihsel özgünlüğünü inceleyen *Esrar-ı Hazer Salih* adlı tartışmalı bir kitap yayımlamıştır. *Keşfü'l-esrâr* büyük ölçüde bu kitaptaki fikirlere cevap amacıyla yazılmıştır. Kitabının başlığının, inananların gerçeği kutsal kitaptan doğrudan elde edebileceğini iddia eden muhaliflere karşı, ulemânın otoritesini savunan 19. yüzyılın meşhur eseri *Keşfü'l-gita*'dan esinlendiği düşünülmektedir. A.e., s. 9.

Humeyni'nin söz konusu reformlara karşı çıkma nedenleri arasında toprağın yeniden dağıtılması hususunu, kadınlara oy hakkı tanıyan yeni seçim yasasını ve Ak Devrim'i onaylayan referandumu sayabiliriz. Bu çerçevede, Humeyni reformların İslamiyet'e ve Anayasaya aykırı olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, Humeyni'nin demeç ve eylemleri Haziran 1963 Muharrem ayı merasimlerinin rejim karşıtı şiddetli sokak çatışmalarına dönüşmesine neden olmuştur. 1963 ayaklanmasından sonra tutuklanan Humeyni, Tahran'da iki ay gözaltında tutulduktan sonra serbest bırakılmıştır. Olayların yeniden tırmanması üzerine Türkiye'ye sürgüne gönderilen Humeyni, oradan da Irak'a geçmiştir.

Rejime yönelik yürüttüğü sert muhalefet üslubu ve sonrasında da sürgüne gönderilmesi onu rejim muhalifi ulemânın lideri haline getirmiştir. Necef'te geçirdiği on üç yıl boyunca fıkıh eğitimi üzerinde yoğunlaşan Humeyni, bu süreç içinde *Menasik-i hac* (Hacın Hükümleri) ve beş ciltlik *Kitab-ı bey* (Ticaret Kitabı) gibi akademik kitaplar yazmıştır.²⁶³

1970 yılının başlarında Humeyni, Necef'teki en yaşlı müçtehid olan Ebu'l-Kasım Hoyî'yi kastederek, siyasi sürece katılmayan ulemâyı ve tüm birimleriyle monarşiyi suçlayan açıklamalarıyla dinî yapıyı sarsmıştır. Humeyni'nin bu açıklamaları, daha sonra *Velâyet-i fakih: Hukimet-i İslâmi* (Fakih'in Velayeti: İslam Devleti) adıyla kitaplaştırılarak İran'da dağıtılmıştır. Bunu izleyen yıllarda Humeyni, sürekli olarak fetvalar, vaazlar, mesajlar, röportajlar ve siyasi açıklamalar yayımlamış; devrime gidilen süreçte, 1978 yılının sonlarına doğru günlük bildirimler ve basın açıklamaları yapmıştır. 1979'dan 1986'da sağlığının bozulduğu ana kadar haftalık resmi kabullerde bulunup, vaazlar vermiştir. Hatta Mart 1986'da büyük bir kalp krizi geçirmesine rağmen fetvalar, vaazlar ve uyarılar yazmaya devam etmiştir. Ölümünden sonra *Metn-i Kemal-i Vasiyetname-i İlahi ve Siyasi-i İmam Humeyni* (İmam Humeyni'nin Dinî ve Siyasi Vasiyetinin Tam Metni) adıyla basılan vasiyetnamesini de bu dönemde yazmıştır.

1962'den 1989'a kadar Humeyni 600'den fazla fetva, vaaz, röportaj ve siyasi demeç vermiştir. İran İslam Cumhuriyeti, oğlu Ahmed'in danışmanlığında, bunların çoğunu *Sahife-i nur: Mecmui Rahnevardaha-yi İmam Humeyni* (Aydınlanma Sayfaları:

²⁶³ A.e., s. 5-12.

İmam Humeyni'nin Mesajları) adıyla 17 cilt olarak yayınlamıştır. Ayrıca sözlerinden oluşan seçmeleri de 22 kitapçık halinde basmıştır. Bunlar içerisinde, *Zen* (Kadın), *Şahsiyaetha* (Kişilikler), *Şehit ve Şehadet, Cenk ve Cihad, İnkılab-ı İslami* (İslam Devrimi), *Zıddı İnkılabi* (Karşı Devrimci), *Merdum* (Halk), *Ümmet, Millet, Tarih-i İran* (İran Tarihi), *Azadi* (Özgürlük), *Guruhay-i siyasi* (Siyasi Gruplar), *İsti'mar* (Emperyalizm), *Nehzethay-i Azadibahş* (Özgürlük Hareketleri) ve *Mustazafin Müstekbirin* (Mazlumlar Zalimler) adlı eserler sayılabilir.²⁶⁴

3.1.2. Humeyni'nin Toplum Anlayışı

Başlangıçta toplumu meslek gruplarından oluşan, çok katmanlı hiyerarşik bir yapı olarak gören Humeyni, yaşamak için her grubun diğerine bağımlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu aşamada Humeyni'nin fikirleri geleneksel ve muhafazakâr bir çizgi izlemiştir. Bu bağlamda, hükümetin temel görevinin, İslam'ı korumak ve gruplar arasındaki ilişki dengenin sürdürülmesini sağlamak olduğunu savunan Humeyni, ulemânın toplumun 'en üst grubunu' temsil etmekte olduğunu ve hükümetin temel görevini yerine getirmediği takdirde bunu dile getirmekle yükümlü olduğunu belirtmiştir.²⁶⁵

Dönemin siyasal ve toplumsal konjonktüründen de kaynaklanmakla birlikte Humeyni, bu dönemde özellikle Halkın Mücahitleri (*Mücahidin-i Halk*) ve Ali Şeriatî'den etkilenmiştir. Bu bağlamda Humeyni, "mustazaflar" ve "müstekbirler" olmak üzere toplumu iki sınıfa ayırmıştır. "Mustazaflar" kelimesini "ezilen öfkeli kalabalıkları" tanımlamak için kullanırken; toplumun üst katmanını oluşturan zenginleri, toprak beylerini, kapitalistleri, saray sakinlerini ve servet sahiplerini "müstekbirler" olarak tanımlamıştır. Mustazafları sömürülenler, müstekbirler ise sömüren olarak gösteren Humeyni, müstekbirlerin daima zalim ve despot hükümetin yandaşları olduğunu söylemiştir.²⁶⁶ Ayrıca, Humeyni İslam'ın gücünü 1963 Haziran ayaklanmasında da olduğu gibi yoksullardan aldığını ve bu yolda mustazafları

²⁶⁴ A.e., s. 12.

²⁶⁵ A.e., s. 45-46.

²⁶⁶ A.e., s. 47-50.

özgürlüğe ulemânın götüreceğini belirtmiştir.²⁶⁷ Bu bağlamda Humeyni, yabancı şirketlerin, Pehlevi ailesinin ve zengin saraylıların “haksız” yere edindiği servetlerinin toplumun yoksul kesimi arasında yeniden dağıtılacağını vaat etmiştir.²⁶⁸

Humeyni'nin zenginleri hedef alan açıklamaları nedeniyle, devrim sonrası dönemde saraylı zengin kesim ile yabancı şirketlerin yanı sıra varlıklı orta sınıfa yönelik de tepkilerin doğmasına neden olmuştur. Bu sebeple Humeyni retoriğini yumuşatma yoluna giderek, İslam'ın sınıflar -fabrikatörlerle işçiler, toprak sahipleriyle köylüler- arasında uyumu öngördüğünü; söz konusu sınıf çatışmasının giderilmediği takdirde de çıkabilecek kargaşanın İslam Cumhuriyeti'ni yıkabileceğini söylemiştir.

Bunun dışında, Humeyni bu dönemde üç sınıftan oluşan bir toplum anlayışını benimsemiştir. Buna göre, üst sınıfı eski varlıklı aileler, orta sınıfı âlimler, aydınlar, kamu görevlileri, tüccarlar, dükkân sahipleri; alt sınıfı ise işçiler, köylüler ve varoşlardakiler oluşturmaktadır.²⁶⁹ Dolayısıyla bu dönemde Humeyni, söylemlerinde sık sık Bâzârlere olan desteğinin altını çizmiştir. Onların cami ve medrese yaptırdıklarını ve Tütün Ayaklanması, 1905 Meşrutiyet Hareketi gibi tarihi krizlerde de ulemânın en önemli destekçileri olduklarını vurgulamıştır.²⁷⁰ Dönemin koşulları neyi gerektiriyorsa, Humeyni gayet pragmatik bir yaklaşım ve halkçı bir retorikle toplumun dinamiklerini de göz önünde bulundurarak toplum görüşünü günün koşullarına göre yeniden yorumlamıştır.

3.1.3. Humeyni'nin Devlet Anlayışı

Sünniler Emevi ve Abbasi halifelerini Peygamberlerin yasal varisleri olarak kabul ederek, İslami kurallara uydukları sürece iktidardaki halifeleri meşru saymışlardır. Şif ulemâ ise, bu konuyla ilgili olarak tutarlı bir teori ortaya koyamamakla birlikte, Oniki İmam'ın Peygamberlerin gerçek varisleri olduklarını iddia ederek ilk halifeleri reddetmişlerdir. Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi'nin Hüseyin'in ölümünden

²⁶⁷ Fatemeh E. Moghadam, “State, Political Stability and Property Rights”, Saeed Rahnama ve Sohrab Behdad (ed.), *Iran After the Revolution* (London, New York: I. B. Tauris, 1995), s. 59-60.

²⁶⁸ Abrahamian, *Khomeinism*, s. 50.

²⁶⁹ A.e., s. 51-53.

²⁷⁰ A.e., s. 57.

yüzyıl sonra kaybolduğuna ve dünyanın kötülük ve zulümle dolduğu bir dönemde ortaya çıkacağına ve bu yüzden de sadece Gaib İmam'ın meşru yönetici olabileceğine inanan Şîî ulemâ, mevcut devlete hizmet konusunda farklı görüşleri benimsemiştir.²⁷¹

Bir kısım ulemâ, “zalim” yöneticilerin bulunduğu hükümetlerde görev alınmaması; anlaşmazlıkların devlet mahkemelerinden ziyade dinî âlimlere götürülmesi; tehlike altında takiyye yapılması; humusların da devlet yerine Gaib İmam'ın vekilleri olan dinî liderlere verilemesinin gerektiğini savunmuştur. Diğer bir kısım ulemâ ise “hiçbir yönetim olmasındansa, kötü bir yönetim olmasının daha iyi olduğu” fikriyle doğru orantılı olarak istemeyerek de olsa devleti kabul etmek gerektiğini savunmuştur.²⁷²

Özellikle de 1501 yılında Safevilerin, İran'da Şîîliğin resmi devlet dinî olmasıyla ‘devlet’ olgusu ciddi şekilde benimsenmeye başlanmıştır. Ancak devrime kadar ulemânın devleti yönetme yetkisine sahip olduğuna dair bir görüş belirtilmemiştir. Zira ‘velâyet-i fakih’ denilen sorumluluk, devrime kadar siyaseti kapsamamaktadır. Ulemânın asıl görevi siyaset dışında kalarak Kuran, hadis, doktrin ve içtihadlar üzerinde çalışmaktır. Bu bağlamda, ulemâ velayet sorumluluğu altında mevcut durumlar karşısında fetvalar hazırlamakta, humusun dullara, yetimlere, fakirlere, öğrenci ve seyyidlere dağıtmakta ve kendi malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmayanlara vasilik yapmaktadır.

Buna karşılık çok az sayıdaki ulemâ da “kralın açıkça toplumu tehlikeye sürüklediği durumlarda” siyasete ‘geçici’ olarak müdahale etmeyi bile savunmuştur. Örneğin, ilk âlimlerden Muhammed Hasan Şirazî 1891’de hükümetin tütün tekeline İngilizlere vermesi üzerine bir fetva çıkarmıştır. Ayrıca, toplumda nefret uyandıran söz konusu anlaşmanın yürürlükten kalktığı andan itibaren siyasetten çekileceğini bildirmiştir. Aynı şekilde 1905 yılındaki Meşrutiyet Devrimi’ne katılan ulemânın amacı monarşiyi yıkmak ya da teokratik bir devlet kurmak değildir. Sadece meclisten geçen yasaların Kuran’a ve İslam’a aykırı olup olmadığını denetleyecek bir ulemâ kurulunun oluşturulmasıdır.

²⁷¹ A.e., s. 25-26.

²⁷² Altıncı İmam Cafer Sadık'ın, “Eğer yöneticiniz kötüyse Allah'tan onu düzeltmesini isteyin, eğer iyiyse Allah'tan onun ömrünü uzun etmesini isteyin” söylemini referans almaktadırlar.

Şîî ulemânın hiçbir zaman devlete karşı gelmediğini çünkü “kötü idarenin hiç idaresizlikten daha iyi olduğu” anlayışını benimsediğini söyleyen Humeyni, politik yaklaşımlarının yer aldığı ilk kitap olan *Keşfü'l-Esrar*'da, sadece Şah'tan dine saygılı olmasını, meclise daha fazla din adamı sokmasını ve devlet kanunlarının şeriata uyum sağlamasını istediğini belirtmiştir. Humeyni 1940'lardan 1960'lara kadar devlet konusundaki geleneksel tavrını sürdürmüş, bu dönemde yeni bir devlet anlayışı geliştirmemiştir. İran'daki toplumsal gerilimlerin giderek tırmandığı bir dönemde Humeyni, *Garbzedegi* adlı kitabın yazarı Celal El-Ahmedi, Halkın Mücahitleri, Sürgündeki İran Öğrenciler Birliği ve özellikle de radikal yazar Ali Şeriatî'nin düşüncelerinden etkilenecek fikirlerini geliştirmiş; sessizliğini de 1970'lerin başında ortaya attığı *Velâyet-i fakih: Hükümet-i İslami* demeçleriyle bozmuştur.

3.1.4. Velâyet-i Fakih'in Kurumsallaşması

Şîîliğin önemli bir güç merkezi olan 'merce'iyet' özerk yapıda bir dinî otorite olmakla birlikte; bir kurumdan ziyade etkili şahsiyetler etrafında şekillenen ve esnaf birliklerinin, mahallelerin, kabile ve aşiret gibi toplulukların dayanışma içinde olduğu bir mekanizmadır. Uzun bir tarihi geçmişe sahip olan merce'iyet anlayışının ve yapılanamayan dinî müesseselerinin çözülmesi bir reform ihtiyacı doğurmuştur. Zira mevcut kaos ortamı ve toplumsal manipülasyonların sona erdirilmesi için kurumsallaşma önemli bir sorumluluk olarak belirmiştir. Bu bağlamda, bu tür baskıların da yönlendirmesiyle bazı din adamları kurumsallaşmaya yönelik bazı girişimlerde bulunurken; bir kısmı da bu tür girişimlerden kaçınmışlardır.²⁷³ Merce'iyet'in kurumsallaşması konusunda faaliyet gösterenler arasında Musa el-Sadr, Bakır el-Sadr ve Ayetullah Humeyni bulunmaktadır.

Musa el-Sadr Lübnanlı Şîîleri ulusal düzeyde organize etmek istemiştir. Başlangıçta güney kasabası Burc el-Şemali'de bir meslek enstitüsü tesis etmiştir. El-Sadr'ın Lübnan'daki üç ayrı Şîî bölgeyi birleştirmek amacıyla yürüttüğü faaliyetleri sonucunda, ileri gelen *mültezim* (mülkiyet idarecileri) aileleri, toprak ağaları -el-Esad, Himada vb- ve yerel din adamlarının liderliğinden oluşan iki merkezli bir “Yüksek Şîî

²⁷³ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîî Hareket ve Direniş* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), s. 46.

Meclisi” kurulmuştur. İlk modern Şîî kurum sayılan bu meclis, Lübnan parlamentosu tarafından 1967’de onaylanmakla birlikte ancak 1969’da faaliyete geçebilmiştir. Belli bir düzeneğe sahip olan Meclis, bürokratik yapıları ve seçime dayalı temsili tek elde birleştirmiştir.

Kurumsallaşmaya yönelik ikinci girişim ise Iraklı Muhammed Bâkır el-Sadr tarafından gerçekleştirilmiştir. Geleneksel merce’iyyet anlayışını benimseyerek, çeşitli işlevleri gözetip kollayan örgütlü bir yapı oluşturulmuştur. Sadece teoride kalan bu düşünceye göre, ‘doğru’ bir merce’iyyet şu işlevleri yerine getirmelidir:

- i. İslam’ı yaymak ve Müslümanları eğitmek,
- ii. Evrensel, herkes için geçerli bir sistem olarak İslam’a yönelik ve geniş kitlelerce benimsenecek bir inanç yaratmak,
- iii. Farklı toplumsal, ekonomik ve felsefi alanlarda İslami araştırmayı teşvik etmek ve fıkıh alanlarını genişletmek,
- iv. İslami entelektüel ve pratik eserleri, iyi olanları destekleyecek ve hatalı olanları tashih edecek şekilde gözetmek ve değerlendirmek,
- v. En üstten en alt düzeye kadar müçtehidlerin öncü rolünü güçlendirmek.²⁷⁴

Bâkır el-Sadr’a göre merce’iyyet, Şîî ulemâyı ve kendini temsil eden güçleri içine alan bir meclis aracılığıyla görevlerini yürütürse, dinî otorite nesnelleşebilmektedir. Zira şahıs olarak müçtehid öldüğünde, nesne olarak meclis sürekli bir olgu olduğundan, bu boşluğu doldurabilmektedir. Böylece göreve gelecek yeni merci selefinin başladığı işi devam ettirebilecektir.²⁷⁵

Dinî otoritenin tam anlamıyla örgütsel yapılanması, 1979 Devrimi ile birlikte İran’da gerçekleşebilmiştir. Bunun başlıca iki nedeni bulunmaktadır: Humeyni’nin velâyet-i fakih yorumu ve İran İslam Devrimi. ‘Velayet’ yeni bir kavram olmamakla birlikte, işlevi sebebiyle bir anlamda özünden kopmuştur.²⁷⁶ Zira merci-i taklîd daha önceki dönemlerde mevcut monarşik düzene yönelik bir denge aracı iken; Humeyni’nin yorumuyla birlikte mevcut düzeni yıkan ve onun yerine getirilen yeni bir düzen anlamını taşımaya başlamıştır.

²⁷⁴ A.e., s. 247-248.

²⁷⁵ A.e., s. 245.

²⁷⁶ A.e., s. 249-250.

Humeyni, 1969 yılında, sürgünde bulunduğu Necef'te verdiği derslerde dile getirdiği velâyet-i fakih teorisinin, önde gelen Şîî din adamları tarafından onaylanmamasından sonra konuyla ilgili olarak sessiz kalmıştır. Ancak daha sonra bu teoriyi, devrimden sonra kurduğu teokratik yönetimin merkezine oturtmuştur.²⁷⁷ Necef'te verdiği derslerden derlediği '*İslam Hükümeti*' (1971) adlı kitabında Humeyni, hem monarşinin, hem de hanedanlığın İslam'a yabancı olduğunu savunarak, İslam'ın kati suretle siyasi bir boyut içerdiğini belirtmiştir. Humeyni'ye göre velâyet, cihad, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker gibi prensipler karşısında takiyye, ulemânın siyaset dışında kalması için geçerli bir mazeret değildir. Ulemâ sadece dinin kaideleriyle ilgilenmekle sınırlanmamalı, siyasi meselelerde de sorumluluk almalıdır.²⁷⁸ Bu yüzden, velâyet-i fakih merkezli bir İslam devleti kurulurken, ulemâ siyasi sürece katılmalı, hatta aktif rol almalıdır. Bunu yaparken de geniş halk tabanının desteğini almalıdır. Özetle Humeyni bu teoriyle velâyet-e fakih kavramını modern ulus-devlet bağlamı içerisinde siyaset alanını da kuşatacak şekilde genişletmiştir. Ancak Humeyni'nin velâyet-i fakih teorisi siyasi düzeyde başarıyı yakalasa da teolojik düzeyde, ulemâ arasında büyük bir kabul görmemiştir. Diğer bir deyişle, velâyet-i fakih teorisi sadece küçük bir ulemâ azınlığı tarafından kabul görmüştür. Asıl desteği büyük oranda kitle politikasından almıştır. Bu yüzden, Şîî dünyasında çeşitli bölünmelere neden olmuştur.²⁷⁹

Humeyni'nin de hocası olan Burucerdî 1947 yılında mutlak merci-i taklîd olarak ortaya çıkmış; 1961 yılının Mart ayına kadar bu makamda kalmıştır. Burucerdî'den sonra bu makam 1979 İran İslam Devrimi'ne gelinceye kadar sekiz müçtehid tarafından paylaşılırken, hiçbiri mutlak merci-i taklîd olarak ortaya çıkmamıştır. Söz konusu merci-i taklîd, tüm Şîî dünyasınca taklid merci olarak kabul edilmiştir. Ancak devrimden sonra oluşturulan 1979 Anayasası'na göre mutlak merci-i taklîdin seçimi Uzmanlar Meclisi'ne verilince, siyasi gücü elinde bulunduran rehber, 'mutlak merci-i taklîd' konumunu edinememiş ve bu yüzden rehberin gücü ve etkisi yerel düzeyde, İran sınırları içerisinde kalmıştır. Böylece Irak'taki Ayetullah Hoyî'nin fikhî otoritesi

²⁷⁷ Moin, *a.g.e.*, s. 198.

²⁷⁸ Ahavi, *a.g.e.*, s. 209.

²⁷⁹ Cabbar, *a.g.e.*, s. 252.

meşruiyetini korumaya devam etmiştir.²⁸⁰ 1992 yılının Ağustos ayında Hoyî'nin ölümünden sonra da popüleriteyi ve geliri paylaşan birçok dinî otorite merkezi ortaya çıkmıştır: Necef'te Sistânî, Kum'da Ruhanî ve Şirazî, Tahran'da Hamaney.²⁸¹ Bunun yanı sıra, Humeyni'nin vefatından sonra, revize edilen Anayasa'da merce'iyet kurumu ile siyasi liderlik birbirinden ayrılmış; böylece merci-i taklîd, devrimden önceki gibi geleneksel özüne geri dönmüş ve velâyet-i fakih bağlamında içerisinde liderlik makamı sadece siyasi bir otorite olarak son halini almıştır.²⁸²

Kurulan yeni İslami rejim, bir bakımdan monarşilerden farklı olarak, güç ayrımı gibi demokratik unsurlar şeklen bulunmamaktadır. Bununla birlikte İslam hükümetinin temel kuralları bulunduğu -yani daha önceki dönemlerde zaten Peygamber ve imamlar tarafından koyulduğundan- yeni yasalara ihtiyaç yoktur.²⁸³ Diğer bir deyişle İslamiyet'i ve Şiilik inancının temelini oluşturan İmamet kuramını, yeni rejimin temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Buradan hareketle yeni rejim, velâyet-i fakih kavramını anayasal bir kurum haline getirmekle kalmamış; aynı zamanda İran siyasal sisteminin en üstüne yerleştirmiştir.

3.2. Devrimden Sonra Kurulan Siyasal Yapı

3.2.1. İran Anayasası

30 Mart 1979 tarihinde gerçekleştirilen referandumla İran İslam Cumhuriyeti kurulurken, 3 Ağustos'ta ise yeni Anayasa'yı kabul eden ve 73 üyeden oluşan Uzmanlar Meclisi (*Meclis-i Hubregan*)'nin seçimi yapılmıştır.²⁸⁴ Söz konusu delegelerin belirlendiği seçim, Humeyni yandaşlarının zaferi ile sonuçlanmıştır: seçilenler arasında 15 Ayetullah, 40 Hücetü'l-İslam ve 10 tane de din adamı olmayan, ancak Humeyni'nin çevresinden olan kimseler yer almıştır. Uzmanlar Meclisi'nin oluşturulmasıyla, yeni anayasanın taslağı hazırlanmaya başlamıştır.

²⁸⁰ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 320.

²⁸¹ Cabbar, *a.g.e.*, s.252.

²⁸² Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, s. 320.

²⁸³ Asgar Schirazi, *The Constitution of Iran* (London, New York: I. B. Tauris, 1997), s. 8-9.

²⁸⁴ Bu konsey, devrimden sonra kurulacak olan sistemin önemli yapı taşlarından birini oluşturan Uzmanlar Meclisi (*Meclis-i Hubregan*) için gerekli zemini hazırlamıştır.

Ortaya çıkan 175 maddelik Anayasa'ya göre, Liderlik Makamı'nın siyasal sistem üzerinde mutlak hâkimiyeti bulunmaktadır. Anayasa'nın giriş bölümünde Allah'a, İlahi Adalete, Kuran'a, Kıyamet Günü'ne, Hz. Muhammed'e, Oniki İmam'a, Mehdi'nin gelişine ve velâyet-i fakih kavramına vurgu yapılırken, Kayıp İmam Mehdi'nin döneceği güne kadar yürürlükte kalacağı belirtilmektedir. Ayrıca, Humeyni ömür boyu Ruhanî Lider ilan edilirken; ölümünden sonra Uzmanlar Meclisi tarafından yerine layık görülen üstün bir dinî lider ya da birkaç fakihin bir araya geleceği bir liderlik konseyinin kurulacağı, görevini layıkıyla yerine getiremediği takdirde de Uzmanlar Meclisi tarafından azledilebileceği belirtilmiştir.²⁸⁵

“Anayasa madde 111- Rehber veya Rehberlik Şurası üyelerinden biri, rehberliğin kanuni vazifelerini yapamaz hale düştüğü veya 109. maddede mezkûr şartlardan birini yitirdiği zaman, makamından çekilir. Bu hususun tespiti, 108. maddede zikredilen, Ehl-i Hibre Meclisi (Uzmanlar Meclisi)'nin uhdesindedir.”

Yeni Anayasa ile çok geniş yetkilerle donatılmış olmasına rağmen Humeyni, Anayasa'nın hiçbir şekilde demokrasiye ters düşmediğini savunmuştur. Humeyni ve yandaşlarına göre devrim, yalnızca İslamiyet söylemleriyle gerçekleştirilmemiştir; aynı zamanda Pehlevi rejimi, kişisel özgürlükleri ve insan haklarını çiğnemekle eleştirilmiştir. Dolayısıyla devrim de tabandan gelen kitlesel mitingler, genel grevler ve sokak gösterilerinin gerçekleştirilmesi suretiyle halkın doğrudan katılımıyla gerçekleşmiştir. Zira devrimin önemli aktivistlerinden biri olan Murtaza Mutahhari de İran İslam Devrimi'nin mevcut faktörlerin birleştiği kendine has koşulların tetiklemesiyle ve İslami bir çerçevede gerçekleştiğini ve bu bağlamda, İslam Devrimi'nin hem dünyevi hem de uhrevi hedefleri bulunduğunu belirtmektedir.²⁸⁶

Anayasa'da 'emeklilik hakkı', 'işsizlik yardımı', 'sakatlık maaşı', 'sosyal konum', 'sağlık hizmeti', 'ev sahibi olma imkanı', 'ücretsiz eğitim', 'yoksulluğun ve işsizliğin azaltılması', 'ahlaksızlığın, tefeciliğin, özel tekellerin ortadan kaldırılması', 'kadın-erkek arasında eşitliğin sağlanması' gibi popülist söylemlere de yer verilirken; ezilenlerin (*Mustazafîn*) ezenlere (*Müstekebin*) karşı mücadelesinde yardımcı olunacağı

²⁸⁵ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 213-214.

²⁸⁶ Murtaza Mutahhari, *İslam Devrimi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), s. 88-89.

da vaat edilmiştir. Bireysel ve toplumsal haklar konusunda verilen vaadlere rağmen; anayasada ulemâ lehine çeşitli boşluklar bırakılmıştır: ‘Bütün yasa ve yönetmelikler İslam’ın ilkeleriyle uyum içinde olmalıdır’, ‘Gözetim Konseyi bütün ilkeleri belirleme yetkisine sahiptir’, ‘Bütün yasalar ayrıntılı olarak incelemek üzere Gözetim Konseyi’ne gönderilecektir. Gözetim Konseyi yasa içeriğinin İslami kurallara ve Anayasal ilkelere aykırı olmadığını temin edecektir’, vs.²⁸⁷

Bu Anayasa tasarısına en büyük tepki Bâzergân ve yandaşlarından gelmiştir. Bâzergân ile Geçici Hükümet’in yedi üyesi Humeyni’ye bir dilekçe göndermiş ve söz konusu Anayasa önerisinin ülkeyi ‘molla’ rejimine doğru sürükleyerek ulemâyı ‘egemen sınıf’ haline getirdiğini, dolayısıyla da ülkede meydana gelebilecek bir eksiklik sonucu İslam’ın sorumlu tutulacağından dini baltalayacağı gerekçesiyle Uzmanlar Meclisi’nin dağıtılması gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede, Uzmanlar Meclisi’nin faaliyetlerini devrimin amaçlarından sapılması olarak nitelendirerek, kendilerinin hazırladığı anayasa tasarısını kamuoyuna deklare edeceklerini bildirmişlerdir.²⁸⁸ Bâzergân ve yandaşlarının bu tutumu, Humeyni ve yandaşları tarafından İslam Devrimi’ni baltaladığı şeklinde yorumlanmıştır.

Öte yandan, ABD Başkanı Jimmy Carter’ın, Şah’a kanser tedavisi için ülkeye girmesine izin vermesi sonucu dört yüz üniversite öğrencisi (*İmam’ın İzinde Müslüman Öğrenciler*) ABD Büyükelçiliği’ni basarak, 444 gün süren rehine krizini başlatmıştır. Bu olay üzerine Bâzergân istifa etmiştir. Humeyni bu kriz ortamında Anayasa’yı referanduma sunmuş ve 2 Aralık’ta yapılan referandumda Anayasa % 99 oy oranıyla kabul edilmiştir. Ancak katılım oranı, bir önceki referanduma kıyasla oldukça düşmüştür.²⁸⁹ Laik gruplar -daha çok Halkın Mücahitleri ile Halkın Fedaileri ve Ulusal Cephe- referanduma katılmayı reddetmişlerdir. Humeyni ise ‘çekimser’ ya da ‘hayır’ oyu kullananların Amerikalılarla suç ortaklığı yapmış sayılacaklarını ve İslam Devrimi şehitlerine saygısızlık etmiş olacaklarını söylemiştir.²⁹⁰

²⁸⁷ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 218-219.

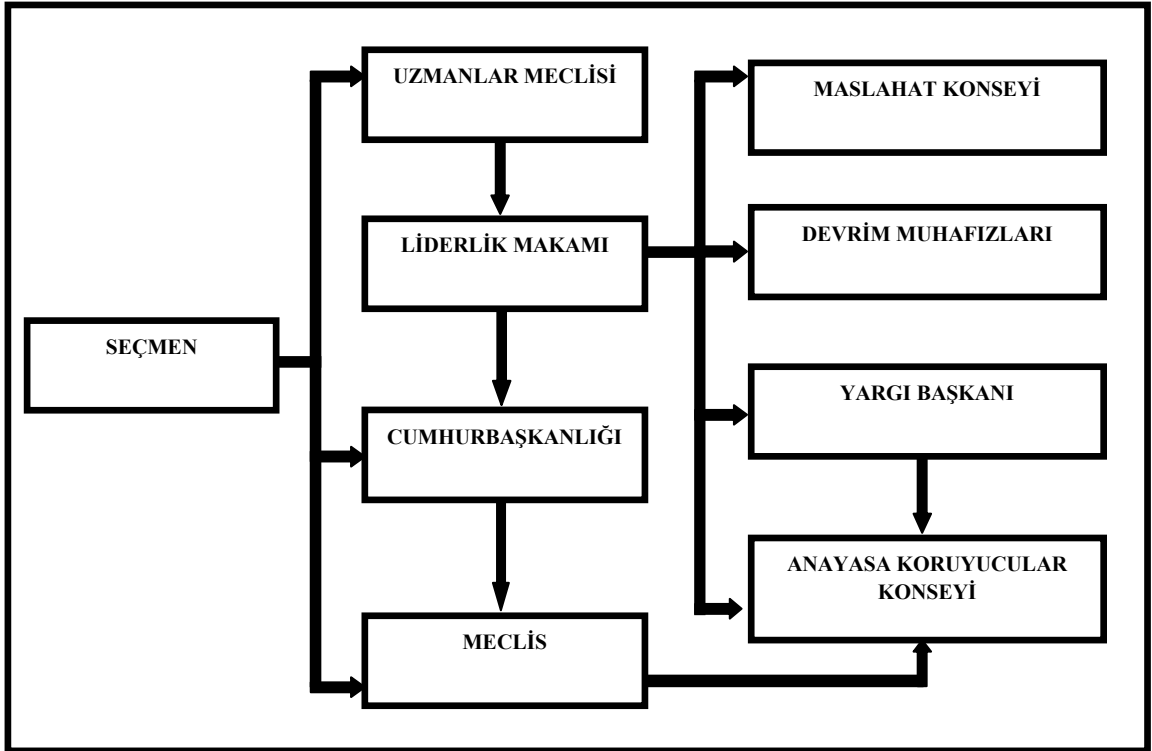
²⁸⁸ A.e., s. 219.

²⁸⁹ Önceki referandumda, 21 milyon seçmen oy kullanırken, bu referandumda yalnızca 16 milyon seçmen oy kullanmıştır.

²⁹⁰ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 219-220.

Sonuç itibariyle, kabul edilmiş İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda öngörülen siyasal sistem, hem ulemâ kökenli seçilmiş yönetici elitlerin hem de seçilmiş yöneticilerin yer aldığı ikili bir yönetim anlayışına sahiptir. Ancak atanan yönetici elitlerin, seçilen yöneticilerin üzerinde denetleme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla kurulan mekanizma içinde demokratik kurumların belirli bir yetkisi bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, özellikle de din adamlarının oluşturduğu Uzmanlar Meclisi'nin atadığı Liderlik Makamı ve Liderlik Makamı'nın atadığı diğer kurumların yöneticilerinin, demokratik kurumlar üzerindeki denetimi, her ne kadar Anayasa'da Cumhuriyet olarak anılsa da devleti teokratik kılmaktadır. (Bkz. Şekil 2, s. 78)

Şekil 2
Anayasal Sistem



Kaynak: Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 216.

3.2.2. İran Siyasal Sistemi

3.2.2.1. Liderlik Makamı

Humeyni'nin, 1960'larda ortaya attığı velâyet-i fakih kavramı, Şîî inancının ideolojik temelinde bulunan 'imamet' kavramının bir devamı olarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda da devrimin gerçekleşmesinden hemen sonra hazırlanan anayasa taslağı ile Humeyni, velâyet-i fakih kavramını 'Liderlik Makamı' vesilesiyle hayata geçirme imkânı bulmuştur.

Anayasa'nın tanıdığı geniş yetkiler kapsamında, 'İslam'ın çıkarlarını belirleme', 'İslam Cumhuriyeti'nin genel ilkelerini saptama', 'politikaların uygulanmasını denetleme' ve 'yürütme, yasama ve yargılama arasında arabuluculuk yapma' hakkına sahip olan Liderlik Makamı, Anayasa'nın 5. maddesine göre "12. İmamın yokluğu zamanında, iktidar ve imamet, halkın kendisini Rehber bildiği ve kabul ettiği, adil, takva sahibi, devrini iyi bilen, cesur, yönetme becerisine sahip ve tedbirli bir fakihin uhdesindedir." Diğer bir deyişle, Liderlik Makamı, İran Anayasal sisteminin en üst mevkisidir.²⁹¹

Anayasa'nın 109. maddesine göre Rehber veya Rehberlik Şurası'nda aranan nitelikler şunlardır: Fetva vermek ve "merce'iyet" için gerekli ilmi salahiyeti ve takvası olmak, rehberlik için kâfi derecede siyasi ve içtimai görüşü, cesareti, kudreti ve idareciliği bulunmak. İran İslam Cumhuriyeti'nin yasama, yürütme ve yargı gücü Liderlik Makamı'nın denetiminde olmakla birlikte, görev yetkileri şunlardır: İslam Cumhuriyeti'nin yürüteceği politikaların genel hatlarını belirlemek (Maslahat Konseyi'ne danıştıktan sonra), referandum ilan etmek, alınan kararların yürürlüğe girmesini denetlemek, silahlı kuvvetlere başkomutanlık yapmak, Anayasa Koruyucular Konseyi'nin fukaha üyelerini atamak, ülkenin en yüksek yargı makamını atamak, Genelkurmay Başkanı'nı atamak ve görevden almak, Ulusal Güvenlik Konseyi'ni toplamak, Devrim Muhafızları Genel Komutanı'nı atamak ve görevden almak, Silahlı Kuvvetlerinin en üst düzey komutanlarını atamak, Ulusal Güvenlik Konseyi önerisiyle savaş ve barış ilan etmek, seferberlik ilan etmek, halk tarafından seçilen

²⁹¹A.e., s. 214.

Cumhurbaşkanı'nı onaylamak ve meclisin siyasi yetersizlik kararı vermesinden sonra azletmek ve Maslahat Konseyi üyelerini tayin etmek. Bununla birlikte, velâyet-i fakih devlet yapısı dışında pek çok yüksek rütbeli memuru görevlendirme yetkisine sahiptir. Bu çerçevede, Ulusal Radyo Televizyon Kurumu Genel Müdürü, Cuma İmamı Makamı'nın başı, Mustazafın Vakfı gibi yeni dinî kurumların başkanları ve bu vesileyle ülkenin en önemli iki gazetesi olan 'İttılaat' ve 'Kayhan' gazetelerinin genel yayın yönetmenleri yine Liderlik Makamı tarafından atanmaktadır. Meclis dâhil tüm kamu görevine gelecek adayları da inceleme yetkisine sahip olan Liderlik Makamı, daha sonradan yapılan kanun değişikliği ile birlikte Meclis ile Gözetim Konseyi arasındaki anlaşmazlık durumunda arabuluculuk yapacak olan Maslahat Konseyi'nin üyelerini tayin etme yetkisini de edinmiştir.²⁹²

3.2.2.2. Cumhurbaşkanlığı

1979 tarihine kadar saltanatla yönetilen İran, devrimden sonra cumhuriyet sistemine geçmiştir. Devrimle kurulan cumhuriyet sisteminin ve cumhurbaşkanının yetki alanları, hazırlanan Anayasa ile belirlenmiştir. İran Anayasası'na göre, dört yılda bir seçilen ve başkanlığı iki dönemle sınırlanan Cumhurbaşkanı, yürütmenin başı ve dinî liderlerden sonra ülkenin en üst devlet görevlisi olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca, erkek olacağı varsayılan kişinin "İran asıllı, İran vatandaşı, tedbirli, idareci, güvenilir, takva sahibi, İran İslam Cumhuriyeti'nin ve ülkenin temel ilkelerine inançlı olması" gerekmektedir.²⁹³

1989 yılında gerçekleştirilen anayasal değişiklikler sonucunda cumhurbaşkanlığı makamının yetki alanı genişletilmiştir. Bu çerçevede, Anayasa'yı uygulamak, yasama-yürütme ve yargı erkleri arasındaki ilişkileri düzenlemek, rehberlik makamına doğrudan bağlı konular dışında yürütmeye başkanlık etmek cumhurbaşkanının temel görevleri arasındadır.²⁹⁴ Bunun yanı sıra, bakanlar, büyükelçiler, valiler, belediye başkanları,

²⁹²Yetkin Başkavak, "İran'da Değişim Sancıları", (ed.) Fulya Atacan, *Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2004), s. 57.

²⁹³ Arif Keskin, "İran Nasıl Yönetiliyor", *Avrasya Dosyası*, Cilt.7, Sayı.76, (2006), s. 73-74

²⁹⁴ A.e., s. 73.

Ulusal Banka'nın müdürü, Ulusal İnan Petrol Şirketi'nin müdürü, Planlama ve Bütçe Teşkilatı'nın müdürü Cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır.²⁹⁵

Anayasa'ya göre cumhurbaşkanı adayları, siyasi ve dinî kimliği ile tanınmış kişiler arasından seçilmelidir. Bunun tespiti ise Anayasa Koruyucular Konseyi tarafından yapılmaktadır. Anayasa Koruyucular Konseyi seçimin usulüne uygun yapıldığını onaylarsa dinî lider, cumhurbaşkanını onaylamaktadır. Cumhurbaşkanlığı makamı 1989'daki Anayasa değişikliği ile yetki sınırlarını genişletse de Cumhurbaşkanının gücü ve etkisi ancak dinî lider ile uyum içerisinde olduğu sürece politik sistemde hissedilebilmektedir. Zira İnan'daki politik eksenini belirleyen, dinî lider ile cumhurbaşkanı arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda, dinî lider ile cumhurbaşkanının farklı politik yaklaşımları benimsemeleri durumunda, liderlik makamı cumhurbaşkanını azletme ya da etkisizleştirme yetkisine sahiptir. Örneğin 1979 devriminden hemen sonra cumhurbaşkanı olarak seçilen Abdulhasan Beni Sadr, Cumhuri İslami Partisi ve Devrim Konseyi ile anlaşmazlık yaşayınca, 1981 yılında görevinden azledilmiştir. Böylece İnan İslam Cumhuriyeti'nin ilk ve tek azledilen cumhurbaşkanı olmuştur. 1981'de Beni Sadr'ın azledilmesinin ardından Muhammed Ali Recai Cumhurbaşkanı olarak seçilmiş, ancak aynı yıl içerisinde Halkın Mücahitleri Örgütü tarafından bürosuna konulan bir bomba sonucu öldürülmüştür.

Recai'nin öldürülmesinden sonra Seyyid Ali Hüseyin Hamaney cumhurbaşkanlığına getirilmiştir. 1981-1985 ve 1985-1989 olmak üzere iki dönem cumhurbaşkanlığı makamında kalmıştır. 1989'da Humeyni'nin ölümüyle Hamaney Uzmanlar Meclisi'nin kararıyla dinî lider olarak seçilmiştir. Hamaney'in liderlik makamına gelmesiyle, cumhurbaşkanlığı makamına Ali Ekber Haşimi Rafsancani gelmiştir. Ancak Liderlik Makamı'na Hamaney'in geçmesi için 1989 yılında anayasada değişiklik yapılmıştır. Rafsancani de 1989-1993 ve 1993-1997 olmak üzere iki dönem üst üste cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Rafsancani, görev süresini tamamladıktan sonra da cumhurbaşkanlığının uhdesinde olan *Mecme-e Teşhis Meslehet-e Nizam* kurumunun başkanlığına getirilmiştir. 23 Mayıs 1997 tarihinde yapılan seçimlerden sonra Seyyid Muhammed Hatemi cumhurbaşkanlığına seçilmiştir.

²⁹⁵ Abrahamian, *Modern İnan Tarihi*, s. 217.

3.2.2.3. İslami Danışma Meclisi (*Meclis-i Şura-yı İslamî*)

Anayasa'ya göre dört yılda bir seçilen Meclis, "milletin temsilcisi" olarak tanıtılmaktadır. İran Anayasası'nın 62. ile 100. maddesine kadar olan bölüm meclis ve Anayasa Koruyucular Konseyi (*Şuray-e Negehban Kanun Esasi*)'ni kapsamaktadır.

İran Anayasası'na göre Meclis; devletin tüm işlerini ve yürütme ve yargılama hakkındaki şikâyetleri soruşturmaya, cumhurbaşkanı tarafından seçilen bakanları onamaya ve bu onamayı gerekirse geri çekmeye, tüm bütçeleri, kredileri ve uluslar arası antlaşmalara onay vermeye, kapalı toplantılar yapmaya, üyelerine dokunulmazlık sağlamaya, kendi iç çalışmalarını düzenlemeye ve sıkıyönetim kararının gerekli olup olmadığına karar vermeye yetkilidir.²⁹⁶ Meclis önemli bir siyasi kurum olmasına rağmen, hem Liderlik Makamı hem de denetleme kurumları tarafından sınırlandırılmaktadır. Bu bağlamda, Yargının hazırladığı listeden Anayasa Koruyucular Konseyi'nin altı üyesini seçen Meclis, cumhurbaşkanlığı makamı gibi, Liderlik Makamı ile uyum içerisinde hareket etmek zorundadır. Meclisin aldığı kararları Anayasa Koruyucular Konseyi'nin onayından sonra yürürlüğe girebilmektedir.

İran Meclisi 290 milletvekilinden oluşmaktadır. Anayasa bu sayının her on yılda bir 20 milletvekili armasını öngörmektedir. İran'da Meclis seçimlerinde parti sistemi bulunmadığından, Milletvekilleri birey olarak ve dar bölge çoğunluk sistemi ile dört yıllığına seçilmektedir. Dolayısıyla meclis içindeki ayrışmalar partiden çok cephe şeklinde var olmaktadır.

3.2.2.4. Anayasa Koruyucular Konseyi (*Şuray-e Negehban Kanun Esasi*)

İran siyasi hayatının en önemli kurumlarından olan Anayasa Koruyucular Konseyi, İran siyasal sistemine Meşrutiyet Anayasası ile giren bir denetleme kurulu olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁷ İslam devriminden sonra bu kuruma, yapı ve işlevi genişletilerek Anayasa'da yer verilmiştir. Oniki kişiden oluşan Anayasa Koruyucular Konseyi, alınan meclis kararlarının İslam'a ve Anayasa'ya aykırı olup olmadığını

²⁹⁶ A.e., s. 217.

²⁹⁷ Meşrutiyet Anayasası'nda belirlenen konsey beş müçtehidten oluşmakta ve görevi meclisin aldığı kararları dine uygun olup olmadığı açısından denetlemektir.

denetleme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla meclis, aldığı tüm kararları Anayasa Koruyucular Konseyi'ne göndermek zorundadır. Konsey, Meclis'in kararı üzerindeki görüşünü on gün içinde belirtmek durumundadır; aksi halde ise kabul etmiş sayılmaktadır.

Konseyin diğer bir önemli görevi, cumhurbaşkanı, meclis ve yerel seçimleri denetlemektir. Bu çerçevede Konsey, cumhurbaşkanı ve milletvekili adaylarının seçimlere katılıp katılmayacağına karar verme yetkisine sahip olurken, kazanılmış bir seçimi iptal etme hakkını da elinde bulundurmaktadır.²⁹⁸ Diğer bir deyişle, seçilme hakkını Anayasa Koruyucular Konseyi adaylara vermektedir.

Anayasa Koruyucular Konseyi'nin üyelerinin altısı, Liderlik Makamı tarafından atanmaktadır. Kalan diğer altı üye de Yüksek Yargı Konseyi tarafında belirlenip; meclisin onayından sonra konsey üyeliğine seçilmektedir. Dolayısıyla Anayasa Koruyucular Konseyi'nin üyeleri dinî lider ile uyumlu adaylar arasından seçilmektedir. Genelde konseyin üyelerinin muhafazakâr bloğun en radikal kanadına yakın olduğu bilinmektedir.²⁹⁹

3.2.2.5. Düzenin Yararını Teşhis Konseyi (*Mecme-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam*)

1988 yılında Humeyni'nin isteğiyle, siyasal güçler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek amacıyla kurulan ve kısaca Maslahat Konseyi olarak da bilinen Düzenin Yararını Teşhis Konseyi, Meclis ile Anayasa Koruyucular Konseyi arasındaki anlaşmazlıklar konusunda karar verme yetkisine sahiptir. Diğer bir deyişle, Maslahat Konseyi, İran siyasal sisteminin uzlaştırıcı rolünü üstlenen bir mekanizma konumundadır. Bunun yanı sıra üyeleri Liderlik Makamı tarafından atanan Maslahat Konseyi, devletin tüm erklerinin denetleme ve Dinî Lidere rapor olarak sunma yetkisine de sahiptir.

²⁹⁸ Keskin, *a.g.m.*, s. 74.

²⁹⁹ A.e., s. 74-75.

Anayasa'ya göre Maslahat Konseyi'nin diğerk bir görevi de Liderlik Makamı'nın görevini yerine getirememesi durumunda, yeni Dinî Lider atanıncaya kadar Liderlik Konseyi'nin oluşturulmasıdır. Bu geçici konseyin üyelerinin seçilmesi ve Liderlik Konseyi'nin kararlarının yürürlüğe girmesi için yine Maslahat Konseyi'nin görevleri arasındadır.³⁰⁰

3.2.2.6. Milli Güvenlik Yüksek Konseyi (*Şura-yı Ali-i Emniyet-e Melli*)

İslam Devrimi'ni korumak, milli menfaatleri temin etmek, ülkenin toprak bütünlüğünü ve egemenliğini sağlamak amacıyla kurulan Milli Güvenlik Yüksek Konseyi, dinî lider tarafından belirlenen genel politikalar çerçevesinde ülkenin güvenlik, istihbarat ve savunma politikalarına yön vermek ve bütün siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik çalışmaları güvenlik ve savunma politikaları ile uyumlu hale getirmekle görevlidir.

İran'ın en üst güvenlik, savunma ve istihbarat kurumu olan Milli Güvenlik Yüksek Konseyi'nin üyelerini Genelkurmay Başkanı, Silahlı Kuvvetler Komutanları, Bütçe ve Planlama Teşkilatı Başkanı, dinî Liderin iki temsilcisi, Devrim Muhafızları Komutanı, Dışişleri Bakanı, İçişleri Bakanı ve İstihbarat Bakanı oluşturmaktadır. Konseyin başkanlığını ise Cumhurbaşkanı yapmaktadır. Konseyin kararları ancak dinî liderin onayından sonra yürürlüğe girmektedir.³⁰¹

3.2.2.7. Yargı Erki

Önceki tüm yasaları İslam'a uygun olmadığı gerekçesiyle fesheden Yüksek Mahkeme, devrimin hemen sonrasında şeriatı temel alan yeni bir hukuk sistemini benimsemiştir. Yargı erki üç bölümden oluşmaktadır: Yüksek Yargı Erki Başkanı, Adalet Bakanlığı ve Yüksek Divan. Yargı Erki'nin başkanı dinî lider tarafından atanmakla birlikte, dinî liderin denetiminde çalışmaktadır. Yüksek Yargı Erki Başkanı "adil, yargı işlerine vakıf ve tedbirli bir müçtehid" sıfatıyla beş yıllık bir süre için, dinî

³⁰⁰ Sami Oğuz ve Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İran'ı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 43.

³⁰¹ A.e., s. 75.

lider tarafından atanmaktadır. Yürütmeden bağımsız ve dinî liderin denetiminde çalışmaktadır. Adalet Bakanlığı'nın görevi ise yasama, yürütme ve yargı erkleri arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Diğer bir önemli yargı kurumu olan Yüksek Divan ise, mahkemelerde kanunların sağlıklı uygulanması, yargı faaliyetlerinde birlik sağlanması ve Yüksek Yargı Konseyi tarafından verilen ilkeler ve görevler çerçevesinde çalışmakla yükümlüdür. Bunun dışında Yargı Erki'ne bağlı çeşitli kurumlar bulunmaktadır: Ülke Tapu ve Kadastro Kurumu, Ülke Genel Teftiş Kurulu, İdari Adalet Divanı, Resmi Gazete A. Ş. ve Ülke Cezaevleri, Güvenlik ve Eğitim Girişimleri Kurumu.³⁰²

³⁰² İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği, “İran: Uygarlıklar Arası Diyalog Çağrısının Mimarı” (Ankara: 2001), s. 22.

4. BÖLÜM

DEVİRİM SONRASI İRAN'DA DİN VE SİYASET

4.1. Devrim Sonrası Siyasal Ayrışmalar

Devrimden önce İran'da, radikal İslamcılar, ılımlı İslamcılar, milliyetçiler, liberaller ve ılımlı solcular gibi farklı ideolojileri benimsemiş çeşitli gruplar bulunmakla beraber, bu gruplar Şah yönetiminin sorunları konusunda birleşmiştir. Devrim sonrasında ortaya çıkan siyasi grupları siyasette etkin olarak yer alan ulemâya bağlı radikaller, yeni orta sınıfı temsil eden liberal ve seküler siyasi gruplar, aydınları ve eğitilmiş sınıfın bir bölümünü temsil eden radikal İslamcı gruplar ile sol yanlısı siyasi gruplar oluşturmuştur.³⁰³ Radikal İslamiyet kanadına mensup Ayetullah Humeyni, Haşimi Rafsancani, Ali Hamaney gibi isimler özellikle devrim sonrası kurulacak olan yeni yönetime dikkat çekmektedir. Zira Humeyni'nin son dönemlerine kadar varlığını sürdüreceği olan 'Cumhur-i İslamî Partisi' de söz konusu radikal İslamcı grup tarafından kurulan bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. İlimli İslamcılar ise parlamenter sisteme dayanan meşrutiyeti savunmakla birlikte monarşinin sınırlandırılmasını öne sürmüştür. Ayetullah Şeriatmedarî de bu dönemde ılımlı İslamcılar arasında karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçi kesim de bu dönemde demokrasiye dayanan bir İslam Cumhuriyeti modelini benimsemiş; bu bağlamda, devrimin İslami yapısının öneminden ziyade siyasal, toplumsal ve ekonomik alanda yapılacak düzenlemelerin daha önemli olduğunu savunmuşlardır. Yine bu dönemde Halkın Mücahitleri Örgütü ise İslam'ın sosyalist bir yorumunu benimsemiştir. Daha radikal bir söylemlerle ortaya çıkan sol kesime mensup Tudeh Partisi ise komünist bir yönetimi savunmuştur. Devrimden sonraki dönemde farklı ideolojileri benimseyen bu gruplar, devrimin gerçekleşmesinde ayrı ayrı rol oynasalar da devrimin ve İslam yönetiminin devamlılığı açısından Humeyni tarafından çeşitli sebeplerle tasfiye edilmiştir. Hatta Cumhur-i İslamî Partisi, Rafsancani'nin isteğiyle parti içindeki gruplaşmalar nedeniyle kapatılmıştır.

³⁰³ Hüseyin Beşiriye, *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), s. 28-29.

İran-İrak Savaşı, İslami devrimin istikrar sorunu ve Humeyni'nin hayatta olması bütün siyasi güçleri Hizbullah merkezinde birleştirmiştir. O dönem ayrışmalar dışarıdan çok belirgin olmasa da Cumhuriyet-i İslamî Partisi'nin kapatılması, Mücadeleci Mollalar Topluluğu'nda ayrışmaların olması, İslami Devrim Mücahitleri Örgütü'nün kapatılması gibi olaylar iktidar alanında çatışmanın yaşandığının bir göstergesidir.³⁰⁴ Zira Humeyni'nin Abdulhasan Beni Sadr'ı azletmesinin ardından, İslam Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanlığı makamına sadık bir müridi ve itaatkâr bir astı olan Muhammed Ali Recai'yi getirmesi bunu destekler niteliktedir.³⁰⁵

Bu dönemde en önemli hususlardan biri İran'ın gerek doğuda Afganistan, gerekse de batıda Irak tarafından kısıtlanmasıdır. Böylece uluslararası alanda kısıtlanmış ve dışarıya açılmak yerine daha da içeri yönelmiştir. Kurulan yönetim daha da baskıcı bir hale dönüşmüştür. Bu süreçte, Humeyni ve müridleri -İslamcı olsun ya da olmasın- tüm muhalif grupları sistematik bir şekilde etkisiz hale getirmiştir.³⁰⁶ Öyle ki İslam Cumhuriyeti'nin içinden çıkan ve kendilerini dinî entelektüel kesime mensup addeden muhalifler bile bu mücadelede devre dışı bırakılmıştır. Bu bağlamda göze en çok çarpan ideolojik tehdit ise Abdülkerim Suruş'un görüşleri sayılabilir.

Abdülkerim Suruş devrimin ilk dönemlerinde, İran üniversitelerinin dinî çerçeveye sokulması konusunda faaliyet gösteren devrimci kadroların içinde yer almış olmasına rağmen, daha sonraları İran'daki ruhban sınıfın hâkimiyetini anayasal açıdan en çok eleştiren teorisyenlerden biri olmuştur. Suruş, 1983 yılında İslami yönetim kadrolarındaki görevinden ayrıldığında ulusal ve uluslararası bir sempati kitlesi kazanmıştır. 1990'larda Suruş'un söz konusu sempatican kitlesi giderek büyüyünce, İranlı ruhban elit kesim içinde istenmeyen bir kişi haline gelmiştir. Zira Abdülkerim Suruş'un bu noktaya gelmesindeki en önemli sebep, 1990 yılında yayımladığı Şeriatın Teorik Genişlemesi ve Daralması (*Kabz-ı Basit-i Teorik-i Şeriat*) adlı kitabıdır. Eserinde, şeriat veya herhangi bir dinin muhafazakâr ya da ilerici bir yorumlamaya bağlanmadan önce, mevcut yaklaşımın hangi dönem ve mekânda nasıl algılandığının sorgulanması gerektiğini belirtmiştir. Suruş'un bu sav'ı, İslam ve İslamcılığa yönelik

³⁰⁴ Sadık Zibakelam, "Demokrasi, Cenahe Chap (Eslami) ve Haftomin Entekhabate Riasete Comhuri", *Ekshayadigari Ba Cami Medeni*, (Tahran: Rozeveh, 1378), s. 29.

³⁰⁵ Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk* (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), s. 193-194.

³⁰⁶ A.e., s. 198.

teorik bir direniş ve teolojik bir meydan okuma olarak algılamıştır. Zira Pehlevi karşısında devrimde yer alan bir takım çevre, gelinen noktada baskıcı ve zorba bir teokraziyle karşılaştıklarında, Suruş' un etrafında toplanmaya başlamıştır.³⁰⁷

Suruş ve onun gibi düşünen Muhsin Kedivar ve Hasan Yusefi Eşkavari gibi dinî entelektüellerin kullandığı eleştirel dil, İran'da yavaş yavaş yayılmış ve dinî entelektüellerin, siyasi aktivistlerin ve uzmanların ortaya koyduğu fikirler daha geniş çaplı tartışılmaya başlanmıştır. Günümüzde sistemin içinden çıkan ve "reformcular" olarak adlandırılan hareketin de bu dönemde filizlenen eleştirilerden etkilendiğini söylememiz mümkündür.

Reformcular hareketi her ne kadar Hatemi ismi ile anılsa da hareketin ana teorisyeni Said Haccariyan'dır. Mart 2000 tarihinde bir suikast girişimine hedef olan Haccariyan ve onun destekçileri arasında yer alan Abdullah Nuri, Maşallah Şems'ol Vaezin ve Ekber Genci gibi entelektüelleri, ilk zamanlarda İslam Cumhuriyeti'nin en katı savunucularından olmalarına rağmen, kurulan yeni teokrazi düzenine muhalefet ederek yeni yönetimin itibarını sarsmışlardır. Yeni düzene karşı gelen ve yine devrim hareketinin içinden çıkan diğer bir muhalif ise Abdullah Nuri'dir. Devrim esnasında Devrim Muhafızları ile beraber Ayetullah Humeyni'nin kişisel temsilcilerinden biri olan Nuri, İslam Cumhuriyeti bünyesinde başbakan yardımcılığı ve İçişleri Bakanlığı gibi görevler de üstlenmiştir. Ancak kurulan yeni düzenin beklentiler doğrultusunda yürütülmemesi nedeniyle 1990'larda önde gelen muhaliflerden biri haline gelmiştir. Nuri, ifade özgürlüğünü ve medeni hakları savunan günlük bir gazete olan *Hordad*'ı kurmuş ve bu gazetede dinî lider Hamaney'in otoritesine anayasal düzlemde kısıtlamalar getirilmesini savunmuştur. Abdullah Nuri'nin bu muhalefeti de mevcut yönetim tarafından bastırılmış ve 1999 yılında dinî lidere hakaret ve İslam Cumhuriyeti'ne karşı direnişi kışkırtmak gerekçesiyle beş yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Ekber Genci de yazılarında, iktidarı elinde bulunduran din adamlarının sayısız suça karıştığını belirtmiştir.³⁰⁸

³⁰⁷ A.e., s. 205-207.

³⁰⁸ A.e., s. 209-210.

Yönetime muhalif entelektüellerden bir diğer isim de tarih profesörü Seyyid Haşim Ağacari'dir. 19 Haziran 2002 tarihinde, Hamedan'da yaptığı konuşmada “inanlar din adamlarını taklit eden maymunlar değildir” sözü, onun din adamlarını küçük düşürme gerekçesiyle tutuklanmasına ve idam cezasına çarptırılmasına neden olmuştur. Bu gelişmeye en sert tepki ise öğrenci hareketinden gelmiştir. Hatta hareket zamanla Ağacari'nin idam cezasının da önüne geçerek, gerçekleşen protestolarda tüm siyasi tutukluların serbest bırakılması, İslam Cumhuriyeti'nin yıkılması ve dinî lider Hamaney ile diğer yönetim kadrolarında bulunan görevlilerin yargılanması gibi söylemler dile getirilmiştir.³⁰⁹ *İki Hordad*³¹⁰ olarak da bilinen reformist hareket Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı dönemlerinde beklenen bir süreçtir. Ancak Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanmasıyla bu hareket zirveye ulaşmıştır.

4.2. İran'da Lider Merkezli Siyasal Yaşam

4.2.1. Humeyni ve İstikrar Dönemi: 1979-1989

Kurulduğu andan itibaren birkaç ay ömür biçilen İran İslam Cumhuriyeti, yaşanan İran-İrak Savaşına ve iç çekişmelere rağmen, sadece ayakta kalmayıp gücünü pekiştirmeyi de başarmıştır. Zira sekiz yıl süren savaş İran'a militer açıdan genişleme gücü sağlamıştır. Savaş sırasında milisler, *Sipah-i Pasdaran-ı İnkılab-ı İslami* (İran Devrim Muhafızları Ordusu) adıyla tam donanımlı askeri bir kuvvete dönüşürken, Besic-i Müstezefin adıyla bilinen ve yaklaşık 200.000 gönüllünün bulunduğu bir destek gücü oluşturulmuştur. Bunun dışında bünyesinde küçük çaplı hava ve deniz birimleri bulunan Devrim Muhafızları'nın sayısı 120.000'e ulaşırken; kilit bölüklerin din adamları tarafından denetlendiği orduda revizyona gidilmiştir. Bunun dışında, SAVAK ve Saray Muhafızları lağvedilmiştir. SAVAK'ın yerine geniş kapsamlı bir İstihbarat Bakanlığı kurulmuştur. Saray Muhafızları'nın yerini Devrim Muhafızları arasından seçilen 2000-5000 kişiden oluşan Kudüs Gücü almıştır. Bu çerçevede yaklaşık

³⁰⁹ Hamid Taghvai, (t. y.), “İran'daki İslami Rejimi Devirme Hareketinde Sol'a Dönüş”, <http://www.wpiran.org/WPITurkish/yeni-yayinlar/oghade.htm> [12 Eylül 2009].

³¹⁰ 23 Mayıs 1997 İran'da gerçekleşen seçimlerden Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanı olarak çıktığı gün, Hicri takvime göre 1376 yılının Hordad ayının ikisine denk gelmektedir. Bu sebeple reform hareketi *İki Hordad* olarak da anılmaktadır.

500.000'den fazla askeri personeli olan İslam Cumhuriyeti, bu dönemde militer gücünü pekiştirmiştir.

Ekonomide ise Sanayi Bakanlığı altmış dört girişimcinin terk ettiği fabrikaları devralmıştır; içlerinde Emimi, Alam, İmami, Diba gibi eski rejimin zenginleriyle birlikte Habib Elkanyan, Hücabir Yezdani gibi Yahudi veya Bahaî kökenli zenginlerin sahip olduğu yatırımları devletleştirerek muazzam bir servet yeni İslam Cumhuriyeti bünyesine geçmiştir. Öte yandan Adalet Bakanlığı da Yüce Mahkeme'den bölgesel mahkemelere, yerel ve devrim mahkemelerine kadar tüm hukuk sistemini ele geçirirken; laik öğrenim gören yargıçlar görevden alınarak medreselerde eğitim almış din adamlarının yargıçlık yaptığı mahkemelerde şeriat kanunu geçerli kılınmıştır.

Yine bu dönemde, İslami kurallara göre giyinme yönetmeliği çıkarılarak, kadınların kapanması zorunlu hale getirilirken, erkekler kravat takmaktan caydırılmıştır. Rejim aynı zamanda halkı Oniki İmam'ın "göründüğü" Kum kenti yakınlarındaki Cemkeran'da bulunan dilek kuyusunu ziyaret etmeye teşvik etmiştir. Bununla birlikte; yeni rejimle birlikte yazılı ve görsel basına ciddi bir sansür uygulaması yapılmıştır. Bu çerçevede, monarşiyi ve laik aktivistlerin övüldüğü yayımlar ortadan kaldırılmış ve kitaplar yeniden yazdırılmıştır. Böylece rejimi ve din adamlarını öven toplu bir basın-yayın kampanyası başlatılmıştır.

Yeni rejim, yarı-resmi pek çok dinî vakıf kurmuştur: Pehlevi Vakfı, *Bünyad-ı Müstezefin ve Canbazan* (Ezilmişler ve Sakatlar Vakfı) ismini alarak faaliyete devam etmiştir; bunun yanı sıra, Alavi Vakfı, Şehitler Vakfı, Hac Vakfı, Savaş Mültecileri Vakfı ve İmam Humeyni Yayınları Vakfı gibi yeni vakıflar kurulmuştur. 400.000'i aşkın kişiye istihdam sağlayan bu vakıfların bütçelerinin toplamı, merkezi hükümetin bütçesinin yarısı kadar bir miktara ulaşmıştır. Ayrıca o dönemde Meşhed'deki İmam Rıza, Kum'daki Fatima ve Rey'deki Abdülazim gibi türbelerin toplam gayrimenkul varlığı 8 milyar dolar civarındaydı. Öte yandan, Humeyni 'İslam dinînin mülkiyeti kutsal saydığını ve ulemânın özel mülkiyete saygı göstereceğini' bildirmiş; hatta "ev,

dükkân, atölye, çiftlik ve fabrika dâhil menkul ve gayrimenkul sahiplerine” saygı gösterilmesi amacıyla 1981 yılında “Sekiz Maddelik Bildiri” yayınlanmıştır.³¹¹

Rejim bâzârî ile kurduğu iyi ilişkilerin dışında, kırsal kesime de el uzatarak, toprak mülkiyetine getirilen sınırlamayı kaldırmış; 850.000 hektardan fazla haczedilen tarım işletmesi arazisini Gürgen, Mazenderan ve Kuzistan bölgelerindeki köylü ailelere dağıtmıştır. Köylere yol, su, elektrik ve sağlık hizmeti de sunulmuş ve bu bölgelerde okuma-yazma kampanyası başlatılmıştır. Ayrıca işçi sınıfına yönelik stratejiler izleyen rejim; İşçi Evi kurmakla birlikte yeni bir Çalışma Yasası çıkarmıştır.³¹²

İslam Cumhuriyeti’nin yapılanması sürecinde, hem cezai yaptırımlar hem de ödüllendirme politikaları çok sık kullanılan araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, İslam Cumhuriyeti yandaşı olmak İslam’ın gereği kabul edilirken; İslam Cumhuriyeti’ne muhalefet etmek İslam’a karşı gelmek olarak algılanmış ve ‘din, İmamı tanımaktır’ söylemi eşliğinde din adamlarına bir meşruiyet arayışı içine girilmiştir.

Devrimin başlarında Bâzergân gibi ılımlı kesimlerin; devrimin yerleşmesini kolaylaştırıcı bir etken gibi gören Humeyni, tam İslami bir yönetimin oluşturulması için Batı eğitimi almış ve liberal Müslümanların İslam Cumhuriyeti ve devrim için bir tehdit oluşturduğunu düşünmüştür. Humeyni, kurduğu rejimi sürdürebilmek için kendisine sadık ve onu sorgulamayan yandaşlarıyla öğrencilerinin ve mali açıdan da bâzârlere ve onları yöneten İslami Toplumlar Koalisyonu’nun desteğine ihtiyaç duymuştur.³¹³ Nitekim Humeyni’nin İran’a gelişini izleyen günlerde, onun liderliğini koşulsuz kabul eden bâzârliler, İslam Devrimi Mücahitleri bünyesindeki yedi İslami gerilla örgütü ve siyasi açıdan faal olan din adamları kesimi İslami Cumhuriyetçi Parti (İCP) şemsiyesi altında toplanmıştır. İslami Cumhuriyetçi Parti, yönetimde tam bir kontrol gücüne sahip olmasa da devrim muhalifleri ile istenmeyen müttefiklerin saf dışı bırakılmasında ve din adamlarının yönetim üzerindeki etkisinin arttırılmasında önemli rol oynamıştır.³¹⁴ İCP zamanla hükümet mevkilerinden askeri kışlalara ve bazı köylere kadar toplumun hemen

³¹¹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 229-232.

³¹² A.e., s. 233-234.

³¹³ Bu çerçevede, Şah tarafından kapatılan Loncalar Kurulu yeniden canlandırılarak ‘Pazar Loncaları İslami Birliği’ adını almış; daha sonra da hem dükkânlardaki hem de atölyelerdeki ücretli çalışanları da kapsayacak şekilde kapsamı genişleterek, Parlamentoda ‘İslami Koalisyon Topluluğu’ adı altında bir grup oluşturulmuştur. Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 232.

³¹⁴ Moin, *a.g.e.*, s. 203.

her düzeyinde yönetime katılmıştır. Sonraki dönemde Humeyni'nin himayesindeki genç Hücetü'l- İslam Hadi Gaffari tarafından yönetilen ve Hizbullah adıyla bilinen çeteler sokaklarda da gücünü göstermiştir. Ancak Humeyni ve Devrim Konseyi, Hizbullah'ın halkın iradesini temsil ettiğini ve örgütle ilişkisi olmadığını bildirirse de zamanla İslami Cumhuriyetçi Parti'nin bir uzantısı olduğu hususunda genel bir kanı oluşmuştur. Bunun dışında Humeyni'nin talimatıyla devrimi yıkıcı güçlerden korumak amacıyla askeriyeyle bağlı olmayıp, kısmen askeri niteliği bulunan İslami Devrimci Muhafızlar Teşkilatı kurulmuştur.³¹⁵

Ülkedeki tüm yapılanmalar Humeyni'nin mutlak hâkimiyetini ve İslam'ı merkez alan bir anlayış çerçevesinde gerçekleşmiştir. Humeyni, hâkimiyeti mutlak şekilde elde edemediği takdirde muhalif eylemlerin gidişatı konusunda çeşitli endişelere kapılmıştı. Din adamı karşıtı Furkan adlı örgütün gerçekleştirdiği seri suikastlar, Humeyni'nin endişelerinin yersiz olmadığı konusunda yeterli bir gerekçe olarak gösterilebilir. Furkan örgütünün en çarpıcı suikastı Humeyni'nin din adamları içerisindeki en yakın danışmanı, Devrim Konseyi'nin başı olan Murtaza Mutaharri'nin öldürülmesi olmuştur. Söz konusu suikast Humeyni'nin 'en sevgili' adamının öldürülmesiyle birlikte, Humeyni yandaşı din adamları ile Bâzergân gibi ılımlı politikacılar arasındaki bağın da kopmasına neden olmuştur.³¹⁶

Bu dönemde cereyan eden laikler ile dinî kurumlar arasındaki kutuplaşmanın dışında, dinî kurumlar içerisinde de ayrışmalar başlamıştır. Bu bağlamda, oğulları solcu gerilla örgütü üyesi olduğu gerekçesiyle tutuklanan Ayetullah Talekâni ile Kerim Sencebi birlikte despotluğa ve diktatörlüğe geri döndüğünü belirten açıklamalar yapmıştır. Bunun dışında Ayetullah Şeriatmedarî, Ayetullah Kummî ve bazı din adamları İCP ve devrim mahkemelerini eleştirmişlerdir.³¹⁷ Humeyni ile Şeriatmedarî arasında yaşanan gerginlik, Ayetullah Gulpaygânî ve Ayetullah Maraşî Necefi'nin arabuluculuk girişimleriyle de çözülememiştir. Özellikle Güney Azerbaycan bölgesinin

³¹⁵ A.e., s. 204.

³¹⁶ A.e., s. 208.

³¹⁷ A.e., s. 209.

dinî otoritesi olarak kabul gören Şeriatmedarî yaşanan gerginlik sonucunda Kum'da ev hapsine çarptırılıp, meslekten men edilmiştir.³¹⁸

Humeyni, İslami yönetimi kabul ettirebilmek ve kendi anayasasını meşru bir zemine taşıyabilmek için İran toplumundaki modern, eğitilmiş ve laik kesimi kışkırtmamak adına, 1980'lerin başında gerçekleşecek ilk cumhurbaşkanlığı seçimi için din adamlarının aday olmasını yasaklamıştır. Bu seçimde, İslami Cumhuriyetçi Parti'nin adayı Celaleddin Farsi, Humeyni'nin istediği adaydı. Cumhurbaşkanlığı adaylarının 'İran kökenli olma' şartı vardı, Fedaiyan-ı İslam ile yakın ilişkileri olan Celaleddin Farsi'nin adaylığı, Afgan bir babanın oğlu olması nedeniyle, engellemiştir. Bunun üzerine Humeyni'nin Paris'teki danışmanı Abdulhasan Beni Sadr büyük ara farkla seçimi almıştır.³¹⁹ İslami Cumhuriyetçi Parti, cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday gösterememesinden dolayı, 1980'lerde gerçekleşecek ilk İslami parlamento seçimleri için komiteleri ve Devrim Muhafızları'nı seferber etmiştir, Hizbullah aday çıkaran muhalif partilerin toplantılarına ve bürolarına saldırmıştır.³²⁰ Sonuç olarak İCP, parlamentoda 85 koltuk sahibi olurken; Mücahidin-i Halk ise hiç koltuk kazanamamıştır. İCP lideri Ayetullah Muhammed Beheştî ve İCP tarafından kabul edilecek bir başbakan adayı gösteremeyen Beni Sadr, parlamento tarafından gösterilen adayları reddedince uzun bir süre başbakan atanamamıştır. Ancak Humeyni'nin müdahalesiyle, İCP'nin adayı olan Muhammed Ali Recai'yi kabul etmek zorunda kalmıştır.³²¹

İCP ile Beni Sadr arasındaki siyasi hegemonya rekabeti, çıkan İran-İrak Savaşı'na ve Humeyni'nin 'birleşin' çağrılarına rağmen devam etmiştir. Hatta Beni Sadr ile İCP arasındaki anlaşmazlık, hem ilişkileri olan Hizbullah ile Mücahidin-i Halk örgütleri arasında da büyük çatışmalar yaşanmasına neden olmuş, hem de çok ciddi toplumsal çatışmaları körüklemiştir. Nitekim 1981 Haziran'da, Beni Sadr ile yakın ilişki içerisinde bulunan Mücahidin-i Halk örgütü, hükümeti devirmek amacıyla, hükümet mevkilerindeki kilit isimlere yönelik suikastlar gerçekleştirmişlerdir. Bunun üzerine, halkı ayaklanmaya karşı teşvik girişimleri nedeniyle Beni Sadr, cumhurbaşkanlığı

³¹⁸ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 235.

³¹⁹ Diğer adaylar İslami modernist Hasan Habibi ve laik Amiral Ahmet Medeni'dir.

³²⁰ Özellikle Mücahidin-i Halk'ın bürolarına saldırılar düzenlenmiştir.

³²¹ Moin, *a.g.e.*, s. 224-225.

makamından azledilmiştir.³²² Ancak çatışmalar yine de devam etmiştir. Beni Sadr'ın azledilmesinden sonra cumhurbaşkanlığı makamını dolduran Muhammed Recai'nin de Mücahidin-i Halk tarafından gerçekleştirilen suikast sonucu öldürülmesiyle rejim büyük bir kıyım başlamıştır.

Kısa zamanda Mücahidin-i Halk'a yürütülen kampanyanın kapsamı genişletilmiştir. Tüm muhalefet sığınakları ortaya çıkarılmış ve hapisteki siyasi muhaliflerle birlikte “karşı devrimci” oldukları ve “nifak tohumları ektikleri” gerekçesiyle infaz edilmeye başlamıştır. Haziran 1981'den Haziran 1985 tarihine kadar geçen sürede devrim mahkemeleri tarafından 8000'den fazla kişi infaz edilmiştir. Ayrıca Uluslararası Af Örgütü'nün ‘vicdan mahkûmları’ olarak tanımladığı 2800 mahkûm 1988 yılından sonra idam edilmiştir. Mücahidin-i Halk'ın eski üyeleri asılmış ve Solcular da ‘dinden döndüler’ gerekçesiyle öldürülmüştür. Öldürülenlerin cesetleri Kâfiristan ve Lanetabad adıyla anılan ıssız bir alana atılmıştır. Gerçekleşen kıyımlardan sonra Ruhanî Lider'in halefi olan Büyük Ayetullah Hüseyin Muntazarî ise gelişmeleri protesto ederek istifa etmiş ve Kum'a yerleşmiştir.³²³

Muhammed Ali Recai'nin suikast sonucu öldürülmesiyle 20 Ekim 1981'de cumhurbaşkanı seçimi yapılmıştır. Hüccetü'l-İslam Seyyid Ali Hamaney'in İran'ın üçüncü cumhurbaşkanı seçilmesi Humeyni için de bir dönüm noktası olmuştur. Zira Beni Sadr'ın azledilmesi, Beheştî, Recai ve Muhammed Rıza Bahuner'in öldürülmesi ülkede istikrarsız bir ortam yaratmıştır. Böyle bir ortamda Humeyni din adamlarının politikayla daha çok ilgilenmesini istemiştir.

Artık din adamları İran'ın her alanını kapsamaya başlamıştır. Din, köy mollasından, Kum ve Tahran'daki üst düzey ulemâya kadar; güvenlik, hukuk, ekonomi ve siyaset alanını kapsayan bir olgu olmuştur. Din adamları artık yalnızca cami ve medreselerde değil; devrim mahkemelerinde, komitelerde, eğitim bakanlığında,

³²² 21 Haziran'da Meclis 11 çekimser oy dışında 177'ye 1 oyla cumhurbaşkanı suçlu bulunmuş ve 22 Haziran'da da Humeyni tarafından azledilmiştir. A.e., s. 230

³²³ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 235-236.

üniversitelerde, vergi dairelerinde, yerel yöneticinin makamında, fabrikalarda ve hemen her alanda bulunmaya başlamıştır.³²⁴

Humeyni'nin, 1989 yılında ölmeden önce, atadığı yirmi beş üyeden oluşan Anayasal Reform Konseyi, Hamaney'i sonraki Ruhanî Lider olarak belirlemiş ve 1979 anayasası metninde değişiklikler yapmıştır. Ruhanî Lider'in merci-i taklîd olma zorunluluğu kaldırılıp, fetva verecek ölçüde bilgi sahibi olmasının yeterli olduğu benimsenmiştir. Halkın rehber seçimine katılması iptal edilmiştir. Ülkenin genel politikalarının belirlenmesi ve yasama, yürütme, yargı erkleri arasındaki sorunları çözme gibi ilave yetkiler tanınarak Ruhanî Lider'in yetki alanı genişletilmiştir. Rehber'in ilmi yeterliliğinin düşürülmesine karşılık siyasi yetkilerinin artırılmasıysa İranlı Şîî âlimlerinin tepkisiyle karşılaşmıştır. Söz konusu durum İran'da uzun zaman tartışma konusu olmuştur. Ruhanî Liderliğin merci-i taklîd zorunluluğunun kaldırılmasını yanı sıra henüz dinî hiyerarşi içinde de Hamaney'in 'Ayetullah' unvanına sahip olmaması ve bu unvanın Uzmanlar Meclisi tarafından verilmesi Şîîlik tarihinde de bir ilk olarak görülmektedir.³²⁵ Ancak Rafsancani de "devlet yönetiminin gençlik ve enerji gerektirdiğini, bir kimsenin Ayetullah olana kadar yaşlandığını ve devleti yönetecek enerjisinin kalmadığını" ileri sürerek Hamaney'in Ruhanî Liderliğini desteklemiştir. Böylece kendi cumhurbaşkanlığının yolunu da açmıştır. Her şeye rağmen Hamaney 1981-1985; 1985-1989 yılları arasında yürüttüğü Cumhurbaşkanlığı'nda sonra, 1989'da Ruhanî Lider olarak seçilmiştir. Rafsancani ise Hamaney'in Ruhanî Lider seçilmesinin ardından, İran'ın dördüncü Cumhurbaşkanı olarak göreve başlamış ve 1997'de Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesine kadar iki dönem bu görevde bulunmuştur.

4.2.2. Hamaney ve Rafsancani'nin İki Başlı Yönetimi: 1997-2005

Ayetullah Humeyni 1989 yılında öldüğünde, özellikle de İran-İrak savaşının ertesinde, ülke ciddi ölçüde politik ve ekonomik sıkıntılar içinde bulunmaktadır. Liderlik Makamı'nın yetkilerinin genişletilmesine rağmen Dini Lider'in özelliklerinin

³²⁴ Moin, *a.g.e.*, s. 237.

³²⁵ Mazlum Uyar, "Şîî Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda Otoritenin Kaynağı", s. 257.

azaltılması, Velâyet-i Fakih kurumunun prestijini kaybetmesine neden olmuştur.³²⁶ Ayrıca Seyyid Ali Hamaney'in Ruhanî lider olmasından sonra Meclis Başkanı Ali Ekber Haşimi Rafsancani cumhurbaşkanı seçilmesiyle, halk, rejimin yumuşamaya doğru gideceği konusunda umutlanmıştır. Ancak Hamaney ve Rafsancani'nin iki başlı yönetimi karşı devrimi kıskırtan bir gelişme olmuştur. Hamaney'in Liderlik Makamı'na, Rafsancani'nin de cumhurbaşkanlığı makamına gelmesiyle iktidar alanı muhafazakâr kesimin elinde toplanırken, reformcuların iktidar alanından uzaklaşmasına neden olmuştur. Din adamlarına tam yetkinin tanındığı bu rejim altında İran yönetimi siyasi, kültürel ve ekonomik yaşamın her alanında ciddi kısıtlamaların getirildiği bir yönetim haline gelmiştir.³²⁷

Ali Ekber Haşimi Rafsancani, İslam Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasının başından beri önemli bir role sahip olmuştur. Rafsancani, gençliğinde Şah rejimine direniş göstermek amacıyla kaleme aldığı *Emir Kebir veya Kahraman-ı Mubareze-İstismar* (Emir Kebir ya da Sömürgecilik Karşıtı Mücadelenin Kahramanı) adlı kitabıyla, rejim sonrasındaki kurucu kadro arasındaki yerini hazırlamaya başlamıştır. Rafsancani yurtiçindeki popülist söylemlerine karşılık uluslararası arenada uzlaşmacı ve pragmatist davranmayı başarmıştır.³²⁸

Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminin en belirleyici özelliği, toplumsal huzursuzluk ve istikrarsızlık yaratmadan, özel sektörü kalkındırmaya yönelik girişimleri olarak görülebilir. Bu bağlamda ilk girişimi mevcut petrol gelirleri ile ekonominin liberalleştirilmesi olmuştur. Kıtılığı ortadan kaldırmak amacıyla temel maddeler dışında tüketim mallarının ithal edilmesine izin vermiştir. Bunun dışında bazı gayrimenkuller eski sahiplerine iade edilirken, vergileri indirmiş ve özellikle son yıllarda GSMH'nin %17'sini oluşturan savunma bütçesini %2 oranına düşürerek kaynakların eğitim, sağlık, elektrik, yol, kentsel dönüşüm gibi projelere aktarmışlardır. Ayrıca kaynakları otomotiv, petrokimya ve nükleer programa yönlendirmişlerdir.

³²⁶ Babak Rahimi, "Iran: the 2006 Elections and the Making of Authoritarian Democracy", *Nebula*, Vol. III, No. I, (March 2007), s. 285.

³²⁷ Zbigniew Brzezinski ve Robert M. Gates, *İran'ın Zamanı Geldi* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006), s. 31.

³²⁸ Dabashi, *a.g.e.*, s. 203-204.

Savaş döneminde nüfus artışını teşvik eden devlet 1989 yılından sonraki dönemde, doğum kontrolüyle ilgili politikalar izleyerek nüfusu kontrol altına almaya çalışmıştır. Kalabalık ailelere yapılan maddi yardımlar kaldırılmış; cinsel eğitim okul müfredatına sokulmuş ve poligamiyi engellemek amacıyla kadınların evlilik sözleşmesi yapması konusunda teşebbüslerde bulunulmuştur. Nitekim nüfus planlamasıyla ilgili söz konusu düzenlemeler sonuç vermiş, nüfus artış hızı 1989 ile 2003 yılları arasında %3,2'den %1,2'ye düşmüştür.³²⁹ Ancak Rafsancani'nin sekiz yıllık başkanlık döneminde Çin usulü ekonomik kalkınma fikrini ortaya atmasıyla iki lider arasındaki ayırım belirginleşmeye başlamıştır. Bu çerçevede, gıda, yakıt ve gazyağında devlet desteği kesilmiş ve dinî kuruluşlara yapılan maddi yardımlar kaldırılmıştır. Bu vakıflar devlet tarafından denetlenmiştir. 1979'da millileştirilen şirketlerin özelleştirilmesini savunan Rafsancani, bunlara ek olarak Çalışma Yasası'nın da fabrika sahiplerinin lehine yeniden düzenlenmesini istemiştir. Buna karşılık, Hamaney'in yanı sıra Anayasa Koruyucular Konseyi, parlamentodaki vekillerin çoğunluğu ve bâzârîlerin önde gelenleri de bu fikirlere tepkiyle karşı çıkmışlardır.

Rejimin ABD ile içerisinde bulunduğu kriz devam ederken, yabancı yatırımlar kurulmuş ve 1991'de varili 20 dolar olan petrolün fiyatı, 1994 yılına geldiğinde varili 12 dolara düşmüştür. İşsizlik oranı ise %30'ları bulmuştur.³³⁰ Mevcut ekonomik sıkıntıların yanı sıra var olan kadroların altmış yaşlarına gelen devrimciler tarafından doldurulması sonucu orta sınıfın sosyo-ekonomik açıdan ilerlemesi tıkanmıştır. Söz konusu ekonomik, siyasal ve toplumsal tıkanıklık öyle boyutlara varmıştır ki din adamları devrimin sonunun yaklaşıp yaklaşmadığı konusunda endişeye kapılmışlardır.

Sistemdeki tıkanıklık İran'da reform yolunun açılması konusunda en önemli unsur haline gelmiştir. Siyasal alanın siyasi partilerden değil, devrimciler tarafından doldurulmuş olması da bu tıkanıklığın en büyük nedenini oluşturmaktadır.³³¹ Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığına geldiği süre içerisinde rejim büyük ekonomik hedefler belirlemiş ve temkinli bir şekilde gerçekleştirmeyi denemiştir. Bu bağlamda, özel sektörün gelişmesi ve liberalleşme girişimleri Çarşı çevrelerinin çıkarlarını tehdit

³²⁹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 238-239.

³³⁰ A.e., s. 239-240.

³³¹ Farhad Khosrokhavar ve Oliver Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), s. 30-31.

etmeye başlayınca 1995 yılında ekonomik alanda liberalleşmekten vazgeçilmiştir. Ancak Rafsancani'nin politikalarının yarattığı sorunlar sonucunda ortaya çıkan reform ihtiyacı, Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı makamına gelmesiyle liberal politikalarla giderilmeye çalışılmıştır.

4.2.3. Hatemi'nin Reform Dönemi: 1997-2005

Hüccet'ül İslam Seyyid Muhammed Hatemi, Mayıs 1997 tarihinde gerçekleşen cumhurbaşkanlığı seçiminde, oyların %70'ini alarak cumhurbaşkanı olmuştur. İran'ın birçok alanında baş gösteren tıkanıklık Hatemi'nin büyük destek görmesini sağlamıştır. Bölgesel ve sınıf ayrımlarını aşan destek çoğunlukla modern orta sınıf, üniversite öğrencileri, kadınlar ve kentteki işçilerden gelmiştir. Böylece Hatemi'nin seçim kampanyaları boyunca dile getirdiği, “*siyasal özgürlük, ekonomik şeffaflık, hukukun üstünlüğü, kişisel özgürlüklerin artması, kadınların toplum hayatına entegre edilmesi, ifade özgürlüğü, demokratik ortamın temin edilmesi,...vb.*” sözlerin yerine getirilme mesuliyetini de omuzlarına yüklemiştir.

1989 yılında Hamaney ve Rafsancani'nin yönetimi ele geçirmesiyle İran siyasal sistemi içerisinde sağ kesimin güçlenmesine neden olurken; sol kesimin iktidar olanın dışına itilmesine neden olmuştur. 23 Mayıs 1991 tarihinde gerçekleştirilen seçimlerde Hatemi'nin seçilmesi siyasal diyalog yolunun da açılmasına neden olmuştur. Şubat 2000 tarihli altıncı parlamento seçimlerinde, reformcu kesimin üstünlük sağlaması ile, cumhurbaşkanlığı ve parlamento gibi iki yönetim organında reformcuların denetimi altına girmiştir. Ayrıca, İran'ın uluslararası politikaya dâhil edilme sürecinde, Hatemi'nin dönemi İran'da önemli değişiklikler getirmiştir. Bu bağlamda Hatemi'nin ılımlı retoriği ve reformları İran'ın içinde bulunduğu izolasyonu hafifletmiştir.³³² Ancak, her şeye rağmen, İslam Cumhuriyeti'nin baskı yönetimi, kendi siyasetlerini uygulamaya devam etmişlerdir. Bu çerçevede, Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturmasından bir sene sonra, devrim muhalifi seküler entelektüellerin katledildiği faili meçhul seri cinayetler ortaya çıkmıştır. 1999 yılının Haziran ayında da reform yanlısı

³³² Ray Takeyh, *Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic* (Washington: Holt Paperbacks, 2006), s. 207.

Selam gazetesinin kapatılmasının ardından tahran Üniversitesi'nin öğrencileri tarafından gerçekleştirilen gösteriler güvenlik güçlerince bastırılmış ve binlerce öğrencinin tutuklanmasıyla sonuçlanmıştır.

Sonraki yıl Berlin'deki Heinrich Böll Enstitüsü'nün 5-7 Nisan 2000 tarihinde düzenlenen "İran'da Demokrasi'nin Geleceği" konulu konferansa katılımcı olarak davet edilen İran halk entelektüelleri, yurda döndüklerinde devrim ve İslam karşıtı tutum sergiledikleri gerekçesiyle tutuklanmış ve hapse atılmışlardır. Benzer şekilde 2003 yılında gerçekleşen, ruhban sınıfının demokrasi karşıtı uygulamalarını hedef alan öğrenci protestoları da şiddetle bastırılmıştır. Buna karşılık Hatemi ise hiçbir şey yapamamıştır.³³³

Bu dönemde dikkat çeken en önemli gelişmelerden biri de 2000 parlamento seçimlerinde yenilgiye uğrayan Rafsancani'nin 2002 yılında Danışma Konseyi'nin başkanlığına atanması oluşturmaktadır. Zira İslam Cumhuriyeti'ne karşı ruhban sınıfına mensup muhaliflerin de çıkması, İslam Cumhuriyeti'nin bekası açısından tedirginlik yaratmıştır. Bu bağlamda, Danışma Konseyi'nin yetkileri arttırılarak, cumhurbaşkanlığı ve parlamentonun İslam Cumhuriyeti'ne karşı oluşturabileceği alternatiflere karşı bir emniyet sübabı konumuna sokulmasıdır.³³⁴

Reformcular, devrimden sonra gerek iç gerekse de dış dinamiklerin, devrimin amaçlarına ulaşmasına izin vermediğini savunmuşlardır. Devrimin yapıldığı zamandan itibaren yaşadığı istikrar probleminin yönetimi radikal önlemler almaya sevk ettiğini, dolayısıyla kendi dönemlerinde sağlayacakları istikrar ortamı ile devrimin asıl amacına ulaşacağını belirtmişlerdir.³³⁵ Zira İran'ın dışlanmışlığı, İran'a siyasal ve ekonomik açıdan zarar verdiğinden, Hatemi İran'ın uluslararası toplumdaki konumunu yeniden düzenlemek amacıyla reform politikalarını ortaya atmıştır.³³⁶ Hatemi'nin kendisi mevcut sistemin bir mensubu olmasına rağmen, devrimin toplumda yarattığı düş kırıklıklarını belirterek sistemi eleştirmiştir.³³⁷ Hatemi'nin liderliğini yürüttüğü

³³³ Dabashi, *a.g.e.*, s. 214-215.

³³⁴ A.e., s. 216.

³³⁵ Arif Keskin, "İran Cumhurbaşkanlığı Seçimleri: Ayrışmalar, Adaylar ve Tartışmalar", *Stratejik Analiz*, Cilt.6, Sayı.62 (Haziran 2005), s. 44.

³³⁶ Takeyh, *a.g.e.*, s. 207.

³³⁷ Fariba Adelhah, *İran'da Modern Olmak* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), s. 20.

reformcu hareketin öncelikli hedefi, anayasanın yürürlüğe sokularak, İran siyasi sistemini Anayasa'ya uygun olarak yeniden düzenlemektir. Siyasal tıkanıklığın sonucu olarak iktidarın belli bir kesimin elinde toplanması, söz konusu sistemin halk içindeki meşruiyetini yitirmesine neden olmuştur. Hatemi söz konusu duruma şu şekilde değinmiştir:

“Devlet halkın iradesinde kaynaklanıyor ve yüce İmam'ımızın temsilcisi olduğu İslam dinî halka böyle bir hakkı resmen tanımıştır... Anayasamızda egemenliğin Allah'a ait olduğu ve Allah'ın da halka kendi kaderine egemen kıldığı açık bir dille ifade edilmiştir. Bunlar slogan değil, Anayasamızın özüdür. İslam Cumhuriyeti'nin teorik temeli olan Anayasa'da, milli egemenlik ilkesi yer almıştır... Doğrudan ya da dolaylı olarak asıl yönetici halktır. Makamlar ve geçici iktidarlar halkın oyu ve iradesinden kaynaklanıyorsa, halkın egemenliği sürekli olarak denetlemesi de bu hakkın devam etmesinin şartıdır...”³³⁸

Nitekim Hatemi 1997 zaferinden sonra, 1999 yılında yapılan yerel seçimlerde oyların %75'ini alarak; 2000 yılındaki parlamento seçimlerinde de oyların %80'ini almıştır. 2001 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Hatemi'nin ezici bir çoğunlukla yeniden cumhurbaşkanı olmasıyla, reformlar ciddi bir destek tabanı bulmuştur. Hatemi elde ettiği destek ile iç siyaseti ve de ilişkileri geliştirmek amacıyla çalışmalara başlamıştır.³³⁹ Dış ilişkileri iyileştirmek amacıyla Tokyo, Madrid, Moskova, Paris ve Roma gibi önemli şehirlerde temasta bulunmuş; uluslararası hukukçulara İran mahkemeleri tarafından artık recm³⁴⁰ cezasının verilmeyeceğinin güvencesini vermiş; Avrupa birliği İnsan Hakları Komisyonu'nun delegelerini ağırlamıştır. CNN televizyonuna verdiği röportajla ABD'ye hayranlığını dile getirirken Elçilik krizinden pişmanlık duyduğunu ifade etmiştir. Yabancıları İran'a, özellikle de petrol araştırması, petrol rafinerisi ve petrol boru hattı alanlarına yatırım yapmaya, davet etmiştir. Her şeyden de önemlisi ‘Uygurluklar Arası Diyalog’³⁴¹ konulu bir konferansa ev sahipliği yaparak dış, özellikle de komşu ülkeleriyle olan ilişkileri düzenleme yoluna gitmiştir.³⁴²

³³⁸ Sami Oğuz, *Gülümseyen İran* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), s. 37.

³³⁹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 244.

³⁴⁰ Erkek veya kadının zina etmesi halinde İslâm mahkemesi kararıyla taşlanarak öldürülmesi anlamında bir fıkıh terimidir.

³⁴¹ İran İslam Cumhuriyeti parlamento heyetinin önerisi üzerine Uygurluklar Arası Diyalog projesi 2000 yılının Mayıs ayında Amman'da düzenlenen 103. Parlamentolar Birliği Konferansı'nın gündem maddeleri arasına alınmıştır. İran heyeti ayrıca söz konusu bildiri taslağını açıklayıcı bir nota eşliğinde Konferansa sunmuş ve sonuçta bildiri

Hatemi'nin çok partililik, hukuk devleti, gibi söylemlerin yanı sıra ABD ile yakınlaşma gibi liberal politikalarının sonucu siyaset alanındaki kutuplaşmalar daha da keskinleşmeye başlamıştır.³⁴³ Öte yandan Hatemi'nin ılımlı diyalog yanlısı tutumu toplumun her alanında kendini göstermeye başlamıştır. Ancak söz konusu ılımlı hava Ocak 2002'de Bush yönetiminin İran'ı 'şeytan eksenli' içinde tanımlamasıyla, İran'daki muhafazakârlar ülkedeki reform hareketini bastırmak ve yeniden halkın desteğini alabilmek için Amerika'ya duyulan nefreti yeniden körüklemeye başlamıştır. Bu durum Hatemi'nin reform gündemini ayakta tutabilmesini güçleştirmiştir. Muhafazakârlar zamanla yönetimi tekrar ele geçirmeye başlamıştır. 2003 yılında yerel seçimleri; 2004 yılında parlamento seçimleri ve 2005 yılında da cumhurbaşkanlığı seçimlerinin Mahmud Ahmedinecad'ın kazanmasıyla muhafazakârlar İran siyasi sisteminin yeniden başına geçmiştir.

4.2.4. Ahmedinecad ve Radikalizm: 2005 ve Sonrası

Haziran 2005 tarihinde gerçekleşen seçimler, gerek İran'ın kendi içinde gerekse de uluslararası toplum açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, 2004 parlamento seçimlerinde reformcuların yenilgiye uğramaları radikal İslamcıların yeniden siyasi arenaya hâkimiyet kazanmasını sağlamıştır. Böylece muhafazakârlar parlamento denetiminin neredeyse tamamını ele geçirmiştir. Anayasa Koruyucular Konseyi tarafından binlerce reformcu kesime mensup adayın adaylığı da reddedilmiştir. Muhafazakârlar İslam Cumhuriyeti'nin en önemli organları üzerinde tam denetim sağlamıştır. Anayasa koruyucular Konseyi'nin 2005 cumhurbaşkanlığı seçimleri için sadece sekiz aday kabul etmesi ve sekiz aday içinden sadece üçünün reformcu kesime mensup olması gayet manidardır.

Seçimlerin ikinci turuna Rafsancani ve Ahmedinecad kalmış; ikinci turun sonunda da sert çizgide bir aday olan Mahmud Ahmedinecad oyların %62'sini alarak aynı zamanda eski cumhurbaşkanı olan Rafsancani gibi etkili bir siyasi lideri de saf dışı

"Uygarlıklar ve Kültürler Arası Diyalog" adı altında kabul edilmiştir. **İran Cumhuriyeti Büyükelçiliği**, *a.g.e.*, s. 132.

³⁴² Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 245.

³⁴³ Farhad Khosrokhavar ve Oliver Roy, *a.g.e.*, s. 33.

bırakmıştır. Söz konusu seçimin paradoksal yanı ise Ahmedinecad'a karşı tavır takınan reformcuların Ahmedinecad'a karşı Rafsancani'yi desteklemeleri sayılabilir.

Seçim kampanyası boyunca siyasi reform, kültürel liberalizasyon, ABD ile ilişkileri düzeltmek gibi söylemler yerine “devrimin köklerine dönmek” gibi söylemlerde bulunan Ahmedinecad, siyasi kimliğini Humeyni'yi modelleyerek şekillendirmiştir.³⁴⁴ Siyasi kişiliği Humeyni ile başlayan Mahmud Ahmedinecad'ın, 1979 yılında üniversite öğrencilerinin baş temsilcisi olarak, Humeyni ve devrim yanlılarının düzenlediği toplantılara katılmıştır. ABD Büyükelçiliği'nin basılmasında ön plana çıkan bir örgüt olan İslam Birliği Güçlendirme Örgütü temellerinin bu toplantılardan birinde atıldığı ve Ahmedinecad'ın da bu örgütün üyesi olduğu bilinmektedir. Baskın sırasında esir alınan elli iki Amerikalıdan bazılarının, Ahmedinecad'ın orada olduğunu belirtmesi bir netlik kazanmasa da 1989 yılında Kürt lider Abdulrahman Ghassemloo'nun suikastına adının karıştığı iddiasıyla birlikte uluslararası toplumda Ahmedinecad'a karşı yaygın bir önyargı oluşmuştur.

‘Usulgerayan’ ve ‘Abadgaran’ olarak bilinen ikinci kuşak devrimcilerden olan Ahmedinecad, şekli ve düşünsel olarak bu gruplarla tutarlı uygulamalarını Tahran belediye başkanlığı döneminde de gerçekleştirmiştir. Tahran'daki fast-food restoran zincirlerini kapattırılmış, asansörlere haremlik selamlık getirmiş, ayrıca devrimden sonra ilk kez Batılı bir ünlünün -David Beckham- yer aldığı reklâm afişlerini indirtmiştir. Humeyni'nin Rafsancani'ye kadarki dönemde benimsediği “ne Batı, ne Doğu; sadece İranlılık” anlayışının onun için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Seçim söylemlerinde, asıl amacının “Mardomyar”³⁴⁵ olmak; sosyal adaleti sağlamak; sosyal tabakalaşmayı önlemek olduğunu belirten Ahmedinecad'ın, uluslararası politikada kriz yaratan açıklamalar yaptığını görmekteyiz. Hâlbuki Ahmedinecad, cumhurbaşkanı seçildikten sonra kuracağı hükümette aşırılığa ve radikalizme yer vermeyeceğini belirtmiştir. Ancak cumhurbaşkanlığı görevi başladığı zamandan bu yana meydana gelen gelişmelerden de anlaşılacağı gibi Ahmedinecad'ın

³⁴⁴ Takeyh, *a.g.e.*, s. 9-10.

³⁴⁵ Halkın dostu anlamını taşımakla birlikte Mahmud Ahmedinecad'ın kişisel web adresinin adı da “Mardomyar”dır.

radikal tutumundan vazgeçmediğini söyleyebiliriz. "Kudüs Günü"nden³⁴⁶ iki gün önce, besicilere³⁴⁷ hitab ettiği "Siyonizm'in Olmadığı Bir Dünya" adlı konferansta "İsrail haritadan silinmeli!" sözleri ile radikal bir çıkış yaparak uluslararası kamuoyunda ciddi endişelere sebep olmuş, "terörist cumhurbaşkanı" algılamasını daha da pekiştirmiştir. Dinî Lider Ayetullah Seyyid Ali Hamaney her ne kadar bu konuda Siyonizm rejimini düşürecek olanın Filistinlilerin direnişi olduğunu söyleyerek, İran'ın İsrail için bir tehdit olmadığını anlatmak istese de uluslararası tepkiler gecikmemiştir.³⁴⁸ Bununla birlikte bu dönemde cumhurbaşkanlığı makamına muhafazakâr bir adayın gelmesi de gayet anlamlıdır. Nükleer alandaki çalışmalar Ahmedinecad döneminde ivme kazanmış ve İran nükleer sınıfa 12 Nisan 2006 tarihinde girdiğini deklare etmiştir. Burada üzerinde durulması gereken husus ise nükleer gibi ciddi konular doğrudan Rehberlik Makamı'nın gündeminde olmakla birlikte, bizzat Rehberlik Makamı tarafından yürütülmektedir.

Devrimden 1997'de reformcuların iktidara geldiği döneme kadar, Batı ile ilişki içine girmeyen İran, 'Medeniyetler Arası Diyalog' ve 'Tansiyon Düşürme' politikaları ile kendisine yönelik uluslararası izolasyonu kaldırmayı amaçlamıştır. 'Medeniyetler Arası Diyalog'³⁴⁹ sınır komşularıyla olan ilişkilerini düzeltmeyi amaçlarken, 'Tansiyon Düşürme' Batı ile ilişkilerini geliştirmeyi amaçlamıştır. Ancak Mahmud Ahmedinecad'ın "İsrail haritadan silinmeli" sözlerine ilişkin söylemlerine İsrail ve ABD başta olmak üzere Batı dünyasının sert tepki göstermesinin yanı sıra, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (BMGK) daimi üyeleri olan Çin ve Rusya'nın da konuya sağduyulu yaklaşımı ile İran'a kınama kararı çıkmıştır.

İran halkı, İran'ın ABD'nin terörist devlet listesinde yer almasından dolayı ciddi kaygılar taşımaktadır. Çünkü İran'ın karşısında BM kararlarını ciddiye almayan, askeri operasyona hazır ve güçlü bir ABD bulunmaktadır. Muhafazakârların diğer siyasi grupları etkisi altında tutmasıyla ülke içinde rejimin meşruiyetini kaybetmiştir. Bu

³⁴⁶ Humeyni, Ramazan ayının son Cuma gününü 'Kudüs Günü' olarak ilan etmiştir.

³⁴⁷ Devrim Muhafızlarına bağlı, gönüllü askeri bir kurumdur. Besiciler, sivil insanların Devrim Muhafızlarının silahlandığı milislerdir. Hiç bir maddi karşılık almadan, bölgenin güvenliğini ve devrim karşıtı işler ile mücadele ederek, İslam Devriminin ve rejiminin korunmasına yardımcı olurlar. Besiciler, kendi merkez binalarının dışında tüm camilerde de örgütlenmiş durumdadır.

³⁴⁸ Pınar Hüseyinoğlu, (2006) "İran'da Yeni Dönem: Ahmedinecad", <http://www.tasam.org/modules.php?name=News&file=article&sid=250> (30 Mart 2006).

³⁴⁹ İran Büyükelçilikleri tarafından, İran'ın tanıtımını yapmak ve komşularıyla olan ilişkilerini geliştirmek için 'İran Medeniyetler Arası Diyalog' adında bir kitap yayınlanmıştır. Bu kitabın, Muhammed Hatemi döneminin ılımlı politikalarının bir aracı olduğu söylenebilir.

nedenle, İran, kendi halkına dayanarak ABD'ye direnemeyeceğinin farkındadır. 1979 devrimi sırasında İran halkının sahip olduğu devrimci ruhundan bugün için bahsedemeyiz. Buradan hareketle, Mahmud Ahmedinecad'ın aşırı söylemlerinin arkasındaki nedenin de İran'ın izole edilmesini sağlayarak halkının Batı'ya karşı duyduğu sempatiyi kırmak ve Batı karşısında kenetlenmek ve halk desteğini yeniden arkasına almak olduğunu düşünebiliriz. Zaten “Siyonizm'in Olmadığı Bir Dünya” adlı konferansta Mahmud Ahmedinecad'ın söylem ve tavırlarının Ayetullah Humeyni'ye benzemesi de bunu doğrular niteliktedir. Çünkü İran İslam devriminden sonraki yıllarda, siyasal sistem içerisinde siyasi ayrışmaların var olmasına rağmen uluslararası arenadaki izolasyon, İran-Irak savaşı ve Humeyni onları bir arada tutan faktörler olduğundan siyasal bütünlük algılaması devam etmiştir. Humeyni İran için çok önemli ve güçlü bir lider olmakla birlikte devrimin yaratıcısı, rejimin kurucusuydu. Bu doğrultuda Ahmedinecad'ın da bu sert çıkışlarının arkasında içte ve dışta, Humeyni gibi uluslararası sistemin hegemon gücü ABD'ye kafa tutabilen; güçlü bir lider izlenimi çizmek olduğu söylenebilir... Zira Ahmedinecad'ın Humeyni'ye atıfta bulunması gibi, devrimci Şiî liderlerin hepsinde de Hz. Muhammed'e atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede, Ahmedinejad kendisini devrimin çekirdeği olarak görmeye, devrimin korunması ile yükümlü saymaya ve batı karşıtı, anti semitist politikaları ile İran'ın “karakterini” savunmaya devam etmiştir.

İran'ın 12 Haziran 2009 tarihinde gerçekleşen 10. Cumhurbaşkanlığı seçimi önemli sonuçlar doğurmuştur. Seçimin sonuçları 2009 yazındaki olayları tetiklemiş ve seçim sonuçlarına itiraz eden kitleler Tahran'ın çeşitli bölgelerinde gösteriler gerçekleştirmeye başlamışlardır. 2009 seçim sonuçlarının reformistler tarafından hileli kabul edilmesi sonucunda çıkan çatışmalar, Robert Fisk'in 19 Haziran tarihinde The Independent Gazetesi'nde yayınlanan yazısında Musavi'nin seçimlerin asıl galibi olduğuna ilişkin gizli bir mektuptan bahsetmesiyle daha da tırmanmıştır.³⁵⁰

³⁵⁰Robert Fisk, 18 June 2009, “Secret Letter proves Mousavi won poll”, *The Independent*, www.independent.co.uk/opinion/commentators/fisk/robert-fisk-secret-letterproves-mousavi-won-poll-1707896.html [2 Eylül 2009].

SONUÇ

İster İslami ister seküler bir toplumda yaşayalım, her toplum tabakalaşma, lobcilik, üretim ilişkileri gibi dinamikleri bünyesinde barındırmaktadır. Ancak her toplumsal düzenin işleyişi farklı inanç sistemlerine dayanmaktadır. Din, çeşitli toplumsal tabakalarda, farklılaşmakta ve bu grupların toplumsal özelliklerine göre belli şekillere bürünmekte; hatta köy ve kent koşullarında dahi farklılık gösterebilmektedir. Diğer bir deyişle toplumsal yapıların içerikleri, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Nitekim İran ruhban sınıfının sahip olduğu güç ve konum diğer hiçbir Müslüman toplumda görülmemektedir. İran'ın tarihsel süreci göz önüne alındığında, zaman zaman devlet karşısında ulemânın etki gücünün azaldığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, devlet ne kadar güçsüz olursa din müessesesinin nüfuzu o kadar güçlü olmuştur. Zira İran tarihine baktığımız zaman da Şiîliğin resmi devlet dinî kabul edildiği Safeviler döneminde ruhban sınıfının çeşitli imtiyazlarla güçlendirildiği ve bir kurum haline geldiğini görmekteyiz. Bu dönemden itibaren giderek güçlenen ruhban sınıfının Kaçar Hanedanı gibi bürokrasisi zayıf ve merkezi sisteme sahip olmayan devletlerin döneminde, güçlenmeye ve 'toplumsal' bir otorite haline geldiğini görmekteyiz. Söz konusu otorite zamanla toplumun çıkarlarını gözetmek zorunda olduğunu düşünen ulemânın siyasi iktidar alanına müdahale etmesini de 'gerekli' kıldığından, ulemânın siyasal-sosyalizasyonu bu noktada 1892 yılında gerçekleşen Tütün Protestosu ile başlamıştır. Burada unutmamamız gereken husus ise Şiîliğin bir başkaldırının ürünü olmasıdır. Dolayısıyla Şiî ulemânın giriştiği her meydan okumanın yöntemi de bir başkaldırı niteliği taşımıştır. Ancak söz konusu girişimler, ulemânın otorite ve nüfuzu ile devlet gücü arasındaki ters bağıntıyla ilgili olarak her zaman başarılı olamamıştır.

1979 Devrimiyle gerçekleşen İran ulemâsının evrimi, ulemânın toplumsal düzeyden devlet düzeyine geçmesine neden olmuştur. İran'daki ulemânın diğer toplumlardaki ruhban sınıflarından ayıran özelliğın ne olduğunu tarihsel arka plan göz önünde bulundurulmadan açıklamak pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bir diğer önemli husus ise devrim sonrası ve öncesinde ulemânın konumu ve nüfuzu meselesidir. 1979 devrimiyle ulemânın otoritesi toplumsal düzeyden devlet düzeyine geçmiştir.

Devletten finansal destek almamasından dolayı belli bir bağımsızlığa sahip olan ulemâ, devrimden sonra kurulan sistemde, devletin her kadrosunda görev almaları sebebiyle, bugün doğrudan devlete bağımlı haline gelmiştir. Özünde gücünü ve imtiyazını halk tabanlarından alan ulemâ, ‘devletleştikten’ sonra toplumdan uzaklaştığı gibi, ‘kutsallığını’ da yitirmeye başlamıştır. Topluma dayatılan yeni düzen doğrultusunda, ulemânın siyasi alana bu denli müdahalesi ulemânın özünde de yabancılaşmasına neden olmuştur. Peki devrimle kurulan siyasal sistem gerçekten de ulemânın gücünü arttıran bir etken olmuş mudur? Yeni düzen ulemânın ‘devlet’ eliyle toplumda siyasi ve ekonomik düzenleme yapmasına imkân sağlamıştır; ancak ulemâ toplumsal itibarını kaybetmiştir. Devrim bir baskı rejimi sonucunda demokrasi vaatleriyle gerçekleşmiştir. Devrim öncesinde Şah’ın güç kullanarak bastırdığı toplum, bugün de ulemâ yönetiminin güç kullanarak bastırdığı başka bir topluma dönüşmüştür. Ancak baskı ortamını sonlandırmaya çağırarak bir ruhban sınıfı, bugünkü İran’da artık bulunmamaktadır, çünkü Şah yönetiminin yerinde bugün kendileri bulunmaktadır. Ülkedeki baskı ortamı nedeniyle geniş çaplı gösteriler gerçekleşmekle birlikte, zaman zaman büyük eylemler görülmektedir. Zira mevcut yönetim şekli tüm İran halkı tarafından benimsenen bir yönetim şekli değildir. Bunun en önemli sebebi, beklentileri devrim öncesi dönemde şekillenen neslin, devrim sonrasında kurulan toplumsal ve siyasal düzende beklentilerini karşılayamamasıdır.

Muhammed Rıza Şah Pehlevi’nin baskı rejiminden devrime giden süreçte ulemâ keskin bir şekilde siyasallaşmıştır. Daha önceki dönemlerde ulemânın siyasete müdahalesi dolaylı yollarla gerçekleşmekteyken; devrim arifesinde bir kesim ulemâ radikal çizgiye kayan siyasi bir tutum içine girmiştir. Zira bu gelişmeler ulemâ içinde de farklı fraksiyonların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir kesim ulemâ, ulemânın siyaset alanında uzak durmasını, imamet anlayışının siyasi sorumluluğu kapsamadığını, ulemânın asıl görevinin siyaset dışında kalarak Kur’an, hadis ve imamların doktrinleriyle ilgilenmesi gerektiğini savunurken; çok az sayıdaki ulemâ, mevcut yönetimin toplumu tehdit edecek bir girişimi söz konusu olduğunda ‘geçici’ olarak siyasete müdahale edebileceğini savunmuştur. Nitekim 1891-1892 yıllarındaki Tütün Protestosu, 1905–1911 yılları arasındaki Meşrutiyet Devrimi, 1962 Ak Devrim gibi gelişmeler boyunca ulemânın siyasi alana müdahalesi sınırlı ve geçici olmuştur. 1979

Devrimi'nin liderliğini yürüten Ayetullah Humeyni de 1940'lardan 1960'ların sonlarına kadar bu konuda geleneksel tavrını sürdürmüştür, ancak 1965 ile 1970 yılları arasında, Necef'te sürgünde olduğu yıllarda velayet ile ilgili yeni fikirlerini, İran içinde toplumsal gerilimlerin hızla arttığı bir dönemde geliştirmiştir.

Devrimden sonra velâyet-i fakih kuramı etrafında şekillenen yeni bir dinî düzen inşa edeceklerini belirtmişlerse de kurdukları 'yeni' devlet Pehlevi rejiminin kalıntıları üzerine yeniden yapılandırılmıştır. Öte yandan, Şiflik kurulan yeni devletin Anayasal sınırları içine girerek kurumsallaşmıştır, ancak Şiî inanç sisteminin geleneksel temellerini sarmıştır. Devrim sonrasında gerçekleşen kurumsallaşma, ulemânın sınıf yapısının zayıflamasına da neden olmuştur. Zira İslam Cumhuriyeti'nin yeni kurumları, mevcut din kurumlarını saf dışı bırakmış; velâyet-i fakih kuramı çerçevesinde şekillenen Liderlik Makamı merce'yyet olma özelliğini yitirmiş ve ulusal sınırlar içinde tanınan bir otorite haline gelmiştir. Tüm Şiflerce merci kabul edilebilecek Hoyî, Gulpaygânî, Arâkî gibi büyük Ayetullahlar 1990'ların başlarında ölmüşlerdir; Muhammed Kummî gibi yaşayan Ayetullahlar ise çok yaşlanmıştır. Bunların dışında Hüseyin Ali Muntazarî, Muhammed Ruhanî, Muhammed Şirazî, Ali Sistanî gibi Ayetullahlar ise İran yönetimi tarafından sıkı gözetim altına alınarak siyasi arenadan uzaklaştırılmışlardır. Dolayısıyla inancın 'devletleştirilmesi'ne karşı çıkan büyük Ayetullahlar güçlü bir muhalefet oluşturamamışlardır.

Diğer bir husus ise devrim öncesi dönemde müminlerce doğrudan büyük Ayetullah'ın temsilcisine verdikleri İslami vergiler, Uzmanlar Meclisi'ne bağlı sandıklarda toplanmaya ve buradan din öğrenimi gören öğrencilere dağıtmaya başlanmıştır. Daha önceki geleneğe göre maddi ihtiyaçları hocalarınca karşılanan öğrenciler, devrimden sonra devlet tarafından desteklenmeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle, ulemâ ülke çapında hem sosyal hem de mali özerkliğini yitirmiş; devlet tarafından finanse edilen 'ücretli' çalışanlar haline gelmiştir. Bununla birlikte, Havzalar devlet üniversiteleri modeline göre düzenlenmiştir. Tüm bu gelişmeler bir yerde de dinî kurumları laikleşmeye doğru götürmeye başlamıştır.

Devrim sonrasında kurulan siyasal sistemin önemli sorunu, Liderlik Makamı'nın görev ve yetkilerinin çok geniş tutulması sonucunda devletin diğer karar alıcı

mekanizmalarının hareket alanlarının sınırlanarak, Liderlik Makamı'ndan bağımsız kararlar alamaz ve uygulayamaz hale gelmesi olmuştur. Bu durum ülke siyasetinin tek bir makam tarafından belirlenmesi anlamını taşıdığı gibi, diğer Anayasal organların üyeleri de Liderlik Makamı tarafından atanmaktadır. Bununla birlikte, seçimle iş başına gelen organların liderlerin adaylığı da yine on iki üyesinin altı üyesi Liderlik Makamı tarafından atanan Anayasa Koruyucular Konseyi'nin filtresine takılmakta; halk tarafından seçildikten sonra iş başına gelebilmesi için de Liderlik Makamı tarafından onaylanması gerekmektedir. Ayrıca ülkenin Liderlik Makamı'ndan sonra ikinci büyük makamı olan Cumhurbaşkanı'nın Liderlik Makamı ile ters düştüğü durumlarda da yine Liderlik Makamı tarafından azledilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, Liderlik Makamı ülke ile ilgili konularda tek başına karar alabilecek güce ve yetkiye sahiptir. Dolayısıyla cumhurbaşkanlığı makamının gerekli bir kurum olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Zira 1997 yılından 2005 yılında gerçekleşen son cumhurbaşkanlığı seçimine kadarki süreçte, Reformcu kesimin ne derece 'iktidar' olduğu tartışmalıdır. Muhafazakâr kesimin mevcut yönetim kadrolarını elinde bulundurması nedeniyle ortaya çıkan siyasal tikanıklık, bu süre içinde Reformcuları 'iktidardaki muhalefet' olmaktan öteye götürememiştir. 2005 yılında gerçekleşen seçimlerde koyu muhafazakâr bir liderin seçilmesi ise teknik açıdan bir farklılık getirmemiş; İran'daki siyasal tikanıklık daha da pekişmiştir.

KAYNAKÇA

ABRAHAMIAN, Ervand, *Radical Islam: The Iraian Mojahedin*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1989.

ABRAHAMIAN, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1993.

ABRAHAMIAN, Ervand, *Modern İnan Tarihi*, Çev: Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

ABRAHAMIAN, Ervand, *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

ADELKHAH, Fariba, *İnan'da Modern Olmak*, Çev: İsmail Yerguz, İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

AHAVİ, Şahruh, *İnan'da Din ve Siyaset*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

AKA, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)* İstanbul: İSAV İlmi Neşriyatlar 11, 1993, s. 69-103.

ALGAR, Hamid, "20. Yüzyıl İnan'ında Ulemânın Muhalif Rolü", Ebubekir A. Bagader (ed.), *Modern Çağda Ulemâ*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 275-312.

ALGAR, Hamid, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of The Ulama in The Qajar Period*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1969.

ALGAR, Hamid, *İslam Devriminin Kökleri*, Ankara: Endişe Yayınları, 1990.

AL-HALALŞEH, İbrahim, *İmamiye Şiası'nda İmam ve Özellikleri*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2003.

AMANAT, Abbas, "In Between the Madrasa and Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism", Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York: State University of New York, Press, 1988, s. 98-132.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation*, New York: Syracuse University Press, 1990.

ARJOMAND, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

ARJOMAND, Said Amir, “The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi’ite Iran”, Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi’ism*, New York: State University of New York, Press, 1988, s. 80-97.

ARJOMAND, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Political Order and Social Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: the University of Chicago, 1984.

ARSLANTÜRK, Zeki ve M. Tayfun AMMAN, *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.

BAHDAT, Gawdat, “İslamın Siyasal Coğrafyası: Basra Körfezindeki Şifler”, *Avrasya Dosyası*, Cilt. 13, Sayı. 3, 2007.

BAŞKAVAK, Yetkin “İran’da Değişim Sancıları”, (ed.) Fulya Atacan, *Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu* İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2004, s. 53-85.

BAYAT, Mangol, “Kaçar Dönemi İran’ında Tasavvuf Karşıtlığı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 13, Sayı. 1, 2004, s. 226-243.

BAYAT, Mangol, *Iran’s First Revolution, Shi’ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.

BAYAT, Mangol, “The Cultural Implication of the Constitutional Revolution”, *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800-1925*, (ed.) Edmond Bosworth ve Carole Hillenbrand, California: Mazda Publishers, 1983.

BAYAT, Mangol, “Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought”, *The Dialectics of Continuity and Change*, (ed.) Michael E. Bonnie ve Nikkie Keddie, Albany: State University of New York Press, 1981, s. 37-58.

BEŞİRİYE, Hüseyin, *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset*, Çev: Mehmet Koç, İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.

BREZINSKI, Zbigniew ve Robert M. GATES, *İran’ın Zamanı Geldi*, Çev: Sermin Karakale, İstanbul: Profil Yayınları, 2006.

CABBAR, Faleh A., *Irak’ta Şii Hareketi ve Direniş*, Çev: Hikmet Halis, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

CALABRESE, John, *Revolutionary Horizons: Regional Foreign Policy in Post Khomeini Iran*, New York: St. Martin’s Press, 1994.

COLE, Juan C., “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran*, New Haven, London: Yale University Press, 1983, s. 33-46.

ÇANDIR, Ahmet Fuat, *Tarihten Günümüze Bahâlik*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2006.

ÇİZGEN, Nevval, *İki Ülke İki Devrim: Türkiye ve İran*, İstanbul: Say Yayınları, 1994.

DABASHI, Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

DEMİR, Ahmet İshak, “İsna ‘Aşeriyye’de İmamın Otoritesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 3, Sayı.3, 2003, s. 109-125.

ELIASH, Joseph, “Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian ‘Ulama’”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 1, February 1979, s. 9-25.

EL-MAĞRİBÎ, Ali Abdulfettah, “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, Çev: İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, Cilt. 2, Sayı. 2, 2004, s. 125-154.

ESENGİN, Kenan, *Akdevrimin Getirdikleri*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1973.

ESPOSITO, John L., *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami: University of Florida, 1990.

FAGHFOORY, Mohammad H., “The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 4, November 1987, s. 413-432.

FARR, Grant ve Harold R. KERBO, *Modern Iran: A Volume in The Comparative Societies Series*, Boston: McGraw-Hill College Companies, 1999.

FIĞLALI, Etem Ruhi, “Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul: İSAV İlmi Neşriyatlar 11, 1993.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, “İlk Şiî Olaylar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.26, 1966, s. 335-352.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Şiîliğin Ortaya Çıkışı ve İran’da Din-Siyaset İlişkisi”, *Avrasya Dosyası*, Cilt. 13, Sayı.3, 2007, s. 33-47.

FISCHER Michael M. J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1980.

FISK, Robert, 18 June 2009, “Secret Letter proves Mousavi won poll”, *The Independent*, www.independent.co.uk/opinion/commentators/fisk/robert-fisk-secret-letterproves-mousavi-won-poll-1707896.html [2 Eylül 2009].

- FLOOR, Willem M., "The Revolutionary Character of Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?", (ed.) Nikkie Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven, London: Yale University Press, 1983, s. 73-97.
- GETTLEMAN, Martin E.& Stuart SCHAAR, *The Middle East and Islamic World*, New York: Grove Press, 2003.
- GOULD, Julius & William L. Kolb, "Social Class", *A Dictionary of the Social Sciences*, New York: The Free Press, 1967.
- HAVILAND, William, *Kültürel Antropoloji*, Çev: :Hüsamettin İnaç ve Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- HINZ, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, (Çev.) Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- HUMEYİNİ, Ayetullah Ruhullah, *İslam Fıkhdında Devlet*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.
- HUMEYİNİ, Ayetullah Ruhullah, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, Haz: İran İslam Cumhuriyeti Kültür Müsteşarlığı, Ankara: Alp Ofset Yayınları, 1989.
- HÜSEYİNOĞLU, Pınar, "İran'da Yeni Dönem: Ahmedinecad", 2006, <http://www.tasam.org/modules.php?name=News&file=article&sid=250> (30 Mart 2006).
- İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği, *İran: Uygarlıklar Arası Diyalog Çağrısının Mimarı*, Ankara, 2001.
- İran İslam Cumhuriyeti Anayasası*, Çev: Ömer Okumuş, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- JAFRI, S. Husain M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, New York: Longman Group Ltd., 1979.
- KAMALI, Masoud, *Revolutionary Iran*, Aldershot, Brookfield: Ashgate Publishing, 1998.
- KATOUZIAN, Homa, *Musaddiq and The Struggle for Power in Iran*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1999.
- KAPUSCINSKI, Ryszard, *Şahların Şahi*, Çev: Oktay Döşemeci, İstanbul: Metis Yayınları, 1989.
- KARADENİZ, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2006.
- KEDDIE, Nikkie, *Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, New Haven, London: Frank Cass, 1966.

KEDDIE, Nikkie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, London: Yale University Press, 2006.

KEDDIE, Nikkie, "Religion, Society and Revolution in Modern Iran", (e.) Michael E. Bonnie ve Nikkie Keddie, *The Dialectics of Continuity and Change*, Albany: State University of New York Press, 1981, s. 21-36.

KEDDIE, Nikkie, *Iran and Beyond*, Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2000.

KEDDIE, Nikkie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, London: Yale University Press, 1981.

KEDDIE, Nikki R., "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", *Studia Islamica*, No. 29 (1969), s. 31-53.

KERİM, Mehmet, *İran İslam Devrimi*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

KESKİN, Arif, "İran Cumhurbaşkanlığı Seçimleri: Ayrışmalar, Adaylar ve Tartışmalar", *Stratejik Analiz*, Cilt.6, Sayı.62, 2005, s. 43-51.

KESKİN, Arif, "Şif Jeopolitiği ve İran", *Avrasya Dosyası*, Cilt.13, Sayı 3, 2007, s. 65-100.

KESKİN, Arif, "İran Nasıl Yönetiliyor", *Avrasya Dosyası*, Cilt.7, Sayı.76, (Ağustos 2006), s. 73-74.

KHOSROKHAVAR, Farhad ve Oliver Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

KINZER, Stephen, *Şah'ın Bütün Adamları: Bir Amerikan Darbesi ve Ortadoğu'da Terörün Kökenleri*, Çev: Selim Önal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

KUREŞİ, İhtiyak Hüseyin, "İslam Toplumunda Ulemânın Konumu", *Modern Çağda Ulemâ*, Ebubekir A. Bagader (ed.), *Modern Çağda Ulemâ*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 1-28.

LAMBTON, Ann. K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford Press, 1985.

LAMBTON, Ann K. S., *Qajar Persia*, Austin: University of Texas Press, 1987.

LEWIS, Bernard, *Islam in History*, New York: Open Court Publishing, 1993.

MACKEY, Sandra, *The Iranians*, New York: Penguin Putnam Inc., 1996.

MADLUNG, Wilferd, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imamite*, Paris: Presses universitaires de France, 1970.

MARSHALL, Phil, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, İstanbul: Z Yayınları, 1994.

- MAZZAOUI, Michel, *Shi'ism and the Rise of the Safavids*, Princeton: Princeton University Press, 1965.
- MILANI, Mohsen M., *The Making of Iran's Islamic Revolution*, Oxford: Westview Press, 1994.
- MOGHADAM, Fatemeh E., "State, Political Stability and Property Rights", Saeed Rahnama ve Sohrab Behdad (ed.), *Iran After the Revolution*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1995, s. 45-64.
- MOIN, Baqer, *Son Devrimci: Ayetullah Humeyni*, İstanbul: Elips Kitap, 2005.
- MOINI, Fary, *Who is Who in Iran*, Bonn: Media & Books Co., 1998.
- MOMEN, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London: Yale University Press, 1985.
- MOTTAHEDEH, Roy P., *Peygamberin Hırkası İran'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç*, Çev: Ruşen Sezer, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- MUADDEL, Mansur, "İran'da Şiî Ulemâ ve Devlet", *İran Devrimi- Din, Antiemperyalizm ve Sol*, Der: Serpil ÜŞÜR, İstanbul: Belge Yayınları, 1992, s. 151-200.
- MUTAHHARI, Murtaza, "Ruhanîyet Kurumunun Temel Sorunu", Kutlukhan Eren (ed.), *Ulemâ ve Dinî Otorite*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 131-158.
- MUTAHHARI, Murtaza, *İslam Devrimi*, Çev: Alli Emiroğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- NASR, Seyyed Hossein, "The Safavid Era", *Expectation of the Milenium: Shi'ism in History*, Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi & Vali Rıza Nasr (ed.), Albany: State University of New York Press, 1988, s.160-167.
- NASR, Seyyed Hossein and Hamid DABASHI, Seyyed Vali Reza NASR, *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, New York: State University of New York Press, 1988.
- NİRUMAND, Bahman, *İran'da Soluyor Çiçekler*, İstanbul: Belge Yayınları, 1988.
- OĞUZ, Sami, *Gülümseyen İran*, Çev: Nazila H. Nejad, İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- OĞUZ, Sami ve Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- ÖZARSLAN, Selim, "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, Cilt.3, Sayı.1, 2005.
- ÖZKAN, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

- PAIDAR, Parvin, *Women and The Political Process in Twentieth Century Iran*, USA: Cambridge Press, 1995.
- PEHLEVİ, Muhammed Rıza, *Ak Devrim*, Çev: Mohammed Matin, İstanbul: Apa Ofset Yayınları, 1968.
- RAHIMI, Babak, “Iran: the 2006 Elections and the Making of Authoritarian Democracy”, *Nebula*, Vol. III, No. I, March 2007, s. 285-290.
- RAHNEMA, Saeed ve Sohrab BEHDAD, *Iran After The Revolution: Crisis of An Islamic State*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1995.
- RIZVI, Sayyid Muhammad, *Shi'ism, Imamete and Wilayat*, Qum: Ansariyan Publications, 2000 (1379).
- ROSE, Gregory, “Velayet-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, (ed.) Nikkie Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven, London: Yale University Press, 1983, s. 166-188.
- SAFAÜSTÜN, İsmail, *Traditional Shi'i Political Thought and Khumeini's Concept of Government*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manchester: University of Manchester- Deputy of Middle Eastern Studies, 1987.
- SAHEDINA, Abdulaziz Abdulhussein, *Just Ruler In Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of The Jurist in Imamete Jurisprudence*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- SARAY, Mehmet, *Türk - İran İlişkileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- SHAHABI, Mahmud “The Roots Of Shi'ism in Early Islamic History”, Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi & Seyyed Vali Reza Nasr (ed.), *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, New York: State University of New York Press, 1988, s. 15-19.
- SHIRAZI, Ashgar *The Constitution of Iran*, London&New York: I. B. Tauris Publishers, 1997.
- SKOCPOL, Theda, *Tarihsel Sosyoloji*, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- SREBERNY-MOHAMMADI, Annabelle, *The Power of Tradition: Communication and the Iranian Revolution*, yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia: Columbia University- Executive Committee of the Graduate School of Arts and Sciences, 1985.
- ŞENER, Cemal, *Alevilik Olayı*, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1989.
- ŞENSİZOĞLU, Nevzat, *Şah İsmail Devrinde Anadolu'da Safevi-Alevi Faaliyetleri*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2005.

TABARI, Azar, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Poitics”, *Religion and Politics in Iran*, (ed. Nikkie Keddie). New Haven, London: Yale University Press, 1983, s. 47-72.

TABRİZ, Ashgar Alam, *Aydınların, Dinî Liderlerin ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi*, yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2004.

TAKEYH, Ray, *Hidden Iran: Paradox and Power In The Islamic Republic*, Washington: Holt Paperback, 2006.

TAGHVAI, Hamid, (t. y.), “İran'daki İslami Rejimi Devirme Hareketinde Sol'a Dönüş”, <http://www.wpiran.org/WPITurkish/yeniyayinlar/oghad.htm> [12 Eylül 2009].

THIEBAUT, Azadeh Kian, *Secularization of Iran: A Doomed Failure?*, Paris: Diffusion Peeters, 1998.

UYAR, Mazlum, *The Analyses of the Concept of Sovereignty and the Position of the 'Ulama' in both Contitutions of Iran (1906-1979)*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manchester: University of Manchester- Deputy of Middle Eastern Studies, 1990.

UYAR, Mazlum, *İmamiyye Şiası'nda Ahbârilik*, yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996.

UYAR, Mazlum, *Şiî Ulemânın Otoritesi'nin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yay, 2003.

UYAR, Mazlum, “Şiî Siyasi Düşüncesi Bağlamında İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda Otoritenin Kaynağı”, *Avrasya Dosyası*, Cilt. 13, Sayı.3, 2007, s. 231-270.

ÜSTÜN, İsmail Safa, “İmamiye Şiasında Otorite Problemi: Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i fakih Kavramı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul: İSAV İlmi Neşriyatlar 11, 1993, s. 375-401.

VERGİN, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003.

WATT, W. Montgomery *A Short History of Islam*, Oxford: Oneworld Publications, 1996.

WATT, W. Montgomery *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge Publications, 1989.

WRIGHT, Robin, *Son Büyük Devrim*, İstanbul: Doğan Kitap, 2001.

YILDIRIM, Ergün, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1999.

ZİBAKELAM, Sadık, “Demokrasi, Cenahe Chap (Eslami) ve Haftomin Entekhabate Riasete Comhuri”, *Ekshayadigari Ba Cami Medeni*, Tahran: Rozeveh, 1378, s. 25-37.

