

T.C
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ'NDE DEMOKRASİ VE
TEMSİLİYET TARTIŞMALARI:
REJİMİN İNŞASINDA MEŞRUIYET STRATEJİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gizem ASLANTEPE

Ağustos-2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ'NDE DEMOKRASİ VE
TEMSİLİYET TARTIŞMALARI:
REJİMİN İNŞASINDA MEŞRUIYET STRATEJİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gizem ASLANTEPE

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Fatih BAYRAM

Ağustos-2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Gizem ASLANTEPE

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Fatih BAYRAM

İMZA SAYFASI

Gizem ASLANTEPE tarafından hazırlanan “İran İslam Cumhuriyeti’nde Demokrasi ve Temsiliyet Tartışmaları: Rejimin İnşasında Meşruiyet Stratejileri” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Uluslararası İlişkiler Anabilim/Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Fatih Bayram

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Lütfullah Karaman

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet Şakir Yılmaz

İbn Haldun Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 9 Ağustos 2022

ÖN SÖZ

Orta Doğu'nun en kadim medeniyetlerinden birini, lisans hayatımda da üzerinde çalıştığım, gidip görme fırsatı bulduğum, kültürüne, tarihine hayran olduğum İran'ı çalışmak benim için uzun ve yorucu bir yolculuktu. Bu yolculukta bana eşlik eden ve görüşleriyle yoluma ışık tutan danışmanım Doç. Dr. Fatih BAYRAM'a en samimi şükranlarımı sunarım. Zor zamanlarımda hayatî yönlendirmeleriyle bu yolculuğu nihayete erdirmemi sağlayan Dr. Agah HAZİR'a vefa ve minnet borçluyum. Tezimi okuyup değerlendiren ve kıymetli yorumlarıyla katkıda bulunan jüri üyeleri Prof. Dr. Lütfullah KARAMAN ve Dr. Mehmet Şakir YILMAZ hocalarıma çok teşekkür ederim. Ayrıca projesinde bana yer veren, çalışmam boyunca maddi manevi desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Muhammed Talha ÇİÇEK'e müteşekkirim. Hayatın bana kattığı en değerli insanlardan, sevgili dostum Mansur BAKIR'a cân-ı gönülden teşekkür ederim. Her daim yanımda olan aileme, bilhassa annem Emine ASLANTEPE'ye teşekkürü borç bilirim. Son olarak, en kalbî duygularıyla desteğini hissettiren, yol arkadaşım, dostum, varlığıyla kuvvet bulduğum ve çalışmamı armağan ettiğim biricik kız kardeşim Dilan ASLANTEPE olmasaydı bu tezi devam ettiremezdim, kendisine minnettarım.

ÖZET

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ'NDE DEMOKRASİ VE TEMSİLİYET TARTIŞMALARI: REJİMİN İNŞASINDE MEŞRUIYET STRATEJİLERİ

Aslantepe, Gizem

Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Uluslararası İlişkiler
Programı

Danışman: Doç. Dr. Fatih Bayram

Ağustos, 2022. 217 Sayfa

Bu tezde İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetsel süreçlerinde yalnız ulema sınıfının değil aynı zamanda birbirleriyle çatışma halinde olan ve toplumun farklı kesimlerince desteklenen, farklı ideolojilere ve önceliklere sahip hiziplerin de etkili olduğu iddia edilmektedir. Bu yönüyle İran'ın farklı güç odaklarının varlığına imkân tanıyan melez bir siyasi sisteme sahip olduğu öne sürülmektedir. Sistemin ayırt edici özelliği, meşruiyetini hem dini vesayet kurumlarından hem de temsiliyet kurumlarından almış olmasıdır. Dini vesayet kurumları velayet-i fakihe bağılıken temsiliyet kurumlarının çalışma prensipleri demokratik ilkelerle paralellik göstermektedir. Bu bağlamda, ilahi egemenlik ile halk egemenliği iç içe geçmiş olup “hibrit rejim” özelliği görülmektedir.

İran'daki rejimin siyasi yapısını ve demokratik ilkeleri uygulayıp uygulamadığını analiz edebilmek için tezin ilk bölümünde cumhuriyet ve demokrasi kavramları açıklanmakta ve bu kavramların tarihsel süreç içerisinde geçirdikleri dönüşüm ve Müslüman dünyadaki karşılıkları ele alınmaktadır. İkinci bölümde İran örneği üzerinde durulmakta, Kaçar ve Pehlevi Hanedanlıklarından itibaren geleneksel ulemanın siyasetteki yerine dikkat çekilmektedir. İslam Devrimi'nin ardından kurulan cumhuriyetin kurumsallaşmasında etkili olan faktörler ile hizipler arasında yaşanan gerilimin teorik ve tarihsel dinamikleri tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini Vesayet, Temsiliyet Kurumları, Meşruiyet Kaynakları, Hizip Siyaseti

ABSTRACT

DEBATES ON DEMOCRACY AND REPRESENTATION IN THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN: LEGITIMACY STRATEGIES IN THE CONSTRUCTION OF THE REGIME

Aslantepe, Gizem

Master Thesis, Department of International Relations, International Relations
Program

Advisor: Associate Prof. Fatih Bayram

August, 2022. 217 Page

In this thesis, it is claimed that not only the ulama class but also factions with different ideologies and priorities, which are in conflict with each other and supported by different segments of the society, are influential in the administrative processes of the Islamic Republic of Iran. In this respect, it is claimed that Iran has a hybrid political system that allows the existence of different power centers. The distinctive feature of the system is that it gets its legitimacy from both religious tutelage institutions and representation institutions. While religious tutelage institutions are dependant on velayet-i faqih, the working principles of representation institutions show parallelism with democratic principles. In this context, divine sovereignty and popular sovereignty are intertwined, and the “hybrid regime” feature is seen.

In order to analyze the political structure of the regime in Iran and whether it applies democratic principles or not, the concepts of republic and democracy are explained in the first part of the thesis, and the transformation of these concepts in the historical process and their counterparts in the Muslim world are discussed. The second chapter focuses on the example of Iran, and draws attention to the place of traditional ulama in politics since the Qajar and Pahlavi Dynasties. The theoretical and historical dynamics of the tension between the factions and the factors that were effective in the institutionalization of the republic established after the Islamic Revolution are discussed.

Key Words: Religious tutelage, Representative Institutions, Sources of Legitimacy, Factional Politics



İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	i
İMZA SAYFASI.....	ii
ÖN SÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
LİTERATÜR TARAMASI	3
1. BÖLÜM: CUMHURİYET VE DEMOKRASİ	5
1.1. CUMHURİYET	5
1.1.1. Cumhuriyetin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi	5
1.1.1.1. Cumhuriyetin Tanımı	5
1.1.1.2. Cumhuriyetin Tarihsel Gelişimi	5
1.1.1.2.1. Klasik Cumhuriyetçilik	5
1.1.1.2.2. Modern Cumhuriyetçilik.....	9
1.1.1.2.3. Çağdaş Cumhuriyetçilik.....	12
1.1.1.3. Cumhuriyetin Temel İlkeleri	17
1.1.1.3.1. Özgürlük	18
1.1.1.3.2. Eşitlik	20
1.1.1.3.3. Ortak Çıkar	20

1.1.1.3.4. Yurtseverlik	23
1.1.1.3.5. Öz Yönetim ve Siyasal Katılım	23
1.1.1.3.6. Hukukun Üstünlüğü	25
1.2 DEMOKRASİ	26
1.2.1. Demokrasinin Doğuşu ve Gelişimi.....	26
1.2.1.1. Antik Yunan Demokrasisi: Demokratia	27
1.2.1.2. Roma Cumhuriyeti ve Demokrasi	29
1.2.1.3. Demokrasi ve Liberalizm	30
1.2.1.4. Modern Dönemde Farklı Demokrasi Tezahürleri	32
1.2.2. Demokrasi Modelleri	38
1.2.3. Demokrasi - Cumhuriyet İlişkisi	40
1.2.4. Demokrasiyi Algılayış Biçimleri	43
1.2.4.1. Batının Demokrasi Tasavvuru.....	43
1.2.4.2. Müslüman Toplamların Demokrasi Tasavvuru	44
1.2.4.2.1 Demokrasi Tasavvurunda Geleneğin Etkisi	45
1.2.4.2.2 Müslüman Toplamlarda “Dinsel Canlanma”	48
1.2.4.3. İslam ve Demokrasi Tartışmaları.....	49
2. BÖLÜM: İRAN’DA CUMHURİYET VE DEMOKRASİ.....	57
2.1. İSLAM CUMHURİYETİ’NE DOĞRU	57
2.1.1. Etnik Aşirete Dayalı Monarşi Tecrübesi: Kaçar Hanedanlığı.....	58
2.1.1.1. Ulemanın Yönetime Rakip Bir Yapı Olarak Ortaya Çıkışı	59
2.1.1.2. Meşrutiyet Devrimi	61
2.1.1.3. 1906 Anayasası	64

2.1.1.4. Meşrutiyete Darbe ve Meşrutiyetin Yeniden Tesisi	66
2.1.2. Militarist Monarşi Tecrübesi: Pehlevi Hanedanlığı.....	68
2.1.2.1. Rıza Şah Dönemi	68
2.1.2.1.1. Rıza Şah ve Ulema.....	72
2.1.2.2. Muhammed Rıza Şah Dönemi	73
2.1.2.2.1. Siyasi Çözölme ve 1953 Darbesi'ne Giden Süreç	73
2.1.2.2.2. Otoriter Yönetimin Pekiştirilmesi ve Ulemanın Devlet Bürokrasisinden Ayrılması	81
2.1.2.2.3 Tek Parti Dönemi	88
2.2. DEVRİM VE İSLAM CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞU.....	90
2.2.1. İslam Devrimi'nin Gerçekleşmesi ve Geçici Hükümetin Kurulması	90
2.2.2. Humeyni'nin Velayet-i Fakih Nazariyesi Üzerine Mülahazalar.....	95
2.2.3. İslam Cumhuriyeti Fikri ve Referandum Süreci	97
2.2.4. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın Hazırlanması	101
2.2.5. İslami Anayasanın Kabulü.....	107
2.3. İSLAM CUMHURİYETİ'NİN SİYASİ YAPISI	109
2.3.1. Veli-i Fakih (Rehberlik Makamı)	110
2.3.2. Yasama Erki (Kuvve-i Kanun Negozari)	111
2.3.2.1. İslami Şura Meclisi (Meclis-e Şurâ-yı Eslami)	112
2.3.2.2. Anayasayı Koruyucular Konseyi (Şura-yı Negehban).....	113
2.3.2.3. Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi (Mecmea-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nezam)	115
2.3.3. Yürütme Erki (Kuvve-i Mücriye).....	115
2.3.3.1. Cumhurbaşkanı (Reis-e Cumhuri).....	116
2.3.3.2. Bakanlar Kurulu	117

2.3.4. Yargı Erki (Kuvve-i Kaza).....	118
2.3.5. Danışma Kurulları	120
2.3.5.1. Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hubregân-e Rehberi)	120
2.3.5.2 Milli Güvenlik Yüksek Konseyi (Şura-ye Ali-ye Emniyet-e Milli)	121
2.3.6. Silahlı Kuvvetler	122
2.3.7. Siyasal Temsil ve Siyasi Partiler	123
2.4. İSLAM CUMHURİYETİ’NİN İNŞASI: HUMEYİNİ’NİN KARİZMATİK LİDERLİK DÖNEMİ (1979-1989).....	129
2.4.1. İnşa Sürecinde İslami Standardizasyon	133
2.4.2. Ulema Arası Hizipleşme: Geleneksel Sağ ve Radikal Sol.....	135
2.4.3. Geleneksel Sağ ile Radikal Sol İçerisinde Bölünmeler	136
2.4.4. Anayasal Değişiklikler	137
2.5. PRAGMATİK LİDERLİK: RAFSANCANI DÖNEMİ (1989-1997).....	141
2.5.1. Sosyo-Ekonomik, Hukuki ve İdari Alanda Yapılan Değişiklikler.....	143
2.5.2. İdeolojik ve Entelektüel Alanda Yaşanan Değişimler, Entelektüel Dini Düşünce Hareketinin Ortaya Çıkışı	146
2.5.2.1 Bazı Entelektüellerin Siyasal Katılım ve Demokrasiye Dair Görüşleri	147
2.5.2.1.1. Abdülkerim Suruş.....	147
2.5.2.1.2. Muhammed Müctehid Şebüsteri	152
2.5.2.1.3. Muhsin Kediver	155
2.6. REFORMİST HAREKETİN ORTAYA ÇIKIŞI: MUHAMMED HATEMİ DÖNEMİ (1997-2005).....	160
2.6.1. Hareketin Bileşenleri ve Hedefleri.....	161
2.6.2. Bir Demokratikleşme Pratiği Olarak Siyasal ve Kamusal Alanının Dönüşümü.....	163
2.6.3. Muhafazakar Cephenin Gösterdiği Direnç	166

2.7. NEO-MUHAFAZAKARLIK VEYA ASKERİ GELENEKÇİLİK: MAHMUD AHMEDİNEJAD DÖNEMİ (2005-2013).....	168
2.7.1. Neo-Muhafazakarların Politikaları ve Bu Politikaların Halka Yansıması.	171
2.7.2. Güvenlik Vurgusu	172
2.7.3. 2009 Seçimleri ve Bir Demokrasi Arayışı Olarak Yeşil Hareket.....	173
2.8. ILIMLI PRAGMATİK CEPHE: RUHANİ DÖNEMİ (2013-2021).....	176
2.8.1. Ruhani'nin İktidara Gelişi	178
2.8.2. Reform Beklentileri.....	180
2.8.3. Yeni Hükümetin Kadınlara Yönelik Politikaları	182
2.8.4. 2017-18 ve 2019-20 Protestoları	183
2.8.5. 2017 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve İktidarın Pekişmesi	185
2.8.6. Meclis Seçimleri ve Radikallerin Dönüşü	187
SONUÇ	189
KAYNAKÇA.....	195
ÖZGEÇMİŞ.....	216

KISALTMALAR

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

İKP: İran Komünist Partisi (Hizb-i Komünist-i İran)

CENTO: Central Treaty Organization

İDK: İslam Devrimi Konseyi (Şura-yi Engelab-ı Eslami)

İCP: İslami Cumhuriyet Partisi (Hizb-i Cumhuri-ye İslami)

DMO: Devrim Muhafızları Ordusu

MGYK: Milli Güvenlik Yüksek Konseyi

MRM: Mecmea-ye Ruhaniyun-e Mübariz (Direnişçi Din Adamları Birliği)

CRM: Camee-yi Ruhaniyat-ı Mübariz (Direnişçi Din Adamları Topluluğu)

GİRİŞ

İran’da 1979 yılındaki İslam Devrimi’nden sonra rejim değişikliğine gidilmiş, Pehlevi monarşisi yıkılarak yerine İslam Cumhuriyeti kurulmuştur. Ancak devrimciler her ne kadar bir “cumhuriyet” kurduklarını ilan etmiş olsalar da İran’daki rejimin gerçek bir cumhuriyet olup olmadığı ve Batılı liberal demokrasilerle ortaklıkları/farkları günümüze kadar tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmalar İran siyasal sisteminin çözümlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır.

İran’da parlamentonun, anayasanın ve farklı hiziplerin varlığı rejimi otoriter/totaliter rejimlerden ayırmaktadır. Örneğin İran’daki meclis ve cumhurbaşkanlığı seçimleri, diğer otoriter sistemlerde olduğu gibi sadece bir ritüel değil, aynı zamanda çeşitli hizipler arasındaki çatışmaları ve güç dengelerini etkileyebilecek, hatta görece değiştirebilecek bir pratik olarak görülmektedir. Öte yandan anayasanın içeriği, kurumların çalışma prensibi ve hiziplerin İslam Cumhuriyeti’nin temel ilkelerine aykırı olmamak koşuluyla faaliyetlerine devam edebilmesi İran’da Batılı anlamda bir liberal demokrasi olmadığını ortaya koymaktadır. Bu noktada İran’ın kendine has bir siyasal sisteme sahip olduğu görülmektedir.

Söz konusu sistem incelenirken çoğu zaman Batılı yazarlar tarafından İran’ın, meşruiyetini şer’i ve örfi kanunlardan alan ve yalnızca ulema sınıfı tarafından yönetilen geleneksel bir devlet olduğu düşünülmektedir. Ancak İran, meşruiyetini dinden alan vesayet kurumları ile modern siyasetin mütemmim cüz’ü olarak görülen temsiliyet kurumlarını aynı anda bünyesinde barındırmakta, bu yanıyla da hibrit rejim özelliği taşımaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren dini vesayet kurumları ile temsiliyet kurumları arasında bir gerilim vardır. Hatta dini vesayet kurumlarını elinde bulunduran ulema içinde dahi bir çatışma ve hiziipleşme söz konusudur. Hizipler arası çatışmalar bir yandan sistemin kırılğan doğasını tehdit etmekte diğer yandan demokratik yapısını güçlendirmektedir. Muhafazakârlar yönetimlerini ilahi meşruiyete dayandırırken reformistler ve pragmatikler halk egemenliğine dayalı yönetimi benimsemektedir. Ancak bu durum, başarısız monarşilerin küllerinden

doğan ve “mustazafların” hamiliğine soyunan İran’da, muhafazakar hizbin de demokratizasyona başvurmasını ve seçim sandığını bir meşruiyet aracı olarak görmesini zorunlu kılmıştır. İlahi egemenliği savunan muhafazakarlar ile halk egemenliği kavramını ön plana çıkarmaya çalışan demokratik güçler arasında yıllardır süregelen mücadelenin sebebi budur. Bu tezde hizipler arası çatışmaların teorik ve tarihsel dinamikleri tartışılmakta olup meşruiyetini hem Şii İslam’dan hem de halktan alan İslam Cumhuriyeti’nin demokratik pratikleri ne derece uyguladığı tahlil edilmektedir.

Bu bağlamda birinci bölümde cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının kökeni ve tarihsel arka planı anlatılacak, Batı’da ortaya çıkan liberal demokrasi ile Müslüman dünyada karşılık bulan İslami demokrasi tasavvuru karşılaştırılacaktır. İkinci bölümde ise İran’da cumhuriyet rejimine geçilmeden önce yaşanan monarşi tecrübeleri ayrıntılı bir biçimde ele alınacak ve Anayasal Devrim ile başlayan demokratikleşme süreci aktarılacaktır. Zaman içerisinde güçlenen ulemanın siyaseten oyun kurucu haline geldiği İran’da devrimi hazırlayan gelişmeler anlatılacaktır. Ayrıca devrimden sonra İslam Cumhuriyeti’nin teşkilatlanma süreci ve siyasi kurumlar üzerinde durulacaktır. Devamında sırasıyla Devrim Rehberi Ayetullah Humeyni ve sabık cumhurbaşkanları Haşimi Rafsancani, Muhammed Hatemi, Mahmud Ahmedinejad ve Hasan Ruhani dönemlerinde hizipler arası çatışmaların, demokrasi ve reform arayışının siyasal sisteme etkisi tartışılacaktır. Son olarak demokratikleşme bağlamında toplumsal hareketler incelenerek sistem krizine dikkat çekilecek ve geleceğe dönük bir projeksiyon çizilecektir.

LİTERATÜR TARAMASI

İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetim şekline dair kapsamlı bir literatür bulunmaktadır. Bu literatür, İran'daki siyasal sistemin cumhuriyetçi ve teokratik yönlerinin incelendiği; iç politikadaki güç dengesine, iktidar sahiplerine ve İran'daki birey-toplum-devlet ilişkisinin mahiyetine istinaden yönetimin demokratikleşme(me) eğiliminin analiz edildiği eserlerden meydana gelmektedir. Bu bağlamda Muhsin Milani, İran rejimini “paradoksal bir rejim” olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda iktidarın mollaların kontrolünde olduğunu, dolayısıyla “otoriter teokrasi” özelliği gösterdiğini ve “sınırlı bir halk egemenliğinin” hakim olduğunu ileri sürmektedir. (Milani 2015:52) (Milani 1992:102) Benzer fikirlere sahip bir başka isim Jahangir Amuzegar'dır. Rejimin hem teokratik hem oligarşik yapıya sahip olduğunu savunan Amuzegar, yönetimin ulemanın tekelinde olmasını gerekçe göstererek İran'daki rejimi demokratik görünüme sahip “oligarşik teokrasi” olarak kabul etmektedir. (Amuzegar 2003:139) Arang Keshavarzian, sistemin bir noktaya kadar çoğulculuğa izin verdiğini, parçalı yapıdaki devlet kurumlarının seçkinler arasındaki çekişmeleri beslediğini ve rejimin ömrünü uzattığını ancak bu durumun otoriter yönetimi perdeleyemediğini hatta aynı sistemin demokratik geçişi baltaladığını ifade etmektedir. (Keshavarzian 2005:63) Houchang Chehabi ise İran'ın ulema sınıfı tarafından değil, “clersiy” şeklinde kavramsallaştırdığı “ulema sınıfı içerisindeki politize olmuş bir grup” tarafından yönetildiğini belirtmekte, bu yönüyle, radikalleşen ulemanın İran siyasetindeki belirgin rolüne dikkat çekmektedir. (Chehabi 1991:78)

Ancak Pejman Abdulmuhamedi gibi rejimin otoriter yönelimlerini göz ardı etmemekle beraber sınırlı da olsa demokratik sistemin bazı emarelerine rastlandığını, bu bakımdan İslam Cumhuriyeti'nin “hibrit rejim” özelliği taşıdığını savunanlar da vardır. (Abdolmohammadi 2015:558) Francis Fukuyama İran'daki İslam Cumhuriyeti'ni “otoriter, teokratik ve demokratik unsurların bir arada bulunduğu hibrit rejim” olarak tanımlamayı tercih etmiştir. (Fukuyama 2009) Karabekir Akkoyunlu, İran ve Türkiye'deki rejimleri karşılaştırmalı olarak incelemiş ve bu rejimleri “sorunlu demokrasi” veya “rekabetçi otokrasi” olarak gören çoğunluğun aksine “hibrit rejim” olarak nitelendirmeyi uygun görmüştür. (Akkoyunlu 2014)

Pınar Arıkan, İslam Cumhuriyeti'nin iç ve dış politikasının belirlenmesinde İslamcı ve cumhuriyetçi kurumlar/hizipler arasındaki gerilimin etkili olduğunu vurgulamış, rejimin meşruiyetini hem Şii İslam'dan hem de demokratik öğelerden aldığını savunmuştur. (Arıkan 2006) Michael Axworthy, İran'da iç içe geçmiş “ilahi egemenlik” ve “halk egemenliği” kavramlarına değindikten sonra, İran anayasasının esasen Montesquieu'nun “kuvvetler ayrılığı” ilkesini sağladığını ancak velayet-i fakih nazariyesinin Rehber'e tanıdığı geniş yetki ve sorumlulukların sistemde ciddi bir tezat yarattığını, hatta fakihin anayasal monarşilerdeki monarklardan daha fazla yetkiyle donatıldığını öne sürmüştür. İran'da Tanrı egemenliği ile halk egemenliği arasında sıkışıp kalındığını ve bunun temelinde de “halk itaat edilen mi yoksa itaat eden mi?” sorusunun yer aldığını belirtmiştir. Ayrıca yönetimin Tanrı'nın iradesi ve fakihin vesayetine bırakılmasını, ulemanın – muhafazakar, gelenekçi ve ataerkil monarklar gibi – halkı, “yönlendirilmesi ve disipline edilmesi gereken bir çocuk” olarak görmesiyle açıklamıştır. (Axworthy 2020:206–7)

1. BÖLÜM: CUMHURİYET VE DEMOKRASİ

1.1. CUMHURİYET

1.1.1. Cumhuriyetin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

1.1.1.1. Cumhuriyetin Tanımı

Kökleri Antik Yunan *demokratia*'sına ve öğretilerine dayanan, zaman içerisinde Roma'daki hukuk ve düşünce sistemi ile iç içe geçerek bir yönetim şekli haline gelen “cumhuriyet” kavramına dair kapsamlı bir literatür bulunmaktadır. (Keyman ve Turnaoğlu 2008:40) Roma'da *Respublica* olarak kullanıldığı bilinmekte olup “res” ve “publica” kelimelerinden oluştuğu ve bu haliyle “kamusal şey”, “kamusal etkinlik” ve “kamusal çıkar” manalarına geldiği ifade edilmektedir. Audier, *Respublica*'nın Romalılar tarafından Yunanca'ya “ta demosia pragmata” yani “halkın meseleleri” olarak çevrildiğini belirtmektedir. (Audier 2006:13) Arapça'da ise cumhuriyet “bir araya gelen, toplu halde bulunan halk” anlamını karşılamaktadır. Bu durumda “cumhurî”, cumhur'a yani halka ait olan şey demektir. Cumhuriyet ise bu halkın halk tarafından idare edilmesini öngören bir yönetim biçimidir. (Gözler 1999:52) Taşkın cumhuriyet kavramını “hükümdarsız devlet” olarak nitelendirmektedir. (Taşkın 2017:53) Kavram bu anlamıyla kamuya ait alanın genişletilmesi ve korunması manalarını da içerisinde barındırmaktadır.

1.1.1.2. Cumhuriyetin Tarihsel Gelişimi

1.1.1.2.1 Klasik Cumhuriyetçilik

Tüzel kimliğin temelini oluşturduğu, ortak çıkarların savunulduğu ve yönetimin tek bir kişi veya zümrenin tekelinde olmadığı bu yönetim biçiminin (Baştürk 2011:9) ilk pratikleri Antik Yunan ve Roma'da hayata geçirilmiş, bireylere “iktidara ortak olma” sorumluluğu ve bu suretle yönetim içerisinde “kendilerini gerçekleştirebilme” misyonu yüklenmiştir. Böylece kamusal olan siyasallaşmıştır. Bu misyon bireylerin apolitik olmalarını engellemiştir. Bu konuda Antik Yunan filozoflarından

Aristoteles'in de sarf ettiği şu cümleler, yönetime katılımının önemini göstermektedir: (Çınar 2017:209)

“Polis siyasal olarak örgütlenmiş bir toplumu ifade eder ve bu toplumu bir araya getiren basit bir çıkar birliği değil daha yüksek bir mutluluğa ve erdeme ulaştıracak bir vizyon birliğidir. İnsanın böyle bir vizyon birliğine katılması ereği (telos) gereğidir, yani insan, kendisini ancak ve doğal olarak bir siyasal topluluğun yesi olarak gerçekleştirebilir. Zira insan kendisini diğer yaratıklardan ayıran söz söyleme (logos) yeteneğini ancak Polis'te kullanabilir.”

Klasik cumhuriyetçilik olarak adlandırılan bu dönemde, cumhuriyetin temel aldığı “yurttaşlık” fikri, toplumun bir parçası olarak kabul edilen bireyin topluma karşı sorumlu olduğu düşüncesi ile yakından ilgilidir. Bu düşüncede birey özgürlüğünü ancak sosyal, siyasal ve hukuksal olarak var olduğu bir toplum ile elde eder. Aralarındaki birçok benzerliğe rağmen Roma Cumhuriyeti'nde, Antik Yunan'dan farklı olarak, yurttaşlığın ahlaki ve siyasi değil hukuki boyutu ile ilgilenilmiş bu noktada yurttaşın toplumda sahip olduğu hak ve özgürlükler üzerinden bir okuma gerçekleştirilmiştir. İnsanın doğası gereği “siyasal” olduğu fikri yerini “hukuki” bir varlık olduğu anlayışına bırakmıştır. Aristoteles ve Çiçero bireyin bulunduğu toplumu sahiplenerek sorumluluklarını yerine getirmesini ve bunun karşılığında birtakım haklar elde etmesini yurttaşlık bilinci ile ilişkilendirmiştir. (Baştürk 2011:53–54)

Orta Çağ ise Cumhuriyetçilik fikrinin gelişimi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönüşümün mimarları gücünü büyük oranda ticaretten, üretimden ve gelişmiş sermayeden alan feodal glerdi. Feodal glerin kuvvetlenerek kendi çekim alanlarını oluşturmaları Antik Yunan'dan farklı olarak şehirlerin siyasi yerleşim birimlerine dönüşmelerine olanak sağlamıştı. İtalya başta olmak üzere Avrupa'da birçok şehir merkezi ortaya çıkmıştı. Merkezler uzun vadede yurttaşlık bilincinin gelişmesine katkıda bulundu. (Held 2007:32) 12. yüzyılda şehirleşme, kendi yöneticilerini kendileri seçebilen ve Quentin Skinner'ın da belirttiği üzere hkmet etme haklarının Tanrı tarafından verildiğine riayet eden bir kesime/hakim

anlayışa karşı açıkça meydan okuyan bir halkın yurttaşlık bilincine ulaşmasını sağladı. Held, Floransa, Padua, Pisa, Milano ve Siena gibi birçok şehrin ayrı ayrı birer cumhuriyet olarak kabul edildiğini ifade eder. Bunun yanında cumhuriyetlerin halk tarafından seçilen ve halka karşı sorumlu bir yöneticiye, birer konseye ve vergi sistemine sahip olduklarını da ayrıca belirtir. (Held 2007:55–56) Fakat iktidarın belirli sermaye sahiplerinin tekeline alınması uzun vadede egemenliğin halktan, zamanla ekonomik ve siyasi imtiyazlar elde eden aristokrat sınıfa geçişini hızlandırmıştır. (Taşkın 2017:53)

Reform ve Rönesans Dönemleri, cumhuriyetçilik düşüncesinin gelişimi açısından bir başka dönüm noktası olmuştur. Fakat bu dönemdeki cumhuriyetçilik anlayışında da sonraları halka tanınacak olan evrensel oy hakkı ile yönetim süreçlerine katılma ve hükümeti değiştirebilme yetkisi göz ardı edilmiş ve yönetimler bizim bildiğimiz manadaki demokratik birer cumhuriyet olmaktan uzaklaşmıştır. Fakat bu haliyle dahi Hristiyan monarşiler karşısında alternatif bir sistem olmuşlardır.

Kamusal alan hızla siyasallaşırken monarşilere direnç gösteren halkın üzerinde durduğu iki kavram ortaya çıkmıştır: “Özgürlük” ve “Erdem”. Özgürlük kavramı ile halkın, keyfi ve sınırsız güç kullanan diktatörlerden kurtulması ve bu sayede yönetime katılma hakkı elde etmesi vurgulanırken erdem ile bu hakkı elden eden vatandaşların kendi çıkarlarından çok ortak çıkarı önceleyen bir sorumluluk anlayışı ile hareket etmesi kastedilmiştir. (Held 2007:34–35)

Bu dönemde ortak çıkarı ve toplumdaki anarşiyi önlemek için belirli bir noktaya kadar baskıcı yönetimlerin gerekliliğini gündeme getiren, öte yandan halk vurgusundan da kaçınmayan ve kilise karşısında ilk kez laikliğe gönderme yaparak toplumun egemenliğini savunan ve geleneksel gücün sınırlandırılmasını talep eden Marsilyus ile “Prens” ve “Söylevler” adlı eserlerinde monarşiyi, aristokrasiyi, oligarşiyi ve demokrasiyi sorunlu olarak gören Makyavelli gibi düşünürler ortaya çıkmıştır. Bu sistemlerin durmaksızın birbirlerine dönüşebilme ihtimalini “*üst sınıfın kibri*” ve “*genel halkın ahlaksızlığı*” ile ilişkilendiren Makyavelli (Held 2007:41), her daim içerisinde anarşi barındırdığını düşündüğü demokrasilerde bu anarşik durumun ortaya çıkmaması için bireylerin yanı sıra tümüyle toplumun çıkarlarına

kulak verilmesi ve yukarıda da zikredilen değerler ışığında –özgürlük ve erdem– yurttaşlık bilinci ile hareket eden bireylerin konsül veya meclis eliyle yönetime dahil edilmesi gerektiğini savunmuştur. (Held 2007:44)

Makyavelli sonrası cumhuriyetçi paradigma monarşi karşıtı bölgelerde özellikle Commonwealth’ın yani “Cumhuriyetin” ilan edildiği İngiltere’de yeni bir cumhuriyetçi akımın gelişmesine ön ayak oldu. Audier bu akımı kamusal yaşamı dışlayan ve iktidarın belirli bir zümrenin elinde bulundurulmasına olanak sağlayan bir yönetim biçimi olarak gördüğünü ifade etmiştir. Öyle ki dönemin önemli düşünürlerinden Harrington, Makyavelli ile “cumhuriyetçi özgürlük” noktasında aynı fikirde olsa da yönetimin cumhuriyetçi olduğu için aristokrasi karşıtı olması gerektiği fikrine katılmamıştır. Zira ona göre bir monarşi de gerekli “erdeme” sahip ise cumhuriyetçi olabilirdi. (Öztürk 2016:41) Meşruiyetin halktan devşirilmesi gerektiğini savunan Harrington, halkın yalnızca kendisi hakkında verilen kararları kabul etme ya da etmeme hakkı olduğunu ve aristokratik yönetimin iktidarı ile ilgili herhangi bir söz hakkının bulunmadığını söyleyerek Makyavelli’den ayrılmıştır. (Audier 2006:33) Ayrıca kurumsal düzenlemeler ve kurumların güçlendirilmesiyle oligarşinin önüne geçileceğine inanmıştır. Bu açıdan güçlü cumhuriyeti, *“çatışmaların, bir grubun ötekini saf dışı etmeye çalıştığı iç savaflara dönüşmeyen”* (Audier 2006:26) bir sistem olarak tanımlamıştır zira onun için kurumları güçlendirilmiş bir cumhuriyet, hizipleşmenin önüne geçebilecektir. Böylece çatışmacı yaklaşım farklı bir boyut kazanmıştır. (Audier 2006:32)

Makyavelci bir miras ile cumhuriyetçilik akımının fikrî gelişimine katkıda bulunan 17. yüzyıl düşünürü Montesquieu üç çeşit yönetim sistemi öngörmüştür: Cumhuriyetçilik, Monarşi ve Despotizm. Cumhuriyetçiliği, halkın tamamının veya bir kısmının yönetime katılması ile sınırlandırmış ve ilkinin demokratik cumhuriyet ikincisi ise aristokratik cumhuriyet olarak adlandırmıştır. Ona göre monarşiyi despotizmden ayıran şey ise iktidarın belirli yasalar dahilinde sınırlandırılmasını sağlayan bir mekanizmanın varlığı olmuştur. Makyavelli gibi cumhuriyetin kırılganlığına işaret eden Montesquieu, rejimin yozlaşma ihtimalini halkın yasalara uyma noktasındaki istikrarsızlığına ve bunun sonucunda aşırı eşitlik yanlılarının veya

eşitlik karşıtlarının ortaya çıkmasına, aristokratik yönetimlerde ise despotizme kayan politikalar eşliğinde cumhuriyetçilikten tamamen uzaklaşılmasına bağlamıştır. (Audier 2006:34–35) Bu noktada halkın veya yöneticilerin tiranlaşmaması için bu iki güç arasında dengeleme politikası izleyecek bir yapının varlığını desteklemiştir. Böylece o da kurumsallaşmanın altını çizerek kuvvetler ayrılığının sadece hukuki değil aynı zamanda siyasal bir zemine oturtulması gerektiğini savunmuştur. Onun kuvvetler ayrılığına getirdiği bu yeniliğin, negatif özgürlük yorumunun ve yasalarla sınırlanan iktidar modellemesinin liberal cumhuriyetçiliğin temelini oluşturduğu söylenmektedir. (Öztürk 2016:46)

1.1.1.2.2. Modern Cumhuriyetçilik

Aydınlanma Çağı'nın başlamasıyla İngiltere ve Fransa'da “seküler yönetim” anlayışı gelişmiş ve liberal değerler yükselmiştir. Dönemin en önemli gelişmeleri ise Amerikan ve Fransız Devrimleri olmuştur. Devrim sonrası Amerikan Anayasası'nın kabul edilmesi ve anayasa ile korunan temsil mekanizması modern cumhuriyetçiliğe ivme kazandırmıştır. Bu döneme, cumhuriyetçilik rejiminin savunucuları arasında yer alan ve Amerikan Devrimi'ne ilham veren Thomas Paine ve fikirleriyle Fransız Devrimi'ni etkileyen Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürler damgasını vurmuştur. Rousseau'nun, 18. yüzyılda yazdığı “Toplum Sözleşmesi” adlı eserinden, erdemli ve yurttaşlık bilincine sahip vatandaşların tesis ettiği Atina *demokratia*'sına büyük bir sempati duyduğu anlaşılmaktadır. Özgürlük kavramını “katılım” ile özdeşleştiren düşünür, toplumdaki bireylerin her birinin özgür ve eşit haklara sahip olduğu bir yönetim biçimini benimsemiştir. Atina *demokratia*'sından hareketle doğrudan temsil mekanizmasının işlemediği büyük coğrafyalarda halk ile egemen güç arasındaki gerilimin önemli olduğunu belirten Rousseau, ideal toplum düzeninin eşitlik ve özgürlüğün garanti altına alındığı, bireylerin hem özgürce yönetim süreçlerine dahil olduğu hem de parçası olduğu topluma ait hissettiği ve diğerleriyle eşit paydada bulunduğu bir yönetim sistemi ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu aşamada “yasalara uyan halk, yasaları koyan halkın kendisi olmalıdır” sözüyle *İstem*'in yani genel iradenin önemini vurgulamıştır. (Rousseau 2020:VII) Rousseau'ya göre iki

çeşit istem vardır: İlki genel diğeri özeldir. Ona göre genel irade halkın tamamının iradesine işaret ederken özel irade yalnızca bir bölümünün istek ve arzularını tanımlar. Bu durumda genel irade halkın egemenliğidir ve yasaları meydana getirir. Özel irade ise özelleşmiş bir sistem ve yönetimi ifade eder ki bu da onun ancak bir kararname olduğunu göstermektedir. (Rousseau 2020:24) Dolayısıyla genel iradeyi herkesin çıkarına olduğunu düşündüğü “yasa” kavramı ile özdeşleştirir. Bu yasa hem bireysel özgürlüğün hem de kamusal yararın vazgeçilmez bir unsuru olarak tezahür eder. Rousseau’nun, Taşkın’ın ifade ettiği gibi, “özgürlüğü boğmayacak bir eşitlik arayışıyla” gerek Fransız Devrimi’ni gerek 19. yüzyılda tezahür eden milliyetçilik ve sosyalizm gibi ideolojileri de yakından etkilediği görülmektedir. (Taşkın 2017:34–35)

Bu dönemde 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin son büyük ismi Condorcet de 1791 yılında yayınladığı *Les Droits de l’homme (İnsan Hakları)* adlı eseriyle, temsili yönetimin gerekliliğinden bahseden Thomas Paine’den ilham alarak, 1789’daki Fransız Devrimi’nden sonra yürürlüğe giren sınırlandırılmış monarşiyi kabul etmeyip Fransa’da cumhuriyetçiliği savunan ilk kişi olmuştur. Paine’den oldukça etkilenen Condorcet, Rousseau’dan farklı olarak “erdeme” değil temsil mekanizmasına ve konsensüse dayalı genel iradeyi öne çıkarmıştır. Bununla birlikte hakim görüşün aksine cumhuriyetçi bir yönetimde kralın gerekliliğini sorgulamıştır. Atina *demokratia*’sı ve Roma *respublica*’sından hareketle cumhuriyetin küçük coğrafyalarda uygulanabileceği ve her zaman içerisinde bir “anarşi” barındırdığı görüşüne karşı, Condorcet, aydınlanmacı “eğitim” anlayışı, işleyen bir temsil mekanizması ve uygulanabilir bir anayasa ile bu tehlikenin önlenebileceğini dile getirmiştir. (Audier 2006:51–52)

19. yüzyıl cumhuriyetçiliğin, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi ideolojilerle iç içe geçtiği ve önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Dönemin öne çıkan isimlerinden biri olan Tocqueville, esasında liberalizmle olduğu kadar cumhuriyetçi fikirleriyle de dikkat çekmiş ve cumhuriyetçiliğin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Ne Yunan *demokratia*’sını ne Roma *respublica*’sını ne de Rönesans cumhuriyetlerini gerçek bir cumhuriyetçi pratik olarak gören Tocquevelli,

özellikle Amerika’da bulunduğu dönemde, Amerikan Cumhuriyetçiliğini halk egemenliğinin tam olarak işlediği bir yönetim sistemi olarak kabul etmiş, sınırlandırılmış monarşiye ve Fransız cumhuriyetçiliğine dair eleştirilerini dile getirmiştir. Bu açıdan cumhuriyet ile aristokrasiyi kesin bir şekilde ayırmıştır. (Audier 2006:58) Bunun yanında her ne kadar liberal değerleri ve özel alanın güvence altına alınması gerektiğini savunsa da tamamen bireyci bir yaklaşımın ulus devlete zarar verebileceği kanısındadır. Yani özgürlük anlayışını, yalnızca bireye veya bireysel özgürlüğe indirgemez. Bireysel özgürlüğü siyasal özgürlük ile birlikte düşünerek yurttaşlığın ve genel iradenin önemine, sivil katılımın gerekliliğine dikkat çeker. (Fikret Çelik 2010:86–87)

Liberal düşünürler bireyciliği ve özel alanı öne çıkarırken cumhuriyetçi ve erken dönem sosyalist düşünürler temsilin önemine dikkat çekerek aristokratik cumhuriyet rejimine karşı çıkmıştır. Bu belirgin ayrım 1871’de yaşanan Paris Komünü deneyiminde ortaya çıkmıştır. İşçi sınıfı temsil mekanizmasına dahil olurken radikal cumhuriyetçilerin ve anarşistlerin yer aldığı yönetim ancak yetmiş gün iktidarda kalabilmiştir. Komün kanlı bir şekilde bastırıldıktan sonra tüm dünyada kadınların, mülksüzlerin, azınlıkların sistemin dışına itildiği ve burjuva iktidarının güçlendiği, liberal veya monarşik yönetimler yaygınlaşmıştır. (Uslu 2018:142–43)

Öte yandan Sanayi Devrimi’yle birlikte işçi sınıfının ortaya çıkması ve toplumsal eşitsizliğin daha görünür hale gelmesi, cumhuriyetçiliği sosyalizme yakınlaştırmıştır. (Fikret Çelik 2010:88) Bu bağlamda cumhuriyetçi sosyalizmin öncülerinden Pierre Leroux “özgürlük” “eşitlik” ve “kardeşlik” üçlemesini öne sürmüştür. Hem bireyin özgürlüğünün hem de toplumsal eşitliğin öncelendiği sosyalist cumhuriyetçilikte, kardeşlik anlayışı içerisinde bireysel özgürlüklere bağlı kalınarak kolektivist bir hareket oluşturma amacı güdülmüş, Fransız Devrimi’nin bakiyesi radikal bireycilik terk edilmiştir. Bu anlayış hem sosyalist öğretiye hem de cumhuriyetçilik mefhumuna eleştirel yaklaşan ve eşit oy hakkı ile sosyo-ekonomik eşitsizlik arasındaki çatışmaya dikkat çeken dayanışmacı cumhuriyetçilik anlayışına da temel olmuştur. (Audier 2006:62–63)

Böylece çağdaş cumhuriyetçiliğe geçişte liberalizm, sosyalizm ve ulusçuluk hareketleri önemli bir yer tutmuş fakat bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere 20. yüzyılın dinamikleri ile birlikte kavram daha büyük bir dönüşüme uğramıştır.

1.1.1.2.3. Çağdaş Cumhuriyetçilik

Cumhuriyetçilik fikrinin gelişim süreçlerine katkıda bulunan düşünürlerden bazıları Atina'ya özgü *demokratia* kavramını bazıları ise Roma'ya ait *republica*'yı referans göstermektedir. Modern ve Çağdaş Cumhuriyetçilik dönemlerinde Atina ve Roma'da vücut bulan Klasik Cumhuriyetçilik liberal değerlerle buluşturulmuştur. Bunun yanında cumhuriyetçilik sosyalizm, toplulukçuluk ve ulusçulukla birlikte düşünölmeye başlanmıştır. Çağdaş Cumhuriyetçilik ise, cumhuriyetçiliğin “liberalizm” veya “sosyalizm” karşılığı üzerinden ifade edilmediğı, bu kavramlarla ilişkilendirilmeyip daha özgün bir tanıma kavuştuğı 20. yüzyıl akımıdır. Akım içerisinde Arendt, Pacock, Skinner, Pettit ve Viroli gibi önemli isimler yer almaktadır. Akımın temsilcileri geleneksel cumhuriyetçiliğin güncel sorunlara cevap verilebilirliğini tartışmış, özellikle özgürlük kavramı ve cumhuriyetçiliğin temsil ile ilişkisini sorgulamıştır. (Audier 2006:89) Bu noktada bireysel çıkarı benimseyen sistem karşısında toplumsal çıkarı önceleyen Çağdaş Cumhuriyetçilik akımı için “özgürlük, siyasal katılım ve rıza” önemli kavramlar olmaya devam etmiş ve öncelik alanlarına göre bu akımda iki yönlü bir gelişim süreci yaşanmıştır: Neo-Atina ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliğı.

Çağdaş cumhuriyetçiliğın gelişimi ile ilgili literatürde önemli bir yer tutan Hannah Arendt, cumhuriyetçiliğı “siyasal katılım” ve “ortak değer” kavramlarıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bireysel özgürlüğün ancak “siyasal katılım” ile elde edilebileceğini savunan Arendt için kamusal alan, sadece bireysel özgürlüğün kazanıldığı yer değil aynı zamanda insanın kendi gerçekleştirebildiğı bir yerdir. Bireyin kendini gerçekleştirebilmesi ise temel insani eylemleri gerçekleştirebilmesi ile mümkündür. Kamusal alanda kendini gerçekleştirebilen birey, hak ve özgürlükler noktasında da bilinçlenecek ve Atina *demokratia*'sındaki gibi erdemli birer yurttaş haline gelecektir. Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde bireyin eylemleri, politik özgürlüğü ile yakın bir ilişki içerisinde. Arendt'e göre liberalizmin bireysel

özgürlüğü önemseyen politikaları “ortak çıkarı” ortadan kaldırmış ve kamusal hayatın içini boşaltmıştır. Böyle bir durumda yalnızca hükmetme güdüsüyle harekete geçen modern totaliter rejimlerin ortaya çıkması olağandır. Zira ortak çıkarın olmadığı bir yerde kendi bencil çıkarlarını hayata geçirmek isteyen modern bireyler olacaktır. Yani modern birey ve totalitarizm arasında da güçlü bir bağ vardır. (Baştürk 2013:115–16) Öte yandan cumhuriyetçi pratiklerle ilgilenen Arendt, Fransız Devrimini de kısa sürede şiddet eğilimli bir harekete dönüşmekle eleştirmektedir. Amerikan Devrimi’nin ise başlangıçta ortak çıkar, temsil ve kamusal alan oluşturma hedefiyle cereyan ettiğini fakat daha sonra bu yönlerinin zayıfladığını ifade etmektedir. Bu çıkarımlarını şekillendiren şey ise temsil mekanizmasına yönelttiği önemli eleştirilerde gizlidir. Zira Arendt temsili sistemin seçilenleri sınırlandırırsa da katılımı güvence altına almadığından söz etmektedir. (Audier 2006:91)

Pacock ise cumhuriyetin temelinde “kamusal iyi” kavramı olduğuna inanır. Bunun politik erdemi ve siyasal katılımı beraberinde getirdiğini düşünür. Bu yönüyle fikirlerini Aristoteles’in “*insan siyasal bir hayvandır (zôon politikon)*” görüşünün üzerine bina eder. Kamusal alanın her yönüyle politik olduğunu düşünen Pacock için Aristoteles gibi kişinin kendini gerçekleştirebilmesi ve insani vasıflarını yerine getirebilmesi için siyasete dahil olması gerekmektedir. Fakat bu noktada Pacock’un cumhuriyetçilik anlayışı özellikle iki eleştiriye açık hale gelmektedir: Birincisi, ekonomik eşitsizliğin olduğu bir toplumda eşit bir temsil mekanizmasından bahsetmenin zorluğu, ikincisi ise çoğulculuk ilkesinin benimsendiği bir durumda komüniteryanizm ile özdeşleştirilen cumhuriyetçiliğin toplumda farklı etnik, dini, dilsel ve kültürel değerlerin ve bu değerlere sahip bireylerin hayatta kalabilmesini imkansızlaştırmasıdır. Pacock’un temsili Atina demokratisi’nin referans göstererek formüle etmesi, modern siyasal toplumun gereklerini yani liberal ve kapitalist düzenin siyasal pratiklerini ve özellikle ekonomik eşitsizliğin siyasal katılım üzerindeki belirleyici rolünü göz ardı ettiği yönündeki eleştirilere maruz kalmasına neden olmuş ve bu eşitsizliğin siyasal yozlaşmayı beraberinde getirebileceği yorumları yapılmıştır. (Öztürk 2016:76–78) Ne Arendt’in ne de Pacock’un cumhuriyetçiliği tamamen komüniteryanizm ile özdeşleştirdiği iddiası doğru değildir. Zira komüniteryanizm ile cumhuriyetçiliğin çoğu zaman ortak iyi ve

erdemli yurttaşlık gibi benzer söylemlere başvurduğu görülse de komüniteryenizmin tek bir öge etrafında şekillenen farklı varyasyonları Neo-Atina cumhuriyetçiliğinin benimsediği yapılar değildir. (Öztürk 2016:85–86)

Sandel ise Arendt ve Pacock gibi cumhuriyetçiliğin ortak akıl ve sivil erdemi gerektirdiğini düşünse de onun cumhuriyetçiliği algılayış biçiminde daha çok “çoğulculuk” ilkesinin öne çıktığı görülür. Sandel’e göre liberal toplumun içerisinde yer alan “bireyci” anlayış toplumu siyasal ve ahlaki erozyona uğratar. Bireycilik toplumun ortak iyiyi oluşturma süreçlerini, kültürel kodlarını, yardımlaşma ve dayanışma deneyimlerini dışarıda bırakır, kamusal yaşamın zayıflamasına sebebiyet verir. Bu durum zamanla öz yönetimin de değerini kaybetmesine neden olur. Oysa liberalizmin üzerinde durduğu özgürlük ilkesi temelde zaten öz yönetim ile mümkündür. (Audier 2006:96–97)

Çağdaş cumhuriyetçiliğin Neo-Roma Ekolü ise bir yandan modern cumhuriyetçiliğin liberal değerlerine eleştiri getirirken diğer yandan klasik cumhuriyetçiliğe ait kurumları dönemin şartlarına ve çağdaş cumhuriyetçilik anlayışına göre yeniden düzenlemiştir. Skinner ve Pettit gibi isimler liberalizmi – seleflerinden farklı olarak – bireyciliği veya toplumsal meselelere karşı kayıtsızlığı ile değil benimsediği “özgürlük” paradigması üzerinden eleştirmişlerdir. Skinner’a göre özgürlük sadece yasal sınırlamalarla veya somut bir müdahaleyle değil, kamusal alanın özgürleşmesini engelleyebilecek her türlü düşünme biçimiyle de tehlikeye girebilir. Böyle bir durumda toplumda farklı olanların yaşaması zorlaşır. Vatandaşların kendilerini baskı altında hissetmeleri de özgürlüğün sınırlanması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Skinner’ın özgürlük anlayışı negatif özgürlük ile benzeşir. Ancak benzeşse de ayrıldığı noktalar vardır. Esasen Skinner bu ayrılığı *A Third Concept of Liberty* adlı makalesinde açıklığa kavuşturarak üçüncü bir özgürlüğün varlığını dile getirir. (Skinner 2016:243–54) Bu noktada Skinner, birey ile birlikte kamusal alanın özgürlüğünü de güvence altına alan ve neticede özgür bir devletin ortaya çıkmasına imkan veren kapsayıcı ve özgürleştirici bir cumhuriyetçiliği savunur. (Shaw 2003:46–47) Bütün bunlardan hareketle çağdaş cumhuriyetçiliğin bu yorumunda klasik cumhuriyetçilikteki “erdemli yurttaşlık” nosyonuna vurgu

yapılmadığı görülmektedir. Çünkü Skinner’a göre öz yönetim ve yurttaşlık erdemi, bireylerin kişisel çıkarlarını “kamusal iyi”ye dönüştürmek için bağlayıcı yasa ve kurumların oluşturulmasından daha önemli değildir. (Shaw 2003:53)

Skinner gibi Pettit de Neo-Roma Ekolü’nü takip etmektedir. Bu bağlamda takip ettiği ilkeler ve geliştirdiği modern kurumlar ile klasik cumhuriyetçiliği yeniden yorumlar. (Pettit 1998:176) Bu esnada “özgürlük” nosyonunu ön plana çıkardığı ve diğer bütün düşüncelerini bu nosyon etrafında şekillendirdiği görülür. Özgürlüğü “müdahalesizlik” ve “tahakkümsüzlük” olarak iki ayrı biçimde ele alan Pettit, müdahalesizlik örneğine getirdiği eleştiriler ile literatürde önemli bir yer tutar. Bundan dolayı Skinner’ın da üzerinde durduğu “özgürlük” nosyonunu daha detaylı inceleyebilmek adına Isaiah Berlin’in literatüre kazandırdığı negatif ve pozitif özgürlük ayrımının ele alınması gerekmektedir. Berlin’in herhangi bir müdahale olmaksızın bireyin edimlerini gerçekleştirebilmesi olarak tanımladığı negatif özgürlük, cumhuriyetçi düşüncede “müdahalesizlik olarak özgürlük” düşüncesine karşılık gelmektedir. Pozitif özgürlük ise bireyin kendi kararlarını kendi verebileceği “benlik hakimiyeti”ne sahip olmasıdır. Yani dışarıdan bir müdahale söz konusu değildir. (Tunçel 2010:259–60) Pettit’e göre bu sınıflandırma dışında kalan durumlar da mevcuttur. Örneğin bireyin müdahaleye uğramaksızın baskılandığı, güvenliğinin tehlikede olduğu veya özgürlük alanının herhangi bir sebeple sınırlandırıldığı durumlar meydana gelebilir. Bu durumda birey keyfi müdahalelere açık hale gelir. Bu nedenle Pettit, Berlin’in sınıflandırmasının dışına çıkarak “tahakkümsüzlük olarak özgürlük” kavramını ortaya atar. Böyle bir durumda özgürlük alanını koruma altına alan tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesi bu yönüyle negatif özgürlüğe daha yakındır. Aynı zamanda bu özgürlük biçimi cumhuriyetin eşitlik ilkesi ile de yakın bir ilişki içerisindedir. Yalnız buradaki eşitlik ekonomik eşitlik değil yapısal bir eşitliktir. Eşit özgürlüğe sahip olmayan toplumlarda eşit tahakkümsüzlükten de söz edilemez. Zira tahakkümsüzlüğün değil de müdahalesizliğin benimsenmesi toplumda güçlü bireylerin zayıflar üzerinde tahakküm kurma potansiyelini arttıracaktır. (Tunçel 2010:277) Pettit’in öncüllerinden ayrıldığı bir diğer nokta siyasal katılımı tahakkümsüzlüğün sağlanmasında önemli bir araç olarak görmesi fakat buna herhangi bir kutsiyet atfetmemesidir. Ayrıca tahakkümsüzlüğün gereği

olarak özgürlüğün tamamen siyasal katılım ile elde edildiği tezine de karşı çıkar. (Tunçel 2010:288) Bu noktada devlet tahakkümünü sınırlandırmanın ön koşulu olarak anayasal bir düzenin (Pettit 1998:229), hukukun üstünlüğünün (Pettit 1998:231) rızaya ve itiraza dayalı bir sistemin (Pettit 1998:92) gerekliliğine işaret eder.

Dönemin önemli teorisyenlerinden biri de Viroli'dir. Viroli'nin üzerinde durduğu kavram ise klasik cumhuriyetçiliğin mihenk taşı olan "yurtseverlik" nosyonudur. Skinner ve Pettit'in özgürlük kavramını yeniden yorumlaması gibi Viroli'nin yurtseverliğe çağdaş cumhuriyetçilik perspektifinden bakması cumhuriyetçi düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Burada Viroli'nin yapmaya çalıştığı, yurtseverliği milliyetçilik bağlamından uzaklaştırarak cumhuriyetçiliğin ve dolayısıyla özgürlüğün teminatı olduğu anlamına yakınlaştırmaktır. Viroli, yurtseverlik ile milliyetçiliğin aynı anlamlara gelmediği tezinden hareketle yurtseverliğin herhangi bir ırk, dil veya kültür birliğine işaret etmediğini, daha çok özgür bir toplumda yaşanmasına imkan veren cumhuriyete bağlılığı ifade ettiğini savunmuştur. (Viroli 1997:11–12) Fakat bu noktada yurtsever cumhuriyetçilerin tamamen toplumun milli ve kültürel değerlerinden arınmış bir cumhuriyet ideali geliştirdiği düşünülmemelidir. Zira bazı teorisyenler için cumhuriyet, pek çok konuda ortak değerlere ve reflekslere sahip bir toplumun özgürce yaşamasını garantileyen bir yönetim biçimi anlamına gelmektedir. Viroli'nin yurtseverlik anlayışında ise özgür bir toplumun kaynağı olan cumhuriyetçi fikirlere, düzene ve kurumlara bağlılık vardır. (Tunçel 2010:289) Audier Viroli'nin yurtseverlik anlayışını "*milliyetçi sapmalar saf dışı edildiği takdirde, her şeyden önce siyasal bir topluluğun, yani her bireyin siyasal ve sivil haklarını kullanabileceği bir alan olan cumhuriyete duyduğu aidiyet*" olarak tanımlamıştır. (Audier 2006:102) Viroli, Romalıların ve Romalı teorisyenlerin yurtseverliği bir tutku olarak gördüklerini ve onlar açısından yurtseverliğin cumhuriyete ve vatandaşlara karşı duydukları hayırsever, şefkatli bir aşkı karşıladığını belirtmektedir. Oysa kendi tasavvurunda bu kavram rasyonel bir aşka karşılık gelir. Bu düşünceye göre vatan aşkının kaynağında ortak bir özgürlük, yasalar, senato, halk meydanları ve beraber kazanılan zaferler vardır. Öte yandan yurttaşlık duygusunun vatandaşlara, vatandaşlık görevlerini

yerine getirmelerinde motivasyon kaynağı olduğunu ve yöneticilere özgür bir kamusal alan yaratma sorumluluğunu hissettirdiğini dile getirmiştir. (Viroli 1998:189)

1.1.1.3. Cumhuriyetin Temel İlkeleri

Cumhuriyetin genel olarak halk iradesine dayalı yönetim biçimini ifade ettiği düşünülse de tarihsel süreçte birçok ilke ve ideolojiyle birlikte anılması farklı manaları da içerisinde barındırmasına neden olmuştur. Yani cumhuriyet kimi zaman özgürlük, eşitlik, yurttaşlık ve öz yönetim gibi kavramlar üzerinden açıklanmaya çalışılmış kimi zaman da liberalizm ve sosyalizm gibi fikir akımları ile yakınlştırılarak kavramın farklı kimlikler kazanması amaçlanmıştır. Bu nedenle cumhuriyetçiliğin gelişiminde klasik, modern ve çağdaş akımlar dışında özel yorumlar ve değerlendirmeler de etkili olmuştur.

Örneğin Ball, cumhuriyeti, kamusal alana katılma özgürlüğü ve “ortak iyi” ye sahip yurttaşların oluşturduğu bir düzen olarak tasvir etmiştir. Coq, cumhuriyeti kolektif bilinç ve ortak coğrafyanın bir ürünü olarak görmüştür. Debray için cumhuriyetçi toplum, her türlü kamusal eşitsizliğin giderildiği dayanışmacı bir toplumdur. Poster için cumhuriyet herhangi bir monarkın yer almadığı bir yönetim biçimidir. Renaut’nun cumhuriyet tanımında eğitim, laiklik, yasalara uygunluk ve eşitlik göze çarpmaktadır. Caussese, cumhuriyeti, kamunun iktidarın gücünü sınırlayabildiği ve gücün erkler ayrılığı ile paylaştırılabildiği bir yönetim biçimi olarak ifade etmektedir. Curan için cumhuriyet yöneticilerin kamuoyundan hizmetlerinin geri bildirimlerini alabildiği bir düzendir, Mouffe ise birçokları gibi yurttaş cumhuriyetçiliğini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca cumhuriyetçiliğin, liberalizmin neden olduğu toplumsal aşınmayı ortadan kaldıracağı düşünülmektedir. Touraine’in cumhuriyet tasavvurunda medeni haklar garantilenirken Delannoi gibi düşünürlerin cumhuriyetçiliği demokrasi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Kılıçbay ise demokrasinin zaten cumhuriyete içkin olduğu düşüncesini savunmakla birlikte cumhuriyetçi ideali modernist bir proje olarak nitelendirmektedir. Son olarak Özlem’in yorumunda cumhuriyetçi toplumun yurttaş bireylerden oluştuğu ve meşruiyetin herhangi bir kişi

veya zümreden değil bu yurttaş bireylerden oluşan toplumdan devşirildiği vurgusu yer almaktadır. (Bilgin 2008:106)

Neticede devlet-toplum ve kamusal alan arasındaki ilişkileri farklı açılardan ele alan teorisyenlere göre cumhuriyetin birçok boyutu ve tanımı vardır. Dolayısıyla tek bir tanımdan veya ortak kabulden söz etmek mümkün değildir. Fakat hemen her cumhuriyetin dayandığı ve bu yolla meşruiyetini sağladığı temel ilkeler ise şu şekilde sıralanabilir: Özgürlük, Eşitlik, Ortak Çıkar, Yurttaşlık, Öz-Yönetim ve Siyasal Katılım, Hukukun Üstünlüğü.

1.1.1.3.1. Özgürlük

Özgürlük düşüncesi cumhuriyetçi yorumların hemen hepsinde merkezi bir konumdadır. Bu noktada cumhuriyetçilerin sahip olduğu özgürlük nosyonunun liberal ideolojideki özgürlük nosyonundan farklı olduğu anlaşılmaktadır. (Besson ve Marti 2009:13) Klasik liberalizm, özgürlüğü bireyin hem devlet hem de toplum tarafından herhangi bir müdahaleye maruz kalmadığı bir durum olarak niteler. Ayrıca bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için toplumla ortak hareket etmesinin veya siyasal katılıma ihtiyaç duymasının gerekli olmadığını savunur. Liberal özgürlük kuramcısı Mill'e göre özgürlük başkalarının mutluluğuna veya mutluluğu elde etme çabalarına engel olmadığımız sürece kendi iyiliğimiz için kendi bildiğimiz yolda yürüme eyleminden başka bir şey değildir. (Mill 2012:20)

Oysa cumhuriyetçi düşüncede özgürlük farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin Rönesans'ı hazırlayan Roma'daki şehir devletlerinde özgürlük bir yandan “şehrin siyasal bağımsızlığı” olarak görülürken diğer yandan “siyasal yaşama katılım (cumhuriyetçilik)” olarak algılanmıştır. (Ağaoğulları ve Köker 2013:162) Bu görüşler modern cumhuriyetçi dönemde liberal değerlerin ortaya çıkmasıyla gerilese de çağdaş cumhuriyetçi dönemle birlikte yeniden canlanmıştır. Böylece Constant'ın “Eskilerin ve Yenilerin Özgürlüğü” olarak ifade ettiği kadarıyla özgürlük, klasik dönemde devletin (polisin) çıkarını öncelemek manasına gelirken çağdaş dönemde Touraine'in ifadesiyle, “özgürlüğüne, hatta kimliğine zarar verici bir niteliğe bürünen

bir yurttaş ya da tarih mantığına karşı kendi varlığının eyleyeni olma arzusu” taşıyan bireyler tarafından dönüşüme uğramış ve içselleştirilmiştir. (Touraine 2011:323)

Genel olarak özgürlük kavramından yasa özgürlüğü (yasalarla korunabilme) ve buna bağlı olarak ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü gibi siyasal özgürlükler anlaşılmış olsa da çağdaş cumhuriyetçiler arasındaki gelenek farkı, kavramın farklı şekillerde tanımlanmasına neden olmuştur. (Orhan Hançerlioğlu 1966:54–56) Örneğin Neo-Roma geleneği özgürlüğü çoğu zaman tahakküm karşıtlığı üzerinden okumayı tercih etmiştir. Bu durum Neo-Roma geleneğinin çokça etkilendiği Machiavelli’nin, özgürlüğü keyfi irade karşıtlığı üzerinden ele almasıyla yakından ilgilidir. (Öztürk 2013:196) Bu bağlamda Skinner ve Pettit için özgürlük, keyfi müdahalenin bulunmadığı bir yönetimle anlam kazanır. Bu düşünce, negatif özgürlüğe yakın olmakla beraber sadece müdahalenin değil müdahale tehlikesinin dahi toplumdaki bireylerin özgürce seçim yapmalarını sınırlandırdığı yönündeki tezi kuvvetlendirmesiyle ondan ayrılır. Aynı zamanda yasa Neo-Roma cumhuriyetçiliğine göre özgürlüğün temelidir. Konuyla ilgili olarak fikirleriyle çağdaş cumhuriyetçiliği etkileyen Rousseau’nun, özgürlüğü “toplumsal sözleşme” ile ilişkilendirdiği unutulmamalıdır. (Rousseau 2020:14) Ağaoğulları’nın da ifade ettiği gibi insanın aynı anda hem özgür hem de yasaya bağlı olması Rousseau açısından herhangi bir çelişki arz etmemektedir. (Ağaoğulları 2010:121)

Neo-Atinacı gelenekten gelen Arendt, Sandel ve Taylor gibi isimler ise özgürlüğü “siyasal katılım” ve “katılım yoluyla toplum içerisinde kendini gerçekleştirebilme” fikri ile bağdaştırır. Birey, kamusal alandaki görünürlüğü ölçüsünde özgürdür. (Besson ve Marti 2009:13) Bu yönüyle cumhuriyet, bir yönetim biçimi olmaktan ziyade bir yaşam formu haline gelmektedir.

Neticede her iki gelenek de temelde özgürlüğe ve demokrasiye değer vermektedir. Neo-Atina geleneği bunu “siyasal katılımı”, Neo-Roma ise “tahakküm karşıtlığını” ön plana çıkararak yapmaktadır. İlkinde bireylerin kendilerini ancak katılım yoluyla gerçekleştirebileceği özgür bir siyasal topluma vurgu yapılmıştır. İkincisinde ise özgürlüğün toplumu iktidarın keyfi müdahalesinden koruduğu ve bireyleri toplumda eşit birer statüye kavuşturduğu iddiası yer almaktadır. (Besson ve Marti 2009:15)

1.1.1.3.2. Eşitlik

Eşitliğin olmadığı bir toplumda özgürlükten söz edilebilir mi? Özgürlüğün temel anlamda köle olmama durumu olarak algılandığı dönemde eşitlik ile aynı anlamda kullanıldığı fark edilmiştir. Bu anlayışa göre özgür insan köle olmayan yani toplumda diğer insanlarla eşit statüye sahip insandır. Görüldüğü üzere ekonomik bir eşitlik söz konusu değildir. Bu bağlamda Outhwaite'ın cumhuriyet tanımında devletin kral veya aristokratların iradesiyle değil eşit yurttaşlar tarafından yönetildiği bir düzene vurgu vardır. (Outhwaite 2006:568–69) Çağdaş cumhuriyetçilikte de benzer bir şekilde yasalar önünde eşitlik ön plana çıkmaktadır. Eşitlik, bireylere yasalar önünde eşit olma özgürlüğü tanımıştır. (Orhan Hançerlioğlu 1966:54)

Esasen eşitliğin/eşitsizliğin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir fakat modern anlamda eşitlik düşüncesi 1789 Fransız İhtilali ve ulus devletlerin ortaya çıkışı ile paralellik göstermektedir. Devrimin sloganı haline gelen “*özgürlük, eşitlik, kardeşlik*” söylemi ile bir yandan siyasal haklar ve siyasal katılım ön plana çıkarılmış diğer yandan yurttaş sorumluluğunun altı çizilmiştir. (Turner 1997:20–21)

Eşitlik nosyonu cumhuriyetin temel bileşenlerinden biri olsa da çağdaş cumhuriyetçiler tarafından özgürlük kadar ilgi görmemiştir. Modern Cumhuriyetçiler gibi çağdaş cumhuriyetçiler için de önemli olan toplumsal eşitlik yani bireylerin her birinin bir yurttaş olarak eşit konumda olması ve iktidarı belirleme gücünü eşit olarak paylaşabilmesidir. Onlara göre ancak böyle bir koşulda yönetimin müdahaleci etkisi dengelenebilir. Ayrıca yurttaş olarak eşit olan ve diğerleriyle eşit olduğunun farkına varan bireylerin siyasal hakları da yasayla korunmalıdır. (Besson ve Marti 2009:18)

1.1.1.3.3. Ortak Çıkar

Ortak çıkar, toplumdaki bireylerin veya toplumun bir kesiminin değil bütünün sahip olduğu kamusal fayda olarak tanımlanmaktadır. (Lee 2016) Bu haliyle toplumda yurttaşlık bağının oluşmasında büyük rol oynadığı bilinmekte ve cumhuriyetçi

düşüncenin mihenk taşı olarak kabul edilmektedir. Epikuros'un evrim teorisi¹, “ortak çıkar” anlayışının Atina *demokratia*'sında tezahür ettiği görüşünü desteklemektedir. Ona göre önceleri ortak çıkar ile hareket etmeyen ve birbirleriyle mücadele içerisinde olan kişiler, sonradan “daha fazla haz elde etmek için” bir sözleşme ile devlet kurmuştur. Böylece toplumda var olan ortak çıkar, devletin meydana gelmesini sağlamıştır. (Şenel 1970:513)

Antik Yunan'da kullanılmaya başlanan bu kavram, ilerleyen dönemlerde baş gösteren cumhuriyetçilik akımları içerisinde temel bir prensip haline gelmiştir. Gerek Roma'da gerekse de erken Rönesans döneminden itibaren İtalyan şehir devletlerinde benimsenen ortak çıkar anlayışı, önce içeride toplumsal birlikteliğin sağlanmasını sonra dışarıya karşı bu birlikteliğin ve devletin korunmasını gerektirmiştir. (Öztürk 2013:184)

Cumhuriyetçilikte ortak çıkar denildiğinde homojen bir toplum akla gelmemelidir. Buradan hareketle klasik dönem cumhuriyetçilikte sınıfsal çıkarların ortak çıkarın üzerinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. (Tunçel 2010:110) Antik Yunan'da polisin güvenliğinin aktif siyasal katılım, kolektif eylem ve öz-yönetimle sağlanabileceği düşüncesi yaygındı. Ortak çıkar kavramı da bu bağlamda şekilleniyordu. Modern cumhuriyetçilik ile birlikte ortak çıkarı güvence altına almanın yolunun erdemli vatandaşlara sahip olmaktan geçtiği düşüncesi hakim olmaya başladı. (Lee 2016)

Diğer prensipler gibi ortak çıkar (kamusal iyi) kavramının da kabul görmüş tek bir tanımı yoktur. Cumhuriyetçiliğin her döneminde farklı kavramlar ile yan yana getirilen ve bu sayede farklı anlamları karşılayabilen “ortak çıkar”, modern cumhuriyetçilikte “erdemli yurttaşlık” ile birlikte anılmıştır. Erdemli yurttaşlık ise siyasal katılımın yüceltilmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda Rousseau için ortak

¹ Tarih felsefesi ile ilgilenen Epikuros'un görüşlerinde Demokritus'tan etkilendiği bilinmektedir. Epikuros'un teorisine göre evrim, insanların ilkel hayatlarını barınak yapma, örtünme vb. davranışlarla daha uygar hale getirmelerini kapsayan bir süreçtir. (Şenel 1970:513)

çıkar “Genel İrade” dir. (Tunçel 2010:210) Tocqueville ise ortak çıkar ve toplumsal faydanın Fransız (Devrimi) örneğinde olduğu gibi bireysel özgürlükleri zedelediği ve “kabından taşan demokrasi tehlikesini” meydana getirdiği sonucuna ulaşmıştır. Buna karşın Amerika’daki (Amerikan Devrimi) sistemi ise *“herkesin dar şekilde anladığı şahsi çıkarlarını tatmin etmek için kendi kabuğuna çekildiği, kamusal, siyasi ve toplumsal hayatın canlılığını yitirdiği “ölgünleşen” bir demokrasi”* modeli olmakla eleştirmiştir. Ona göre birinci örnekte “çoğunluğun zorbalığı”, ikinci örnekte ise “küçük ama kararlı ve iyi örgütlenmiş bir azınlığın” yönetimi tekeline alma tehlikesi mevcuttur. Her halükarda iki eğilim de despotik yönetimlerin iktidara gelmesinin önünü açmıştır. (Akman 2007:161)

Çağdaş dönemde ortak çıkar kavramı liberaller ve komüniteryenler arasındaki tartışmalara da konu olmaktadır. Cumhuriyet, insanın sosyal bir varlık olarak doğası gereği toplum içerisinde çeşitli ilişki ağları geliştirdiğini kabul etmektedir. Bu anlayışa göre bireylerin birbirleri arasındaki ilişkileri gerektiği gibi kendi “iyileri” esasınca ilerletmeleri yetmez, toplumsal olarak da ortak bir yaşam (siyasal katılımı önceleyen) formunu takip etmeleri gerekir. Bireyin kimliğini şekillendiren unsurların başında içerisinde yaşadığı toplumun değerleri etkili olmaktadır. Bu kimlik toplumun ortak çıkarlarıyla çelişmez. Cumhuriyetçi düşünce bu açıdan komüniter bir eğilim gösterir. Fakat öte yandan tikel bir niceliği değil *“özel bir iyi yaşam formunu”* desteklemesi, cumhuriyetçi düşüncenin cemaatçi anlayıştan uzaklaşarak liberalizm ile bazı açılardan paralellik göstermesini sağlar. Bu noktada cumhuriyetçilikte bireyselleşme ve bireysel çıkarlar öncelense de sınırlıdır. (Bilgin 2008:116) Dolayısıyla Pettit’in de ifade ettiği gibi esas olan *“toplumundan soyutlanmamış yurttaşın özgürlüğüdür.”* Dolayısıyla cumhuriyetçiliğin ortak çıkar ve özgürlük meselesi bağlamında liberalizm ve komünitarizme alternatif olduğu söylenebilir. (Bilgin 2008:117)

1.1.1.3.4. Yurtseverlik

Atina demokrasisinde ve onun uzantısı olan Neo-Atina cumhuriyetçiliğinde kamusal faydayı gözetken *yurttaşlar komünite*’si ön plandadır. Bu noktada komünden kasıt bir yığın değil, yurttaşlık bilincine sahip yurttaşlardan oluşan bir toplumdur. Yurttaşlık bilinci ise “hukuksal etkinliklere ve genel olarak kamusal etkinliklere katılma” eylemidir. (Audier 2006:15) Bu düşünce modern ve çağdaş dönemlerde de etkisini hissettirmiş ve cumhuriyetçi düşüncenin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Örneğin 18. yüzyıl İngiltere’inde yurtseverlik “*ülke insanlarının anayasa koşullarında ve sayesinde yaşadığı politik özgürlükleri koruyacak ve savunacak bir biçimde davranma ideali*” olarak tasvir edilmiştir. (Viroli 1997:72)

Yurtseverlik anlayışı Çağdaş Cumhuriyetçiliğin önemli temsilcilerinden biri olan Viroli’nin eserlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Viroli’nin yurtseverliği yönetimlere sonsuz itaati gerektirmez, özgürlüğün muhafaza edilmesi için devlete karşı duyulan sorumluluk ve sadakat bağlamında değerlendirilir. (Tunçel 2010:312) Bu noktada kendisi yurttaşlığı şu şekilde ifade eder:

“Yurtseverlik, bir halkın vatan toprağı olarak değil, ortak iyiler için birlikte yaşayan özgür insanların bir topluluğı olarak ülkesine duyduğu sevgidir.” (Viroli 1997:69)

1.1.1.3.5. Öz Yönetim ve Siyasal Katılım

Antik Yunan’da öz yönetim, bireyin (yurttaşın) siyasal katılım yoluyla kendisini yönetecek kişi ve yasaları belirleyebilme özgürlüğü anlamına gelmektedir. Bu anlayışa göre katılım ve öz yönetim özgür olmanın başlıca koşuludur. (Tunçel 2010:10) Aynı zamanda siyasal katılım bir yurttaşlık görevidir. Katılımın yurttaşlık eylemi olarak görülmesi bireylere, toplumun diğer üyelerine ve devlete karşı sorumlu olduklarını hatırlatır. Dolayısıyla kamusal fayda, yurttaşlık erdemi ve siyasal katılım arasında güçlü bir bağ vardır. Aristoteles bunu “politik hayvan” olarak kavramsallaştırmaktadır. Kişi, kamusal alana dahil olduğu sürece temel insanî

becerilerini geliştirebilir, aksi halde işe yaramaz bir varlığa dönüşür. (Çınar 2017:209)

Roma ve erken dönem İtalyan şehir devletlerinde siyasal katılım Atina demokrasısından farklı olması sebebiyle en az onun kadar önemsense ve temel bir prensip olarak kabul edilse de yapısal olarak bazı sorunları bünyesinde barındırmıştır. Örneğin doğrudan değil temsili demokrasinin benimsenmesi ve her iki dönemde de sınıfsal ayrımın gözetilmesi siyasal katılımın niteliğini eleştirilere açık hale getirmiştir.

Klasik cumhuriyetçilikte katılım, ideal yönetim ve yaşam formuna ulaşmak için bir araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiştir. Bu durum çağdaş cumhuriyetçilikte tartışmalı bir noktanın gündeme taşınmasına neden olmuştur. Zira çağdaş cumhuriyetçi akımın temsilcilerinden bazıları, siyasal katılımı, özgürlüğün muhafaza edilmesinde önemli bir araç olarak görmüştür. Örneğin Skinner'ın araçsal cumhuriyetçilik teorisi bu amaca hizmet etmektedir. Skinner için siyasal katılım amaç değil, özgürlük ve kişisel güvenliğin tesisinde kullanılan basit bir araçtır. (Audier 2006:97) Pettit'e göre öz yönetim, iradi olarak halkın karar alma süreçlerine itiraz edebilme ve itirazları sonucunda konuya ilişkin alınan kararların kendi çıkar ya da kanaatleri ile denk düşmediği durumlarda yönetimi değişikliğe zorlayabilme gücü anlamına gelmektedir. (Pettit 1998:245) Fakat Pettit'in cumhuriyeti özgürlük ve keyfi müdahale bağlamında değerlendirmesi onun öz yönetim ve siyasal katılım konularında da farklı bir eğilim göstermesine neden olmuştur. Pettit'e göre, yönetimlerin siyasal yaşama doğrudan ve zorunlu katılımı ön plana çıkarma gibi bir zorunlulukları olmamalıdır. Skinner gibi siyasal katılımın araçsallığı konusunda ısrarcı davranan Pettit bunu şu şekilde açıklar:

“Amaç, bazı kurumsal mekanizmalarla (hukuk devletlerinde görülen), halkın tartışmaya katılmasıyla, yurttaşların siyasal iktidarın kararlarına karşı çıkabilme kapasitesini dikkate alarak baskı ve boyunduruk altında olmama şeklinde anlaşılan özgürlüğü korumaktır.” (Audier 2006:99)

Oysa Maynor'ın "güçlü cumhuriyet" olarak adlandırdığı siyasi katılımın kendi içerisinde "iyi" olduğu anlayışı, Neo-Atina geleneğine bağlı Arendt ve Taylor gibi isimlerin, siyasi katılımı özgürlüğün ve kamusal alandaki görünürlüğün vazgeçilmez bir parçası olarak gördüğü yorumuna dayanmaktadır. Kökleri Aristoteles, Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerle uzanan bu görüş, kolektif eylemi merkezine alarak siyasi yozlaşmanın katılımı engellenebileceğini savunur. Bu görüşe göre insanların özgür bir yaşam sürebilmeleri için demokratik bir toplumda kamusal etkinliklere katılmaları şarttır. Aksi halde siyasi ve sosyal konjonktürü belirleyen kendileri dışında bir güç olacaktır ki bu da bağımsızlığın tehlikeye girmesi anlamına gelecektir. Bundan dolayıdır ki Neo-Atina geleneğinde yurttaşlık eylemi, eşitlik, özgürlük ve demokrasi cumhuriyetin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. (Keyman ve Turnaoğlu 2008:50)

1.1.1.3.6. Hukukun Üstünlüğü

Kamusal alanın hukuk kurallarıyla düzenlenmesi fikri Spinoza ve Rousseau gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Cumhuriyetçilik bu fikrin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Burada kamusal alandan kasıt bireysel özgürlüklerin muhafaza edilerek birlikte var olunan bir ortamdır. Yani Moscovici'nin deyişiyle *"her bireyin kendinin evrensel bilincine ulaştığı, kendi özel çıkarını herkesin çıkarından ayırmamayı öğrendiği bir yurttaşlık alanıdır."* (Bilgin 2008:108) 18. yüzyıla kadar cumhuriyetçilik, yurttaşların dışarıda yabancı güçler, içeride ise tiranlar karşısında korunmasını amaçlayan, onlara kamusal alanda kendilerini gerçekleştirebilme ve kendi kendilerini yönetebilme özgürlüğü tanıyan bir sistem olarak görülmüştür. Fakat bu sistemin doğal yollarla ortaya çıkması mümkün değildir. Honohan'a göre yurttaşlar bu sistemi kendi aralarında yapacakları bir anlaşma ile vücuda getiremezler. Tam da bu sebeple sistemin temel kurumlarını oluşturmak için kanunlara ve kanun koyuculara ihtiyaç duyulur. Bu noktada önemli olan egemenliğin tek bir kişi veya zümreye ait olmaması, ortak çıkarlar etrafında şekillenen farklı siyasi kurumların birbirini dengelediği bir 'karma' hükümet sistemi

ile gücün paylaştırılmasıdır. Böylece özgürlük, tek bir yöneticinin keyfi iradesine bırakılmadığı gibi yasalarla da garanti altına alınmış olur. (Honohan 2002:5)

Çağdaş cumhuriyetçilikte yasa, yurttaşlık erdemi veya kamusal alanın güçlendirilmesi gibi prensiplerle değil “hukuk devleti” nosyonu ile bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çaba, Bilgin’in de ifade ettiği gibi, kamusal alanın hukuk kurallarıyla yapılandırılmasının ve bunun bir sonucu olarak hukukun üstünlüğünün ve bir hukuk devletinin inşa edilmesinin önünü açmıştır. (Bilgin 2008:110) Dolayısıyla günümüzde birçok demokratik ülkede despotik yönetimlere karşı güçler ayrılığını kabul eden, öz yönetim ve anayasal hukuka dayalı bir yönetim modeli ilke olarak benimsenmiştir.

1.2 DEMOKRASİ

1.2.1. Demokrasinin Doğuşu ve Gelişimi

Ortaya çıktığı dönem itibariyle Antik Yunan’daki yönetim pratiklerinde karşılık bulan ve *demos* (halk/kitle) ile *kratos* (yönetim/iktidar) kelimelerinin birleşiminden meydana gelen demokrasi kavramı, egemenliğin halka ait olduğu ya da meşruiyetini halktan aldığı bir yönetim biçimini ifade etmektedir. Fakat gerek kavramın tarihsel serüveni gerek zaman zaman çeşitli ideolojilerin pratikleriyle değerlendirilmesi farklı manalara gelmesine ve anlamca zenginleşmesine hatta sınırlarının ve ilkelerinin net bir şekilde belirlenememesine neden olmuştur. Bu sebeple tek bir demokrasi tanımından bahsetmek mümkün değildir. (Çınar 2017:207) Dolayısıyla günümüz demokrasisini anlamlandırabilmenin yolu demokrasinin doğuşunu, yıllar içerisindeki değişimini, farklı demokrasi modellerini ve demokrasiyi algılayış biçimlerini daha iyi kavrayabilmekten geçmektedir.

1.2.1.1. Antik Yunan Demokrasisi: *Demokratia*

Antik Yunan'daki *Polis* devletlerinde ortaya çıkan ve “*demokratia*” olarak adlandırılan demokrasi, halkın egemenliği/halkın yönetimi manalarına gelmektedir. Burada bahsi geçen “halk” kavramı tartışmalıdır zira Antik Yunan'da oy kullanarak yönetime dahil olan kesim yalnızca hür erkeklerdir. Kadınların, kölelerin ve yabancı vatandaşların (meticler) aksine bu kesim, “*Eklesia*” adı verilen meclise aktif katılım sağlayabilmekte ve her türlü karar alma süreçlerine eklenilebilmektedir. *Demokratia*, *Eklesia* gibi yürütme organı olarak kabul edilebilecek bir kurumu öne çıkarması, hür erkekler dışındaki bireyleri dışlaması ve kölelik gibi demokratik bir devlette varlığı kabul edilemeyecek bir sistemi bünyesinde barındırması ile modern demokrasiden keskin bir biçimde ayrılmaktadır. (Tilly 2011:53) Ayrıldığı bir diğer nokta ise *Polis*lerin aslında birer şehir devleti olmadığı iddiasıdır. Bu iddiaya göre *Polis*, modern devlete özgü kurumsallaşmadan ve siyasal örgütlenme modellerinden yoksun olduğu için siyasal hakimiyet alanını da kuvvetlendirememiştir. O halde kısıtlı siyasal hakimiyet alanına sahip *demokratia*'nın uygulandığı Antik Yunan'da, “halk” kavramının, ne Anglo-Sakson kültürdeki bireylerden müteşekkil bir yapıyı ne de Kıta Avrupası'ndaki toplumu karşıladığını (Baştürk 2011:41) söylemek pek mümkündür. Bu noktada *demokratia* hakkında söylenmesi gereken belki de en önemli şey öz yönetimin varlığı ve bu sayede kanunlar önündeki eşit bireylerin yönetim süreçlerine katılmasıdır. (Çınar 2017:208)

Sistem içerisinde devletin idari işleri oy kullanabilen vatandaşlar tarafından yürütülürken yönetici elitler ise nüfuzlu ailelerden seçilmiştir. Bu nüfuzun verdiği ayrıcalığa rağmen seçilmiş kişiler her zaman meclise karşı sorumlu olmuştur. (Loren J. Samons II 2013:50) *Eklesia Meclisi*'nin yanı sıra Areopagos adında eski yöneticilerden oluşan bir denetleme mekanizması yani bir yüksek mahkeme ve 500'ler Konseyi (Boule) adı verilen, zamanla danışma organından yasama organına dönüşen önemli bir konsey de iktidarı kısıtlayan ve denetleyen bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu meclisin özelliği bir yıl süreyle seçilen beş yüz vatandaştan oluşuyor olmasıdır. Önceleri soyluların ağırlıkta olduğu 500'ler Konseyi'ne M.Ö. 4. yüzyılda en alt tabakadan vatandaşların dahi seçildiği belirtilmektedir. Esasında Antik Yunan *demokratia*'sının en önemli özelliği de zaten

vatandaşların mülk sahibi olmasına bakılmaksızın kanunlar önünde eşit kabul edilmesi ve yönetime dair konularda söz sahibi olabilmeleridir. (Loren J. Samons II 2013:52–53)

Platon'un yönetim anlayışında da demokrasi önemli bir yer tutmuştur. Platon, Demokrasiyi “zenginlerin fakirlere galip geldiği” bir sistem olarak tanımladığı “Devlet” adlı eserinde, yurttaşların eşit haklara sahip olduğunu ve yönetimde bizzat yer alarak yöneticiyi kura yöntemi ile seçtiklerini belirtmiştir. Böyle bir devlette vatandaşların özgür bir yaşam sürdüğünü ve devletin adeta bir mozaik gibi bütün farklı kültürleri içerisinde barındırdığını vurgulamıştır. (Platon 2020:285) Öte yandan vatandaşlara tanınmış bu özgürlüğün anarşiyi de beraberinde getirdiğini ve ahlaki değerleri yozlaştırarak hem toplumsal hem de siyasal düzeni bozduğunu dile getirmiştir. Bir yönetim biçimi olarak iktidara sınırsız egemenlik alanı sağlayan bu sistem, Platon’a göre son derece sorunlu bir sistemdir. (Platon 2020:286)

Platon gibi öğrencisi Aristoteles de demokrasiyi diğer yönetim biçimlerine nazaran daha sorunlu bir yapı olarak görmüş, bunun çözümünün aristokratik bir demokrasi tasavvuruyla (Politeia) mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bilgelik, erdemlilik ve soyluluk önemli vasıflardır ve yöneticiler bu vasıflara sahip kişiler arasından seçilmelidir. Aynı zamanda mutlu ve refah seviyesi yüksek bir toplumun oluşması için devletlerin yasal yönetimleri benimsemeleri gerekmektedir. Ona göre halkın mutluluğu adaletli ve yasanın mutlak egemenliği ile donatılmış bir iktidarın varlığı ile ilişkilidir. (Taşkın 2017:32) Öte yandan onun Antik Yunan’daki demokrasi pratiklerinden biri olan oy verme işlemini demokratik olmaktan ziyade oligarşik ve aristokratik bir unsur olarak kabul etmesi sisteme önemli bir eleştiri getirdiğinin kanıtıdır. Zira seçimleri, önemli mevkilere zengin mülk sahiplerinin getirilmesini engelleyemeyen politik bir eylem olarak görmektedir. Bu noktada Aristoteles için oy verme işleminin kendisinden çok halkın gözetiminde adil bir mahkeme kurulması ve seçimlerde mülk sahibi olmanın vatandaşlık için belirleyici bir faktör olmaması önemlidir. (Loren J. Samons II 2013:85) Bu nedenle demokrasiyi genellikle “çoğunluğun üstün güce sahip olduğu, demagogların kararlarıyla hukukun yerini

aldığı” ve her daim despotizme dönüşme potansiyeli olan bir yönetim biçimi olarak değerlendirmektedir. (Diamond 2003:29)

1.2.1.2. Roma Cumhuriyeti ve Demokrasi

Birinci bölümde belirtildiği üzere benzer bir şekilde Romalılar da Latince’de demokrasi yerine “*republica*” (cumhuriyet) kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Fakat Roma yönetimi de uygulamada Antik Yunan’daki *demokratia* sistemiyle paralellik göstermiş ve seçimleri aristokratların katılımı ile sınırlandırmıştır. Bir zaman sonra plepler (halk) tarafından oy kullanma hakkı kazanılmışsa da bu hak, Antik Yunan’da olduğu gibi sadece hür erkeklere tanınmıştır. Hem bu yanıyla hem de Dahl’ın işaret ettiği bugün periferi olarak adlandırılabilen yerleşim birimlerinin seçim merkezlerine uzak olmasıyla vatandaşların demokratik süreçlere katılımı kısıtlanmıştır. Devam eden yıllarda Roma cumhuriyeti siyasi iktidarsızlık, yolsuzluk ve artan militarizasyon ile tamamen ortadan kalkarak Roma İmparatorluğu’na dönüşmüş, bu dönüşüm Jül Sezar’ın diktatörlüğü ile kalıcı hale gelmiştir. (Dahl 1998:13–14)

Diktatörlükle idare edilen Roma Krallığı’nın yıkılmasının ardından hem siyasi hem de toplumsal çözülmenin yaşandığı İtalya’da feodalitenin ortaya çıkması, komünlerde (yerleşim birimi, şehir) yaşayan halkların, günümüz yönetimlerindeki tüzel kişilik mefhumuna benzer bir pratiğin uygulanması noktasındaki taleplerinin karşılık bulmasını sağlamıştır. Böylece Yunan *demokratia*’sı ve Roma *republica*’sından sonra İtalya’da *Komün* (Şehir) sistemi kurularak modern demokrasiye bir adım daha yaklaşmıştır. (Tuncer 2018:2) Feodalite, iktidarlara toplumlar arasında bir dizi uzlaşma ve anlaşma mekanizmasını beraberinde getirmiş, bu mekanizma “sivil toplumun” oluşması için gereken zemini hazırlamıştır. İktidarların meşruiyetlerini ilahi bir güçten değil tüzel bir kişilik olarak görmeye başladıkları toplumdan almaları ve kendilerinin de bir parçası oldukları topluma karşı “parçanın bütüne hükümet edemeyeceği” anlayışından yola çıkarak uzlaşmacı politikalar üretmeye başlamaları Avrupa’da “sivil toplum” kavramının ortaya

çıkmasına imkân sağlamıştır. (Çınar 2017:210–11) 1152 yılına gelindiğinde *Komün*'ler tahtın yeni sahibi I. Frederick Barbarossa'nın hakimiyetini tanımak istememiş ve verilen mücadeleler sonucu Barbarossa *Komün*'lerin iktidarını tanımak durumunda kalmıştır. Taraflar arasında yapılan anlaşma gereği *Komün*'lerdeki konsül seçimleri serbestçe yapılabilmiş, yönetimle ilgili her konu *Komün*'ün vesayetine bırakılmış ve her komünün kendi hukuk kurallarını kendisinin belirlemesine izin verilmiştir. (Tuncer 2018:5) Antik Yunan, Roma ve İtalyan Komün'lerindeki bu siyasi pratikler 1215 yılında kabul edilen Magna Carta Libertatum ile İngiltere'ye de sıçramıştır. Hukukun üstünlüğü ve hak ve özgürlüklerinin sembolü haline gelen bu belgeyle Avrupa'da ilk demokratik adımlar atılarak kralın yetkileri sınırlandırılmıştır. (Helmholz 1999:297)

1.2.1.3. Demokrasi ve Liberalizm

Bu gelişmeler 17. yüzyılda tezahür eden liberal demokrasiye geçişte önemli bir rol oynamıştır. Her ne kadar bu döneme değin kabul gören anlayış demokrasinin temel prensiplerinden biri olan eşitliği, siyasal katılıma yani oy kullanmadaki eşitliğe ve *demos*'un, dolayısıyla yönetimin, bir parçası olmaya indirgese de John Locke'un özgürlük-eşitlik-mülkiyet ve doğal hukuk kavramlarını yeniden yorumlaması liberal demokrasinin tezahürünü hızlandırmıştır. (İspir, Yurdigül, ve Küçükalkan 2015:109) Bu noktada, Aristocu anlayışa göre “siyasal hayvan” olarak kabul edilen insan, toplumsal ve siyasal ilişkilerinden bağımsız bir şekilde, rasyonel akıl ile hareket edebilen ve kendi iradesini ortaya koyan bir “birey” olarak görülmeye başlanmıştır. (Çınar 2017:212) Evvelinde Grotius'un akılcılık akımından etkilenerek geliştirdiği “doğal hukuk” kuramı da hukukun teolojik bakış açısından kurtarılmasına olanak sağlamıştı. Grotius'a göre her bir bireyin içerisinde bulunduğu toplumdaki ayrı olarak doğuştan sahip olunan doğal ve dokunulmaz bazı haklar vardır. Birey akıl yoluyla bu hakları kullanabilme yetisine sahiptir. (Ateş 1994:51–52) Thomas Hobbes da benzer bir yaklaşım ile devletin insanlar tarafından vücuda getirildiğini bu nedenle tıpkı insanlar gibi doğal haklara sahip bir yapı olduğunu ileri sürmüştür. En önemlisi devleti sınırlayan iki unsurdan birini birey olarak kabul etmesi olmuştur. İlerleyen

dönemde Hobbes'un temellendirdiği toplumsal sözleşme Locke ve Rousseau tarafından geliştirilecektir. Bu bakımdan Hobbes, Locke'u öncelemiştir. Locke ise bu süreçte mülkiyet hakkının korunmasını savunan, keyfi idareye karşı çıkan ve doğal hukuka dayalı demokrasiyi benimseyen geleneğin en önemli temsilcisi olmuştur. Aynı dönemde bireycilik akımı gelişmeye devam ederken İngiltere'de Cromwell, Harrington ve Montesquieu tarafından "kuvvetler ayrılığı" ilkesi üzerine eserler kaleme alınmıştır. Montesquieu'ya göre yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılması vatandaşların hak ve özgürlüklerini garanti altına alan bir denetim mekanizmasını beraberinde getirmektedir. (Ateş 1994:55–57)

Bireyci düşüncenin yolları 18. yüzyılda "faydacılık" akımı ile kesişmiştir. Bunda İngiltere'nin içinden geçtiği kentleşme ve sanayileşme çağının etkili olduğu düşünülmektedir. Feodal düzenin çözülmesi, seçkinler sınıfının, ekonomi başta olmak üzere her türlü alanda daha fazla özgürlük talep ettiği yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu dönemde Bentham'ın ileri sürdüğü faydacı liberal devlet teorisi 19. yüzyılın büyük düşünürlerinden John Stuart Mill'i de etkilemiştir. Bu çerçevede Mill faydacılığın sosyal yönüne ve "özgürlük" nosyonu ile ilişkisine dikkat çekmiştir. Mill'e göre insan sosyal bir varlıktır ve insanın toplumda birey olarak var olması toplumsal bağları zedeleyebilecek bir şey değildir. Aksine, toplumun sahip olduğu doğal haklar bir süre sonra ortak bir gelişim göstermesini sağlayarak bireylerin kendilerinden başkalarını da düşünmelerini sağlayacaktır. (Ateş 1994:58–61, Mill 2012:18) Modern demokrasinin *demokratia*'dan ayrıldığı temel nokta "özgürlük" ve "erdem" kavramlarına bakışıdır. Antik Yunan'da "kamusal iyi"ye ulaşmak için siyasal katılımı elde edilen özgürlük ve demokratik düzenin bir gereği olan "erdem" modern demokraside bir karşılığı yoktur. Zira modern demokrasi, *"Belli bir iyi hayat anlayışına ve onun gerektirdiği erdeme dayanmaz. Özgürlük kriterinin başarılmasına dayanır ki bu insanın kendi hayatını kuran bir özne-birey olarak tanınmasını ve bununla bağlantılı olarak iyi hayat anlayışının görecelileşmesini ve siyasallaşmasını gerektirir. Vatandaşları bir erdem" siyasetine zorlamadan, yani bireyselliği kaybetmeden toplumsallığı kuran ve koruyan siyasettir."* (Çınar 2017:213)

1.2.1.4. Modern Dönemde Farklı Demokrasi Tezahürleri

Modern demokrasiyi temellendiren olaylardan biri 1642-1651 yılları arasında meydana gelmiş olup kralın mutlak egemenliğinin zayıflaması ve parlamenter sistemin güçlenmesi ile noktalanın İngiliz İç Savaşı'dır. Bu olay kendinden sonra gelişen Amerikan ve Fransız devrimlerini etkilemiştir. Aydınlanma Çağı olarak anılan bu dönemde hem ekonomik hem de sosyal ve siyasal bir dönüşüm yaşanmıştır. Özgürlük nosyonuna vurgu yapılırken yurttaşlık ve mülk sahibi olma hakları şiddetle savunulmuştur. Devrimlerin ardından kabul edilen bildiriler yeni anayasalar için temel teşkil etmiştir. Amerikan demokrasisi için Haziran 1776'ta ilan edilen ve üç bölümden oluşan Bağımsızlık Bildirisi, liberal ve özgürlükçü bir anayasayı meydana getiren en önemli gelişme olmuştur. Birinci bölümde Amerikan demokrasisinin felsefesi ortaya konurken ikinci bölümde özgürlüğü sınırlayan gelişmelere ve üçüncü bölümde de Amerikan kolonilerinin ortak bir mücadele göstererek kurdukları "özgür ve bağımsız" devlete değinilmiştir. (Ateş 1994:69)

Fransız Devrimi'nin etkisiyle özgürlükçü düşünce Avrupa'da hızla yayılmaya başlamıştır. Filolog Ernest Weekley devrime kadar yalnızca edebi anlamda kullanılan demokrasinin bu tarihten sonra salt edebi bir kavram olmaktan çıkıp siyasal literatüre ait bir kavram haline geldiğini vurgulamıştır. Macpherson ise halk yönetimi veya halkın iradesi anlamına gelen demokrasinin uzun bir süre bireysel özgürlüğü ve uygar yaşamın tüm olumlu yanlarını yok edici, kötü bir şey olarak tanımlandığını belirtmiştir. (Macpherson 2006:8) Bu bağlamda Antik Yunan'da Platon'un ifade ettiğı şekliyle kullanılan "demokrasi" anlayışı sorgulanmış ve eleştirilmiştir. (Arblaster 2002:37) Demokrasi kavramının bu dönüşümünde Aydınlanma Çağı'nda başlayan akılcılık akımı etkili olmuştur. Bu akımla eşitlik, özgürlük, örgütlenme hakkı gibi talepler toplumun büyük bir kesimi tarafından benimsenmeye başlamıştır. 26 Ağustos 1789'da Fransa'da kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi bunun açık bir örneğı olmuştur. Touraine'e göre Fransız

Devrimi'ndeki söz konusu toplumsal dönüşümün temelinde, *Ancien Regime*²'in terk edilip yeni demokrasi anlayışının kabul edilmesi yatmaktadır. Zira Touraine devrime kadarki süreçte benimsenen demokrasi anlayışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Demokrasi adına düşünmek ve eyleme geçmek uzun zaman boyunca, belli bir aşamalanma düzenini benimsemiş ve bölünmüş bir topluma karşı saldırıların düzenlenebileceği, geleneğin, ayrıcalıkların ve adaletsizliğin kınanmadığı bir yer olarak görülen siyasal bir alanın serbest oluşumuyla bir tutulmuştur. Demokratik düşüncenin temel gücü öncelikle, şu geleneksel toplumu, Ancien Regime’i yıkıp yerine yeni bir toplum yaratma istencinin oluşumunda ortaya çıkmıştır.” (Touraine 1997:272)

Dönemin önemli isimlerinden Tocqueville ise Amerika’da görevli olduğu süre zarfında demokrasinin gelişimini gözlemleme fırsatı bulmuş, toplumun nasıl bir dönüşüm geçirdiğini yerinde görmüştür. Kışlalı’nın aktardığına göre Tocqueville Amerikan demokrasinin gelişimini Amerika’da Avrupa’dakine benzer bir burjuva sınıfının olmayışına ve güçlü bir orta sınıfın varlığına bağlamaktadır. (Kışlalı 2001:244) Ayrıca devletin yapısal özelliklerine de dikkat çeken Tocqueville Amerikan vatandaşlarının yasama meclisindeki jürileri seçmesinin ve bu yolla öz yönetime katılmasının da temsili demokrasinin bir örneği olduğunu savunmaktadır. (Keane 1994:80–81)

18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başında gerçekleşen ve despotik rejimleri hedef alan bu hareketler, en temelde yönetimlerin anayasa ve parlamenter sistemle sınırlandırılmasını amaçlamıştı. Böylece temsil mekanizması güçlendirilecek, anayasal sistemde eşit yurttaşlık hakkına sahip olunacak ve sınıf ayrıcalıkları son bulacaktı. 19. ve 20. yüzyıllarda ise bu anlayış değişerek sanayi toplumunun ve yeni siyasal akımların ortaya çıkmasıyla işçi sınıfının burjuva sınıfına karşı verdiği mücadeleyi destekleyen ve onların hem toplumsal hem de iktisadi eşitlik mücadelesine zemin hazırlayan bir anlayışa dönüştü. (Kelsen 2019:34) Bu anlayış

² Fransız Devrimi'nden önceki mutlakiyetçi dönemi açıklamak için kullanılan kavram, eski düzen.

sosyalizmin ve sosyal demokrasinin öğretileriyle şekillenmişti. Esasen o dönemde sosyalizm ve sosyal demokrasiyi birbirinden ayırmak imkansızdı. Mutlakiyetçi monarşinin ve kapitalist düzenin karşısında olan herkes sosyalist veya sosyal demokrat olarak kabul ediliyordu. İkisi arasındaki ayırım 20. yüzyılın başlarında zuhur etmişti. (Ateş 1994:96)

Siyasal düşünceler tarihinde kökleri Platon'un "Devlet" ine ve Thomas More'un "Ütopya" sına dayandırılan sosyalizmin ideal ve ütöpik bir devlet modeli ortaya koyduğu düşünülmektedir. Klasik dönemdeki ilkel örneklerinden (Antik Yunan ve Amerika kıtasındaki yerliler gibi) sonra modern anlamda sosyalizmin çağdaş formuna kavuştuğu dönem 19. yüzyıl olmuştur. Bu dönemde sosyalizm, rızaya dayalı fakat sınıf bilincinden uzak, halkçı ve popülist bir söylem benimseyen liberal demokrasiye karşı güçlenmeye başlamıştır. (Özmen 2018:107) Sosyalistlere göre Fransız Devrimi ile birlikte Kıta Avrupa'sında yerleşmeye başlayan ancak burjuvazinin daha da güçlenmesine olanak sağlayan liberal demokrasi, zamanla "kapitalist demokrasi"nin ortaya çıkmasına ve proletaryanın sömürülmesine neden olmuştur. Bu durum, demokrasinin, mutlakiyetçilik karşısında bireyciliği, özel sektörü ve serbest piyasayı destekleyen bir düzeni ortaya koyması ve bunu yaparken de kamusal alanda eşitliği ve adaleti sağlayamamasıyla ilişkilendirilmiştir. 1848'de, Karl Marx ve Friedrich Engels'in birlikte kaleme aldıkları ve sınıfsız bir toplum ile devletsiz bir düzeni tasvir ettikleri Komünist Manifesto'dan etkilenen işçiler, Avrupa'nın dört bir yanında sokaklara dökülmüştür. Benzer bir şekilde İngiltere'de de işçiler grev yoluyla parlamentodan hak talep etmeye başlamıştır. Fakat bütün bunlar (1789 ve 1848 Devrimleri) burjuvaziyi yeteri kadar zayıflatamamış ve cumhuriyetin mülkiyetçi yapısını değiştirmeye yetmemiştir. (Ateş 1994:84–88)

Bu noktada Marx'ın teorize ettiği sosyalist ideolojide Avrupa'nın liberal demokrasisi "hakim sınıfın oluşturduğu iktidar tarafından manipüle ve kontrol edilen, kapitalist sınıfın işçi sınıfı üzerindeki egemenliğini gizlemeye çalışan bir 'burjuva demokrasisi'" olarak görülmektedir. (Özmen 2018:107) Devlet egemenliğinin kuvvet ile ilişkilendirildiği bu görüşe göre iktidarı elinde bulunduran bir grup oligark, gücünü şiddetten ve şiddeti kullanma kapasitesinden almakta ve güçleri

yettiği sürece her türlü kanunsuzluğa imza atarak keyfi idarelerini sürdürebilmektedir. Dolayısıyla böyle bir sistemde gerçek bir demokrasiden bahsetmek mümkün değildir. (Spitz 1994:107) Ancak yine de burjuva demokrasisi – mutlak monarşi karşısında – sosyalizme yani sınıfsız bir topluma geçişte önemli bir basamaktır. Bu geçişin nasıl ve ne şekilde olacağı ve şiddet kullanarak iktidarını sürdüren devletin şiddet yoluyla indirilme olasılığı gündeme gelmektedir. Touchard'ın, Marx'ın konuya olan çekimserliğinden hareketle “şiddet ya da başkaldırı ne konu dışıdır ne de zorunludur” şeklinde yaptığı açıklamalar meselenin muğlaklığını ortaya koymaktadır. Engels ise şiddet konusunda daha ihtiyatlı davranarak geçişin demokratik yollardan gerçekleşebileceğini ve böylelikle şiddete gerek kalmayacağını belirtmektedir. (Sarıca 1977:187)

Aynı dönemde demokrasinin Fransız Devrimi'nden hareketle ulusçu düşünceyle etkileşime girdiği de görülmüştür. Devrimle birlikte bir yandan siyasal ve medeni haklar kazanılırken diğer yandan bireylerin parçası oldukları toplum “ulus” ile, ulusa aitlik ise “yurttaşlık” ile özdeşleştirilmiştir. Üstel ulusu tanımlarken onun “insana değil, bağlantı ve kimliklerinden soyutlanmış, mantıkla “aydınlandığı” varsayılmış, egemenliğin kullanımına eşit ve özgür bir biçimde katılma özelliği ve yeteneğiyle donatılmış yurttaşlara” dayalı olduğunu ifade etmiştir. (Üstel 1999:54)

Aydınlanma Çağı ile birlikte gündeme gelen ve Fransız Devrimi'nden sonra artan Antik demokrasinin eleştirisi 20. yüzyılda devam etmiştir. Bu eleştirilere, dönemin önemli siyaset bilimcilerinden Schumpeter'in eserlerinde de rastlanılmaktadır. Onun tek boyutlu demokrasi tanımına göre klasik demokrasideki kamusal iyiye ulaşmak mümkün değildir. Ayrıca bu durum toplumda azınlıkların dışlanmasına yol açabilmektedir. Kendisi için iyi olana karar verebilen halkın iradesi de değişebilir. Bütün bunlar tek boyutlu bir demokrasi modelini ortaya çıkarmaktadır. O halde önemli olan yurttaşların eşit birer seçmen olarak seçimlere katılabilmesi, hangi siyasi elitlerin kendilerini yöneteceğine karar verebilmesi veya yöneticiler arasında yer almak için aday olabilmesidir. Schumpeter, bir ülkeyi demokratik olarak tanımlayabilmek için üç önemli hususa dikkat çeker: Eşit yurttaşlık, çok partili bir siyasal sistem ve adil seçimler. (Sözen 2018:59) Bu model Huntington tarafından da

kabul görecektir ve onun söz konusu “minimalist” demokrasiyi benimsemesine neden olacaktır. Dahl ise teorize ettiği *Poliarşi* (siyasal demokrasi) kavramı ile Schumpeter’in tek boyutlu demokrasi modelini de kapsayan iki boyutlu bir demokrasi anlayışı geliştirmiştir. Buna göre demokrasi eşit oy verme hakkı, adil seçimler ve çok partili siyasal sistemin yanı sıra muhalefete ve özgür basına da ihtiyaç duymaktadır. Yani bu model sistemin kendisiyle birlikte onun nasıl çalışması gerektiğiyle de ilgilenmektedir. Dahl’ın görüşlerine karar alma süreçlerinde dış baskıya açık olmama yani ulusal egemenliğin gerekliliği, seçimle başa gelenlerin atananların baskısı olmadan görevlerini sürdürebilmeleri ve demokrasinin söz konusu toplumdaki yerleşikliği gibi farklı kıstaslar ekleyenler de olmuştur. Bunun yanında ülkedeki siyasal istikrarın, rejimlerin dayanıklılığının ve demokrasi kültürünün etkili olduğunu düşünenler de vardır. (Sözen 2018:60–61) Nihayetinde günümüzde de demokrasinin tek bir boyutundan veya tek bir tanımından söz etmek olası değildir. Demokrasi, ülkelerin siyasal sistemlerine, toplumsal yapılarına, benimsedikleri ideolojilere ve sürdürdükleri politikalara göre çeşitlilik göstermektedir. Giovanni Sartori farklı demokrasi tanımlarının ortaya çıkmasını kavramın “*sonsuz bir deneme-yanılma süreci ile sabitlenen tarihsel bir deneyimin taşıyıcısı*” olma özelliğine bağlamakta ve zaman içerisindeki bu dönüşümünü toplumların gelenekleri, politikaları ve tecrübeleri ile ilişkilendirmektedir. (Sartori 1987:266)

Sanayi Devrimi’nin ardından rekabet kızıymış, 20. yüzyılda patlak veren iki savaş ile birlikte demokrasinin mahiyetinde ve demokratikleşme süreçlerinde de gözle görülür bir değişim yaşanmıştı. Farklı yaklaşımların ve tanımlamaların ortaya çıktığı bir dönemde Eric Hobsbawm da demokrasinin birden fazla tanımı olduğuna katılmaktaydı. Fakat eserlerinde söz ettiği demokrasi günümüz *liberal demokrasisi* idi. Bu anlayışa göre demokrasinin hukukun üstünlüğü, sosyal ve siyasal hakların garanti altına alınması, çok partili siyasal sistem, düzenli seçimler, eşit oy kullanma hakkı ve devletin tüm organlarını içine alan anayasal düzen gibi belli başlı prensipleri ön plana çıkmaktaydı. (Hobsbawm 2008:99) Hobsbawm, mevzu bahis prensiplerin yanında liberal demokrasinin “modern ulus devlet” ile zorunlu birlikteliğine dikkat çekmiş ve onun her zaman ideal bir yönetim şekli olarak

demokratik olmayan rejimlerden üstün olduğu iddiasının bu dönemde tartışmaya açık hale geldiğini savunmuştur. Ayrıca “halka dayalı yönetim” anlayışının 21. yüzyılda değişime uğradığını, toplumun devletle arasındaki bağın zayıfladığını ve sadakat duygusunun kaybolduğunu, bu nedenle demokrasinin meşruiyetinin sarsıldığını dile getirmiştir. Buna gerekçe olarak da *kapitalist düzenin* liberal demokrasiye rakip olarak ortaya çıkışını göstermiştir. (Hobsbawm 2008:101–106). Görünüşe göre, 21. yüzyılın dinamikleri demokrasi tanımını bir kez daha değişime uğratmıştır. Bu çerçevede Hobsbawm’ın aksine liberal demokrasinin diğer demokrasi tanımlarından sıyrılarak başat konuma geldiğini (Heywood 2013:57) düşünenler kadar onun “modern toplum” ile özdeşleştiğini ve bir kriz içerisinde olduğunu (Köker 2008:15) ileri sürenler de ortaya çıkmıştır.

Samuel Huntington ise demokrasiyi dalgalar halinde incelemeyi tercih etmiştir. Ona göre dünyada üç demokratikleşme dalgası yaşanmış, bu gelişmeye iki ters dalga ket vurmuştur. Söz konusu dalgalardan ilki 1820’ler Amerika’ında erkeklere oy kullanma hakkının tanınmasıyla gerçekleşmiş, Amerikan ve Fransız Devrimlerinden etkilenen ülkeler ardı ardına demokrasiye geçiş yapmıştır. Birinci ters dalga ise İtalya’da Mussoli’nin iktidara gelmesi ve demokratik rejimlerin sayısının hızla düşmesiyle kendini göstermiştir. İkinci demokratikleşme dalgası, İkinci Dünya Savaşı’nda Müttefik devletlerin zafer elde etmesi ve dekolonizasyon hareketlerinin hız kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Buna karşın ikinci ters dalga 1960-75 yıllarını kapsamış ve bu yıllarda demokrasiyi benimseyen devletlerin sayısı hızlı bir düşüş göstermiştir. (Huntington 1991:12–13) Son olarak Portekiz’de askeri vesayetin çözülmesi (1974) ve İspanya’da diktatör Franco’nun hayatını kaybetmesinin (1975) ardından başlayan üçüncü dalga demokrasi diğer birçok ülkede de demokrasiye olan ilgiyi arttırmıştır. Bu sayede, Freedom House’un anketlerine göre, 1974 yılında 39 olan demokratik ülke sayısı 2005’te 123’e yükselmiş ve demokrasi Latin Amerika’dan Asya’ya, Orta Avrupa’ya ve Afrika’ya kadar birçok kıtada yayılma imkânı bulmuştur. (Gershman 2011) Huntington’ın üçüncü ters dalgaya dair öngörülleri de vardır. Bunu birinci ve ikinci ters dalga üzerinden anlamlandırmaya çalışmıştır. Ona göre bir ülkede demokrasi kültürünün zayıflığı, otoriterleşmenin artması, ekonomik istikrarsızlık, toplumsal ve siyasal kutuplaşma,

muhafazakârlaşma, farklı siyasal grupların ve azınlıkların karar alma süreçlerinden dışlanması, dış müdahaleler, ülkede terör faaliyetlerinin vuku bulması, anayasal düzenin korunamaması ve elbette diğer ülkelerin anti-demokratik eğilimler gösteren ülkelerden etkilenmesi yeni bir ters dalganın yaşanmasına yol açabilir. (Huntington 1991:17–18)

Bazı çevreler dördüncü demokrasi dalgasını “Arap Baharı” ile ilişkilendirmişse de (Diamond 2011; Gershman 2011) 2010 yılında meydana gelen Arap ayaklanmaları Suriye ve Yemen’de günümüzde hala devam eden bir iç savaşı tetiklemiş, Mısır’da askeri darbeye ve Libya’da dış müdahale ile Kaddafi’nin düşürülmesine sebebiyet vermiştir. 2008 Krizi’nin ardından başlayan, İran’daki Yeşil Hareket protestolarından etkilenen ve Tunus’ta Muhammed Buazizi adlı bir gencin kendini yakmasıyla patlak veren Ortadoğu’daki bu toplumsal hareketlerin temelinde ekonomik sıkıntılar ve despotik yönetimlere karşı biriken öfke yatmaktadır.

1.2.2. Demokrasi Modelleri

Demokrasi kavramının tarihsel serüveni içerisinde geçirdiği bu dönüşüm, onun her dönem farklı gruplar tarafından farklı şekillerde anlamlandırılmasına neden olmuştur. Bu durum demokrasi modellerinin oluşumunda da kendisini göstermiştir. “Betimleyici” ve “Normatif” demokrasi şeklinde sınıflandırılabilen bu modeller, demokrasi idealini mevcut sisteme indirgeyenler ve mevcut sistemi yetersiz olarak görenler olarak iki ayrı düşünce sistemini takip etmektedir. Bu noktada liberal teori çatısı altında seçkinci ve çoğulcu demokrasiler betimleyici modeli benimsemiştir. Seçkinci demokrasilerde iktidarı elde edecek dar bir elit grubunun periyodik seçimlerle halktan meşruiyet devşirmesi ve bir sonraki seçime kadar halkın istek ve çıkarlarına hizmet eden bir yönetimi öncelemesi, halkın yönetiminin değil halk için yönetimin benimsendiğinin göstergesi olmuştur. Weber’in “seçimli diktatörlük” olarak adlandırdığı bu sistem, Schumpeter için asgari şartları sağlamasından ötürü demokratik bir yönetime karşılık gelmektedir. Buna karşılık çoğulcu demokrasi, belirli bir grubun veya belirli bir sınıfın yönetimine karşı çıkarak toplumun her

kesimini içine alan, bütüncül ama bir o kadar da gruplar arası çatışmayı, iş birliğini ve ortak çıkarı önceleyen bir çizgiyi takip etmiştir. Böylece iktidarın gücü ve yetkisi sınırlandırılırken herhangi bir devlet organının (parlamento) veya yönetici elitin (milletvekili) tek karar alıcı mercii haline gelmesinin de önüne geçilmiştir. (Çınar 2017:224–26)

Held ise demokrasi modelleriyle ilgili temel tartışmaların iki argüman etrafında şekillendiğini ifade etmiştir: İlki demokrasinin bir tür halk yönetimi olup öz yönetime dayandığı doğrudan demokrasi, diğeri ise periyodik seçimlerle karar alma süreçlerine etki edilebilen temsili demokrasi. Buna göre demokrasi üç kola ayrılmaktadır: 1) Antik Yunan demokrasisi, yani doğrudan demokrasi 2) Hukukun üstünlüğüne ve vatandaşların çıkarlarına dayalı liberal/temsili demokrasi 3) Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa pratiklerinde görüldüğü üzere tek parti modelinin uygulandığı demokrasi³. (Held 1995:5) Bunlara ek olarak *çağdaş demokrasi* – Held’in *kozmopolit demokrasi* olarak adlandırdığı– ise ekonomik gelişmelerden uluslararası ilişkilere kadar birçok değişkenle yakın bir ilişki içerisindedir. Ona göre çağdaş demokrasi bu değişkenler çerçevesinde ancak *birbirine bağlı güç sistemlerinin hesap verilebilirliğinin sağlanmasıyla* sürdürülebilir ve bu sistemler, *çoğu zaman ulus devletlerin sınırlarını kesen kurum ve kuruluşları* bünyesinde barındırır. (Held 1995:267) Bu gruplamayla beraber hukuku ve anayasayı demokrasinin temeli olarak gören *anayasal demokrasinin*, temsili demokrasi şartlarını doğrudan demokrasiye yaklaştırmayı hedefleyen *katılımcı demokrasinin*, doğrudan demokrasinin modern devlette karşılığının olmadığını iddia eden ve demokrasinin seçimler, meclis ve birbirleriyle rekabet halindeki siyasi partiler yoluyla uygulanabileceğini savunan *rekabetçi demokrasinin* (Dijk ve Hacker 2000:9–13) ve belirli grupların veya siyasi elitlerin güvenilirliğine odaklanan, rutin seçimler ve güven oyları ile ilişkilendirilen *plebisitçi demokrasi* ya da Weberyen bir tabirle *plebisiter liderlik demokrasisinin* de geliştirilen modeller arasında olduğu

³ Held için bunun bir demokrasi olup olmadığı tartışmaya açıktır.

bilinmektedir. (Held 2007:180) *Radikal demokrasi* modeli ise toplumda “öteki’yi yok eden” bir siyasetin varlığına karşı eleştiri olarak Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından ortaya atılmış (Dahlberg 2013) ve “*yeni çoğulcu toplum yapısına uygun demokrasi anlayışının bütünleştirici olmaktan çok, farklı kimlik konumları arasındaki ilişkiyi düzenleyici olması*” gerektiği ileri sürülmüştür. (Özkan 2017:236) Son olarak müzakereci demokrasi toplumda eşit oy hakkına sahip bireylerin karar alma süreçlerine katılımını esas almış ve “ortak iyiye” müzakere yoluyla ulaşılabilirliğini öngörmüştür. Bu noktada Young için konsensüse giden yol müzakereden geçmektedir. Müzakere ise ancak eşit ve özgür bireylerden müteşekkil bir toplum ile mümkündür. (Young 1999:176)

1.2.3. Demokrasi - Cumhuriyet İlişkisi

Cumhuriyet ve demokrasi çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlar olagelmıştır. Özleri itibariyle halkın iradesinin vurgulandığı bir yönetim biçimini işaret eden bu kavramlar, benzer zamanlarda ortaya çıkmanın ve paralel bir gelişim göstermenin etkisiyle birbirlerini kapsar hale gelmiştir. Fakat zamanla her cumhuriyetin tümüyle demokratik olmadığı görülmüş bu da kavramlar arasındaki ayrımın derinleşmesine neden olmuştur.

Günümüzde cumhuriyet ve demokrasi ayrımının bu denli zor olmasının sebeplerinden biri söz konusu kavramların bir devlet biçimini mi, bir yönetim şeklini mi yoksa iktidarın benimsediği bir ideolojiyi mi karşıladığının net bir biçimde bilinmemesidir. Fransız Devrimi’nden sonra ulus devlet modeli ile özdeşleşen cumhuriyetin kökleri Antik Roma’ya uzanırken modern devlet mefhumunun 16. yüzyılda karşılık bulduğu bilinmektedir. Çağdaş cumhuriyetçilik dönemiyle birlikte tamamen toplumun yaşam biçimi haline gelen cumhuriyetçi düşüncenin geçirdiği bu evrim onun belirli bir kalıba sokularak tanımlanmasını zorlaştırmıştır. (Tunçel 2010:17–18) Yani Antik Yunan ve Roma’da siyasal katılım, yurttaşlık erdemi ve yasa ile sınırlı cumhuriyetçi anlayış, modern dönemde liberal değerlerin benimsenmesinin ardından ve içerisinde bulunduğumuz yüzyılda bu liberal değerlere

yöneltiren eleştiriler dahilinde, özgürlük ve tahakküm ilişkisinin yeniden kurulması ile çağdaş cumhuriyetçilik akımına dönüşmüştür. Demokrasi ise Antik Yunan'da ortaya çıktığı dönemden itibaren günümüze kadar birçok kırılma noktası yaşamış, özellikle 18. yüzyılda yaşanan Aydınlanma Çağı ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu durum tarihsel süreçte yönetimlerin benimsediği ilkeler ve değerler ışığında birbirinden farklı demokrasi modellerinin meydana gelmesine neden olmuştur. Klasik cumhuriyetçilik döneminde iç içe geçen bu iki kavram modern ve özellikle çağdaş cumhuriyetçilikte birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrımın söz konusu ilke ve değerlerin farklılaşması önemli bir rol oynamıştır. Özellikle liberalizmin ve liberalizmi benimseyen devletlerin ortaya çıkması cumhuriyetçilik ile demokrasiyi birbirinden uzaklaştırmış; cumhuriyetçiliğin klasik idealleri temsil ettiği ve demokrasinin liberal değerler ile özdeşleştiği yorumu benimsenmeye başlamıştır. (Tunçel 2010:20)

Bu yorumun benimsenmesinde, 21. yüzyılda yönetim biçimi olarak cumhuriyeti kabul ettiği halde anti-demokratik yönelimler gösteren veya monarşik yapıda olup demokratik olarak nitelendirilen devletlerin ortaya çıkması etkili olmuştur. Gözler, Duguit'i referans göstererek cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının farklı şeyleri ifade ettiğini öne sürmüştür. Önce Duguit'in monarşi ile cumhuriyeti kıyaslarken mutlakiyet, despotizm ve demokrasi gibi kavramları dışarıda bıraktığının altını çizmiş; ardından içinde bulunduğumuz yüzyılda varlığını devam ettiren ülkeler üzerinden bir karşılaştırmaya gitmiştir. Bu noktada monarşiyle yönetilen İngiltere, Belçika, İspanya, Avustralya, Hollanda, İsveç ve Japonya gibi ülkelerde her türlü demokratik pratiğe rastlamanın mümkün olduğunu, bu durumun ülkelerin parlamenter monarşi ile yönetilmelerinden kaynaklandığını hatırlatmıştır. Buna karşın İran, Irak ve Türkiye'nin cumhuriyet rejimi ile yönetilmelerine rağmen anti-demokratik eğilimler gösterebildiğinin altını çizmiştir. Öte yandan Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Katar ve Ürdün gibi ülkelerin mutlak monarşi ile yönetildiğini ve yönetimlerin yukarıda sayılan monarşilerden farklı olarak bir ailenin tekelinde bulundurulduğunu vurgulamıştır. Bu durum monarşilerin de bittabi anti-demokratik olabileceklerini örneklemektedir. Son olarak hem cumhuriyetle yönetilen hem de demokratik olarak addedilebilen ülkelerin varlığına dikkat çekmiş; bunlar

arasında ABD, Fransa, İtalya ve İsviçre gibi ülkeleri göstermiştir. Buradan hareketle Gözler, birbirlerinin yerlerine kullanılan cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının özleri ve çıkış noktaları itibariyle birbirlerinden beslendiğini fakat yönetim biçimlerine dair ortaya koydukları farklı fikirlerle zaman içerisinde farklılaştığını vurgulamıştır. (Gözler 1999:55)

İnsel, kavramlar arasındaki belirgin ayrımın 1980'lerin ortalarından itibaren oluşmaya başladığını ifade etmektedir. Bu ayrımın oluşmasında cumhuriyeti demokrasiden ayrı tutarak onu kendi başına bir ideal, bir yönetim biçimi gibi gösterenlerin etkili olduğunu söylemiştir. Söz konusu kişilerin cumhuriyeti bir amaç, demokrasiyi ise ideal cumhuriyete ulaşmada yalnızca bir araç olarak gördüğünü belirtmiştir. Cumhuriyetin sadece monarşi karşıtlığı üzerinden şekillenmesi, uygulandığı yönetimin tamamen demokratik olduğunu göstermez yahut ani-demokratik bir yapı olduğunu kanıtlamak için yeterli bir delil sunmaz. Gözler'in ifade ettiği gibi İnsel de İngiliz monarşisinin klasik cumhuriyetçiler için herhangi bir sorun teşkil etmediğini, buna karşın İran İslam Cumhuriyeti'nin bazıları tarafından bir cumhuriyet olarak dahi görülmediğini vurgular. Buna bağlı olarak cumhuriyeti sınırlayan çeşitli koşulların bir noktada aristokratik bir cumhuriyeti meydana getirebileceğini söyleyerek İngiltere'deki Lordlar Kamarası'nı işaret eder. Bir başka örnek olarak bazı kesimler tarafından İran'daki rejim için kullanılan Mollalar Cumhuriyeti kavramına dikkat çeker. Bunun dışında askeri cumhuriyet ve pretoryan cumhuriyet gibi çeşitlerin varlığını da belirtir. Halkın belirli bir bölümüne tanınan her türlü ayrıcalık cumhuriyetçi ideolojinin eşitlik ilkesine aykırıdır. Bu noktada yukarıda adı geçen cumhuriyetçi rejimlerin çoğunda yönetimin belirli bir grubun tekelinde olması cumhuriyetçiliğin temel ilkesi ile çelişmektedir. (İnsel 1998)

Öte yandan cumhuriyet rejiminin kurumsallaşması meşruiyetin tanrıdan değil halktan devşirilmesine ve böylece halkın siyasetin başat öznesi haline gelmesine olanak sağlamıştır. Bu sistem halkın devlet ile arasında yurttaşlık bağı kurulmasında etkili olmuştur. Bu sebeptendir ki cumhuriyetçi yöneticiler de toplumun en küçük birimi olan ailenin, toplumsal kimliğin ve buna bağlı olarak yurttaşlık bilincinin gelişmesinde kilit bir rol oynadığını fark etmiştir. Fakat halkın meşruiyet kaynağı

olarak görülmesi her zaman tüm sınıflarıyla/katmanlarıyla yürütme erkini belirleyebildiği anlamına gelmemelidir. Cumhuriyetin tam anlamıyla işlerlik kazanabilmesi için demokratik ilkelerle bağdaşması gerekmektedir. Cumhuriyetçi yönetimlerin kamusal alanı dönüştürme ve kontrol altında tutma eğilimi demokrasi ile dengelenmelidir. Zira demokrasi özünde bireylerin sadece yönetimler karşısında değil yaşadıkları toplumun içerisinde de özgürlük alanlarını oluşturmalarına ve bu alanı korumalarına yardımcı olmaktadır. İnsel'in deyimiyle demokrasi, *“cumhuriyet kavramının içinde barındırdığı eşitlikçiliği reddetmeden, mümkün olan en geniş özgürlük alanının toplumsal yaşamda yürürlükte olduğu rejimdir.”* (İnsel 1998)

Özgürlük meselesi ise hem cumhuriyet hem de demokrasi açısından farklı biçimlerde anlaşılmaktadır. Klasik cumhuriyetçilikte özgürlük “yurttaşlık hakkı” olarak algılanır ve bireysel değil toplumsal bir kimliğe oturtulur. Demokrasilerde ise özgürlük birey ile ilişkilendirilir ve son derece öznelidir. Demokrasi ve cumhuriyetçiliğin ortak özelliği ise serbest seçim ve genel oy ilkesidir. Bu birliktelik, kimi zaman demokrasinin ön planda olduğu ve pozitif özgürlüklerin benimsendiği liberal bir düzeni, kimi zaman da özgürlüğün sadece “yurttaşlık” ilkesi kapsamında var olduğu, kamusal alanın vatandaşların siyasete katılmaları ve vatandaşlık görevlerini yerine getirmeleri için sınırlı bir özgürlük anlayışıyla düzenlendiği işlevsiz, sözde bir cumhuriyet rejimini ifade etmektedir. (İnsel 1998)

1.2.4. Demokrasiyi Algılayış Biçimleri

1.2.4.1. Batının Demokrasi Tasavvuru

Esposito'ya göre halkı yönetime dahil etmenin birçok yolu vardır fakat 20. yüzyılın sonlarında en çok tercih edilen ideoloji demokrasi olmuştur. En otoriter yöneticiler bile bu dilden nasibini almış ve kitleleri mobilize etmek için demokratik söylemlere başvurmak zorunda kalmıştır. Bu da “demokrasi mirası” gibi tartışmalı bir kavramı beraberinde getirmiştir. Zira bu miras, demokrasiyi Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) yönetim pratikleriyle özdeşleştirmiş, bunun dışında kalan

yorumları ve demokrasi tecrübelerini marjinalleştirmiştir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:24–25)

İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan yeni dünya düzeni bu görüşün yayılmasında etkili olmuştur. Anti-komünist ideoloji, kendi pratikleriyle özdeşleştirdiği liberal-demokratik düzeni evrensel bir model haline getirmiş ve bu modeli uygulamayan ülkeleri “gelişmemiş”, “az gelişmiş” veya “demokrasi götürülmesi gereken” ülkeler olarak nitelendirmiştir. Böylece demokrasi yalnızca Batılı devletlerin ihraç edebileceği bir ideoloji haline gelmiştir. Aynı zamanda ekonomik açıdan sahip olunan gelişmişlik düzeyinin de demokratikleşme hareketlerinde belirleyici bir unsur olduğu savunulmuştur. (Çınar 2017:244) Bu bağlamda Woodrow Wilson demokrasinin diğer ülkelere “eksiksiz” bir şekilde ihraç edilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek bu düşüncüyü kuvvetlendirmiştir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:30) Esposito ise Batı demokrasisini şu şekilde tasvir etmiştir:

“Siyasal alana daha fazla halk katılımını kavramsallaştırmayı belirgin bir şekilde Batılı yaklaşım ve kurumlarla sınırlama çabası, Batılı demokrasi savunusunu kültürel emperyalizm suçlamasına açık hale getirir.” (John L. Esposito - John O. Voll 2012:31)

1.2.4.2. Müslüman Toplamların Demokrasi Tasavvuru

Demokrasi tasavvurlarından biri olan İslami Demokrasi kavramı, Batı’da pek kabul görmeyen bir yorum olmakla beraber bu karşıtlık durumu, Müslüman toplumların demokrasi algısını ve demokratikleşme hareketlerinin farklı boyutlarını da kavrayabilmeyi güçleştirmiştir. Bu noktada Müslüman toplumların demokrasi algısını şekillendiren başat unsurun, liberal demokrasiye içkin özgürlük ve eşitlik nosyonları değil siyasal katılım talebi olduğu çoğu kez göz ardı edilmiştir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:26) İrfan Ahmad, bunu, Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlarda demokrasi algısının özgürlüğün sınırlarının genişletilmesi gibi bireysel-liberal arzulardan çok, daha fazla siyasi katılım, hak arayışı ve adil yönetim talebi çerçevesinde şekillendiğini söyleyerek açıklamaya çalışmıştır. (Ahmad 2011:462)

Öte yandan pek çok Müslüman lider Batının laik demokrasisini benimsemiş olsa dahi demokratik uygulamalardan kaçınmış ve onu “çoğunluğun tiranlığı” olarak algılamaya ve sürdürdükleri despotik rejimler için meşruiyet zemini olarak görmeye devam etmiştir. İstisnalar olmakla birlikte birçoğunda muhalefet partileri yalnızca vitrin görevi görmüş ve seçim kazansalar dahi iktidara gelmelerine izin verilmemiştir. Yani otoriter liderler liberal düşüncedeki özgürlükleri öncelemekten ziyade kendi yönetimlerini güçlendirmek için veya yapacakları köklü reformlara zemin hazırlamak için demokrasiyi bir araç olarak kullanma yolunu seçmiştir. Bu deneyimler İslami canlanmaya doğru giden süreçte oldukça etkili olmuştur. Zira otoriter rejimlere karşı en etkili muhalefet İslami hareketlerden gelmiştir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:28)

1.2.4.2.1 Demokrasi Tasavvurunda Geleneğin Etkisi

Modern demokrasi modellerinin ortaya çıkışında “gelenek” önemli bir yer tutmuştur. Bu nedenle her ülkenin demokrasiyi özümseme şekli ve demokratikleşme tecrübeleri birbirinden farklılık arz etmiştir. Burada İslam dünyasının demokrasi ile ilişkisini daha iyi anlayabilmek için İslami gelenek ile modern demokrasi arasında nasıl bir ilişki kurulduğuna, bu ilişki kurulurken hangi durumlarda zorlanılıp hangi durumlarda daha kolay uyum sağlandığına dikkat etmek gerekmektedir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:39) Demokrasinin İslam ile uyumlu olup olmadığı sorusu İslam’ın özünde var olan şeylerin onu demokratikleştirdiğini veya demokratik pratiklerden uzaklaştırdığını sorgulamaktadır. Fakat bu sorgulama Müslüman toplumların hangi şartlar altında bu dini ve siyasi pratikleri gerçekleştirdiğini göz ardı etmek anlamına gelir. (Bayat 2015:34–35)

1991 yılında bu özgücü görüşün savunucularından Huntington da demokratikleşme dalgalarını ele aldığı çalışmasında, demokrasi pratikleri ile halkın sahip olduğu değerler arasında yakın bir ilişki bulunduğunu iddia etmiş, demokrasi ile barışmayan toplumları, demokratik normların yerleşmesi için istenilen ortamı sağlayamayan ve demokratik kurumların oluşturulması için gerekli yetilerden mahrum toplumlar

olarak nitelendirmiştir. Ona göre demokrasi sadece Batının gelenekleriyle uyumlu bir yönetim şeklidir. Bu nedenle tarihsel süreçte sadece Batılı devletler demokratik yönetimler için uygun ve gerekli zemini oluşturabilmiştir. (Huntington 1991:22) Bu bağlamda Batılı devletler ortak bir demokrasi kültürü yaratabilmiştir. Zira Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı, Amerikan-Fransız Devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi süreçleri birlikte tecrübe etmiş ve çizginin öbür tarafındakilerden (William Wallace'nin deyişiyle) çok daha farklı bir tarihi paylaşmıştır. (Huntington 1997:85)

Fukuyama, kültürün demokratikleşme sürecinde oldukça etkili bir unsur olduğunu kabul etmekle birlikte zaman zaman itici bir güç olduğunu, zaman zaman da bu sürecine ket vuran bir problem olarak görüldüğünü belirtmiş ve bunu yöneticilerle toplum arasındaki iletişimsizlik halinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Görüşlerini devletlerin siyasi kurumlardan müteşekkil oluşuna ve toplumların o ana dek biriktirdikleri ve nesilden nesile geçen kültürel değerleri çerçevesinde hareket etmelerine bağlayan Fukuyama, onların kendilerine ait “iyi” ve “kötü” ye sahip olduğuna, devletlerin ise genel olarak “pratik” ve “politik” çıkarlar doğrultusunda hareket ettiğine dikkat çekmiştir. İşte bu toplumdaki mevcut “iyi” ve “kötü” algısını belirleyen unsurların, normlar ve değerler bütünü olduğunu dile getirmiştir. Bu aşamada bazen devletlerin toplumları zorladığını bazen de halkın kendisini, kendi arzu ettiği sistemi devlete kabul ettirmeye çalıştığını öne sürmüştür. Dolayısıyla liberal demokrasinin bir toplumda yerleşmesi için sadece demokrasinin temel ilkelerinin kabul edilmesinin yetersiz olduğunu, devlet ile toplum arasında da karşılıklı bir anlaşma ve uyum olması gerektiğini savunmuştur. (Fukuyama 2012:275) Ulusal kimlik oluşumunda başat rol oynayan unsurlardan din, milliyetçilik ve diğer başka ahlaki normların toplumların reflekslerini birincil derecede etkilediğini savunan Fukuyama, Anglo-Sakson geleneğinde Müslüman toplumların aksine bu tarz değerlerin göz ardı edilmesiyle liberal demokrasinin yerleşme imkanı bulduğunu belirtmiştir. (Fukuyama 2012:277–78)

Geleneğin hukuk ile ilişkisine dikkat çeken Ehteshami, Kuran'daki ayetlerin ve hadislerin uygulanması gereken bir devlet modelini tam olarak ortaya koymadığını ve Şeriat'ın esasen anayasal bir vazife görmediğini beyan etmiştir. Yazılı kanunların

yerel adetler ile birleştğini ve inancın, gelenek ile iç içe geçerek İslam'ın bir yorumunu meydana getirdiğini ifade etmiştir. (Ehteshami 2004:93) Yani İslamî mirasın bağlamsallaştırılması, İslam'ın ortaya çıktığı zamana, mekâna ve diğer bazı koşullara göre değişiklik göstermektedir. (Sivan 2003:37)

Bu bağlamda “İslam Dünyası” kavramının da neyi ve kimleri temsil ettiğini bilmek önemlidir. Asef Bayat konuyla alakalı olarak “Müslüman Toplum” kavramını masaya yatırmıştır. Ona göre bu tanım sorunlu olmakla beraber “İslam Dünyası” veya “İslami Toplum” gibi kavramlar, soyut kavramsallaştırmalardan daha tercih edilebilir olduğu halde Müslüman olmayan grupları marjinalize ettiğinden, esasen oryantalist bakış açısının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşen dünyada toplumlar arası etkileşim kaçınılmazdır ve bu etkileşim mevzubahis “Müslüman toplumların” yekpare bir yapıyı teşkil etmesinin de önüne geçmektedir. Toplumların küreselleşme sürecinde sahip oldukları benzerlikler veya farklılıklar göz ardı edilirken her siyasi pratiğin özgücülüğe ve bu yolla İslam’a atfedilmesi de aynı oryantalist bakış açısını güçlendirmiştir. (Bayat 2015:30–32)

Müslüman toplumlar gibi İslami hareketler de tek bir ideoloji veya tek bir kavram ile açıklanabilecek hareketler değildir. Bunlar içerisinde sol eğilimler gösteren ve sınıfsal farklılıklara tepki olarak ortaya çıkan cemaatler olduğu kadar geleneksel olanı ön planda tutan, kamusal alanı dönüştürmeyi ve kontrol altında tutmayı hedefleyen aşırılık yanlısı cemaatler de vardır. Bu cemaatler kendi içlerinde de farklılık göstermekte olup yalnızca ekonomik veya ahlaki püritenlik kıstasları ile değerlendirilemeyecek kadar da çeşitlilik arz etmektedir. (March 2015:2) Richard Augustus Norton *Activism and Reform in Islam* adlı makalesinde bu konuyu özellikle Amerikan tartışmalarının İslam'ın içerisindeki farklı eğilimleri ve itikadî yorumları dikkate almamaları nedeniyle eleştirmiş ve konuyla ilgili olarak şu cümleleri sarf etmiştir:

“Müslümanlar tarafından paylaşılan temel inancın, yalnızca bir Tanrı olduğu ve Muhammed'in Tanrı'nın elçisi olduğu yönündeki inancın ötesinde, yerel, eğitim, gelenek, politika ve kişisel tutumlara bağlı olarak birçok “İslam” (yorumu) mevcuttur.” (Norton 2002:377)

1.2.4.2.2 Müslüman Toplumlarda “Dinsel Canlanma”

Müslümanlar İslam dininin ortaya çıktığı zamandan itibaren birçok siyasal sistemi deneyimlemiştir. Bu sistemlerin dönüşümünde 19. yüzyıl milat olarak kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti’nde meydana gelen reform hareketleri işaret edilen dönüşümün temelini oluşturmuştur. Fakat başlangıçta dönüşüme gösterilen tepkinin ardından, modern ile pre-modern arasında yıllara meydan okuyacak bir direnç başlamıştır. Bu direnç ilerleyen zamanlarda da kendini göstermiş, özsöl olarak geleneğe bağılı kalanlarla, sekülerleşme ve modernleşme hareketini destekleyenler karşı karşıya gelmiştir. Ne var ki 20. yüzyıl, “gelenekle bağıını koparmadan modernleşebilen” İslami hareketlerin de ortaya çıktığı bir yüzyıl olmuştur. Yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan İslami hareketler seleflerinden farklılık arz etmiştir. Örneğin Hasan el-Benna’nın kurmuş olduğı Müslüman Kardeşler Örgütü veya Ebu el-Ala Mevdudi’nin liderlik yaptığı Cemaat-i İslami gibi yapılar sadece gelenekçi değil modern unsurlardan da beslenmiş ve modernleşmeyi yeni İslami hareketler için bir engel olarak görmemiştir. Fakat yükselen milliyetçilik ve sosyalizm dalgası özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ulus devletlerin güç kazanmasına, uluslararası arenada Batılı-laik veya protest eğilimlere sahip devletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların çoğunlukta olduğı devletler bu iki kutuplu dünya düzenine ayak uydurmak için benzer eğilimlerle hareket etmişse de birçoğı Batılı demokrasilere içkin siyasal kurumlardan yoksun olmaları sebebiyle otoriter eğilimler göstermeye devam etmiştir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:11–12)

Yüzyılın ikinci yarısında Siyaset Bilimci Esposito’nun “*dinsel canlanma*” olarak adlandırdığı İslami dirilişin, yani İslamcı hareketlerin ilk nüvelerini vermesinin, demokratikleşme hareketleri ile hemen hemen aynı dönemde meydana geldiğı gözlemlenmiştir. Özellikle 1970’lerden itibaren Ortadoğı ve Güney Asya’da İslami hareketlerin güç kazanmasında ve demokrasi talebinde bulunmasında birçok faktör etkili olmuştur. Bunlardan en önemlisi Ortadoğı’da postkolonyal dönemde kurulan laik ulus devletlerin başarısızlığı olarak görölmüştür. Siyasal istikrarsızlıkların/iktisadi sıkıntıların su yüzüne çıktığı, halkın vadedilen refaha ulaşamadığı ve gerçekleştirilen reformlarla dini eğilimlerinin baskılandığı bu devlet

modeli, git gide tabanda meydana gelen huzursuzluğun İslami hareketlere evrilmesinde ve yeni İslami hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:13) Bu da Ortadoğu’da laikliğin antidemokratik eğilimler gösteren otoriter rejimlerle tecrübe edilmesine ve bu tecrübenin bir sonucu olarak İslami olanın aslında demokratik olduğu düşüncesi ile özdeşleştirilmesine yol açmıştır. İslami hareketlerin “özgürlük” ve “eşitlik” gibi idealleri de bu kapsamda değerlendirilmelidir. (March 2015:15) Bu süreçte kötü yönetim tecrübelerinin etkisiyle, aslında bağımsız olmanın demokratik olmak anlamına gelmediğini fark eden halk Batılı yaklaşımların aksine tiranlığı, zorba ve gaspçı liderlerle, özgürlüğü ise adaletli ve vicdanlı yöneticilerle ilişkilendirmiştir. (Lewis 2020:138) Bu ilişkilendirme güçlenirken küreselleşmenin de etkisiyle geniş kitlelere hitap edebilen ve ulus devlet sınırlarını aşarak bir nevi geçişkenlik özelliği kazanan siyasal İslamcı gruplar ortaya çıkmıştır. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:23–24) Böylece İslami hareketlerin dönüşümünde giderek siyasallaşan ve kurumsallaşmanın mimarı haline gelen ulemanın etkisi de gözle görülür bir biçimde artmıştır.

1.2.4.3. İslam ve Demokrasi Tartışmaları

Demokrasi mefhumunun İslam ile uyumlu olup olmadığı düşüncesi 19. yüzyılın ilk yarısından bu yana tartışılmaktadır. Bunu entelektüel manada ele alan ilk yazarlardan birisi Mısırlı akademisyen Rifaa et-Tahtavi olmuştur. Tahtavi yazdığı eserlerde demokrasinin İslam hukuku ile uyumlu olduğunu teşvik etmeye çalışmış ve çok partili demokrasiyi desteklemiştir. Tahtavi’nin bu yorumu Tunuslu Hayreddin et-Tunusî tarafından geliştirilerek reformist İslam’ın gerekliliği savunulmuştur. Batı tecrübelerinden yararlanma, mutlakıyetçi idarelere son vermede önemli bir araç olarak görülmüştür. Cemaleddin Afgani de benzer bir şekilde “adalet” olgusunun gerekliliğine ve “şura” ilkesinin önemine vurgu yaparken despotik rejimleri bu ilkelerin yer almadığı veya anayasal hükümlerinin çiğnendiği yönetimlerle özdeşleşmiştir. Aynı zamanda cumhuriyet rejiminin gerekliliğini şiddetle savunan Afgani, cumhuriyetin “sınırlı bir idareyi” ihtiva etmesinden ötürü onu şöyle tanımlamıştır: (Tamimi 1997:1–3)

“Yönetilenlere danışan, halkı despotik idareler tarafından üzerlerine yüklenen yüklerden kurtaran ve onu yozlaşmış durumundan mükemmellik halinin ilk seviyesine yükselten bir idare biçimidir.”

Mısırlı İslam bilgini Muhammed Abduh da sıkı bir parlamenter sistem destekçisiydi. Onu eleştirenlere karşı çıkararak İslam birliğinin teokrasi ile değil ancak demokrasi ve şûra gibi yönetim biçimleri ile mümkün olacağını ileri sürmüştü. Abdurrahman el-Kevakibi ve Muhammed Reşid Rıza’da da benzer temayüllere rastlanmıştır. Kevakibi yazmış olduğu “*Taba’i’ül İstibdad*” (Tiranlığın Kitabı) adlı eserinde din ile otoriter yönetimler arasındaki ilişkiyi incelemiş ve halkın seçtiği yöneticilerden sorumlu olduğunu, kötü yönetimlerin milletlerin kaderini ve bağımsızlığını belirlemede önemli bir rol oynadığını dile getirmiştir. Yazdığı bir diğer eser Ümmü’l Kurâ’da ise özgürlüğün öneminden ve gerekliliğinden bahseden Kevakibi, Hulefa-i Raşidin (Dört Halife) döneminden sonra halifeliğin mutlakıyetçi bir yapıya büründüğünü ve İslam’ın tabiatında var olan çoğunlukçu-demokratik yapıdan uzaklaştığını iddia etmiştir. Reşid Rıza da soysal ve sivil bir anayasa tasavvurunun hayata geçirilmesi noktasında ısrar etmiş ve otoritenin ümmete ait olduğunu, kararların ise şeriata uygun bir çerçevede istişare meclisleri ile alınması gerektiğini vurgulamıştır. (Tamimi 1997:3–5) Örneklerden görüldüğü üzere demokratik yönetim, yöneticiyi seçebilme hakkına indirgenmiş ve mutlakıyetçi olmayan bir yönetim doğası itibarıyla demokratik sayılmıştır.

Müslüman düşünürler bu görüşleriyle demokrasinin yalnızca Batılı pratiklerden ibaret olmadığını, temel kaidelerine sadık kalmak koşuluyla otantik değerlerle iç içe geçen bir yorumunun da kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Bu konuda belirgin bir eleştiri sunan Muhammed İkbal’e göre Batı demokrasisi materyalist bir yaklaşıma sahip olması hasebiyle değerlerden arındırılmıştır ve maneviyattan yoksundur. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:51) İslami demokrasi ise etiği ve ahlaki unsurları ön planda tuttuğundan Batı demokrasisinin Müslüman toplumlardaki yorumunun bir ürünü olmuştur.

Halifeliğin kaldırılması ile bu İslami reform çabaları Batı’nın sorumlu tutulduğu bir dizi direniş hareketinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durumda Batı bir model

olmaktan ziyade Orta Doğu toplumlarının içinde bulunduğu durumun baş müsebbibi olarak görülmeye başlanmıştır. Hasan el-Benna da bu görüşün hakim olduğu hareketlerden birine, Müslüman Kardeşler'e, liderlik yapmıştır. (Tamimi 1997:5) Hareket hem kamusal alanı hem hukuku İslamileştirme gayreti içerisinde. Ümmetçiliğin moral unsur olarak kabul edildiği bu harekette artık yalnızca sömürgeci güçlere karşı değil bağımsızlığını elde etmiş Arap devletlerindeki seküler hükümetlere ve siyasi elitlere karşı da büyük bir savaş başlatılmıştır. Dinsel canlanmanın örgütlü bir başkaldırıya dönüştüğü bu dönemden itibaren Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi isimler öne çıkmaya başlamıştır. (Tamimi 1997:11)

Bu noktada Pakistanlı İslam bilgini Seyyid Ebu'l A'lâ el-Mevdudi *Cemaat-i İslami* formülü ile İslam ve demokrasi ilişkisini yeniden ele almıştır. Bu formülün temelinde İslam'ın Tevhid, Risalet ve Hilafet anlayışının modern bir yorumu yer almaktadır. Bazı Müslüman bilginler, Tevhid'in yeryüzünün tek hükümrânının Allah olması hasebiyle "halkın hükümrânlığı" anlamındaki "şeytanî" – modern – demokrasiyi reddetmektedir. Buna karşılık Mevdudi, geliştirdiği teo-demokrasi modeli ile Tanrı'nın hükümrânlığı altındaki halka belli bir dereceye kadar söz hakkı tanımaktadır. Mevdudi, her Müslümanın İslam hukukunu yorumlama yetkisinin olduğunu bunun da bir demokrasi pratiğini teşkil ettiğini ifade etmektedir. Öte yandan hiç kimsenin veya hiçbir yönetimin de Tanrı'nın kanunlarını değiştirme yetkisine sahip olmadığını, bu sebeple demokrasinin teokratik bir yönünün de bulunmasını gerektiğini savunmaktadır. Bu düşünce, Müslümanların siyasi süreçlere katılımlarını arttırmayı hedeflerken İslami örgütlenme modellerine de kaynaklık etmektedir.

Bir diğer mesele ise Müslüman devletlerde idari ve siyasi bir kurumu teşkil eden Hilafet makamının Mevdudi tarafından yeniden okunmasıdır. Bu bağlamda *Cemaat-i İslami* modelinin temel taşı olan hilafet anlayışında, hilafet bir kurum olarak değil topluma ihsan edilmiş bir görev ve sorumluluklar bütünü olarak anlaşılmaktadır. Hilafet otoritesini temsil eden bir kişi değil bütünüyle Müslüman toplumun ta kendisidir. Ona göre İslamiyet'in demokrasi ile uyumu burada

başlamaktadır zira hilafetin görev ve sorumluluğunu taşıyan bireylerden oluşan bir toplumda bütün Müslümanlar eşittir. (John L. Esposito - John O. Voll 2012:40–45)

Seyyid Kutub, Batı menşeli demokrasi temayüllerinin Müslüman toplumları yozlaştırdığını, insani değerleri ve İslam'ın moral unsurlarını ontolojik açıdan yok saydığını savunmuştur. (Peterson 2016:91) İnanç sisteminden yoksun olarak gördüğü Batı siyasal sistemini (hem emperyalist hem komünist sistemi) tümüyle materyalist olmakla itham etmiştir. Bu açıdan reformist İslam bilginlerinden ayrılan Kutub geliştirdiği yeni düşünce sistemi ile demokrasiyi şiddetle eleştirmiştir. Bu düşünce sistemi içerisinde şûranın sınırlarını tartışmış Cahiliyye-Hakimiyye doktrini ve Özgürlük Diyalektiği gibi Kutubizm'in temel dayanaklarını izah etmeye çalışmıştır. Egemenlik konusunda kesin bir duruş sergileyen Kutub, Batı'yı Tanrı'nın değil insanın egemenliğine tenezzül etmekle itham etmiş – burada insanın insan üzerindeki hakimiyeti için “Hakimiyye” kavramını kullanmıştır – ve Cahiliyye doktrininde bu dönemi Modern Cahiliye Devri olarak gördüğünü beyan etmiştir. (Yenigün 2013:232) Kutub, Özgürleşme diyalektiğinde ise “aracısız bir kulluğa” işaret etmiş ve kişinin en özgür olabileceği mertebeyi Tanrı ile arasına kimsenin girmedeği bir yer olarak tasvir etmiştir. Burada kişinin Tanrı'ya ulaşmasını engelleyen despotik rejimlere, sınıfsal eşitsizliklere ve emperyalist düzenin yarattığı yıkıma gönderme yapmıştır. Böylece özgürlük gibi liberal demokrasinin temel dayanaklarından biri olarak görülen bir kavramı “İslam kendi içinde özgürleştirici bir devrimdir” diyerek İslami bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. (Yenigün 2013:236–37)

Mısırlı akademisyen ve modern İslam düşünürü Abu Zeyd, Kuran'ın her şeyden evvel tarihsel bir metin olduğunun ve dönemin ihtiyaçlarını karşılaması için farklı biçimlerde yorumlanabileceğinin altını çizmiştir. Tunuslu akademisyen Charfi de İslamiyet'in ortaya çıktığı yedinci yüzyılın şartları ile içinde bulunduğumuz dönemin şartlarının aynı olmadığını ve ilk Müslümanların İslam'ı uygulama biçimlerinde onları sınırlayan bilişsel ve sosyal çevrenin etkili olduğunu dile getirmiştir. Akademisyenlerin bu yaklaşımları, dinin normatif anlamının değişmeyeceğini savunan geleneksel Müslümanlar tarafından İslam'ın kaideleri ile örtüşmeyen bir düşünme biçimi olarak görülmüş, demokrasi ve modernizm kavramları bu haliyle

Tanrı'nın otoritesini sorgulamaya açık bir mekanizmaya dönüştüğünden bu dönem cahiliye dönemi ile ilişkilendirilmiştir. (Kaul 2020:114) Bilgrami, bu muhalefetin kaynağının İslam'ın kaidelerinde değil Müslüman toplumların tarihsel hafızalarında aranması gerektiğini savunmuştur. Toplumların hafızalarını şekillendiren tarihsel süreçlerin başında ise Batı yayılmacılığının ve sömürgeciliğinin geldiğini ve bunun “Medeniyetler Çatışması” teorisyenleri tarafından göz ardı edildiğini dile getirmiştir. Ayrıca meselenin günümüzdeki yansımalarına bakmak için Müslüman toplumların içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve siyasal düzene bakmak gerektiğini vurgulamıştır. (Kaul 2020:116)

Benzer şekilde Hashemi'ye göre de din-devlet ve demokrasi ilişkisi tarihsel süreçler göz ardı edilerek anlaşılamaz. Zira Batılı ülkelerin laiklik tecrübeleri de bahsi geçen tarihsel süreç içerisinde gerçekleşmiş ve laik devletlerin ortaya çıkışına kadar kilise ile girilen mücadeleler devam etmiştir. (Hashemi 2009:24) Fakat en nihayetinde Batı'da yaşanan bu gelişmeler, organik bir sürecin sonunda meydana gelmiştir. Oysa Orta Doğu'da aynı süreç dış müdahalelere açık bir alanda gerçekleşmiş, modernleşme ve demokratikleşme eğilimleri mevcut siyasi elitlerin Batılı ülkelerle yaptıkları pazarlıklar ve bu ülkelerin Orta Doğu'da oluşturmaya çalıştıkları siyasal sistemler dahilinde cereyan etmiştir. (Hashemi 2009:27) Hashemi ayrıca İslam-demokrasi ilişkisini daha farklı bir perspektifle ele alarak İslamiyet inancında, Hristiyanlıkta ve özellikle Anglo-Amerikan kültürde olduğu gibi keskin bir din-devlet ayrımının mevcut olmadığını, bu nedenle bu ayrımı destekleyecek bir toplumsal bilincin de oluşmadığını belirtmiştir. Ek olarak İslam'ın hukuk sistemi üzerindeki etkisine dikkat çeken Hashemi, toplumda eşitlik ve adalet gibi kavramların şer'i düzen ile özdeşleştirildiğinin altını çizmiştir. Ona göre bu durum Müslüman toplumların sekülerliği ve modernizmi Batılı despotik liderler ile tecrübe etmelerinden kaynaklanmıştır. (Kaul 2020:117) Hashemi'nin bahsettiği Müslüman toplumlarda meydana gelen bu inorganik dönüşümün ve hızlı modernleşmenin sonuçlarından biri de otorite boşluğundan yararlanan radikal hareketlerin ortaya çıkması olmuştur. (Hashemi 2009:30) Lewis de aynı şekilde Sovyetler Birliği'nin dağılmasını radikal hareketler için önemli bir dönüm noktası olarak kabul etmiştir. Ona göre Amerika'nın Soğuk Savaş'ın galibi olarak ortaya çıktığı bir dönemde kimi

radikal Müslüman hareketlerin de Afganistan'ın işgalden kurtarılmasını bir zafer şeklinde kutlaması buna delalet etmektedir. Ardından yaşanan süreçte Amerika'nın rakipsiz olmanın verdiği güçle Afganistan'da ve Ortadoğu'da gerçekleştirdiği faaliyetler, radikal İslami hareketlerin gittikçe güç kazanmasına ve buna bağlı olarak ülkelerin demokratikleşme serüvenlerinin sekteye uğramasına neden olmuştur. (Lewis 2020:92) Samuel P. Huntington İslami hareketlerin, özellikle de Şii köktencilik, demokratikleşmeyi veya demokratikleşme hamlelerinin etkilerini Batı ile özdeşleştirdiğini belirterek bu tür hareketlere şiddetle karşı çıkılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu gelişmelerin Ortadoğu'daki demokratikleşme hamlelerinin önünde engel teşkil ettiğini düşünmüştür. (Hashemi 2009:30)

Şarkiyatçı bakış açısına göre din ve devlet mefhumu Ortadoğu'da birbirinden ayrı düşünülemeyen şeyler olup bizzat totaliter hükümetlerin kurduğu sistemlere meşruiyet kazandırmaktadır. Huntington, Lewis, Gellner, Kramer gibi isimler de benzer özcü yaklaşımı benimseyerek İslami köktencilik merkezinde yer alan “egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu” düşüncesine binaen İslam'ın demokrasi ile uyumlu olabileceği savına karşı çıkmıştır. Bu düşünce, Tanrı'ya ve Tanrı adına hükümet eden kişilere itaati gerektirdiğinden hem dinin hem de kamusal alanı düzenleyen siyasetin merkezinde yer almaktadır ve bu haliyle siyasette belirleyici bir özelliğe işaret etmektedir. Aynı bakış açısı İslam'da herhangi bir konseyin veya meclisin işlevsel olmadığını veya karar alma mekanizması olarak görülmediği düşüncesini de desteklemektedir. Lewis bu aşamada tarihsel sürece gönderme yaparak halifeler ve padişahlar üzerinden bir okuma gerçekleştirmiş, Orta Doğu'da koşulsuz itaatın dini ve siyasi bir gereklilik olduğuna işaret ederek itaatsizliğin hem “suç” hem de “günah” sayıldığını vurgulamıştır. (Hashemi 2009:39) Ayrıca ona göre bir devletin demokratik bir rejime sahip olduğunu kanıtlayabilmesi için bir anayasa ve çeşitli kurumlar ile iktidarın egemenlik alanını sınırlandırması, halka karşı sorumlu olması ve faaliyetlerini gerekçelendirebilmesi, son olarak da adil seçimler ile egemenliğini ve meşruiyetini halktan aldığını gösterebilmesi gerekmektedir. Müslüman toplumlarda ise bu kurumsallaşma gelişmemekle birlikte yöneticilik yönetenlerle yönetilenler arasındaki anlaşmaya (biat) dayanmış, seçimler malumun ilanı olmaktan öteye geçememiştir. Sorumluluk ise halka değil Tanrı'ya

karşı duyulan bir duygu olmuştur. Bu da “*Tanrı’yı kim temsil ediyor?*” sorusunu beraberinde getirmiştir. Hristiyanlıktaki gibi bir Ruhban sınıfının olmayışı din-devlet ayrımının İslam’da bir karşılık bulamamasına neden olmuştur. İlerleyen dönemlerde ulemanın devlet eliyle kurumsallaştırılması dahi bu ayrımın bir karşılık bulmasına yetmemiştir. (Lewis 2020:150–54)

Gellner de Esposito’nun bahsettiği “dinsel canlanmayı” Müslüman toplumunun “bütüncül bir gerçekliği” olarak açıklarken Lewis gibi tarihsel sürece atıfta bulunmuş, bu durumun arkasında kültürel kodların yer aldığını vurgulamış ve bir anlamda söz konusu özcü yaklaşımı benimsemiştir. (Hashemi 2009:39) Fakat benzer yaklaşımları İslam alimleri veya İslami hareket liderlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Suriyeli Müslüman Kardeşler lideri Said Havva da demokrasiyi Antik Yunan’a ait bir sistem olması, egemenlik kaynağı olarak merkeze insanı koyması ve insan kanunları ile devlet yönetimini vadetmesi hasebiyle sert bir biçimde eleştirmiştir. (Ehteshami 2004:95) Birçoklarına göre egemenlik Tanrı’ya aittir, nihai otoritenin kaynağı odur. Bu kaynağın herhangi bir selefi veya halefi olamaz. Üstelik Tanrı’ya ait olan egemenliğin insanoğlu tarafından ele geçirilmesi otoriterleşmenin emaresi olarak görülmektedir. Hal böyle iken mevcut sistemin ortadan kaldırılması ve yeniden Tanrı’nın kanunlarının geçerli olduğu bir yönetim kurulması için Müslümanların harekete geçmesi gerektiği söylenmektedir. (Lewis 2020:Önsöz)

Abootalebi, İslami demokrasi modelini sekülerleşme eğilimi ile değil ülkenin sosyoekonomik durumu ile bağlantılı bir süreç olarak değerlendirmiş ve bu süreçte belirleyici bir faktör olan kurumsallaşma ilkesine dikkat çekmiştir. İslami demokrasinin de bu kurumsallaşma ile beraber ortaya çıktığını, İslamcı siyasi elitlerin ülkedeki kalkınma ve yönetim süreçlerine katılmalarının onların mevcut siyasi sisteme entegre olmalarını sağladığını ifade etmiştir. Entegrasyon sayesinde siyasi elitlerin ülkedeki mevcut sistemde alternatif çözümler üretme imkanı elde ettiğini belirtirken bunun en belirgin örneğinin İran’da görüldüğünü de eklemiştir. (Abootalebi 2004:41) Ayrıca Abootalebi demokrasi ve İslam’ın birbirlerine tezat teşkil etmediğini ancak gerekli koşullar oluşturulduğunda – ki her ülkenin

demokratikleşme serüveninin kendine özgü koşullar altında gerçekleştiğini savunmaktadır – bir arada bulunabileceklerini vurgulamıştır. (Abootalebi 2004:42)

Ehteshami'ye göre kurumsallaşma, şûrayı, içtihad ve icma gibi doktrinleri beraberinde getireceğinden teorik olarak otoriterleşmenin önüne geçse de Kur'an'ın ve hadislerin belirli bir zümre tarafından yorumlanması, devletin radikalleşme olasılığını arttıracak ve ulemaya büyük ölçüde gerekli olan meşruiyet sağlayacaktır. (Ehteshami 2004:93) Bu yönüyle devleti İslamileştirecek, İslam'ı ise siyasallaştıracaktır. Modern İslam hususunda birçok çalışması bulunan hukukçu El-Fadl, bu meşruiyetle birlikte devletin şeriat kanunlarını uygularken kamu yararı adına keyfî uygulamalarda da bulunabildiğini ancak bunun bir yorumsamacı yaklaşım meselesi olduğunu ve esasında bireyin haysiyetine ve özgürlüklerine hassasiyet göstererek de bu sürecin sürdürülebileceğini ifade etmiştir. (Fadl 2004:13)

İslam ve demokrasi ilişkisini kurumsallaşma ve buna bağlı olarak anayasal özgürlükler çerçevesinde değerlendiren Zakaria ise Müslüman toplumlarda anayasal özgürlüklerin demokrasiden çok daha önemli olduğunu, bu özgürlüğün çeşitli reform hareketlerine de alan açacağını belirtmiş fakat demokratik yönetimlerin belirli bir zümrenin hükümeti tekeline alma tehlikesi barındırdığını söylemiştir. (Ehteshami 2004:96) Bunun için hükümet etmek üzere belirlenen adayların eşit bir yarışta yer almaları, seçilmiş kişilerin sorunsuz bir şekilde göreve gelmeleri ve göreve geldikten sonra da kararlarının bağlayıcı olması gerekmektedir. Fakat temsiliyetin ayrılmaz birer parçası olan bu süreçlerin sağlıklı bir şekilde ilerleyememesi Orta Doğu'daki siyasal istikrarın sağlanamamasına neden olmaktadır. (Lewis 2020:155)

2. BÖLÜM: İRAN'DA CUMHURİYET VE DEMOKRASİ

2.1. İSLAM CUMHURİYETİ'NE DOĞRU

Tarih boyunca yöneticiler otoritelerini güçlendirmek ve yetki alanlarını genişletmek adına çoğu kez dini kaidelere başvurmuş, kendilerini tanrı yerine koymuş veya tanrı adına çalıştıklarını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda İran'da da “din” ve “devlet” mefhumları iç içe geçmiştir. Ancak bu durum sanılanın aksine İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla ortaya çıkmamış, İlk ve Orta Çağlarda varlık gösteren ve meşruiyetini dinden alan mutlak monarşilerde de görülmüştür. Hatta ilahi ya da yarı ilahi kral anlayışının İran'daki Şii imamet teorisini etkilediğine dair tezler dahi vardır. (Topaloğlu 2016:73) Dolayısıyla İran'da seküler devlet anlayışının benimsenmesi için uygun siyasal zemin oluşmamıştır. Medler, Ahamenişler, Eşkaniler, Sasaniler'den Safeviler'e, Avşarlar'dan, Kaçar ve Pehlevi Hanedanlığı'na kadar kurulan bütün monarşik yapıdaki devletlerde din hem önemli bir meşruiyet kaynağı olmuş hem de sosyal hayatın düzenlenmesini sağlayan bir kurallar bütünü vazifesi görmüştür. Bu sebeple 20. yüzyılın en önemli devrimlerinden biri olan İslam Devrimi'nin ardından İran'da kurulan yeni rejimin Şii İslam'a uygun bir biçimde dizayn edilmesi şaşırtıcı değildir. Aslına bakılırsa İslam Cumhuriyeti fikri de pek orijinal sayılmaz. Zira bu proje Moritanya ve Pakistan gibi ülkelerde hayata geçirilmiştir. Fakat bu ülkelerden farklı olarak İran'da iç ve dış politikaya, Velayet-i Fakih olarak adlandırılan ve siyaset üstü bir yerde konumlandırılan ruhani lider yön vermektedir. Günümüzde gerek Velayet-i Fakih'in konumunu, gerekse de rejimin yapısını ve anayasayı hedef alan tartışmalar devam etmektedir. Bu bölümde İslam Cumhuriyeti'nden önceki süreçte başlayan demokratikleşme hamleleri başta olmak üzere, tarihsel süreç içerisinde ulemanın bir siyasi güç olarak ortaya çıkışı, İslam Devrimi, İslam Cumhuriyeti'nin yapısı ve kurumları, anayasal tartışmalar, Humeyni dönemi ve sonrasında ortaya çıkan hizipleşmeler ve son olarak İran toplumunun demokrasi talebi ve dönüşümü ele alınmaya çalışılmıştır.

2.1.1. Etnik Aşirete Dayalı Monarşi Tecrübesi: Kaçar Hanedanlığı

Abrahamian ve Wittfogel'e göre "Doğu Despotluğu" nu örnekleyen ve Katouzian'ın "işlevsel despotizm" olarak adlandırdığı Kaçar Hanedanlığı, etnik-aşiret (Moazami 2013:3) monarşisine dayalı bir yönetim biçimini benimsemiştir. Şeyhülislami, devletin "patrimonyal idare" ile yönetildiğini ve şahların "tebaaları ile muhatap olmak için yerel seçkinlere bağlı" olduklarını belirtirken (Moazami 2013:12–13) Amanat, Şah ile tebaası arasında kurulan ilişkinin bir çeşit toplumsal sözleşmeye dayandığını ileri sürmüştür. Buna göre Şah, toplumsal düzeni ve tebaanın güvenliğini sağladığı sürece kendisine itaat göstermelerini bekleyebilirdi. (Amanat 1997:7; Moazami 2013:15)

Keddie ise Kaçarlar'daki bürokrasinin sınırlılığına dikkat çekmiştir. Burada bürokrasiden kasıt düzenli vergi toplamak ve toplanan vergilerle Şahın yakın çevresini ve çeşitli vilayetlerdeki idari temsilcileri desteklemektir. Toplanan yüklü vergilere karşın Kaçarların, Safevilerin gerçekleştirdiği bayındırlık faaliyetlerini devam ettirmediğini bu sebeple okul, hastane ve mahkeme gibi devlet kurumlarının kontrolünün ulemada olduğunu ve yerel idarenin yalnızca mevcut düzeni devam ettirmekle görevlendirildiğini ifade etmiştir. (Keddie 2006:26–27) Bu noktada, Keddie ve Abrahamian'ın Kaçarların sürdürebilir bürokrasi ve düzenli ordudan yoksun olduğu (Abrahamian 2008:33) tespitinden yola çıkan Moazami, devleti "*Şehirli ve taşralı eşrafın ve bürokratik divani ailelerin işbirliği ile yerleşik tarımsal toplulukların aşiretlerinin ve savaş beylerinin özerk askeri güç koalisyonu*" olarak tanımlamıştır. (Moazami 2013:13) Otoritenin yerel aktörlere dağılması şahın kurumsal bir yapı tarafından değil aşiretler, hizipler ve çeşitli etnik gruplar tarafından sınırlandırılmasına sebebiyet vermiştir. Yani teorik olarak yasama, yürütme ve yargı gücünü elinde bulunduran şah, pratikte yerel aktörlerden destek gördüğü sürece otoritesini sürdürebilmiştir. (Abrahamian 2008:33)

Dolayısıyla Kaçar Şahlarını sınırlandıran – dış müdahalelerden başka – en önemli unsur ulema olmuştur. Hanedanlık kurulduktan sonra Safeviler gibi Kaçar şahları da *Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi (Zıllullah)* unvanını kullanmayı sürdürmüştür. (Lambton 1961:127) Her ne kadar bu gelenek devam etse de – masum – imam

soyundan gelmemeleri onların dini bir meşruiyete sahip olmalarını engellemiştir. Neticede devlet kontrolü dışında örgütlenebilen ulema, dini otoritesini şahlarla paylaşmayı reddetmiştir. Bu durum 19. yüzyıldan itibaren ulemanın nüfuzunu arttırarak kendi içinde örgütlenebilmesine ve mevcut yönetime rakip hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki Kaçar şahları dahi Şii inancındaki imamet anlayışı çerçevesinde bir Taklit Merciiinin (Müçtehit)⁴ mukallidi olmak durumunda kalmıştır. (Uyar 2004:179–80)

Şahların istibdat rejimini sürdürmeleri halkı zamanla ulemaya yakınlaştırmıştır. Devletten bağımsız, özerk bir yapı haline gelen ulema halka alternatif bir otorite olduğunu göstermiştir. Öte yandan bu süreçte ulema-devlet ilişkisi karşılıklı menfaatlerin ön planda olduğu bir ilişkiye evrilmiştir. Devlet ulemadan dini meşruiyet devşirirken ulema da devlet sayesinde Şii inanç dairesi içerisinde yer almayan her türlü itikadî ve mezhebî harekete karşı siyasal üstünlük elde etmiştir. Devletin bu hareketleri bastırması bir yandan Şii ulemayı güçlendirmiş diğer yandan kendi siyasal meşruiyetinin altını oymuştur. Böylece ulema zaman içerisinde şahın takip ettiği politikaya müdahale etme imkanı elde etmiştir. (Uyar 2004:185–86)

2.1.1.1. Ulemanın Yönetime Rakip Bir Yapı Olarak Ortaya Çıkışı

Ulemanın devleti sınırlayan bir yapı olarak ortaya çıkması 1891-1892 yıllarında patlak veren Tütün İsyanına dayanmaktadır. 1890 yılında İran’da tütünün işletme ve pazarlama imtiyazının tümüyle İngiliz vatandaşı Major Talbot’a geçmesi yurdun

⁴ İlim havzalarındaki öğrenciler *Talib-i İlmi* aşamasındadır. Bu aşamayı bitirenler, dini konularda bilgisine başvuru kişi haline geldiklerinde yani bağımsız içtihat yapabilecek seviyeye ulaştıklarında İmamiyye Şiası’nın Usulî Ekolü’ne göre *Müçtehit* unvanını alırlar. İmamiyye Şiası’na göre müçtehit olmayan bir kişi dinle ilgili her meselede yaşayan bir müçtehidi taklit etmekle ve vergilerini de taklit ettiği müçtehide vermekle mükelleftir. (Işılak 2018:351) Sonraki aşamalar sırasıyla *Mebellig-i Risale* ve *Hüccetü’l İslam*’dır. Son ve en büyük unvan ise *Ayetullah el-Uzma* olarak bilinmektedir. (Heikal 1982:83)

çeşitli yerlerinde protesto gösterilerine sebep olmuş, bunun üzerine Taklit Mercii Ayetullah Şirazi Necef'te verdiği bir fetva ile tütün kullanımını yasaklamıştır. Şirazi'den güç alan protestocular arasında İran'da *Bazaar* denilen, ulemanın maddi ve manevi güç kaynağı, geleneksel orta sınıf yani çarşı esnafı ve uzun süredir modernleşmenin İran'daki Batı etkisini arttırmasından hoşnutsuz olan milliyetçi aydınlar da yer alıyordu. Nihayetinde protestolar sonuç vermiş ve imtiyazlar geri çekilmiştir. Bu açıdan 19. yüzyıl İran'da hem Avrupalı devletlerle girilen temasların sonucunda modernleşme sürecinin başladığı hem de söz konusu devletlerin bölgede artan nüfuzları sebebiyle ulema ve aydınlar başta olmak üzere farklı kesimlerden gelen tepkilerinin büyüdüğü bir dönem olmuştur. (Sinkaya 2011:7)

Tütün İsyanı, ulemanın politikleşmesinde oldukça etkilidir. Bundan önce ilk adım Safeviler döneminde Şiiliğin resmi din olarak kabul edilmesi ve İran halkının Şiileştirilmesi ile atılmıştı. İkinci ve asıl önemli adım ise Kaçarlar döneminde ulemanın – bugün gördüğümüz şekliyle – kurumsallaşmaya başlamasıyla atılmıştır. Martin, ulemanın Safevi dönemine kıyasla Kaçarlar zamanında çok daha güçlü bir konuma eriştiğine dikkat çekmiştir. (Martin 1989:18) Kaçarların dini ortodoksinin sağlanmasına izin vermesi ve hatta yardım etmesi, genelde ulemayı özelde ise Usuli⁵ ulemasını önemli bir noktaya taşımıştır. Böylece Usuli uleması, 1848 yılından itibaren, Nasıruddin Şah'ın idaresinde benzersiz bir kurumsallaşma örneği göstererek

⁵Ahbariyye ve Usuliyye gelenekleri arasındaki çatışma, İran'da siyasal düzenin evrimi ve dini kurumsallaşma açısından büyük önem arz etmektedir. 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bu gelenek çatışması, Usuli geleneğin devlet nezdinde korunarak yükselişe geçmesiyle sonlanmıştır. Ahbari geleneğin temsilcileri (Ahbariler) Şii öğretilerin yorumlanmasına gerek duymaz ve yalnızca dini konularda metinlerle inananlar arasında aracılık etmeyi benimserken Usuli geleneğin temsilcileri (Usuliler), içtihat kapısını aralamış ve Şii öğretilerin Taklit Mercileri ile mukallitlere (taklit edenler) iletilmesi gerektiğini savunmuştur. Ahbariler, Şii müçtehitlerin otoritesine meydan okurken Usuli gelenek Şii hukuku hakkında bilgi sahibi olmayan sıradan halkın dini öğretileri yorumlama kapasitesine ve yetkisine sahip olmadığı konusunda diretmiştir. Neticede Usulilerin bu çatışmadan galip çıkması İslam Devrimi'ne giden süreçte belirleyici olmuş ve Usuli ulemanın içtihat adı altında siyasal alana nüfuz etmesi kolaylaşmıştır. (Afary 1996:24)

İran'ın tek dini otoritesi haline gelmiştir. Bu süreç aynı zamanda ulemayı yönetici elitin bir parçası haline getirmiştir.

Kurumsallaşmanın önemli bir ayağını mali konular oluşturmuştur. Ulema ve çarşı esnafı arasında kurulan özel ilişki, din adamlarının özerkleşmesini sağlamıştır. Bu özel ilişki esnafın din adamlarına gönüllü olarak verdiği *humus*⁶'u dini bir vergiye dönüştürmüştür. Mali özgürlüğün din adamları arasındaki hiyerarşik yapıyı güçlendirmesinin akabinde taklit makamı da kurumsallaşmış, halkın ibadetlerini bir Taklit Mercii'ni takip ederek gerçekleştirmesi yaygınlaşmıştır. Bu gelişmeler ışığında ulema, Meşrutiyet Devrimi'nde kilit bir rol oynamıştır. (Moazami 2013:56–57)

Bunun yanında ulemanın güçlenmesini sağlayan bir diğer gelişme, gittikçe önemini arttıran bir “yargı” organına dönüşmesi olmuştur. Ulema, 18. yüzyıldan önce günümüz tabiriyle “medeni kanun” ile ilgili konulara bakarken 19. yüzyılın sonlarından itibaren ticari meselelere, borç kanunlarına, savaş durumuna ve vergilendirme sistemine müdahale eder hale gelmiştir. Örfi mahkemeler kamu hukukuyla ilgili konuları ele alırken şer'i mahkemeler etki alanını genişletmiştir. Öyle ki bu etki yargıdaki iki başlılığı Meşrutiyet sonrasına taşımış ve bu dönemde müçtehitlerin sayısı hiç olmadığı kadar artmıştır. (Moazami 2013:70–71)

2.1.1.2. Meşrutiyet Devrimi

1905 yılında Rusya'nın Japonya karşısında aldığı yenilgi Rus baskısının yoğun bir şekilde hissedildiği İran'da büyük yankı yaratmıştır. Rusya'da meydana gelen devrimin ertesinde İran ile yapılan ticaretin sekteye uğraması da İran'da gıda

⁶ İslami anlayışta ganimetin ve aynı kapsamda değerlendirilen malların beşte birini ifade eden Humus, XI. yüzyıldan sonra Şii'ler için fikhî bakımdan zekattan sonra ayrıca ele alınacak bir kavram haline gelmiş, İmamiyye fakihleri ve Zeydi alimleri tarafından kapsamı genişletilmiştir. Buna göre Enfâl Sûresinin 41. Ayetinde belirtilen ganimet “kazanç ve kâr” demektir ve kelime anlamı olarak humusa karşılık gelmektedir. Bu kazanç bir süre sonra Şii ulemanın mâli bağımsızlığını kazanmasını sağlamıştır. (Öz 1998)

ürünlerinin fiyatlarında kontrolsüz bir artışa neden olmuş, gümrük vergilerini düşürmüştür. Bu durum ulema, çarşı esnafı ve milliyetçi aydınlar tarafından protesto edilmiştir. Protestocular başlangıçta yalnızca Tahran Valisi ve gümrüklerden sorumlu Belçikalı J. Nous'un görevden alınmasını isterken protestoların şiddetlenmesiyle bağımsız bir *Adalethane* yani meclis fikri dillendirilmeye başlanmıştır. Devlet ve protestocular arasında süren kanlı çatışmaların ardından Muzaffereddin Şah Meclis'in açılması için düğmeye basmış ve 1906 Ağustos'unda "Kurucu Meclis" in toplanması için ferman yayınlamıştır. (Sinkaya 2011:8) Bu fermanın ilanında, aynı yıl Tebriz'deki İngiltere Sefareti'nde meydana gelen eylemlerin de etkili olduğu bilinmektedir. Zira Tebriz encümeninin kurulmasıyla sonuçlanan *Bast* (oturma) eylemi, Tahran'daki protestolara destek için düzenlenmiştir. Çatışmaların ardından İngiliz Sefareti'ne sığınan kitle burada yoğun bir şekilde örgütlenmiş, anayasal haklarını ve milli bir meclisin açılmasını talep etmiştir.

Anayasal Devrim'e giden süreçte encümenler oldukça etkili olmuştur. Nasırüddin Şah döneminden itibaren örgütlenen modern milliyetçi aydınlar, encümenler (meclis-sura) etrafında birleşmiştir. Bu encümenlerin üyeleri genellikle milliyetçi olmakla birlikte modern, Batıcı ve seküler bir çizgiyi takip etmiştir. Yönelimleri zamanla ulemanın encümenlerle ilgili şüphe duymasına ve hatta onları tekfir etmesine neden olmuştur. (Tabriz 2019:182–85)

Anayasal Devrim, konuyla ilgili çalışmalarda bulunan birçok kişi için farklı anlamlar ifade etmiştir. Algar'a göre devrim, "yalnızca dizginlenemeyen monarşiye ve onun temsilcilerine değil, aynı zamanda yabancıların çıkarlarının ulusun ekonomik hayatına daha fazla nüfuz ettiği bir sürece de son vermiştir." (Algar 1980:242) Abrahamian ise Ahmet Kesrevi, Mehdi Melekzade, Yahya Devletabadi ve Nizam el-İslam Kermani gibi meşrutiyet tarihçilerinin, Batılılar tarafından ortaya atılan "özgürlük", "eşitlik ve "kardeşlik" gibi kavramların 19. yüzyıl sonlarında İran'da "uyuyan halkı uyandırdığı" ve 20. yüzyıl başlarında da ulusal bir direnişe yön verdiği şeklindeki fikirlerine katılmaktadır. Ayrıca kitabında Fereydon Ademiyet, Ali Şemim, İbrahim Safai ve Hafız Ferman Fermayan gibi başlıca çağdaş tarihçilerin,

despotizmin liberalizm, laiklik ve yurtseverlik gibi kavramlarla sarsılıp popülerliğini yitirdiği yönündeki fikirlerine de yer vermektedir. (Abrahamian 1979:384)

Batılılar da İran'daki Meşrutiyet Devrimi konusunda benzer fikirlere sahiptir. Örneğin Edward Brown, Avrupa'daki siyasal düşüncenin Cemaleddin Afgani ve Mirza Mülküm Han gibi 19. yüzyıl düşünürlerini nasıl etkilediğine ve bunun devrime yansımalarına dikkat çekmektedir. Sir Percy Sykes İran'daki düşünsel devrimin köklerini matbaa ve telgrafın kullanılmasında, eğitim kurumlarında reform yapılmasında ve Batılı yetkililerin İran'da devlet dairelerindeki çalışmalarında aramaktadır. Donald Wilber, gelişmeleri Batı'da eğitim alan ve İran'a döndükten sonra Batı tarzı eğitim sistemini benimseyen genç aydınlarla ilişkilendirirken Leonard Binder ise anayasal hareketlerin doğrudan İran'daki milliyetçilik, anayasacılık ve laiklik gibi kavramların gelişmesi ve yayılmasıyla bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Bu görüşlerden farklı olarak Lambton, İran'daki anayasal devrimin gerçek bir devrim olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşünü meşrutiyetçilerin “modern bir devlet” kurmaktan ziyade geleneksel toplumu dönüştürme çabalarına dayandırmaktadır. Abrahamian Lambton'a katılmamakla beraber anayasal devrimi, eski rejimi yeniden inşa etmek yerine yeni bir rejim getirmesi açısından gerçek bir devrim olarak nitelendirmektedir. Ona göre devrim, hükümet sisteminde, meşrutiyet temellerinde ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Meşrutiyetçiler her ne kadar eski düzeni canlandırmayı amaçladıklarını ileri sürse de Abrahamian'a göre kabul ettikleri düzen Şah'ın sınırlandırılmasını ve ulusal bir meclis açılmasını içeren bir dizi yeniliği içermektedir. (Abrahamian 1979:385–387)

Bütün bunlar göz önüne alındığında devrime katılan gruplar, ideolojik veya kişisel farklılıkları bir kenara koyarak *Adalethane*'nin kurulması konusunda fikir birliğine varmıştır. (Bayat 1991:123; Keddie 2006:67) Her ne kadar Algar, Lambton ve Keddie ulemanın bu süreçteki liderliğine dikkat çekse de Abrahamian, Bayat, Afary ve Moazami gibi isimler bu fikre eleştirel yaklaşmış ve ulemanın, içerisinde birçok farklı grubun yer aldığı bir hareketin ancak önemli bir bileşeni olduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda ulemanın kendi içinde çok katmanlı bir yapıya sahip

olduğunu da vurgulamışlardır. Dolayısıyla ulemanın İranlı aydınlar ve çarşı esnafıyla sürdürdüğü ilişkiler bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Öte yandan bu etkileşim ulemanın dönemin literatürüne giren “*teceddud (modernite), demokrasi, terakki, komite, ectemâ’iyyûn ve âmiyyun (sosyal demokrasi) ve meşrutiyet*” gibi kavramlara karşı bir tavır almasını gerektirmiştir. Bazıları bu dönemde meşrutiyet hareketinden ayrılırken bazıları da söz konusu kavramları dini bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Örneğin Müçtehit Mirza Seyyid Muhammed Tabâtabâi despotizme karşı çıkmış, Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî müellifi olduğu *Tenbihü’l ümme ve Tenzihü’l mille* (Ümmetin Uyanışı ve Milletin Tenzihî) adlı eseri ile meşrutiyet hareketini desteklediğini göstermiştir. (Moazami 2013:79–80)

2.1.1.3. 1906 Anayasası

1906 yılının Ekim ayında Milli Meclis ilk kez toplanmıştır. Meclisin ilk olarak anayasal çalışmalara ağırlık verdiği görülmüştür. Anayasa ile beraber milletvekillerinin yetki ve sorumlulukları da belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda iki yıl dokunulmazlığı bulunan milletvekillerinin, kanun yapmadan uluslararası anlaşmaların imzalanmasına, vergilendirmelerden yetkilendirmelere ve imtiyaz tanımaya kadar birçok yetkiyi elinde bulundurmasına karar verilmiştir. Meclis bu sayede önemli haklar elde etmiştir. Fakat Muzaffereddin Şah’ın anayasayı imzalamasından beş gün sonra vefat etmesi meclisi yeniden harekete geçirmiştir. Zira babasından çok daha otoriter olan ve yeni bir istibdat düzeni kurmak isteyen Muhammed Ali Şah’ın meclisi feshetmek istediği bilinmekteydi. Bunun üzerine meclis Anayasaya Ek maddeyi kabul etti. (Sinkaya 2011:9) Bu madde meşrutiyetçiler arasında fikir ayrılıklarına sebep oldu. Başlangıçta, Şah’a meclis ve anayasa için baskı yapan gruplardan biri olan ulema ile milliyetçilerin ve aydınların çıkarları örtüşüyordu. Bu noktada ulema, İran anayasasının bir başka ülkenin anayasasını taklit etmediğini ve dini açıdan kabul edilmeyecek herhangi bir yeniliği (*bidat*) getirmedeğini düşünüyordu. Arjomand’e göre bu durum, din ve anayasa

arasına gerekli mesafenin konulmasını engelliyordu. Bu da toplumda geleneksel olanla modernin iç içe geçtiği ve ulemanın mecliste yer alarak siyasi meşruiyet kazandığı bir dönemi beraberinde getiriyordu. Ayrıca hak kavramı üzerinde tartışmalar yaşanıyor, kimileri için temel haklar anayasal haklarla kimileri için de şer'i haklarla özdeşleşiyordu. Yine de bunlar ulemanın anayasal hareketlere destek verdiği gerçeğini değiştirmiyordu. (Arjomand 2007:117–118)

Hareketin önemli bir parçası haline gelen ulema ve diğer meşrutiyetçilerin yolu Ek Madde ile ayrılmıştı. Şeyh Fazlullah Nuri desteklediği anayasanın seküler pratiklerini görüp kafasındaki “İslami Anayasa” fikriyle örtüşmediğini fark edince harekete sırt çevirmişti. Onu bu karara iten, Anayasa’da yer alan “Milli Meclis’in herhangi bir yasal düzenlemesi hiçbir zaman İslam’ın kutsal ilkeleriyle çelişmeyecektir ve en az beş müçtehitten oluşan bir komiteye İslam’ın kanunlarıyla çelişen herhangi bir öneriyi tamamen veya kısmen reddetme yetkisi tanınacaktır.” şeklindeki maddenin pratikte uygulanmaması yani komitenin hiçbir zaman kurulmaması olmuştur. Meşrutiyet Devrimi’ne tanıklık eden Osmanlı’nın Tahran Sefareti’nde görevli Askeri Ataşe Cemil Said Bey İran’daki görevi süresince gözlemlediklerini kaleme aldığı hatıratında, Şeyh Fazlullah Nuri ve taraftarlarının “*Meclis-i Meb’ûsân, şer’iat’a muvafık hareket etmiyor, şeri’at’ı mahvediyor. Biz Meşrûtiyyet istemeyiz. Biz hükûmet-i meşrû’a’⁷ isteriz.*” sloganlarıyla protesto gösterileri düzenlediklerini aktarmıştır. (Cemil Said Bey 2014:52)

Yine de İkinci Mecliste yer alan Şii müçtehitlerin bu kararı kabul etmeyerek siyaseti bırakmalarına rağmen Nuri’den ilham alan ve çevrelerine İslami Anayasa’yı ve

⁷ Türk Dil Kurumu’na göre e “meşru, -u” s. (*meşru:*) Ar. *meşrû:* kavramı; “yasanın, dinin ve kamu vicdanının doğru bulduğu” demektir. (c. 2, Türk Dil Kurumu Ankara, 1998 s. 1545) Arapça “başlamak, düzeltmek, açıklamak, açığa kavuşturmak, uymak, uyulmaya değer âdet başlatmak, yasa koymak, dinî/hukukî kural koymak” (Wehr 1976:465) anlamlarına gelen “şer” kelime kökünden türetilmiş “meşrû”; aynı zamanda “yasal, hukukî, resmî ve izinli” anlamlarına gelmektedir. (Wehr 1976:466) İslâmî literatürde ise “dinî kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri” ifade etmektedir. (Aybakan ve Dönmez 2004:378)

İslami usullere göre hazırlanmış Medeni Kanun'u kabul ettirmeye çalışan müçtehitler de meclisteki varlığını sürdürüyordu. Arjomand bu dönemdeki İslam ve anayasa arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Bu dönemde İslam, anayasanın temeli olarak değil, anayasal yönetimin bir parçası olarak görülüyordu. Yani İslami anayasa fikri, şeriatın, hükümeti ve yasamayı sınırladığı bir yapı olarak ortaya çıktı. Fakat ilerleyen zamanda ideolojik anayasa oluşturma fikri, şeriatın, giderek bir sınırlama mekanizması olmaktan çıkıp anayasanın temeli haline gelmesine neden oldu. (1979 Devrimi'ni kastederek)” (Arjomand 2007:118–119)

2.1.1.4. Meşrutiyete Darbe ve Meşrutiyetin Yeniden Tesisi

Muzaffereddin Şah'ın oğlu Muhammed Ali Şah (1907-1909) 12 Kasım 1907'de meclise gitmiş ve dini bir seremoni ile meclisi ve anayasayı koruyacağına dair yemin etmiştir. Öte yandan Şah, önemli milletvekillerinin de etkisiyle, meclisin sadece bir yasama organı olduğunu belirterek yürütme ve yargılamanın görevleri dahilinde olmamasını istemiş fakat bu talebi meclis tarafından reddedilmiştir. (Afary 1996:133) Çok geçmeden en başından beri sahip olduğu anayasal sistemi bertaraf etme düşünceleri güçlenmeye başlamıştır. Buna binaen birçok gazete ve dergi Şah'ın istibdat dönemini geri getirme isteğini görmüş ve buna şiddetle karşı çıkmıştır. Farsça yayın yapan popüler bir gazete, halka elde ettiği hakları hatırlaması için şöyle seslenmiştir:

“Ah İran halkı (...) kendine gel ve gör, nasıl bir limana demir attın? ... Sekiz ay içerisinde despot bir ülkeden meşrutiyetin emniyetli ve güvenli vadisine adım attın, bu aslında bin yıllık bir yolculuktu.” (Kashani-Sabet 2018:143)

Aynı yıl İngiliz – Rus Antlaşması'nın İran'ı üç nüfuz alanına bölen maddeleri, meşrutiyetçilere pazarlık sürecinin dışında kaldıklarını ve Şahlarının basiretsizliğini fark ettirmiştir. (Abrahamian 2008:49–50) Bu nedenle dönemin özgürlük anlayışı, despotizm karşıtlığı ve milliyetçilik üzerinden şekillenmiş, gazete ve dergilerde

yayınlanan yazılarla kazanılan anayasal zaferin muhafaza edilmesi konusunda çağrılar yapılmıştır. Onlardan birinde, yönetim sisteminde meydana gelen bu değişim, bir mevsim dönümüne benzetilmiştir: *“Tıpkı kuş sürüsü gibi, İranlılar da istibdat topraklarından hürriyet limanına uçmuşlardı.”*

Nihayetinde bu durum uzun sürmemiştir. *Temeddün Gazetesi*’nde yayınlanan bir yazıda gelinen nokta şöyle özetlenmiştir:

“Nasıl despot ülkelerin suyu ve havası meşrutiyet şehri sakinlerinin fiziki yapısında bin dermansız hastalığa neden oluyorsa, özgür bir ülkenin narın rüzgarı ve besleyici suyu da despot bir diyarın insanlarına tatsız gelecektir.”

(Kashani-Sabet 2018:145)

Gösterilen çabalar sonuçsuz kalmış, yeminini bozan şah harekete geçmiştir. 1908 yılının haziran ayında meşrutiyetçilerin büyük düşmanı haline gelen Şeyh Fazlullah Nuri’nin fetvası ve Rus Albay Liakhoff idaresindeki Kazak Tugayı’nın desteği ile meclisi bombalayıp milletvekillerini tutuklatmıştır. Bu gelişmeler İran’da yeni bir istibdat düzeninin başladığını göstermiştir. (Ahmadi 2020:16)

Meşrutiyet hareketinin liderleri yakalanarak idam edilmiştir. Bu durum daha önce de protestolara sahne olan Tebriz’de büyük yankı uyandırmıştır. “Anayasa Ordusu” kurulmuş, bu ordu ile Şah’ın kolluk kuvvetleri arasında büyük çatışmalar yaşanmıştır. Daha sonra Mazenderan, Gorgan, İsfahan ve Bahtiyari halkı da Tebriz direnişine destek vermiştir. (Dilek 2007:66) Neticede Tahran ele geçirilmiş, burada 500 kadar delege (Anayasa Ordusunda yer alan aşiretler, çarşı esnafı, milliyetçi ve liberal aydınlardan müteşekkil) bir araya gelerek meclisi yeniden kurmuştur. Rusya’ya kaçmak durumunda kalan Muhammed Ali Şah’ın yerine on iki yaşındaki oğlu Ahmed Şah geçirilmiştir. Meclisin ilk faaliyeti Şeyh Fazlullah Nuri de dahil olmak üzere meşrutiyet karşıtı dört kişinin idam kararını onaylamak olmuştur. (Sinkaya 2011:10–11)

İkinci Meclis’in kurulması önemli bir demokratik atılımdı ancak şahı sınırlayacak ve ulusal egemenliği sağlayacak kurumsal mekanizmalardan yoksundu. Abrahamian’a

göre bunun temelinde ise mali sıkıntılar ve açık bir tabirle “iflas” vardı. Cari açık ve dış borçlar İran’ı İngiltere ve Rusya’ya bağımlı hale getirmişti. (Abrahamian 2008:54) Bu çözümsüzlük hali Üçüncü Meclis döneminde de devam etmişti. Ayrıca mecliste toprak ağalarının temsil oranı %48’yükselemişti. Bu durum mecliste demokrat meşrutiyetçilerin laiklik, özgürlük, azınlık ve kadın hakları gibi önemseydiği meseleler aleyhinde hareket edilmesine neden olmuştu. (Abrahamian 2008:58)

Ruslar ve İngilizler İran’ı 1911 başlarında işgal ettiğinden bölge büyük güçlerin nüfuzlarını yarıştırdığı bir coğrafyaya dönmüştü. Birinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesi ise İran’ı hepten zora sokmuştu. Böyle bir ortamda ne devlet ne kabine ne de meclis varlık gösterebiliyordu. İşte Rıza Han, tam da böyle bir zamanda Tahran’daki idareyi ele geçirecekti.

2.1.2. Militarist Monarşi Tecrübesi: Pehlevi Hanedanlığı

2.1.2.1. Rıza Şah Dönemi

Kazvin’deki Kazak Tugayı’na komuta eden Rıza Han’ın İngilizlerin desteği ile 21 Şubat 1921’de askeri bir darbe sonucu Tahran’daki yönetimi ele geçirmesi İran’da yeni bir sürecin başlangıcına işaret ediyordu. Bu süreç idarede önemli değişikliklere neden olacaktı. Darbenin ardından önce önde gelen siyasetçileri tutukladı ve darbenin monarşiyi (Bolşeviklerden) kurtarmak için planlandığını söyledi. Fakat akabinde Seyyid Ziya’nın başbakan olarak atanmasını istemesi ve kendisinin de Silahlı Kuvvetler Komutanlığı ve Savaş Bakanlığı’na getirilmesi bu söylediğini boşa çıkardı. Mutlak gücü ele almak isteyen Rıza Han için Rıza Şah olmaya az bir vakit kalmıştı. Bunun yolu ise içerideki hizipleşmeyi bitirip sosyal ve siyasal bir dönüşüm sağlamaktan ve ülkedeki yabancı nüfuzunu ortadan kaldırıp ulusal birliği yeniden tesis etmekten geçiyordu. (Abrahamian 1982:118) Katouzian onun idaresini üç dönemde incelemektedir. Birincisi; darbe sonrası verdiği iktidar mücadelesini ve elde ettiği askeri ve siyasi zaferleri kapsayan 1921-26 arasındaki dönem, ikincisi; tahta oturmasıyla birlikte mutlak hükümdar haline geldiği, otoriterleşme ve modernleşmenin iç içe geçtiği 1926-31 arası dönem ve üçüncüsü hem modern hem

de geleneksel sınıfların desteğini kaybettiği, mutlak gücün keyfi güce dönüştüğü 1931-1941 arasındaki dönem. (Katouzian 2003:15)

Üç dönemde de en belirgin unsur orduydı. Büyük güçlerin işgali altında yaşayan halk için ordunun verdiği teminat, yönetimin monarşi mi yoksa cumhuriyet mi olacağı meselesinden çok daha önce geliyordu. Darbeden bir ay sonra *Nahid Gazetesi*'nde yayınlanan bir makalede yer alan şu sözler orduya beslenen duyguları ortaya koymuştu: “*Biz her türlü reformun temelinde tam teçhizatlı bir askeri karargâhın ve düzenli orduların varlığını görüyoruz.*” (Kashani-Sabet 2018:210) Yükselen milliyetçiliği ve militarizmi mutlak idaresinin tesisinde önemli bir unsur olarak gören Rıza Han orduyu hem yeni rejimin tesis edilmesinde hem de kendi kişisel pozisyonun korunmasında kullanıyordu. Böylece araçsallaştırılan ordu sayesinde bir yandan iç güvenlik sağlanıyor diğer yandan eski düzene ait sivil kurum ve kuruluşlar teker teker askeri vesayet altına alınıyordu. (Atabaki ve Zürcher 2004:157)

1926 yılında tahta çıkana kadar bir yandan aşiretler arası hizipleşmelerden faydalanırken diğer yandan gerek milletvekilleriyle gerek ulema ile iyi ilişkiler kurmaya özen gösteriyordu. Tahta çıktıktan sonra ise hem sivil ve askeri muhalefeti ezdi hem de oluşturduğu yeni düzende tek adam haline geldi. (Atabaki ve Zürcher 2004:130) Böylece bürokratik hamleleri, kendisine kadarki dönemde faaliyet gösteren parçalı yönetim anlayışını değiştirmesini ve yeni bir devlet yapısı ortaya koymasını sağladı. Bu yapı her şeyden önce monarşiyi vadediyordu. Monarşiyi de ulus kavramı üzerinden şekillendirmişti. Otokratik idare bir yandan Rıza Şah'ın toplumsal tabanda büyük değişiklikler yapmasının önünü açıyor diğer yandan demir yumruğunu göstermesine imkân tanıyordu. Kamusal alanda devletçilik akımı takip edilerek kamulaştırma faaliyetleri arttırılmıştı. Mali düzenlemeler yapılmış ve ekonomik ilerleme kaydedilmişti. Bayındırlık faaliyetleri ve altyapı çalışmaları hız kazanmıştı. İdari yapı değiştirilmiş, mahalleler yok olurken semtler geliştirilmiş ve şehir kültürü oluşturulmuştu. Para basma yetkisi İngiltere'den alınarak Ulusal Banka'ya devredilmişti. Farsça'nın resmi dil olarak kabul edilmesi ulus devleti ve yurttaşlık mefhumunu güçlendiren bir gelişme olmuştu. Bununla birlikte zorunlu

askerliğin, temel eğitimde birliğin, soyadı ve kıyafet kanunlarının kabul edilmesiyle homojen ve modern bir toplum inşa edilmeye çalışılmıştı. Modernleşme bağlamında en önemli gelişme ise kadınların toplumsal hayatta görünür kılınmasıyla gerçekleşmişti. Sinemada, tiyatrodaki, restoranda ve sokakta kadınların peçesiz ve çadorsuz (Far. çarşaf) dolaşabilmeleri büyük bir devrimdi. (Abrahamian 2008:76–87)

Öte yandan toplum mühendisliği, göçebe ve aşiretlerin yeni oluşturulan düzene entegrasyonunu öngörüyordu. Bu açıdan devletle çatışan yerel unsurlar hapsedilerek, sürgüne gönderilerek veya ellerindeki topraklara zorla el konularak taşrada denetim sağlanmaya çalışıldı. (Cronin 2007:191) Bu durum zamanla işçi ve köylü sınıfının zayıflamasına ve şehirli orta sınıfın yüksek vergi ve enflasyonla mücadele etmesine neden oldu. Şah'ın ilişki ağı içerisinde yer alan kişi ve kurumlar ise zenginleşerek yeni kapitalist sınıfı meydana getirdi. (Abrahamian 2008:91) *Diktatori-ye Seyah (Siyah Diktatörlük)* Dönemi olarak adlandırılan bu dönemde polis teşkilatı kuruldu ve siyasi mahkumların her türlü işkenceye tabii tutulmasının önü açıldı. Yargı reformları da Şah'ın keyfi güç kullanımını sınırlayamadı. (Moazami 2013:42–43) Yasama erki üzerinde kurduğu baskıyla 1926-1940 yılları arasında görev yapan sekiz meclise de otoritesini kabul ettirdi. Milletvekillerinin hangilerinin adaylıklarının onaylanıp hangilerinin onaylanmayacağına bizzat kendisi karar verdi. Kabine tamamen Şah'ın istek ve önerileri doğrultusunda kararlar aldığından meclis işlevini yitirdi. Bu sebeple ülkedeki İngiltere temsilcisi yazdığı bir raporda meclis ile ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmişti:

“İran Meclisi ciddiye alınamaz. Ne mebuslar serbest ne de Meclis'i iş başına getiren seçimler. Şah bir kanun çıkarmak isterse, Meclis onu geçirir. Karşı olduğu bir kanun teklifi olursa, o teklif geri çekilir. Şah müdahale etmediği zaman ise boş tartışmalar yapılır.”

Şahın politikaları neticesinde mecliste toprak sahibi kimselerin yüzdesi de artmıştı. Ayrıca milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasıyla Şah'a muhalefet edenlerin cezalandırılmasının önü açılmış ve bütün siyasal partiler yasaklanmış, muhalif ve bağımsız gazeteler kapatılmıştı. İran halkı modernleşme ve despotizm kıskacında önemli bir eşikten geçiyordu. (Abrahamian 2008:98–99)

Bu süreçte en ağır darbe sol gruplara vurulmuştu. Sol hem Şah'ı hem anayasacıları eleştiriyor, farklı bir demokrasi tasavvuru ortaya koyuyordu. Tudeh (Kitle) Partisi'ni öncelemiş olup 1920'lerde faaliyet gösteren İran Komünist Partisi⁸ (İKP, Hizb-i Komünist-i İran), Anayasa Devrimi'ni başlatanların esasen bir burjuva devrimi yapmaya çalıştıklarını ancak anayasa metninin içerisindeki anti demokratik ilkelerin buna engel teşkil ettiğini ileri sürmüştü. Bu engellerden biri anayasanın eğitimsiz kişilerin adaylığını kabul etmeyip eşit olmayan bir siyasal katılımı öngörmesi, diğeri ise meclisin, hükümetle iş birliği içerisindeki toprak ağalarından ve İngiliz sempatizanlarından oluşmuş olmasıydı. Onlar için bu şartlar altında İran'da gerçek bir temsil mekanizmasından bahsetmek çok güçtü. Böyle bir durumda demokrasi mücadelesi adına yapılacak tek şey işçilerin örgütlenmelerini sağlamaktı. Ancak bu çabalar 1931 yılında Rıza Şah'ın çıkardığı Anti-Komünist Yasa ile boşa çıkmış, sol partiler kapatılmış ve faaliyetleri engellenmişti. (Zabih 1996:65) Yasanın kabul edilmesinin ardından Sovyetler Birliği'ne sığınan Avetis Sultanzade, Abdül Hüseyin Hisabi, Murteza Alevi gibi birçok solcu Stalin karşıtlığı ile suçlanmış, sonuçta öldürülmüş veya hapsedilmişti. (Behrooz 2006a:17) İran'da kalanlardan Yusuf Eftekari, Seyit Cafer Pişeveri ve Erdeşir Avenisyan gibi isimler ise tutuklanarak Kasr Hapishanesi'ne gönderilmişti. (Ghods 1990:508) Öte yandan sol hareket, 1930'lar boyunca Taki Arani liderliğindeki bir grup solcu ve entelektüelin oluşturduğu *Elli Üçler* (Pencah-u Se Nefer) grubu ile sınırlı kalmıştı. Grup, "*Dünya*" (Donya) isimli bir dergi çıkarmaya başlamış ancak içerisinde Arani'nin de yer aldığı birçok üye 1931 tarihli yasayı ihlalden tutuklanmıştı. Arani bu kararın anayasaya aykırı olduğunu söyleyerek ifade ve basın özgürlüğüne, en temelde sosyal ve siyasal haklara saygı gösterilmedikçe İran'da anayasal hükümetten ve demokrasiden bahsedilemeyeceğini dile getirmişti. (Shahibzadeh 2015:26–27)

⁸ Önceki adıyla Adalet Partisi (Fırka-ye Adalet).

2.1.2.1.1. Rıza Şah ve Ulema

Rıza Han bir darbe ile iktidarı ele geçirdiği fakat henüz tahta çıkmayıp başbakanlık görevini ifa ettiği sırada, ulema ile karşılıklı fayda esasına dayalı bir ilişki tesis etmeye çalışmıştır. Kum'u ziyaret etmiş ve Irak'tan gelen Merc-i Taklit Şeyh Muhammed Hüseyin el-Naini ve Seyyid Ebu Hasan el-İsfahani'ye saygılarını sunmuştur. Bu bağlamda Irak'taki etkilerini ortadan kaldırmak üzere müçtehitleri sürgüne gönderen ve bazılarının da kendi iradeleriyle ülkeyi terk etmelerine neden olan İngiliz yetkililer, bir bakıma Rıza Han ve ulema arasındaki ilişkilerin de mimarı olmuştur. Fakat bu durum İranlı din adamlarının ve takipçilerinin tepkisine neden olmuş, Kum ve Necef Ekolü arasındaki ayrışma belirgin olarak ortaya çıkmıştır. İngilizler müçtehitleri Irak'taki siyasal süreçlerden uzak tutmaya çalışmış, Şah ve Rıza Han da İngilizler ile arayı iyi tutmak için müçtehitleri kabul etmiş ve onlara itimat göstermiştir. (Akhavi 1980:27–28) Fakat bir süre sonra ulema yeni yönetim şekliyle ilgili tereddüde kapılmış, son kertede, İran'daki Meşrutiyet ve modernleşme hareketlerinin paralellik gösterdiği Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetim şeklini kendi varlığına tehdit olarak algılamaya başlamıştır. Cumhuriyetçilik onlara göre Batı ile özdeşleşen bir kavram olmuştur. Cumhuriyetçi bir yönetimden sonra monarşik düzenin dini kurumsallaşmayı muhafaza edeceği düşünülmüştür. Şah ise ulemanın gücünün farkındaydı. Nihayetinde ulemanın bu korkularını gidermek için bir bildiri yayınlamak amacıyla İslam'ın ihtişamını ve İran'ın bağımsızlığını korumak olduğunu belirtmiş, uzlaşa ve iş birliği çağrısında bulunmuştur. (Akhavi 1980:29–30)

Fakat zamanla ulemayı rahatsız eden başka meseleler de vuku bulmuştur zira Şah'ın ardı arkası kesilmeyen reformları direkt olarak ulemayı hedef almıştır. Bu bağlamda 1925'te kabul edilen Zorunlu Askerlik Yasası ile rejime muhalif unsurlar askere alınmış ve dini kurumlar prestij kaybetmiştir. Buna ulemayı derinden etkileyen yargı reformlarının eklenmesi büyük yankı uyandırmıştır. 1925-26'da yürürlüğe giren Ceza Kanunu ve 1928'de onaylanan Medeni Kanun ile birlikte mahkemeler Avrupa modeli esas alınarak yeniden düzenlenmiştir. 1921'de alınan kararla Şer'i Mahkemeler de Adalet Bakanlığı'na bağlanarak yetkileri sınırlandırılmıştır. Bunun yanında Şer'i Mahkemeler kişilerin suçlu veya masum olduğunu tespit etmekle birlikte ceza verme yetkisinden mahrum bırakılmış ve davayı Vilayet Mahkemesi'ne

sevk etmeleri kararlaştırılmıştır. Laik Eyalet Mahkemeleri'ne Şeriat Mahkemeleri'ni denetleme ve aldığı kararları inceleme yetkisi verilmiştir. (Akhavi 1980:37–40) 1932 yılında Belgelendirme ve Tescil Dairesi kurularak ulemanın evlilik, boşanma, vekalet ve vasi atamalarından elde ettiği gelir kesilmiştir. 1935 yılında İlahiyat Fakülteleri kurulmuştur. Buna göre din adamlarına yargılama yetkisine sahip olmaları için hukuk fakültesinden mezun olmaları veya Avrupa'daki herhangi bir hukuk fakültesinden aldıkları yeterlik belgesini göstermeleri şartı koşulmuştur. Bu sayede birçok din adamı yargılama süreçlerinin dışında bırakılmıştır. (Fischer 1990:125) Şah yönetimi ulemanın örgütlenmesine de karşı çıkmıştır. Kum İlim Havzası (*Hovze-yi İlmiye*) kontrollü dini bir merkeze dönüştürülürken ulemanın siyasetle ilişkisi de ilk kez devlet tarafından belirlenmiş/sınırlanmıştır. Medreseler varlığını sürdürmüş fakat bir yandan da devlet eliyle ilahiyat fakülteleri açılmıştır. Okullarda ise din dersleri zorunlu hale getirilmiş ve müfredat, Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenmiştir. Özetle dini kontrollü bir şekilde kurumsallaştıran bu kez devlet olmuştur. (Abrahamian 2008:85)

1935 yılında kabul edilen Şapka Kanunu ise devlet-ulema çatışmasını sahaya taşımıştır. Kanunun İmam Rıza Türbesi'nde uygulanmak istenmesi bardağı taşıran son damla olarak görülmüştür. Kanlı çatışmalarda birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Buradan, yıllar içerisinde iktidarını güçlendiren Şah'ın artık ulemaya ve ondan sağladığı dini meşruiyete ihtiyacı kalmadığı anlaşılmıştır. Bu durum Meclis'e de yansımış ve Altıncı Meclis'te (1926-28) din adamlarının tüm milletvekillerine oranı %30 ve Yedinci Meclis'te %40 iken On Birinci Meclis'te (1937) bu oran sıfırlanmıştır. (Akhavi 1980:58–59)

2.1.2.2. Muhammed Rıza Şah Dönemi

2.1.2.2.1. Siyasi Çözülme ve 1953 Darbesi'ne Giden Süreç

Rıza Şah'ın on beş yıl süren iktidarı 1941 yılında başlayan İngiliz-Sovyet işgali ile son bulmuştu. Zira Şah, Almanlarla olan ilişkisini sınırlandırmamış ve İngiltere ile Rusya'nın Alman yetkililerin sınır dışı edilmesi yönündeki taleplerini kulak ardı

etmişti. Bu durumda ülkenin kuzeyi Ruslara ve petrol zengini güney vilayetler İngilizlere kalırken merkezi idarenin başına da Güney Afrika'ya kaçmak zorunda kalan Rıza Şah'ın yirmi bir yaşındaki oğlu Muhammed Rıza geçirilmişti. Despotizmin nihayet çöktüğünü düşünen halk gelişmeleri büyük bir coşkuyla karşılamış ancak çöken despotizm değil Rıza Şah'ın iktidarı olmuştu. Zira Muhammed Rıza Şah da farklı değişkenlere rağmen devleti tekeline almaya çalışmıştı. Kendi içlerinde de çatışan bu değişkenleri Meclis, kabine, elçilikler, seçkinler, toprak ağaları, aydınlar, ulema, milliyetçi ve sosyalist çevreler olarak sıralamak mümkündür. (Abrahamian 2008:97–100, Katouzian 1981:141) İngiltere ve Amerikan destekli 1953 Darbesi'ne kadar gücünü bahsi geçen gruplarla paylaşmak durumunda kalan Şah hem içerde hem dışarda iktidarını güçlendirmek için çeşitli ittifaklara ve siyasi reformlara başvurmuştur. Sovyetler Birliği ve İngiltere ile anlaşma yapmış, 1250'den fazla siyasi tutukluyu serbest bırakmış, babasının zamanında el koyulan toprakları devlete iade etmiş, ulema ile iyi geçinmeye çalışmış, babasından farklı olarak meclisi kabine seçimi sürecine dahil etmiş ve milletvekillerine yeniden dokunulmazlık hakkı tanımıştır. Bu demokratik açılımlarına karşın savunmaya ayırdığı bütçeyi ve askeri personel sayısını arttırmış, esasen babası gibi sırtını orduya yaslamıştır. (Abrahamian 1982:178)

Muhammed Rıza Şah'ın demokratikleşme yönündeki bu siyasi reformları işgalci güçlerin ülkedeki varlığıyla da yakından ilgiliydi. Zira Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinin ardından kamusal ve siyasal alanda yaşanan çözülmeye birlikte aydınlar, gazeteciler ve politikacılar ülkedeki İngiliz müdahalesini sorgulamaya ve daha fazla demokrasi talebinde bulunmaya başlamıştı. Esasen bu talepte, Muhammed Rıza Şah'ın tahta çıktığı ilk dönemde ülkedeki en etkili isimlerden birinin, dönemin başbakanı Muhammed Ali Furuği'nin, radyoda yaptığı ulusa sesleniş konuşmasında geçen “anayasal hükümetin restore edileceği”⁹ şeklindeki açıklaması da etkili olmuş,

⁹ Furuği'nin restorasyondan kastı Farsça *Hükümet-e Melli* olarak ifade edilen Avrupa demokrasisine uygun bir yönetim biçimiydi. Ona göre İran'da demokrasi, Anayasa Devrimi ile başlamış fakat zaman zaman kesintiye uğramıştı.

böylece “anayasal hükümet” ve “halk egemenliği” fikri güçlenmiştir. (Shahibzadeh 2015:29–31)

Zamanla işgalin, işgal şartları altında demokratikleşmenin ve siyasal katılımın bir sonucu olarak hizipler arası çatışmalar büyümüş ve Şah’ın otoriterleşmesine neden olacak yeni bir anarşi dönemi başlamıştır. İngiliz ve Amerikan yetkililer gelir eşitsizliğinin, özellikle toprak sahipleri ile tüccarların kontrolsüz zenginleşmesinin toplumdaki hoşnutsuzlukları körükleyeceği hatta bunun bir devrimle sonuçlanabileceği konusunda uyarılarda bulunmuştur. Rıza Şah’ın düşüşünden sonra ordunun aşiretler üzerindeki etkisi de azalmış, kırsalda toprak ağaları yeniden güçlenirken aşiretler arasında çatışmalar yaşanmıştır. Bununla da kalmamış silahlanan toprak ağaları Rıza Şah zamanında kaybettikleri toprakları geri almak için devletle kanlı bir savaşa girişmiştir. Şehirlerdeki sınıf çatışmalarının ve kırsaldaki aşiret savaşlarının yanı sıra Azerilerin ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Sovyetler Birliği’nin de etkisi ile milli bir uyanış başlamıştır. Bu bağlamda Ruslar azınlıkların özerklikleriyle ilgilenirken İngilizler muhafazakârlarla iş birliğine gitmiş, toprak ağaları ve dini liderleri güçlendirmiştir. Amerikanlar ise hükümet içerisinde ve orduda önemli yetkiler elde etmiştir. Yaşanan gelişmeler on üç yıl boyunca İran siyasetini biçimlendirmiştir. (Abrahamian 1982:170–76, Keddie 2006:109–10)

Bu kamusal ve siyasal alanda yaşanan çözülmenin en çok hissedildiği yer meclis olmuştur. 1941-46 yıllarında hizmet veren, çoğunluğunu âyanların ve büyük toprak sahiplerinin oluşturduğu meclislerde milliyetçi, sosyalist, muhafazakar, radikal, liberal veya İngiltere/Rusya yanlısı gruplar karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda On Üçüncü (Abrahamian 1982:178) ve On Dördüncü (Abrahamian 1982:199) mecliste yer alan fraksiyonlar şunlar olmuştur: Ulusal Birlik Fraksiyonu (Fraksiyon-u İttihad-ı Melli), Anavatan Fraksiyonu (Fraksiyon-u Mehan), Azerbaycan Fraksiyonu (Fraksiyon-u Azerbaycan), Adalet Fraksiyonu (Fraksiyon-u Adalet), Tudeh Fraksiyonu (Fraksiyon-u Tudeh), Demokratik Fraksiyon (Fraksiyon-u Demokrat), Azadi (Serbest veya Liberal) Fraksiyonu (Fraksiyon-u Azadi), Bağımsızlar Fraksiyonu (Fraksiyon-u Müstakil). Böyle bir konjonktürde meclisteki partiler arasında anayasa, siyasal reform ve dış politika meseleleri başta olmak üzere birçok

konuda ihtilaf yaşanmıştır. Neredeyse her parti kendisini büyük bir gücün yanında konumlandırmış, özellikle Soğuk Savaş'ın başlamasıyla Anavatan Partililer ve Demokratlar İngiltere ile, Tudeh ve Liberaller Sovyetler Birliği ile, Ulusal Birlik Partisi taraftarları ABD ile iş birliğine gitmiştir. Burada tek istisna Musaddık ve çevresindeki on altı milletvekilinden oluşan bağımsızlar olmuştur. Bağımsızlar herhangi bir ülkeden yardım talep etmemiştir. (Abrahamian 1982:202)

On Beşinci Meclis görevini ifa ederken meydana gelen bir olay ise Muhammed Rıza Şah'ın daha da otoriterleşmesine olanak sağlamıştır. Tahran Üniversitesi'ni ziyaret ettiği sırada muhafazakar-komünist bir fotoğrafçı tarafından suikasta uğradıktan sonra Tudeh'i yasaklamış ve sıkıyönetim ilan ederek tüm muhalif gazete ve dergileri kapatmıştır. Daha da önemlisi Şah, üyelerinin yarısını kendisinin belirleyebileceği ve istediği takdirde kendisine meclisi feshetme hakkı tanıyabilecek bir senatonun oluşturulması için kurucu meclis toplamıştır. (Abrahamian 1982:249)

Ancak şahın bu anti-demokratik hamleleri, İngilizlere verdiği petrol imtiyazları, Amerika ve Sovyetler Birliği ile yaptığı pazarlıklar halk desteğini kaybetmesine ve mecliste daha fazla demokrasi talebinde bulunan Muhammed Musaddık liderliğindeki demokratik, anayasacı ve milliyetçi hareketin yükselmesine neden olmuştur. Ancak bu noktada demokrasiyi daha çok ulusal egemenlik ve anayasaya bağlılık çerçevesinde yorumlayan ve sosyalist/sosyal demokratlardan, anayasacılarından, liberal milliyetçilerden ve ılımlı Müslüman modernistlerden oluşan bu hareketin farklı ideolojilere sahip kişi ve partileri bünyesinde barındırması ortak bir demokrasi tanımı yapmasını zorlaştırmıştır. Buna rağmen özel veya devlete ait olsun herhangi bir yabancı şirketin İran'da petrol imtiyazına sahip olmaya devam etmesinin ülkenin egemenliğine gölge düşürdüğü fikri, üzerinde fikir birliğine varılan bir konu olmuştur. (Katouzian 1981:157) Petrol işçileri başta olmak üzere toplumun her kesimi bu kaygıyla harekete geçirmiştir. Özellikle İngilizlerle Ek Petrol Anlaşması'na sıcak bakan, bunun için gizli pazarlıklar yapan General Ali Razmara'nın oylama olmaksızın Şah tarafından başbakan olarak atanması petrolün kamulaştırılmasını savunan Milli Cephe taraftarlarını kızdırmıştır. Öyle ki Razmara 7 Mart 1951'de Fedayan-e İslam'ın (İslam Fedaileri) üyesi olan Halil Tahmasibi

tarafından suikasta uğradığında Musaddık, Tahmasibi'nin attığı kurşunla yalnızca İran'ın değil tüm Orta Doğu'nun büyük bir tehlikeden kurtulduğunu ifade etmiştir. (Ansari 2007:132–34)

Suikastın ardından gerilim artmış ve kitlesel protestolar başlamıştır. Tarihler 15 Mart 1951'i gösterdiğinde ise önce Musaddık tarafından hazırlanan petrolün kamulaştırılmasına dair yasa tasarısı meclisten ve senatodan geçmiş, akabinde Musaddık İran'daki ilk demokratik hükümetin başbakanı seçilmiştir. Ekonomik ve siyasi egemenliğin ancak ülkenin iç işlerine müdahaleyi en aza indiren “Negatif Denge” politikasının uygulanmasıyla elde edileceğini savunan Musaddık, demokrasiyi de en iyi yönetim şekli olarak görmüştür. (Daneshvar 1996:9–13) Ancak hem İran petrolünden faydalanamayacak olmaları hem de bu kararın bölgedeki diğer ülkelere kötü örnek olacağı ve bunun sonucunda da kaynaklarının tehlikeye gireceği düşüncesiyle İngiliz yetkililer İran'ı önce bir dizi ekonomik ve siyasal manevrayla zayıflatma girişiminde bulunmuş, ardından iç muhalefeti ve aşiret ağalarını Musaddık hükümetine karşı kışkırtmaya çalışmıştır. Nihayetinde İngiliz hükümeti 19 Ağustos 1953'te ABD'yle birlikte gerçekleştirdiği darbe sonucu Musaddık'ı devirmiştir. (Gasirowski 1987:262) Musaddık'ın devrilmesinde iç faktörler etkili olmuşsa da – Ayetullah Kaşani ve Behbehani gibi Ayetullahların Musaddık karşıtı kitleleri örgütlediği söylenmektedir – bunun dışarıdan gelen bir müdahale olduğu açıktır. Böylece İran'daki ilk demokratik hükümet denemesi de son bulmuştur. (Arıkan 2016:21)

Bu dönemde Milli Cephe dışında sol gruplar da demokrasi taleplerini yinelemeye devam etmiştir. Seküler sol ve İslami bir retorikle hareket eden Müslüman Sosyalistler her ne kadar monarşi karşıtlığı, halk egemenliği, anti-faşizm, sosyal adalet ve siyasal eşitlik gibi konularda benzer noktalarda yer alsalar da demokrasi konusunda ortak bir görüşü benimseyememişlerdir. Kimilerine göre İran'da seküler solun Sovyetler Birliği'nin etkisiyle hareket etmesi ve Stalin dönemiyle eş zamanlı olarak radikalleşmeye başlaması, demokratikleşmenin aksine, totalitarizmi beslemiş ve merkezi hükümetin güçlenmesine sebebiyet vermiştir. (Gheissari ve Nasr 2006:47–48) Bu bağlamda İran siyasetindeki etkili sol gruplardan biri yukarıda da

zikredildiği üzere Tudeh Partisi (Hizb-i Tude-yi İran) (İran Kitlelerinin Partisi) olmuştur. Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinin ardından 28 Ağustos 1941'de eski İKP ve Elli Üçler grubu üyeleri tarafından kurulan Tudeh Partisi (Behrooz 2006a:18) kendisini demokratik, anti-kolonyal ve anti-faşist olarak tanımlamıştır. Başlangıçta komünist duruşunu belli etmeyen – ki partinin kurucularından Taki Arani ve arkadaşları kendilerini Marksist olarak tanımlamıştır – ve toplumun dini ve milli hassasiyetlerini gözetken parti, milliyetçi-liberal kesimlerle diyalog kanallarını açık tutmuş ve kısa zamanda entelektüellerin, sosyal demokratların ve diğer grupların desteğini kazanmıştır. (Rahnema 2000:6) Böylece Rıza Şah dönemindeki nüfuzlu siyasi elitler, eski Sosyal Demokrat Partili Süleyman Muhsin İskenderi ve yeğenlerinden İrec ve Abbas İskenderi gibi isimler partiye destek vermiş hatta partinin kuruculuğunu üstlenmiştir. Bunda 1931 tarihli Anti-Komünist yasanın hâlâ yürürlükte olması da etkili olmuştur. Öte yandan parti kendini komünist olarak tanımladığında sınırlı bir kitleye hitap edebileceğinin de farkındaydı. Bu noktada yasal imajını korumak adına anayasal ilkelere bağlı olduğunu ve demokratik ilerleme için bu ilkelerin tam anlamıyla uygulanması gerektiğini beyan etmiştir. (Zabih 1996:73–74) Zamanla Sovyetler Birliği ile ilişkilerini derinleştiren parti artık toprak reformu, daha iyi ücretlendirme ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi gibi konular üzerine eğilmiş ve halkı üretim araçlarına sahip devlete karşı örgütlenmeye çağırmıştır. Nitekim Tudeh'in önemli destekçileri arasında yer alan Huzistan'daki Anglo-Iranian Company petrol işçileri bu çağrıya kulak vermiş ve iş bırakmıştır. İşçilerin talepleri kabul edilirken İngilizler için Tudeh, tehlike arz eden bir parti konumuna gelmiştir. Fakat gerek partinin Sovyetler Birliği ile yakınlığı gerek Musaddık'ın Milli Cephesi'ne karşı gösterdiği olumsuz tavrı, ilerleyen dönemde bazı üyelerin partiden ayrılmasına ve parti içindeki birliğin bozulmasına neden olmuştur. Akabinde Celal Al-i Ahmed ve Halil Maleki gibi bazı isimler partiden ayrılarak Üçüncü Güç adında (Niru-ye Sevvom) yeni bir parti kurmuştur. Üçüncü Güç, 1953 Darbesi'nin ardından kapatılmış ancak onun Tudeh'e yönelik eleştirileri toplumda karşılık bulmuştur. Tudeh, İran'da başarısız sosyal demokrasinin ve Musaddık'a karşı düzenlenen darbenin sorumlularından biri olarak görülmüş ve Sovyetler Birliği'ne yakınlığı kendi tabanında erimeye neden olmuştur. Bunun yanında komünist kampta Rusya ve Çin arasında yaşanan rekabet İran'a da ulaşmış, 1964

yılında Maocu görüşlere sahip öğrencilerin tasfiye edilmesi parti içindeki ayrışmayı hızlandırmıştır. Özetle 1953 Darbesi’nden sonra Tudeh Partisi’nde ciddi bir kırılma yaşanmış, parti yalnızca üniversite öğrencilerinden ve genç entelektüellerden oluşan dar bir kitleye hitap edebilmiştir. (Jahanbakhsh 2001:58) Bu tarihten itibaren 60’lı yılların ortalarına kadar parti ideolojisinin de soldan ulusalcı-demokrat bir çizgiye kaydığı gözlemlenmiştir. İdeolojik bir kırılmayla sosyalist toplumu kurmayı amaçlayan Tudeh, 70’lerde monarşiyi yıkmak adına radikal ulema ile iş birliğine gitmekte de beis görmemiştir. Zira Üşür’ün deyimiyle anti-emperyalizm çatısı altında buluşabildiği “ilerici” ulemayı, laik-kapitalist burjuvaya tercih etmiş ve politik Şiiliğin anti-demokratik uygulamalarını da görmezden gelmiştir. Ancak bu destek Tudeh’in diğer siyasal gruplarla aynı kaderi paylaşmasını önleyememiştir. (Üşür 1991b:81) Tudeh’ten ayrılan gruplar ise 70’li yıllarda Pehlevi rejimine ve ülkedeki yabancı unsurlara karşı silahlı mücadeleye soyunacak Marksist gerilla örgütleri kurmuştur. Küba, Cezayir ve Vietnam’daki kurtuluş hareketlerinden etkilenen bu örgütlerden biri “*Halkın Fedaileri*” (*Fedaiyan-ı Halk*) adıyla faaliyet göstermiştir. (Behrooz 2006a:483–84) Tudeh’ten farklı olarak devrimden sonra İslam Cumhuriyeti’ni savunmayan örgüt, anti-emperyalist, sınıfsız ve demokratik bir düzenin kurulması için ülkenin bir grup din adamının eline bırakılmaması gerektiğini savunmuşsa da diğer siyasal oluşumlar gibi tasfiye edilmiş ve iktidar mücadelesinden uzaklaştırılmıştır. (Üşür 1991:83)

Bu dönemde Tudeh Partisi seküler solcular arasında hedef tahtası haline gelirken Müslüman Sosyalist/Marksistler de sosyal adaletin ve demokratik düzenin bir türlü sağlanamamasından egemen sınıflarla iş birliği yapan üst düzey ulemayı sorumlu tutmuştur. (Shahibzadeh 2015:27–35) Müslüman sosyalistlerin ortaya çıkışı ise 1940’lı yıllara tekabül etmektedir. İslamî öğretilerle sosyalist düşüncüyü harmanlayan Müslüman Sosyalistler zamanla İran siyasal sisteminin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Elli Üçler grubundan Fazlullah Garekâni ve onun etkisinde kalan Muhammed Nehşab ile Celaledin Aştiyani liderliğinde bir araya gelen ve

kendilerini Tanrı'ya Tapan Sosyalistler¹⁰ (Nehzet-e Hoda Perestan-ı Sosyalist) olarak adlandıran hareketin üyeleri aynı anda hem monarşiyi ve sınıf sömürsünü hem de Sovyetler Birliği'nin anti-demokratik politikalarını hedef almıştır. (Rahnema 2000:25) Marksistlerin savunduğu determinist sosyalizme karşı çıkan grup, Tudeh Partisi'nin SSCB ile olan ilişkilerini eleştirmiş ve İran'da sosyalizmin yabancı devletlerden ithal edilen fikirlerle değil İran halkının verdiği eşitlik mücadelesi sırasında kendisinin ortaya koyduğu fikir ve teorilerle mümkün olabileceğini savunmuştur. Müslüman Sosyalistlere göre parlamenter demokrasi, demokratik sosyalizmin ilk aşamasını temsil etmektedir ve sosyalizm, İran'da özgürlük ve demokrasinin ön koşuludur. Şüphesiz Müslüman Sosyalistlerin Şii din alimi Ayetullah Seyyid Mahmud Talegani'den oldukça etkilendikleri bilinmektedir. Talegani'nin *"İslam ve Mülkiyet"* adlı eseri hareketin ideolojik çizgisine büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca Talegani'nin daveti üzerine dönemin önemli ilmî merkezlerinden biri konumundaki Kanun-i İslam'da (İslam Merkezi) ders vermeye başlayan aynı zamanda İslam Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı olacak Mehdi Bazergan da Müslüman gruplar üzerinde azımsanmayacak bir etki yaratmıştır. Kültürel yozlaşma ve geri kalmışlığı manevi yoksunluğa ve dinden uzaklaşmaya bağlayan Bazergan, siyasal çoğulculuğun inanç ve ideal ile sağlanacağı düşüncesine sahipti. Neticede hem Talegani'nin *"İslam ve Mülkiyet"* konulu dersleri hem de Bazergan'ın *"İslam ya da komünizm"* ve *"İslam'da Emek"* adı altında verdiği dersler İslamî ideolojinin de gündemini belirlemiştir. (Jahanbakhsh 2001:84–86) Müslüman sosyalistler zamanla Milli Cephe'nin önemli bir bileşeni haline gelmiş ve 1960'larda ortaya çıkacak, İslam Devrimi'nin destekçilerini hatta ideologlarını bünyesinde barındıracak diğer Müslüman sosyalistlere de öncülük etmişlerdir. Bu bağlamda, 1953 Darbesi'nden sonra ikinci kez oluşturulmuş Ulusal Cephe içerisindeki laik unsurlara karşı dinî-milliyetçi söylemi ön plana çıkaran Talegani, Bazergan ve Yedullah Sahabi cepheden ayrılarak İran Özgürlük Hareketi'ni (Nehzet-e Azadi) kurmuştur. Sonraları harekete

¹⁰ 1943'te Müslüman Yurtseverler Birliği, 1945'te Tanrı'dan Korkan Sosyalistler Hareketi, petrolün millileştirilmesi sırasında İran Halkının Özgürlüğü Derneği (Cemiyet-e Azadi-ye Mermom-e İran) ve 1953 Darbesi'nden sonra İran Halk Partisi (Hizb-e Mermom-e İran) olarak değiştirilmiştir.

Ali Şeriatî, İbrahim Yezdi, Mustafa Çamran ve Sadık Kutbizade gibi isimler de katılmıştır. Dolayısıyla Buchta'nın "yarı-muhallif" olarak gördüğü İran Özgürlük Hareketi hem Müslüman Sosyalistleri hem de Bazergan gibi anayasacı, liberal-demokratik İslami düşüncüyü savunan isimleri bünyesinde barındıran bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. (Buchta 2000:80) Hareketin, sivil itaatsizlikten ziyade direnişin silahlı mücadele ile mümkün olabileceğini düşünen, bu açıdan Halkın Fedaileri ile benzeşen ancak Marksizmi İslamcı düşünce ile sentezlemesi bakımından da ondan ayrılan Halkın Mücahitleri Örgütü'nün kurucu kadrosu üzerinde de etkili olduğu bilinmektedir. Örgüt, 60'lı ve 70'li yıllarda İslami solun en önemli figürlerinden biri haline gelmiştir. Abrahamian örgütü "İran'da Şii İslam'ın sistematik olarak radikal bir yorumunu geliştirmeye yönelik ilk girişim" olarak gördüğünü ifade etmektedir. (Abrahamian 1989:103)

Ancak bu dönemde ne seküler ne de İslami solun demokrasi yanlısı olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Daha çok kolektivist bir dünya görüşünü benimseyen bu örgütler için önemli olan sivil-bireysel haklar veya hukukun üstünlüğü değil sınıfsal eşitlik ve anti-kapitalizm olmuş, demokrasi çoğu zaman bir araç olarak görülmüştür. (Jahanbegloo 2013:54) Sonuç olarak 1965-70 yılları arasında Halkın Fedaileri ve Halkın Mücahitleri başta olmak üzere birçok Marksist hücre Şah yönetiminin İstihbarat Teşkilatı SAVAK (Sazman-ı İttılât ve Emniyet-i Keşver) tarafından şiddetle bastırılmış ve etkisiz hale getirilmiştir. (Behrooz 2006b:100)

2.1.2.2.2. Otoriter Yönetimin Pekiştirilmesi ve Ulemanın Devlet Bürokrasisinden Ayrılması

Ulemanın 1891-92 Tütün İsyanı'ndan itibaren İran siyasetinin önemli bir bileşeni haline geldiği daha önce ifade edilmişti. Ancak İran tarihindeki önemli kırılmalarda aktif rol oynayan ulemanın özellikle Rıza Şah'ın yönetimi ele almasıyla siyasetten uzaklaştı(rıldı)ğı görülmüştü. 1960'lı yıllara kadar siyasetteki etkinliği sınırlı kalan ulema, Rıza Şah'ın tahttan çekilmesinin ardından kayda değer bir hareket alanına sahip olmuşsa da ekseriyetle kendisine tanınan imtiyazları siyasi değil dini oluşumlar içerisinde yer alarak değerlendirmiştir. Siyasetin ve kamusal alanın dinden

soyutlanmaması adına daha çok şahlarla iş birliği yapmış ve kendisine tanınan haklar dahilinde hareket etmiştir.¹¹ Yani şah yönetiminin sosyal adaleti sağlamasına karşılık ulema da yerel düzlemde söz sahibi olmuş ve böylece belli başlı imtiyazlar elde etmiştir. Bu imtiyazları laik okullarda din eğitiminin verilmeye devam etmesi ve içeriğinin zenginleştirilmesi, sosyal hayatın düzenlenmesinde din faktörünün korunması, dini törenler ve bayramlarda eğlence mekanlarının kapatılması, yeni ibadethanelerin açılması ve özellikle kurumsallaşan dinin Şah tarafından korunması olarak sıralamak mümkündür. (Ahavi 1990:170) Ancak ulema zaman zaman Şah'ın koyduğu sınırları zorlamış hatta ona muhalif hareketlerde bulunmaktan da çekinmemiştir. 1953 Darbesi'nde ulemadan bazı isimlerin Muhammed Musaddık'ın yanında yer alması ve özellikle önde gelen din adamlarından Ayetullah Talegani'nin ve bir süreliğine de olsa Ebu'l Kasım Kaşani'nin Musaddık'ın Milli Cephe'sine verdiği destek bu bağlamda okunabilir. Ulema ve Milli Cephe İran'ın yabancı güçlerden arındırılması ve tam bağımsızlığın sağlanması noktasında hemfikir olsa da diğer birçok konuda aynı görüşleri paylaşmamaktadır. Özellikle Musaddık'ın laik-demokratik bir siyaset izlemesi, bu bağlamda kadınlara oy kullanma hakkı veren bir önerge hazırlaması ve alkolün yasaklanmasını reddetmesi ayrıca ulemanın maddi-manevi güç kaynağı çarşı esnafına karşı iktisadi devlet teşekküllerini desteklemesi taraflar arasındaki görüş ayrılıklarını arttırmış ve bu zorunlu birlikteliğin sonlanmasına neden olmuştur. Öyle ki çoğu din adamı bu süreçte Musaddık'a yapılan darbeye onay vermiş, Muhammed Rıza'nın iktidarı tekrar ele almasını memnuniyetle karşılamıştır. (Hazır 2018:45–46)

1960'lar ise İran'da ulema sınıfının sosyal ve siyasal hayattaki görünürlüğüne arttığı ancak buna paralel olarak sistemin dışına itildiği ve bürokrasiden ayrıldığı

¹¹ Ancak bazı dini dernekler zamanla siyasi bir mahiyete bürünmüştür. Bu dönemde Mahmud Talegani ve Ali Şeriatî'nin babası Muhammed Taki Şeriatî'nin dini öğretileri yaymak için vücuda getirdiği Kanun-i İslami ve Kanun-i Neşr-i Hakayık-ı İslami gibi yapılar dışında Tudeh ve Bahai faaliyetlerine karşı Tahran Üniversitesi'nde kurulan ilk İslami öğrenci dernekleri de bunun örnekleridir. Bu dernekler, 1953 Darbesi'nden sonra Müslüman aktivistlerin ortaya çıkmasında ve siyasete dahilinde önemli bir rol oynamıştır. (Jahanbakhsh 2001:59)

yıllar olmuştur. Ulema bir yandan çarşı esnafı başta olmak üzere alt-orta gelir sahipleri üzerindeki etkisini arttırırken diğer yandan Şah yönetiminin kendisini dışlayan hamleleriyle karşı karşıya kalmıştır. Arjomand, bu dönemde bir gözlemcinin ulemayı “sınıfsız tabaka” olarak gördüğünü ifade etmektedir. Zira, Rıza Şah döneminden itibaren yargı ve eğitimdeki özerkliklerini yitiren, son olarak toprak reformuyla birlikte vakıf arazilerini de kaybeden ulema için 1960’lı ve 70’li yıllarda tek gelir kaynağı Şii müçtehitlere ödenen dini vergiler olmuştur. Ancak aynı yıllarda refah seviyesinin yükselmesiyle birlikte bu gelirden de artış yaşandığını ifade etmek gerekir. (Arjomand 1988:83) Dolayısıyla ulema iyice devletin dışına itilmiştir. Ahavi bu dönemi, devlet ve ulema arasındaki pazarlığın bozulmaya başladığı bir dönem olarak nitelendirir. Şah’ın 1960’lı yılların başlarında İran toplumunu Batılılaştırmak adına ekonomik, sosyal ve siyasal alanları kapsayan bir dizi reform kararı alması, ulemanın çıkarlarıyla ters düşmüş ve muhalefet geliştirmesine neden olmuştur. En büyük tepkilerden biri toprak reformuna gelmiştir. 1959 yılında Toprak Reformu yasa tasarının meclise sunulmasının ardından ulema harekete geçmiş ve Taklit Mercii¹² Ayetullah Burucerdî, Tahran Milletvekili ve Seyyid Abdullah Behbehani’nin torunu Cafer Behbehani’ye yazdığı bir mektupla tasarının hem şeriata hem de meşruti anayasaya aykırı olduğunu dile getirmiştir. (Ahavi 1990:169–70) Şah bu reformla bir yandan büyük toprak ağalarının ve ulemanın gelir kaynaklarını ele geçirerek onları hem iktisadi hem siyasi açıdan zayıflatmayı bir yandan da kırsal kesimlerdeki otoritesini pekiştirmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla toprak ağalarına ve ulemaya ait topraklar, toprak sahibi olmayan köylülere dağıtılmış ve ulemanın vakıf arazileri üzerinden sağladığı gelir kesilmiştir. (Varol 2016:137)

Bütün bunlar ulema tarafından Şah’ın gücünü hızla arttırmasının bir yansıması olarak görülmüştür. Beyaz Devrim olarak bilinen reformlar silsilesi, Toprak Reformu’nun yanı sıra kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi, okuma yazma seferberliğinin başlatılması, sanayileşmenin ve altyapı faaliyetlerinin hızlandırılması

¹² İmamiyye Şiası’nda dini konularda bilgisine başvurulana, içtihat sahibi ayetullahlara verilen unvan. İmamiyye Şiası’na göre müçtehit olmayan bir kişi dinle ilgili her meselede yaşayan bir müçtehidi taklit etmekle ve vergilerini de taklit ettiği müçtehide vermekle mükelleftir. (Işılak 2018:351)

gibi yenilikleri de içeriyordu. Özellikle kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi ve İsrail ile kurulan ilişkiler ulemanın devlet ile arasını açan gelişmelerin başında geliyordu. Bütün bunlara bir de *İttılaat* gazetesinde yayınlanan yazı dizisi eklenmişti. Devlet destekli bir gazete olan *İttılaat*'ta yayınlanan yazılarda ulema gericiilik yapmakla ve ülkedeki gelişmelerin önünü kesmekle itham ediliyordu. Aynı zamanda yazılarda ulema, rejim yanlısı olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayrılmıştı. Bu yolla ayetullahların birleşmeleri ve yönetime ortak bir tavır almaları engellenmeye çalışılmıştı. Ancak ulema arasında birlik olmasa da genel kanı Şah'ın gücünü ve ulema üzerindeki kontrolünü günden güne arttırdığı yönündeydi. (Ahavi 1990:189)

Kum İlim Havzası'nın başında bulunan Taklit Mercii Ayetullah Burucerdî'nin 1961'de hayatını kaybetmesi ise zaten Şah yönetimine karşı tek bir ağızdan ve koordineli bir şekilde karşılık veremeyen ulemanın devlete karşı konumunu zayıflatmıştır. Bu nedenle Necef ve Kum İlim Havzalarından Burucerdî'nin yerine geçebilecek farklı farklı isimler ön plana çıkmaya başlamıştır. Ahavi ulema arasındaki bu gruplaşmayı dört kategoride incelemiştir: “Radikaller”, “Sosyal Reformistler”, “Muhafazakârlar” ve “Şah yönetimi ile iş birliğine gidenler.” Birinci grupta Ruhullah Humeyni, Mahallati Şirazi, Sadık Ruhani ve Ayetullah Talegani gibi isimler yer almaktadır. Sosyal adalet vurgusu ile hareket eden ve yolsuzlukla mücadeleyi slogan haline getiren grubun tek kişinin yönetimine karşı olduğu bilinmektedir. Ancak bu grup 1960'lı yıllarda 1979'daki gibi devrimci özelliğe sahip değildir. Yani işçi şuralarına, kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmasına ve kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasına ve ekonominin devletleştirilmesine karşıdır. Ayrıca bu grup 40'lı ve 50'li yıllarda ortaya çıkan dini reformizme de muhalefet göstermiştir. Şeriat Sengileci, Ali Ekber Hakimizade ve Ahmed Kesrevî'nin başlattığı dini reformizm, Şiilik ile akılcılığı birleştirerek dinin hurafelerden arındırılmasını amaçlamıştır. Ulemayı da hedef tahtasına oturtan bu harekete göre İslam'da ruhban sınıfının yeri yoktur. İslam, toplumu din adamlarının esaretinden kurtarmıştır. Bu görüşler ulemayı rahatsız etmiş, öyle ki Ayetullah Humeyni *Keşfü'l Esrar* adlı eserini Hakimizade ve Kesrevî'nin ulemaya yönelttiği eleştirilere karşılık olarak kaleme almıştır. (Jahanbakhsh 2001:52–57) Üşür bu eseri

“Anayasa hareketinden bu yana ulemanın etkin siyasal bir tavır almasını talep eden ilk programatik öneri” olarak tanımlamaktadır. (Üşür 1991a:58) İkinci grupta yer alan sosyal reformistlerin öncüsü ise Tahran Üniversitesi’nde İlahiyat Profesörü Murtaza Mutahhari’dir. Ayrıca grupta 1979 İslam Devrimi’nin ideologları Seyyid Muhammed Behiştî, Muhammed İbrahim Ayeti, Seyyid Murtaza Şebüstari ve Dr. Ali Şeriatî gibi isimler de yer almaktadır. Grubun İran İslam Cumhuriyeti’nin ilk başbakanlığını yapan Mehdi Bazergan ve Ayetullah Talegani ile de sıkı ilişkileri vardır. Sosyal reformistler gelenekselin dışında dini reformizm ve İslam’ın sosyal meselelere tesiriyle ilgilenmişlerdir. Üçüncü grup, bu iki grubun dışında kalan ancak aynı zamanda yukarıda adı geçen birçok ismi de içine alabilen muhafazakârlardan oluşmaktadır. Bu açıdan sosyal reformistler ve muhafazakarlar arasında bir geçişkenlik söz konusudur. Muhafazakârlar, Burucerdî’nin “*siyasetten uzak durma*” politikasını temel çıkış noktası olarak benimsemiş ve ulemanın doğrudan politikaya girmemesini savunmuştur. Ayetullah Şeriatmedari, Ayetullah Milani ve Ayetullah Muhammed Tabatabai önemli temsilcilerindendir. Son grup ise saray ile iş birliğine giden ve kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden din adamlarından oluşmaktadır. Bu isimler Ayetullah Mehdavi, Allame Vahidi, Muhammed Taki Kummi, Abbas Muhacirani, Hüccetülislam Muhammed Rıza Behbehani olarak zikredilmiştir. Bu isimlerin devlet-ulema çatışmasının dışında kaldığı görülmüştür. Aralarında “Beyaz Devrimi” destekleyen (Mehdavi) hatta yeni İran yılı vesilesiyle Şah’ı tebrik eden din adamları da bulunmaktadır (Behbehani). (Ahavi 1990:182–86)

Neticede Ayetullah Burucerdî’nin ölümünden sonra Şah, ulemanın muhalefetine rağmen Beyaz Devrim’i uygulamaya başlamış, İran’daki modernleşme süreci hızlanmıştır. Hem yönetimin artan baskısı hem de Tudeh ve Fedayan-e Halk gibi sol örgütlerin aktif ve radikal bir siyaset izlemesi, ulemanın sosyo-politik meselelerle daha çok ilgilenmesine ve Burucerdî’ye kadar sürdürülen pasif-dini eğilimin terk edilmesine neden olmuştur. Ancak ulemanın politikleşme ve statüko ile arasında mesafe koyma sürecinde İran’ın değişen sosyo-ekonomik yapısı da etkili olmuştur. O döneme kadar üst düzey din adamları daha çok kent soylu ve “mektepli”ydi. Gelir kaynakları ise zengin toprak ağalarıydı. Bu sebeple kırsal kesim tarafından “mazlumun safında” görülmeyen ulemaya karşı kentlerde “sosyal adaleti” ön plana

çıkaran devrimci Şii ideolojisi gelişmeye başladı. Bu ideolojinin sahipleri “mustazafın” (ezilenler) adını verdikleri kentli yoksulun desteğini arkasına alan ve rütbece daha aşağıda olan sıradan din adamlarıydı. (Üşür 1991:99–100)

Bu noktada Ayetullah Mahmud Talegani, Ayetullah Murtaza Mutahhari, Mehdi Bazergan gibi isimleri ve önde gelen din alimlerini bünyesinde barındıran *Encümen-i Mehaneh-i Dini (Aylık Din Cemiyeti)* adlı derneğin kurulması (1960) dini düşüncenin modernleşmesi adına atılmış önemli adımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu dernek çerçevesinde bir dizi konferans verilmiş ve söz konusu konferanslar “*Güftar-ı Mah*” adıyla üç cilt halinde yayınlanmıştır. İçerik açısından İslam’ın ahlaki yönüne değil sosyal ve siyasi boyutlarına vurgu yapılması derneğin 1963 yılında SAVAK tarafından kapatılmasına neden olmuştur. Ancak dini modernleşme devam etmiş ve merciiyet makamı hakkında tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmalarda sosyo-politik meselelere olan kayıtsızlığından dolayı muhafazakar ulema sert bir şekilde eleştirilmiştir. *Yayınlanan “Bahtidar-ı Berah-ı Merciiyet ve Ruhaniyet” (Merciiyet Kurumunun ve Ruhban Sınıfı Üzerine Bir Araştırma/Değerlendirme)* adlı eserde, merciiyetin yapısından içtihat ve taklit mefhumlarına, fıkıh merkezli havza öğreniminden ahlak ve felsefe derslerinin eklenmesiyle yapılacak müfredat değişikliğine, din adamlarının mali bağımsızlık kazanması gerektiğinden sosyoekonomik meselelere olan kayıtsızlıklarına hatta İslam ve demokrasi ilişkisine kadar birçok konu ele alınmıştır. Gerek “*Güftar-ı Mah*” gerekse de yayınlanan bu eser geniş kitlelere hitap edememiş ancak daha güçlü radikal bir dini reformist dalganın ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. 1964 yılında kurulan ve zamanla Ali Şeriati ile özdeşleşen Hüseyiniye-i İrşad da bu reformist dalganın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. (Jahanbakhsh 2001:59–62) 1973 yılında rejim tarafından kapatılana kadar önemli konferanslara ev sahipliği yapacak ve İslami politik bilincin gelişmesini sağlayacak bu kurum, İran’daki ilim havzaları için alternatif olmuş ve bu sebeple geleneksel ulemayı rahatsız etmiştir. Ulemayı siyasal pozisyonundan dolayı eleştiren Şeriati’nin, geleneksel medrese eğitimini tamamlamamış olması, *fukaha*’nın (Ar. fakih’in çoğul şekli fuḳaha) yetki alanına giren konularda cüretkâr yorumlar yapması ve onlardan Tanrı’yla kulları arasına giren birer engel olarak bahsetmesi okları üzerine çekmesine neden olmuştur. (Ahavi 1990:249) Ancak Marksizm ile

İslam'ı sentezlemesi, yani emperyalizm, liberal demokrasi ve sınıf çatışmasına karşı “Öze Dönüş” ve “Tevhidi dünya görüşü” gibi teoriler geliştirmesi kısa zamanda geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.¹³ Onun bu devrimci İslam vizyonu İran'da birçok yeni İslami cemiyetin kurulmasına ve dini yayınlarda büyük bir artış yaşanmasına yol açacaktır.¹⁴ Bunlardan en önemlileri Humeyni'nin yasaklı kasetlerinin ülke içinde elden ele yayılmasını sağlayan talebe cemiyetleri olmuştur.

Devrimci İslam'ın en önemli temsilcisi ise bilindiği üzere İslam Cumhuriyeti'nin kuruculuğunu üstlenen Devrim Lideri Ayetullah Ruhullah Humeyni olmuştur. Humeyni, hocası Ayetullah Burucerdî'nin devlet işleri ile arasına koyduğu mesafeden mütevellit uzun bir süre siyasetten uzak durmayı başarmıştır. Ancak zamanla Burucerdî'nin Kum İlim Havzası'nı domine eden bu görüşleri, yukarıda da ifade edildiği üzere, tartışmalı hale gelmiştir. 1953 Darbesi dahil hiçbir olaya açıktan tepki vermeyen Humeyni, o döneme dek siyasetten uzak durmuş ancak Burucerdî'nin ölümü ve Şah'ın Beyaz Devrim'i başlatmasıyla sürdürdüğü bu tavrından vazgeçmiştir. Toprak reformuyla başlayan süreçte birbiri ardına İslami öğretilerle bağdaşmayan diğer reformların yapılması Humeyni'yi rahatsız etmiştir. Ancak burada önemli bir noktanın da altını çizmek gerekir. Humeyni her ne kadar toprak reformu adı altında dini vakıfların mülklerine el konulmasına muhalefet etse de esasen ulemaya bu konuda ihtiyatlı olunması gerektiği, aksi halde halk karşısında toprak ağaları savunuluyorlarmış gibi bir imaj yaratılacağı konusunda uyarılarda bulunmuştur. Onun asıl rahatsızlık duyduğu şey ise kadınlara oy hakkı tanıyan seçim

¹³ Hamid Dabashi'nin “radikal İslamcılığın ideolojik elçisi” olarak gördüğü Şeriatî'nin Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jacques Berque, Georges Gurvitch, Louis Massignon, Jean Paul Sartre, Erich Fromm, Gabriel Marcel, ve Frantz Fanon gibi Batılı isimlerin yanı sıra İranlı Fahreddin Şadman, Celal Al-i Ahmed, Salihi Necefabadî, Murtaza Mutahhari ve Mehdi Bazergan'dan ayrıca Cemaleddin Afgani, Muhammed İkbal, Muhammed Abduh, Muhammed Bakır Sadr, Seyyid Kutub gibi daha önce isimleri zikredilen İslam bilginlerinden de etkilendiği bilinmektedir. (Hashemi 2016:29–30, Rahnema 2000:120)

¹⁴ Hüseyin, 1974 yılında sadece Tahran 12300 dini derneğin bulunduğuna işaret eder. (Hüseyin 2011:111)

yasası, gayri İslami seçim kanunu ve anayasaya aykırı referandum olmuştur. Toplumda karşılık bulan bu rahatsızlık ve Şah'ın giderek etkisini arttıran baskıcı tutumu, 1963 yılındaki Muharrem ayı merasimlerini Şah karşıtı protestolara dönüştürmüştür. Protestoların ardından Humeyni iki ay süreyle tutuklanmış ve Şah karşıtı söylemlerine devam etmesi (Amerikan diplomatların İran'daki serbestiyetlerini ve kendilerine tanınmış dokunulmazlık hakkını 19. yüzyılda verilen kapitülasyonlara benzetmesi gibi) üzerine sürgün edilmiştir. Humeyni'nin Kum'da tutuklanmasının ardından aynı gün Kum, Meşhed, İsfahan ve Şiraz'a yayılan protestolarda dönemin başbakanı Esedullah Alam'ın New York Times Gazetesi'ne yaptığı açıklamalara göre 150 kişi yaralanmış 86 kişi de hayatını kaybetmiştir, ancak birçok kişi bu sayıların gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir. (Helmut 1975:18)

15 yıllık sürgün hayatı boyunca sırasıyla Türkiye-Irak ve Fransa gibi ülkelerde ikamet eden Humeyni yayınladığı gizli kasetlerle İran toplumuna seslenmeyi başarmıştır. (Al-Salim 2016:10) Humeyni'nin bu süreçte 610'dan fazla fetva, vaaz ve röportaj verdiği belirtilmektedir. Özellikle siyaset dışı kalan ulemayı ve otokratik monarşiyi diline doladığı on yedi dersinin, *Velayet-i Fakih*¹⁵: *Hükümet-i İslami (Fakihin Velayeti- İslam Devleti)* adı altında bastırılması/dağıtılması ve taraftarlarının baş ucu kitabı haline gelmesi oldukça önemlidir. Zira bu kitap, Pehlevi monarşisine alternatif bir yönetim sistemi olarak formüle edilmiş ve kurulacak İslam Cumhuriyeti'nin de siyasal yapısını ortaya koymuştur. (Abrahamian 2002:17–18, Jahanbegloo 2013:55)

2.1.2.2.3 Tek Parti Dönemi

1953 Darbesi'nden sonra iktidarını askeri, mali ve siyasi açıdan pekiştiren, yani kendini devletle değil orduyla özdeşleştiren ve İran'ı bir *petrol devleti* haline getiren Muhammed Rıza Şah gücünü bürokrasiyi tekeline alarak Meclis üzerinde de kullanmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda 1953-77 yılları arasında kabinede bulunan

¹⁵ İslami ilimlerde, bilhassa fıkıh alanının bilgi sahibi kimse.

sekiz bakandan altısı onun isteğiyle göreve gelmiştir. (Abrahamian 2008:128) Ayrıca yine onun iradesiyle İran’da siyaset yirmi yıl boyunca rejimin çizgisinden sapmayan iki parti tarafından dizayn edilmiştir. Çoğunluk kanat olarak adlandırılan birinci grup önceleri Ulusal Parti’yi (Hizb-i Milliyun) ardından Yeni İran Partisi’ni (Hizb-i İran-ı Novin), azınlık durumundaki ikinci grup ise Esedullah Alam’ın başındaki Halk Partisi’ni (Hizb-i Mermom) desteklemiştir. Abrahamian, söz konusu partilerin halk tarafından “evet”, “evet efendim” ve “hayhay efendim” partileri olarak görüldüğünü ifade etmektedir. (Abrahamian 2008:130) 1960’lı yıllara kadar kendini “modern”, “ilerici” ve “demokrat” bir lider olarak tanımlayan ve çok partili sistemi tek partili sisteme tercih ettiğini ifade eden Şah, 1975 yılına gelindiğinde demokrasi konusundaki görüşlerini değiştirerek söz konusu partileri dağıtma kararı almış ve Diriliş Partisi’ni (Hizb-i Restehiz) kurmuştur. Bu süre zarfında milletvekillerinin büyük bir kısmı Şah’ın isteğiyle partiye üye olmak durumunda kalmıştır. Aynı zamanda çarşı esnafı ve dini kurumlara karşı harekete geçilmiş, yükselen enflasyonu düşürmek için temel ihtiyaçlara narh koyulmuş, pazarları denetlemek üzere müfettişler görevlendirilmiş, işçi kooperatifleri ve lonca teşkilatları kontrol altına alınmıştır. Bu durum çarşı esnafını günden güne ulemaya yakınlılaştırarak devrime giden süreci hızlandırmıştır. Bundan başka, Şah’ın, Kadın Bakanlığı’nı kurarak kadınlara kamusal alanda sosyal ve siyasal haklar tanınması (boşanma davası açma, çalışabilme haklarının verilmesi ve rızaları dışında çok eşliliğe izin vermeyen düzenlemelerin getirilmesi, evlenme yaşının on beşten on sekize çıkarılması, doğum kontrol kliniklerinin artırılması, kürtaj hakkının getirilmesi vb.) müçtehitler tarafından hoş karşılanmamıştır. Tepki gösteren müçtehitler tutuklanırken Feyziye Medresesi kapatılmıştır. Tek partili bir devlete dönüşen ve monarşinin her alanda nüfuzunu hissettirdiği İran’da alenen din karşıtı olarak görülen bu uygulamalar ve bunları yürürlüğe koyan Diriliş Partisi Humeyni tarafından *haram* ilan edilmiştir. Dolayısıyla monarşinin gücünü pekiştirmek adına kurduğu bu parti sanılanın aksine kitlelerin Pehlevi rejimine öfkelerini arttırmış ve ulema-çarşı ilişkisini güçlendirmiştir. (Abrahamian 2008:151–53)

2.2. DEVRİM VE İSLAM CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞU

İran İslam Devrimi'nin en belirgin özelliği, Pehlevi monarşisine karşı teşekkül etmiş birleşik bir muhalefetin gayretlerinden doğmuş olmasıdır. Bu birleşik muhalefet, Marksistlerden Müslüman muhafazakârlara, liberallerden milliyetçilere kadar birçok fraksiyon ve çoğu radikal olmak üzere kentli yoksullar, gençler, üniversite öğrencileri, Müslüman aktivistler, düşük bütçeli devlet memurları, çarşı esnafı ve kentli orta sınıf gibi çeşitli kesimler tarafından desteklenmektedir. Bu kesimler ideolojik farklılıklarına rağmen devrime kadarki süreçte birlikte örgütlenmeyi başaramıştır. Ancak zamanla biri, yani 1960'lı yıllardan itibaren İran siyasal sisteminin önemli bir parçası haline gelen dini muhalefet, öne plana çıkmış ve hareketin meşruiyetini dini bir zemine oturtmuştur. Bu durum Humeyni ve taraftarlarının devrimden sonraki süreçte oyun kurucu hale gelmesine yol açmıştır. (Üşür 1991:79)

Takip eden on yıl boyunca Humeyni, İslam Cumhuriyeti'nin kurumlarını güçlendirmeye ve ideolojisini yaymaya çalışmıştır. Bu sırada iç siyasette de hizipleşmeler yaşanır. Yeni rejimin kuruluşu ve yükselişi büyük çekişmelere sebep olmuştur. Söz konusu çekişmelere ve Irak ile yapılan savaşa rağmen Ayetullah Humeyni 1989 yılında vefat ettiğinde ardında güçlü bir İslami bir rejim bırakmıştır. Ancak devam eden yıllarda İran'daki genç nüfusun özgürlük, demokrasi ve uluslararası izolasyona son verilmesini içeren talepleri İslam Cumhuriyeti içindeki ideolojik uçurumları derinleştirmiştir. İslami rejimin birçok uygulamasından rahatsız olan İran toplumu organik bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm 2009 Hareketi'nde vücut bulmuş ve toplumun yaşadığı derin hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığı gözle görülür hale gelmiştir. (Amanat 2017)

2.2.1. İslam Devrimi'nin Gerçekleşmesi ve Geçici Hükümetin Kurulması

7 Ocak 1978 tarihinde *Ettılaat Gazetesi*'nde yayınlanan bir makale Ayetullah Humeyni'yi açıkça gericilik yapmakla ve İngiliz ajanı olmakla suçlamış ve dini konulardaki yetersizliğini “siyasi demagoji” yaparak gizlemeye çalıştığını iddia

etmiştir. Makalenin yayınlanmasının ardından çeşitli vilayetlerde ilahiyat öğrencileri hareket geçmiş ve protesto gösterileri başlatmıştır. Bu gösterilerde Şeriatmedari, Golpaygani ve Maraşı-Necefi gibi Ayetullahlar da ön sıralarda yer almıştır. Kum İlim Havzası'ndaki hocalar açıklamalarda bulunmuşsa da konuya temkinli yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Beklentilerinin karşılanamadığını düşünen öğrenciler ulemaya daha sert yorumlar yapması konusunda tepki göstermiştir. 9 Ocak 1978'de güvenlik güçleriyle protestocular arasında çıkan çatışmada birçok kişi hayatını kaybetmiş veya yaralanmıştır. Kum'da başlayan olaylar İsfahan, Tahran, Şiraz gibi şehirlere de sıçramıştır. Çarşı esnafı örgütlenerek kepenk kapatırken öğrenci dernekleri ulema öncülüğünde şekillenen ve İslam Devrimi'ne dönüşecek bu harekete destek verdiklerini açıklamıştır. Bu süre zarfında minberlerde rejime lanetler okunmuş ve Şah karşıtı broşürler dağıtılmıştır. 18 Ocak günü Tebriz'de Kum'daki protestolarda hayatını kaybedenleri anmak için toplanan kalabalığa ateş edilmesi sonucu göstericilerden birinin daha yaşamını yitirmesi ise fitili ateşleyen bir gelişme olmuştur. Birkaç ay içerisinde gösteriler ülkenin dört bir yanına yayılmış, yitirilenleri kırkinci günlerinde anmak için bir araya gelenlere yeniden müdahale edilmesi her seferinde yeni bir protesto dalgası başlatmıştır. (Bakhash 1984:177–79 ve Fekri 2011:169) Şiraz, Ahvaz ve Tebriz'de sıkıyönetim ilan edilmesi öfkeli kalabalıkları durdurmak için yeterli olamamıştır. 8 Eylül 1978'de meydana gelen ve “Kara/Kanlı Cuma” olarak bilinen olaylarda, ordunun göstericilere ateş açması sonucu rejimin kaynaklarına göre 80, muhalefet kaynaklarına göre binlerce kişi yaşamını yitirmiştir. Olayların ardından Irak'ta sürgün hayatı yaşayan Humeyni'nin sert eleştirilerine devam etmesi Irak Devleti'nden ihraç edilmesine ve devrimin merkez üssü haline gelecek Paris'e gönderilmesine sebep olmuştur. (Fekri 2011:176–78) Humeyni'nin Paris'te iken Şah aleyhine verdiği vaazlar telefonun diğer ucunda bekleyen kişilerce kasetlere çekilmiş ve ülkenin dört bir yanına dağıtılmıştır. Böylece hızlı bir örgütlenme sağlanmıştır. Kitle iletişim araçlarının etkili kullanılması dışında zamanında Ayetullah Burucerdî'nin Kum İlim Havzası'nda yaptığı düzenlemeler de din adamları arasındaki *network*'ün oluşmasında etkili olmuştur. Bu network sayesinde ulema kısa zamanda örgütlenerek devrimin liderliğini de ele geçirmiştir. (Algar 2001:34) Diğer muhalif gruplar ulemanın sahip olduğu bu *network*'ten yoksundur ve Humeyni'nin karizmatik liderliği ve kararlı tavrı karşısında geri adım

atmak durumunda kalmıştır. Paris’te iken Humeyni ile görüşen Kerim Sencabi bu gruplardan birine, Milli Cephe’ye, liderlik etmektedir. Sencabi, 4 Kasım 1978’de Humeyni ile bir araya gelmiş, onun İslam, demokrasi ve bağımsızlıkla ilgili görüşlerine ve dolayısıyla oluşturulmak istenen teokratik sisteme onay vererek üç maddelik bir bildiriye imza atmıştır. Tahran’daki gösterilerin büyümesiyle Şah harekete geçmiş ve General Gulam Rıza Ezheri idaresinde bir askeri hükümetin kurulduğunu açıklamıştır. Sıkıyönetim altında her türlü gazete ve dergi yasaklanırken okullar kapatılmış ve greve giden petrol işçileri zorla işlerine döndürülmeye çalışılmıştır. Buna karşın Humeyni “rantiye devletin” atar damarlarından biri olan petrol gelirini işçi grevleriyle kesmeye çalışmış ve Muharrem Ayı boyunca onları greve gitmeleri konusunda yüreklendirmiştir. Tasua ve Aşura günlerinde sayıları yüzbinlerle ifade edilen bir insan kitlesi sokaklara çıkmış, Tahran, Meşhed ve İsfahan gibi şehirlerde yürüyüşler düzenlenmiştir. (Foran 1993:382) Protestoların kontrolden çıkması ve petrol üretiminin düşüp ekonominin durma noktasına gelmesiyle Şah, Şahpur Bahtiyar’ı başbakan olarak atamış ve son kez muhalefet ile uzlaşma yoluna giderek rejimi kurtarmaya çalışmıştır.

Şahpur Bahtiyar Milli Cephe’nin önemli figürlerinden biriydi. İlimli, milliyetçi-liberal olarak bilinen Bahtiyar ulusal kanaldaki ilk halka seslenişinde sıkıyönetimin kaldıracağına ve serbest seçimler düzenleneceğine dair garanti vermişti. Devam eden süreçte silah anlaşmalarını feshederek petrol satışlarına sınırlamalar getirdi. İran’ın CENTO’dan (Central Treaty Organization¹⁶) çekileceğini ve artık Basra Körfezi’nin polisi olmayı bırakacağını duyurdu. Humeyni’nin ülkeye dönebileceğini de açıklayan Bahtiyar birçok siyasi tutukluyu serbest bıraktı. Ancak Humeyni Şah tarafından yetkilendirilen hiçbir meclisin meşru olmadığını ve onlara itaatin “şeytana itaat” anlamına geldiğini söyledi. Halk artık yalnızca Şah’a karşı değil Bahtiyar hükümetine karşı da gösteriler düzenliyordu. Kitleler Şah’ın tahttan indirilmesini, Bahtiyar yönetiminin devrilmesini ve Humeyni’nin sürgünden dönmesini istiyordu. Attığı adımlar, muhalefet ile temasa geçmek için Bahtiyar kartını oynayan Şah’ı

¹⁶ İran, Irak, Pakistan ve İngiltere’nin Üyeleri arasında bulunduğu ve Orta Doğu’da Sovyetler Birliğinin nüfuz elde etmesini engellemeyi amaçlayan güvenlik ve savunma örgütü.

kurtarmaya yetmedi ve Şah 16 Ocak 1979’da uzun bir tatile çıkarak ülkeyi terk etti. (Abrahamian 1982:525–26) Aynı tarihte “Şah reft” (Şah gitti) başlığıyla çıkan gazeteler 1 Şubat 1979’da “Emam amed” (İmam geldi) manşetiyle Humeyni’nin ülkeye giriş yaptığını yazmıştı. (Axworthy 2020:9)

Sabah 09.30 civarı Air France 747 yolcu uçağıyla iniş yaptığı Mehrabad Havalimanı’nda kendisini karşılamaya gelen destekçilerine yaptığı kısa bir teşekkür konuşmasının ardından Tahran’ın güneyindeki Behişt-i Zehra Mezarlığı’na ulaşan ve burada bir kez daha Şah’ı ve Bahtiyar hükümetini hedef alan Humeyni, söz konusu hükümetin yasa dışı olduğunu ve en kısa zamanda kendi hükümetini atayacağını duyurdu. Halkın kendi geleceğini tayin edeceğini söyledi; orduya da halkla bir olma çağrısı yaptı. Bu sırada Humeyni’nin İran’a dönmesinden kısa bir süre önce devrimi yönetmek amacıyla kurduğu İslam Devrimi Konseyi (İDK) (Şura-yi Engelab-ı Eslami) üyeleri de Refah Okulu’nda konuşlandı. 1968 yılında ulema ve çarşı esnafı iş birliğinde yalnızca kız çocuklarının eğitim alması için tasarlanan bu okul, devrimin ardından Humeyni’nin güvenli ikametgâhı ve devrimci hareketin merkez üssü olmuş, rejim taraftarlarının kurşuna dizilerek infaz edildiği bir yer haline gelmişti. Nihayet 5 Şubat 1979’da Geçici Hükümet kurulmuş ve başına da Mehdi Bazergan geçirilmişti. Bazergan’ın milliyetçi-liberal-anayasacı geçmişi düşünüldüğünde Bahtiyar ile benzer özellikler taşıdığı görülmektedir. Görevi kabul etmeden önce Humeyni’ye demokrasiye bağlılığını hatırlatması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira Şah gibi Humeyni de Bazergan örneğinde görüldüğü üzere geçiş süreçlerinde demokrat ve anayasacı olarak nitelendirilebilecek isimlerle iş birliğine gitmiştir. Axworthy’ye göre bu durum İran’da anayasal, demokratik geleneğin ne kadar güçlü ve kırılğan olduğunu gözler önüne sermektedir. (Axworthy 2020:9–12)

5 Şubat günü Geçici Hükümet’in (*Dovlet-e Movagat-e İran*) ilan edilmesinin yanı sıra İslami Cumhuriyet fikrinin bir referandum ile halka sunulacağı duyurulmuştu. Ayrıca ülkenin siyasal sistemini değiştirecek bu gelişmeyle birlikte Kurucu Meclis ve anayasa oluşturulacak, kurulacak yeni meclis için seçimlere gidilecekti. Aynı konuşmada halka seslenen Humeyni, yalnızca Geçici Hükümet hakkında değil kurulacak yeni rejimin İslami kimliğiyle ilgili de önemli ipuçları vermişti:

“Mübarek yasa yapıcıdan (peygamber) vasilik (vesayet) almış bir adam olarak, Bazergan’ın yöneticiliğini ilan ediyorum. Onu ben atadığımdan kendisine itaat edilmelidir. Millet ona itaat etmelidir. Bu, sıradan bir hükümet değildir. Bu, şeriata dayalı bir hükümettir. Bu hükümete karşı gelmek İslam’ın şeriatına karşı gelmektir. Şeriata ve şariat hükümlerine karşı gelmenin hukukumuzda cezası vardır. Bu İslami hukukta ağır bir cezadır. Allah’ın hükümetine başkaldırmak Allah’a başkaldırmaktır. Allah’a başkaldırmak, küfürdür.” (Moin 2005:197)

Devrimin amacına ulaşması, “yasa dışı” Bahtiyar hükümetinin ortadan kaldırılması ve ordunun devrimcilerle yapacağı ittifak ile mümkün olabilirdi. Bahtiyar hükümeti zaten etkisini yitirmişti. Ordu ise bir yıldır devam eden şiddetli çatışmalardan sonra yorgun düşmüş, firarlar artmış ve subaylar arasındaki fikir ayrılıkları daha belirgin hale gelmişti. Şah’ın kendi iktidarını sağlama almak ve darbe tehlikesini bertaraf etmek adına birbirine rakip isimleri benzer pozisyonlarda görevlendirmesi orduda çatırdamalara neden olmuştu. “Maaş, itibar ve terfi” karşılığında Şah’ın yanında yer alan, hatta Humeyni’ye bağlılığını bildiren bazı askerlere karşı saldırıya geçen İmparatorluk Muhafızları ve bazı birimler dışında rejime destek veren kalmamıştı. Şah’ın en güvendiği komutanları bile tarafsızlığı sessiz kalmayı etmişti. Nihayet 22 Behmen 1357 (11 Şubat 1979) günü Tahran Radyosu’ndan yapılan bir açıklamayla ordu tarafsızlığını açıkladı ve birliklerine kışlalara dönmeyi emretti. Bu durum karşısında Humeyni, daha önceleri de dile getirdiği gibi orduya milletin ve İslami hükümetin yanında olma çağrısı yaparak iade-i itibarda bulundu. (Axworthy 2020:14–22) Artık İslam Cumhuriyeti’nin kurulmasının önünde bir engel kalmamıştı.

Paris’te geçirdiği yıllardan itibaren liberal milliyetçiler ve din adamları ile beraber hareket eden ve bu yolla elini sağlamlaştırmaya çalışan Humeyni, iktidar değişiminde de acele etmemişti. Özellikle Geçici Hükümetin kurulması laik anayasacılara, liberal milliyetçilere ve solcu gruplara Humeyni’nin bir süre sonra siyasetten çekileceğini ve sahneyi onlara bırakacağını düşündürmüştü. Ancak görünen o ki söz konusu gruplar tarafından Humeyni’nin defaatle üzerinde durduğu

İslami devlet modeli ve bu modelin temelini oluşturan Velayet-i Fakih nazariyesi göz ardı edilmişti. (Axworthy 2020:183)

2.2.2. Humeyni'nin Velayet-i Fakih Nazariyesi Üzerine Mülahazalar

Kelime anlamı itibarıyla *dostça taraftarlık yapmak, muhabbet beslemek ve yarenlik etmek* anlamlarına gelen velayet kavramı, İmamiyye Şiası'nda imamlara duyulan saygıyı ve bağlılığı ifade eder. (Onat 1997:80) Daha da önemlisi amelde ve itikatta onları örnek almayı gerektirir. Şii mezhebinin temel prensiplerinden biri imamettir. (Corbin 1984:717–18) Bu bağlamda imamet ve velayet, nübüvvet hariç peygamberin sahip olduğu yetkilerin sürdürülmesini elzem görür. (M. Serkan 2013:97) İmamiyye Şiası'na göre Hz. Muhammed'in irtihalini müteakip Müslüman toplumuna ve İslam Devleti'ne liderlik edecek yani nübüvvet hariç peygamberin sahip olduğu yetkileri sürdürecektir masum imamlar "*nass ve tayinle*" belirlenmektedir. (Onat 1992:89) Bu durum, On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin gaybına kadar devam etmiş, ancak Gaybet Dönemi'nde imamet ve velayetin kimde olacağı Şii alimler için cevaplanması gereken başlıca sorulardan biri haline gelmiştir. Önceleri velayet şer'i meseleleri (evlenme, boşanma, miras ve diğer davaları vb.) kapsıyordu. Yani İmam Mehdi gelene kadar İslam devletine liderlik etmek gibi bir yetkiyi bünyesinde barındırmıyordu. Dini anlamı dışına pek çıkarılmayan ve 11. yüzyıldan itibaren teorik çerçevesi çizilen Velayet-i Fakih (Fakihin Vesayeti) kavramı, Humeyni'nin gayretleriyle siyasal bir doktrin haline gelmiştir. Esasen Humeyni, Hikmizade'nin ulemaya yönelttiği ağır eleştirileri konu alan *Bin Yıllık Esrar* adlı eserine cevap niteliğinde yazdığı *Keşf'ül Esrâr*'da bu konudan bahsetmiş, hükümetin meşruiyetini ancak İslami yönetimden alabileceğini ifade etmiştir. İslami yönetimin inşasının tabi ve zorunlu olduğunu vurgulayan Humeyni, yönetimin fakihlerin elinde olmasını, fakihlerin elinde değilse bile onların denetiminde olması gerektiğini aksi halde hiçbir hükümetin geçerli olmayacağını dile getirmiştir. Ayrıca Hikmizade'nin eleştirilerine yanıt olarak ulemanın siyasi haklarını gözetmiş ve eserinde Taklit Mercii Ayetullah Burucerdî'nin aksine Şii fakihlerin yönetimde asli unsur olarak görev almaları gerektiğinden bahsetmiştir.

Ayetullah Burucerdî'nin vefatıyla velayet hakkındaki düşüncelerini yüksek sesle dile getirmeye başlayan Humeyni, özellikle sürgünde geçirdiği yıllarda bu düşüncesini sistemli hale getirmiştir. Türkiye'de iken yazdığı *Tahrir'ül-vesile* adlı eserinde ve Necef'te sürgündeyken kendi öğrenci halkasına verdiği fıkıh derslerinde İslamî yönetim teorisini (Hükümet-e Eslami) tafsilatlı olarak ortaya koymuştur. (M. Serkan 2013:97–98) Ayrıca konuyla ilgili olarak “*Belki de Sahib-i Zaman iki yüz yıl daha görünmeyecek. Öyleyse ne yapacağız? Biz hakikati bilemeyiz. Belki de –inşallah – Gaib İmam yarın ortaya çıkar. Ancak hadiste de geçtiği üzere Gaib İmam ortaya çıkmazsa İslam'ın kaideleri kıyamete kadar uygulanmadan mı kalacak?*” diyerek esasen On İki İmam Şiiliğinin ortodoks yorumunu benimsemek yerine veli-i fakihin yönetimini meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır.¹⁷ (Milani 1988:151) Yani Humeyni İmamet-Fakih ilişkisini tamamen değiştirerek fakihi yol gösterici olmaktan çıkarıp sistemi onun üzerinden temellendirmiştir. (Okyar 2013:88) Ancak bu konuda devrimden sonra yaşanan tartışmalar, her ayetullahın Velayet-i Fakih konusunda Humeyni ile aynı görüşlere sahip olmadığını göstermiştir. Örneğin Humeyni'nin öğrencisi, en güvendiği müttefiki ve tek varisi olarak görülen Murtaza Mutahhari'nin ölmeden kısa bir süre önce kaleme aldığı şu satırlar Velayet-i Fakih meselesi hakkında Humeyni'yle ayrı düştüğünü kanıtlamaktadır:

¹⁷ On İki İmam Şiiliğinde sonuncu imam Muhammed el-Mehdi'nin gaybet alemine karışmasının ardından ulema tarafından halka rehberlik edecek bir dini otoriteye ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, bu durum din adamları arasında yıllarca sürececek bir tartışmayı ateşlemiştir. Öyle ki bazı din adamları önderlik edecek fakihin yalnızca dini otorite olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerken bazıları ise fakihi hem dini hem siyasi otorite olarak görmüştür. Yalnızca bu konuda değil fakihin yetkilerinin sınırlandırılmasında, bir kişi veya bir heyet olması noktasında da fikir ayrılıklarına düşülmüştür. Bu bağlamda Allame Meclisî, Mirza-i Gumî/Kumî, Seyit Keşfî, Şeyh Fazlullah Nuri, Şeyh Abülkerim Hairî Yezdî ve Ayetullah Erakî fakihlerin şariat işlerindeki velayetini, Molla Ahmet Narakî, Sahip Cevahir, Ayetullah Burucerdî ve Ayetullah Golpeyagani fakihlerin amme (kamu) işlerindeki velayetini, Ayetullah Seyit Muhammed Şirazi fakihler konseyinin amme işlerindeki velayetini ve son olarak Ayetullah Humeyni fakihlerin mutlak velayetini savunmuştur. Görüldüğü üzere Velayet-i Fakih teorisini ilk defa ortaya atan Humeyni değildir ancak bu fikri sistemli hale getiren ve fakihleri devletin en üst mertebesine yerleştirerek onlara siyasi sorumluluk yükleyen Humeyni olmuştur. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Mahmoudi ve Deirand 2015)

“Velayet-i Fakih, fakihin bizzat yönetimin başına geçeceği anlamına gelmez. Bir İslam ülkesindeki fakihin rolü, doğru ideolojinin uygulanmasını denetlemektir. Halkın Velayet-i Fakih’ten anladığı şey fukahanın yönetmesi ve devlet idaresini eline alması gerektiği değildi, hala da değildir.” (Milani 1988:267)

Köklü bir ulema ailesinden gelen Şii din alimi Ayetullah Tabatabai de Velayet-i Fakih doktrini reddetmekteydi. Ona göre din ile siyaset birbirinden ayrı olup Şii din adamlarının kullandıkları rütbelerin siyaseten bir karşılığı yoktu. Müçtehit Şebüsteri Velayet-i Fakih nazariyesinin İslam’daki tevhit anlayışına ters düştüğünü ifade ederken Sürüş, tesiri yalnızca dini meseleler ile sınırlı kalması gereken Velayet-i Fakih makamının toplumsal alana da sirayet ettiği ve “dini olanı” genişlettiğini ileri sürmekteydi. Bu durum her şeyin İslam adı altında meşrulaştırılmasına neden olmaktaydı.¹⁸ (İşcan 2002:92)

İran’da anayasa taslağı hazırlanırken de Velayet-i Fakih makamı ile ilgili tartışmalar devam etmiştir. Ayetullah Seyyid Kazım Şeriatmedari ve Ruhullah Mukaddem Maraşi gibi alimler Velayet-i Fakih’e karşıydı. Bununla birlikte Ali Ekber Kureşi, “Şiilik’te *“Velayetin (Hakimiyet) Allah’a ait olduğuna, bu yetkinin Allah’tan peygambere, peygamberden imamlara, imamlardan da fukahaya (fakihler) geçtiğine; sonra da Velayet-i Fakih’in, idari kararları Allah’ın emirlerine dönüştürdüğüne”* inanıyordu. (M. Milani 1992:194)

2.2.3. İslam Cumhuriyeti Fikri ve Referandum Süreci

Humeyni’nin İslam Cumhuriyeti fikrini dile getirdiği ilk tarih 14 Ekim 1978 olarak ifade edilmektedir. Fransız *Le Figaro* gazetesine verdiği bir röportaj sırasında bu kavramı kullanması, devrimin İslami kaidelere ve halk egemenliğine dayalı bir sistemi öncelediğinin emaresi olmuştur. Burada önemli olan İslami cumhuriyet

¹⁸ Şebüsteri ve Sürüş’un düşüncelerine “Entelektüellerin Siyasal Katılım ve Demokrasiye Dair Görüşleri” kısmında ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

fikrinin 20. yüzyılın siyasal iklimi içerisinde filizlenmiş olmasıdır. Muhalefet etmeye başladığı ilk dönemden itibaren Humeyni'nin saltanat karşıtı bir tavır alması kısa zamanda farklı gruplar tarafından destek görmesini sağlamıştır. Fakat bu grupların Humeyni'yi desteklemesindeki temel sebep onun zihnindeki İslam Cumhuriyeti'ne dair tam olarak bir fikirlerinin olmamasıdır. Saltanat karşıtı bir hareket olduğu açıktır ancak saltanat yerine nasıl bir rejim kurulacağı Humeyni'nin tahayyülüne kalmıştır. Bununla birlikte Humeyni'nin uzun yıllar boyunca kullandığı kavram İslam Cumhuriyeti (Cumhuri-ye Eslami) değil İslami devlet anlamına gelen *Hükümet-e Eslamî* olmuştur. Financial Times'a verdiği bir başka röportajda “Biz İslam cumhuriyeti istiyoruz. Cumhuriyet yönetimin form ve şeklini oluşturacak İslamiyet ise o forma içeriğini yani ilahi kanunları verecektir” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalardan hareketle İslam cumhuriyetinde halkın egemenlik ve meşruiyet kaynağı olmaktan çok sistemin sorunsuz bir şekilde işlemesini sağlayan bir unsur olarak görüldüğü söylenebilir. Sistemin devamı seçimlerle sağlanmaktadır. Bu doğrultuda Humeyni'nin ve Ayetullah Hüseyin Ali Muntazeri, Ayetullah Beheştî, Ayetullah Cevad Amuli ve Ayetullah Misbah Yazdi gibi ona yakın isimlerin cumhuriyeti seçimlerden ibaret gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Konuyla ilgili olarak Ayetullah Yazdi “*veli-i fakihin meşruiyetini halktan değil Allah ve İmam-ı Zaman'dan (Gaib İmam)*¹⁹ *aldığını yani nasb-ı âm ile tayin olduğunu*” ifade etmektedir. (Afacan 2020:180–81) Yine Humeyni'nin bizzat kendisinin de Hükümet-e İslami'nin meşrutiyetten ve cumhuriyet rejiminden farkını anlatırken ilahi egemenliğe vurgu yaptığı görülmektedir:

“Hükümet-e İslami, ilahi hukukun insanlar üzerindeki egemenliği anlamına gelmektedir. Meşrutiyet veya cumhuriyet rejimleriyle arasındaki fark burada yatmaktadır. Bu rejimlerde halkın temsilcisi veya yöneticisi (Cumhurbaşkanı/Şah) yasama görevini üstlenirken İslam'da bu yetki Allah'a mahsustur. Bütün Müslümanlar Allah'ın kanunlarına uymayı niyaz ettiğinden

¹⁹ İmam-ı Zaman ve Gaib İmam ifadeleri hala gaybet halinde olduğuna inanılan On İki İmam'ın sonuncusu Muhammed el-Mehdi'dir.

İslami hükümet güce dayanmaz, sadece kanunların nasıl uygulanacağına dair çalışmalar yapar.” (Omid 1992:688)

Humeyni'nin İslami devlet modeline muhalif isimler de yok değildir. Humeyni henüz Paris'ten dönmemişken yazar ve hukukçu Mustafa Rahimi'nin *Ayandegan Gazetesi*'nde yayınlanan “*Neden İslam Cumhuriyeti'ne Karşıyım?*” başlıklı yazısı anayasa tartışmalarının sürdüğü bir dönemde gündeme bomba gibi düşmüştür. Esasen Rahimi Humeyni'ye yazdığı bu açık mektupta yedinci yüzyılda formüle edilen İslami ilkelerin günümüz dünyasının ihtiyaçlarına cevap veremediğini ifade etmiş ve ruhban sınıfına tanınacak ayrıcalığın diktatörlüğe yol açacağı konusunda uyarılarda bulunmuştur. Humeyni'yi İslam Cumhuriyeti fikrinden vazgeçirmeye çalışan Rahimi, özgürlüğün ve milli birliğin sadece cumhuriyet rejimi ile sağlanabileceğini savunmuştur. Aynı gazetede Rahimi'ye “*çelişki hendeklerinde debelenen sosyalist*” şeklinde seslenen Ayetullah Allame Nuri, İran halkının çoğunluğunun Müslüman olduğuna dikkat çekerek İslami cumhuriyetin halkın isteklerini karşılayabilecek bir yönetim şekli olduğunu ileri sürmüştür. (Bakhash 1986:71–72)

Humeyni'nin Paris'te iken Milli Cephe Lideri Kerim Sencabi ile yaptığı görüşme de İslam ve demokrasi hakkındaki görüşlerine ışık tutmaktadır. Kendisi bu görüşme sırasında “demokratik ve İslami ilkelere uygun” bir rejimin kurulmasını istediğini dile getirmiştir. Ancak Humeyni'nin demokrasiden anladığı ile Batılı devletlerinki aynı değildir. Bu açıdan demokratik derken tam olarak Avrupa'daki parlamenter demokrasiden bahsetmediği anlaşılmaktadır. Humeyni için bir süre sonra bu iki kavram birbirini dışlayan kavramlar haline gelmiştir. 1 Mart 1979 tarihinde Kum'da yaptığı bir konuşmada, halkın “demokratik veya sade bir cumhuriyet” değil “İslami Cumhuriyet” istediğini, bundan sonra “demokratik” kavramının kullanılmaması gerektiğini zira bunun Batılı bir kavram olduğunu vurgulamıştır. Daha açık bir ifadeyle “*İslam Cumhuriyeti... Ne bir kelime fazla ne bir kelime eksik*” diyerek rejimin adında demokrasi kavramına ihtiyaç duyulmadığını belirtmiştir. (Jahanbakhsh 2001:135) Demokrasi kavramı onun için İslam'ın yeterince demokratik olmadığını ima eden ve onu itibarsızlaştıran bir kavramdı. Bu nedenle

kullanılmasına gerek yoktu. Ancak bu konuda fikir birliği olduğunu söylemek çok güçtü. Özgürlük Hareketi ve ılımlı siyasetçiler “Demokratik İslam Cumhuriyeti” adına sıcak bakarken Halkın Fedaileri ve bazı sol gruplar “Demokratik Halk Cumhuriyeti” adını benimsemişti. (Axworthy 2020:195) Humeyni taraftarlarından Ayetullah Cevad Amuli, İslam ve demokrasi ilişkisi üzerinden liberal demokrasinin de en az diktatörlük kadar zararlı olduğunu vurgulamıştı:

“Bazıları yalnızca istibdat yönetiminin şirk esasına dayandığını düşünür. (Diğer yandan) yabancılara kara propagandası da demokrasinin değerli ve adil bir düzen olarak görülmesine neden olmuştur. Ancak bilinmelidir ki imanun farklı farklı dereceleri olduğu gibi şirkin de çeşitli katmanları vardır. Gerçi istibdat ve diktatörlük, şirkin en berbat katman ve boyutlarından biridir ama bu, demokrasi düzeninin şirk olmadığı anlamına gelmez.”(Afacan 2020:182)

Bu nedenle yapılan referandumda sadece “İslami Cumhuriyet” seçeneği oylamaya sunulmuştur. Yani halkın İslami Cumhuriyet’e evet ya da hayır demesi beklenmiştir. Bu bağlamda uzun yıllar diktatörlük ile yönetilmenin vermiş olduğu bir rahatsızlık ile halk İslam Cumhuriyeti’ni tercih ederek yeni kurulan rejime ve henüz maddeleri üzerinde fikir birliğine varılamamış bir anayasaya meşruiyet kazandırmıştır. Halkın Mücahitleri, İslami Cumhuriyet Partisi (Hizb-i Cumhuri-ye İslami)²⁰, Bazergan liderliğindeki İran Özgürlük Hareketi, Sencabi’nin Milli Cephesi, Şeriatmedari’nin İslami Halkın Cumhuriyetçi Partisi ve Tudeh Partisi evet oyu kullanırken Milli Demokratik Cephe, Fedaiyan-ı Halk ve Kürt gruplar önce anayasa taslağının hazırlanması gerektiğini dile getirerek seçimleri boykot etmiştir. Nihayetinde Humeyni’nin ve ona yakın din adamlarının referanduma katılım çağrısı karşılık bulmuş, 29-30 Mart 1979 (9-10 Ferverdin 1358) tarihinde %98,2 evet oyu ile çoğunluk İslam Cumhuriyeti’nin kurulmasına onay vermiştir. (Bakhash 1986:73) Bu

²⁰ Şubat 1979’da Humeyni’yi ve onun İslam Cumhuriyeti fikrini desteklemek amacıyla kurulan partinin adıdır. Üyelerinin çoğu 1977-78’de kurulan Came-ye Ruhaniyet-e Mubariz (Milan Din Adamları Derneği) üyesidir. Onlardan bazıları Ayetullah Behiştî, Ayetullah Haşimi Rafsancani, Muhammed Cevad Bahonar, Ali Hamaney ve Hüseyin Musevi’dir.

olağanüstü hal durumunda daha hızlı karar alabilmek ve devlet içerisindeki eski rejim kalıntılarını tasfiye edebilmek için *Devrimci Komiteler-Mahkemeler* ve *Devrim Muhafızları Birlikleri (Pasdaran-ı Engelab)* kurulmuş, din adamları ülke yönetiminde karar alıcı mercii haline gelmiştir. Bu durum Geçici hükümet ile aralarında anlaşmazlıkların ortaya çıkmasına ve bu dönemin “İkili Hükümet Dönemi” olarak adlandırılmasına neden olmuştur.

2.2.4. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’nın Hazırlanması

Referandum sonrası İslam Cumhuriyeti’nin ilk anayasa taslağını hazırlama görevi, Humeyni’nin Tahran’a gelmeden önce 12 Ocak’ta devrimi koordine etmek amacıyla Paris’te kurduğu İDK’ya üye olan Hasan Habibi’ye düşmüştü. Hazırlanan taslağı hukukçulardan oluşan bir komisyon revize etmiş, akabinde Bazergan hükümetinin önemli isimlerinden Yedullah Sahabi son kez düzenlemiştir. 14 Haziran 1979’da Geçici Hükümet tarafından onaylanan taslak, Mohsen Milani gibi bazı siyaset bilimciler tarafından demokratik bir oluşum olarak değerlendirilmiş ve bu haliyle Humeyni’nin sözünü ettiği İslami devlet modelinden uzak olduğu kanısına varılmıştır. Bunda Humeyni’nin kafasındaki İslami devlet modeline ve bu modeli nasıl yürürlüğe koyacağına dair net bir yol haritası olamamasının da etkili olduğu düşünülmektedir. (Milani 2005:95–96) Zira Humeyni’nin *İslam Fıkında Devlet* adlı eserinde devletin din adamları tarafından yönetileceği ifade edilmiş ancak bu fikrin nasıl hayata geçirileceği belirtilmemiştir. Yani eşitlik, adalet ve özgürlük vurgusu dışında yeni düzen ve kurumların işleyişi hakkında herhangi bir ayrıntıya yer verilmemiştir.

1906 İran Anayasası’nın ve Fransız Anayasası’nın (Beşinci Cumhuriyet) birleşiminden meydana geldiği anlaşılan taslakta, bireysel hak ve özgürlükler sınırlı kalmaya devam ederken sadece devletin İslami usul ve esaslara göre yönetileceği ortaya konmuştur. Geçici Hükümetten onay alan taslakta din adamlarına tanınan bir ayrıcalık yoktur ve velayet-i fakih nazariyesinden ise hiç bahsedilmemiştir. Sadece kanunların İslami kaidelere uygunluğuna karar verecek bir Koruyucular Konseyi’ne

sınırlı bir veto yetkisi tanınmıştır. Bu noktada üyelerin çoğunluğunun müçtehitlerden değil hukukçulardan oluşacak olması laik muhalefet için oldukça önemlidir. Ancak anayasa taslağı bu haliyle ne devrimci din adamlarını ne de seküler muhalefetin beklentilerini karşılayabilmiştir. (Bakhash 1986:74)

Hazırlanan anayasa taslağına ilişkin üç temel görüş ortaya çıkmıştı: İlki taslağı bu haliyle kabul edenler, ikincisi laik bir perspektifle yeniden değerlendirilmesini isteyenler ve son olarak İslami yönünün daha ağır basması gerektiğini düşünenler. Taslağın İslam'a, milli egemenliğe ve bireysel özgürlüklere dayalı ve kısmen daha ilerici olduğunu düşünen Milli Cephe Lideri Kerim Sencabi'nin ilk gruba dahil olduğu görülmektedir. Bu grup cumhurbaşkanlığının yetkilerinin meclis ve kabine lehine azaltılması gerektiğini düşünüyordu. Ayrıca anayasanın daha milliyetçi olması konusunda ısrarcıydı. Ancak genel manada bireysel faaliyetler konusunda ve kadının kamusal alandaki rolünün azaltılması noktasında sessiz kalmışlardı. Sencabi ve Şeriatmedari gibi isimlerin amacı muhafazakarların gittikçe radikalleşerek mevcut taslaktan daha sert, keskin ve İslami bir taslak hazırlamalarına karşı onları engelleyebilmektir. Kamulaştırmayı, orduda demokratikleşmeyi ve etnik azınlıklara tanınan hakların genişletilmesini savunan laik sol ise verilebilecek en büyük tepkiyi vermiş, halk egemenliğine vurgu yaparak yasama organının milli egemenliği yansıtan en önemli kurum olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda cumhurbaşkanının meclisi feshetme, kabine atamalarını onaylama veya silahlı kuvvetlerin başkomutanı olarak hizmet etme yetkisini reddetmişlerdir. (Bakhash 1986:76)

Aşırı/radikal sol gruplar ise anayasayı kapitalist çıkarlara hizmet edecek bir araç olarak görmüş ve burjuvazinin bu anayasayla devrim karşıtı faaliyetlere resmi bir mühür vurmak istediğini dile getirmiştir. Seçimleri önceden belirlenmiş bir senaryo olarak tanımlayan bu gruplar, seçim kampanyalarını da halkı iktidarın kapitalist doğasına karşı uyarmak için kullanılabilecek alternatif bir yol olarak görmüştür. Kürtler İran'ın çok uluslu yapısına uygun bir anayasanın kabul edilmesi için revizeye ihtiyaç olduğu savunmuş, Araplar bu konuya daha temkinli yaklaşmıştır. (Bakhash 1986:76-78) Beluçlar ise seçimleri boykot etmiştir. (Boğatemur 2019:61) Dolayısıyla hizipler arası rekabet anayasal tartışmaların zamanla geniş bir alana

yayılmasına neden olmuştur. Bu çerçevede önce “İslami Enternasyonalizm” ve üretim araçlarının kamulaştırılması gibi farklı görüşler ortaya atılmış²¹ ardından İslam’ı ve bir devlet modeli olarak İslam Cumhuriyeti’ni yayma düşüncesi anlamına gelen “devrim ihracı” politikasına zemin hazırlanmıştır. Genel itibarıyla Anti-Amerikancılığı benimsemek, dış politikada benzer yerlerde konumlanmak ve *mustazaflara*²² destek çıkmak gibi ortak yönelimlere sahip hiziplerin üzerinde uzlaşıya varamadıkları nokta ise İslam ve cumhuriyet kavramlarının yan yana getirilmesi olmuştur. Böylece iki temel hizip ortaya çıkmıştır: Rejimin meşruiyetini halktan almasını isteyenler ve yasaların şer’i hukuka uygunluğunu tahlil edebilecek müçtehitler tarafından yorumlanması gerektiğine inananlar. (Bakhash 1986:78–80)

Anayasa tartışmaları sırasında belirleyici olan ise Humeyni’nin laik partilere karşı İslami-köktenci partileri desteklemesi olmuştur. Bu bağlamda Meşhed’de ulemaya yaptığı konuşmasında taslağın İslami kaidelere göre yeniden düzenlenmesi hususunda talimat vermiş, anayasanın İslam hukuku hakkında bilgi sahibi olan kişilerce hazırlanması gerektiğini açıkça dile getirmiştir:

“İslam hukuku hakkında görüş bildirebilecek olanlar, İslam’ı bilenlerdir. İslam Cumhuriyeti’nin anayasası, İslam’ın anayasası anlamına gelir. İslam’a yabancılaşmış aydınlar fikirlerini söylerken sakın arkanıza yaslanmayın. Kalemlerinizi alın, camilerde, mihraplarda, sokaklarda ve çarşılarda anayasada yer alması gerektiğini düşündüğünüz şeyleri konuşun.” (Bakhash 1986:78)

Neticede Geçici Hükümetin hazırladığı taslak, Humeyni’nin kadınların cumhurbaşkanlığı ve yargıçlık gibi makamlara yükselmesini engelleyen bir düzenleme yapmasının ardından kabul edilmiştir. Humeyni taslağı doğrudan

²¹ Milletvekili ve Uzmanlar Meclisi üyesi Hasan Ayat İslam’ın sınır tanımadığını savunarak diğer İslam devletlerinin İran İslam Cumhuriyeti’ne bağlanmasını ve dünyadaki tüm Müslüman milletleri içine alan bir İslam devleti kurulmasını istemiştir. (Bakhash 1986:78–80)

²² Humeyni tarafından sıkça kullanılan Arapça *mustazaf* kelimesi ezilen manasına gelmekte olup çoğulu *mustaz’afîn*’dir.

referanduma sunmayı istese de muhalefet bu kararı kabul etmemiş, Ayetullah Şeriatmedari, meclis tarafından gözden geçirilmemiş bir anayasa için oy kullanmayacağını açıklamıştır. Bunun üzerine atanan değil seçilen yetmiş üç kişilik bir Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hobregan) kurulmuştur. (Bakhash 1986:75) Uzmanlar Meclisi, anayasa taslağının yeniden gözden geçirilmesi ve bu sayede Velayet-i Fakih fikrinin anayasaya dahil edilmesi noktasında çalışmalara başlamıştır. Bu çalışmaları yürüten isimlerin başında ise Muntazeri'den sonra Uzmanlar Meclisi'nin Başkan Vekilliğine yükselen Muhammed Behiştî geliyordu. Meclisteki anayasal tartışmalar din adamlarının gölgesinde yapılıyordu. Bu sebeple mecliste “onlara rağmen” bir karar alınması pek mümkün değildi. Halkın da net bir duruş sergilediğini söylemek güçtü. Bu durum Humeyni'nin İslami devlet modeline ne denli destek verildiğini gözler önüne sermişti. (Axworthy 2020:202–3)

Bu süreçte Humeyni taraftarı köktenciler, ilkin Uzmanlar Meclisi'nin görev ve yetki alanını belirlemiştir. Böylece yetmiş üç sandalyeden elli beşi din adamlarına tahsis edilmiştir. İCP tarafından desteklenen isimler anayasada yapılacak radikal değişikliklerin de önünü açmıştır. Anayasa taslağının kurulan yedi komite tarafından İslam'a uygunluğu incelenmiştir. Eklenen her bir madde bir ayet veya bir hadis ile desteklemeye çalışılmış böylece İslam'ın kanunları anayasanın temel maddeleri haline gelmiştir. Milani'nin de belirttiği üzere devlet ile Şiilik arasında ideolojik bir uyum yaratılmaya çalışılmıştır. İslam'ı cumhuriyetin temeli haline getiren ve meclisin, cumhurbaşkanının yetkilerini kısıtlayan bu uygulamaya mecliste karşı çıkan yalnızca birkaç kişi olmuştur. (Milani 2005:97)

Bu süre zarfında Geçici Hükümet'in hazırladığı anayasaya sadık kalırsa da Velayet-i Fakih nazariyesi ve Humeyni taraftarlarının demokratik ilkelere bağlı hiziplerle girdiği münakaşalar gerilimi tırmandırıyordu. Taraftarlar İslami bir yönetimin hayata geçirilmesi halinde bu ilkelere gerek kalmayacağı konusunda teminat veriyordu. Bu aşamada Mallat, anayasanın oluşumunda Iraklı din adamı Muhammed Bakır es-Sadr'ın görüşlerinin etkili olduğunu ifade etmektedir. Söylediğine göre Sadr'ın yazmış olduğu *İran İslam Cumhuriyeti İçin Anayasa Projesi Üzerine Hukuki Ön Notlar* adlı eser hem halk oylamasına başvurulmasında hem de rehberin yetki ve

sorumluluklarının belirlenmesinde temel alınmıştır. (Axworthy 2020:204–5, Mallat 1993:71)

Anayasal tartışmalar sürerken Beni Sadr, Şeriatmedari ve Talegani gibi isimler tekrardan otoriter bir yönetime geçilmemesi gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur. Düzenlemelere karşı çıkanları üç grupta toplamak mümkündür: Fakihin sınırsız yetkilere sahip olmasının milletin egemenliğini tehlikeye attığını düşünenler, Velayet-i Fakih makamını Humeyni ile özdeşleştirip ölümünün ardından bu makama layık birinin bulunamayacağından çekinenler ve din adamlarının siyasete girmeleri ve bunun sonucunda da ağır eleştirilere maruz kalmalarının İslam’a ve İslami yönetime tazmini mümkün olmayan bir şekilde zarar vereceğini ileri sürenler.

Fakihin otoriterleşebileceğine ve mutlakıyetçi bir yönetimi benimseyebileceğine ihtimal vermeyen bazı din adamları da fakihin yetkileri arttıkça bunun politikacılar üzerinde bir baskı oluşturacağını, böylece hırslarına yenik düşmeden devleti yönetebileceklerini iddia ediyordu. Örneğin Muntazeri, Veli-i Fakih’in üst düzey devlet adamlarını seçildikten sonra onaylama ve denetleme yetkisine sahip olması gerektiğini düşünüyor aksi halde yönetimin İslami kaidelere uygun olmayacağı konusunda uyarıyordu. Ancak Ayetullah Talegani taslağın 1906 Anayasası’ndan daha kötü olduğunu söylüyor, “*Allah din adı altında otokrasiden esirgesin*” diyordu. Azerbaycan’da büyük destek gören ve Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi’nin liderliğini üstlenen Ayetullah Şeriatmedari ise olanları “*Bir monarşiden diğerine geçiyormuşuz gibi görünüyor*” şeklinde bir yorumlamıştı.

Anayasanın en temel maddeleri üzerinde uzlaşa sağlanamıyordu. Bu durum tartışmaların kısır döngüye girmesine sebep olmuştu. Anayasanın İslami mi yoksa demokratik ilkelere mi dayalı olacağı konusunda çatışmalar yaşanıyordu. Diğer din adamlarından farklı olarak Muhammed Cevad Hücceti Kermani anayasanın tartışmalı maddelerinin çıkartılmasını ve anayasa taslağının Humeyni tarafından yeniden incelenmesini teklif etti. Ardından Bazergan’ın içerisinde bulunduğu bir grup da aynı şekilde taslağa muhalefet etti. Ancak Humeyni muhalefete rağmen Velayet-i Fakih kurumunun ihdas edilmesini gerekli gördüğünü hatta bunun “Allah’ın takdiri ve buyruğu olduğunu” öne sürdü. (Axworthy 2020:208–10)

Bu süreçte çok önemli bir gelişme daha yaşanmış, Şah'ın ABD'ye sığınmasıyla İran'daki ABD Büyükelçiliği Humeyni yanlısı radikal üniversite öğrencileri tarafından işgal edilmiştir. Ardından elçilikte görev yapan memurlar rehin alınmış, 444 gün sürecek ve yakın tarihe “Rehine Krizi” olarak geçecek bir diplomatik kriz başlamıştır. Öğrenciler, New York'ta bir klinikte yatan Şah'a karşı rehineleri serbest bırakacaklarını ilan etmiştir. Humeyni'nin birkaç gün içinde öğrencilere destek vermesi işgale meşruiyet kazandırmıştır. (Moin 2005:218) O günlerde ABD'nin 1953 Darbesi'ne benzer bir hamle ile devrim sonrası İran'a yeniden müdahale edeceği düşünülüyordu. “İkinci Devrim” olarak görülen elçilik baskınından iki gün sonra Bazergan, Humeyni'ye istifasını sunmuş ve istifası kabul edilmişti. Baskında ele geçirilen bazı belgeler, Amerikan yönetimi ile anayasa tartışmalarında muhalif bir tutum sergileyen İranlı siyasetçilerin iletişimde olduğunu göstermişti. Abbas Emir İntizam bu suçlamalardan nasibini alanlardan biri olmuş, önce sürülmüş sonra da tutuklanmıştı. (Axworthy 2020:214)

Humeyni'nin değişiklik isteği üzerine Ayetullah Muntazeri ve Tevhidi Ulema olarak adlandırılan diğer ayetullahlar bir araya gelerek alternatif bir taslak hazırlamıştır. Bu taslakta İslamiyet'in siyasal, kamusal ve hukuksal alandaki tesiri artarken devletin resmi dini olarak On İki İmam Şiiliği kabul edilmiştir. Bununla birlikte cumhurbaşkanlarının ve başbakanların bireysel olarak İslam hukuku konusunda bilgili olmaları beklenmiştir. Anayasayı Koruyucular Konseyine veto, atama, yargıyı denetleme, cumhurbaşkanı adaylarını onaylama gibi hakların tanınmasında ısrarcı davranan din adamları, kadın erkek eşitliğine de karşı çıkarak kadınların hakim veya vali olarak görev yapamayacağını ileri sürmüştür. Egemenliğin halka ait olmadığı aksine Tanrı'nın kanunlarına göre yönetilmek anlamına geldiği ifade edilmiştir. Veli-i fakihe anayasada yer verilmesi meselesi ise tartışmayı başka bir boyuta taşımıştır. Köktenci radikaller veli-i fakihe anayasada yer verilmedikçe anayasanın İslami olmayacağını savunmuştur. Bu noktada tartışmalarda Humeyni'nin liderliğinin çerçevesi belirlenmeye çalışılmış, vefatına kadar cumhurbaşkanı olmasını isteyenlerden onu cumhurbaşkanından bile üstün görenlere ve erkler üstü bir mevkide konumlandırıp tüm denetimi elinde bulundurmasını isteyenlere kadar birçok kişi bu konuda fikir beyan etmiştir.

19 Ağustos 1979 itibarıyla Uzmanlar Meclisi tarafından yürütülmeye başlanan müzakereler 15 Kasım'da son bulmuştur. 2/3 çoğunlukla Uzmanlar Meclisi'nden geçerek onaylanan taslak 2 Aralık 1979'da oylamaya sunulmuş olup kabul edilmiştir. 15 Milyon seçmenden sadece 30.866'sı yeni anayasa hayır diyebilmiştir. Böylece İran yeni anayasasına kavuşmuştur. (Hüseyin 2011:219)

2.2.5. İslami Anayasanın Kabulü

175 Maddeden oluşan yeni anayasada Allah'ın birliğine, adaletine, rehberlik makamına ve İslami hükümete vurgu yapılmıştır. Genel olarak halkın İslami esaslara uygun, adil bir şekilde ve refah içerisinde yönetilmesi gerektiği üzerinde durulmuş, bunların yanı sıra eğitim ve kültürel faaliyetlere destek olunması, kültürel emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı direnç gösterilmesi, moral değerlerin korunması ve geliştirilmesi, kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, katılımcı bir toplum yapısının oluşturulması böylece halkın siyasal süreçlere eklemlenmesi, askeri gücün pekiştirilmesi, toplumsal eşitliğin sağlanması, despotik ve monarşik yönetimlerden uzak durulması, diğer Müslüman ülkeler ile iyi ilişkiler içerisinde olunması ve ezilmiş halklara yardım edilmesi noktasında sorumluluk bilinciyle hareket eden bir hükümetin kurulması gerektiği ifade edilmiştir. (Hüseyin 2011:219) Bu bağlamda rehberin sahip olması gereken özellikler Eylül ayında anayasaya dahil edilen 5. Madde ile ifade edilmiştir. Daha sonra bu madde, rehberin veya rehberlik konseyinin nitelik ve şartlarına ilişkin 108. ve 109. Madde ile desteklenmiştir. 5. Maddeye göre göre Hz. Mehdi'nin gaybeti zamanında İran İslam Cumhuriyeti'nde Velayet-i emr ve İmamet-i ümmet adil, mütedeyyin, zamanın icaplarını bilen, gözü pek, becerikli, tedbirli ve çoğunluğun lider olarak kabul ettiği bir fakihin uhdesinde olmalıdır. Bunun yanı sıra 107. ve 110. maddede fakihin yetki ve sorumlulukları ortaya konmuştur. İslami ilkelere bağlı kalındığı da anayasada açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan egemenlik ile yasama yetkisinin Allah'a mahsus olduğu ve onun emirlerine uyulması gerektiği dermeyân edilmiştir. Dolayısıyla kamusal özgürlüklerin de İslami ilkelere uygun olması beklenmiştir. 56. Madde ile

mutlak egemenliğin Allah’a ait olduğu ve onun toplumsal yazgının belirlenmesinde insanı egemen kıldığı kabul edilmiştir.

57. Maddede ise fakihin yasama, yürütme ve yargı erkleri üzerindeki “denetim” yetkisine vurgu yapılmıştır. Yani İran siyasal sisteminin oluşumunda her ne kadar Montesquieu tarafından tasarlanan “kuvvetler ayrılığı” ilkesi benimsenmiş olsa da fakihin İslam’ı korumak ve ümmete rehberlik etmek adına siyasal süreçlere doğrudan müdahale edebilmesi kendisini sistemin dışında konumlandırmasına hatta adeta siyaset üstü bir konuma erişmesine imkan sağlamıştır. Böylece rehber, anayasal monarşilerde monarklara tanınan haklardan daha fazlasını elde etmiştir. 11. Maddede fakihin denetiminde olan İslam Cumhuriyeti hükümetine “Şüphesiz bu sizin ümmetiniz tek bir ümmettir ve ben Rabbinizim, bana ibadet edin.” (Enbiya/92) ayeti uyarınca ümmetin birliğini esas alması konusunda çağrıda bulunulmuş, bu durum “Devrim İhracı” politikasının anayasal bir zemine oturtulmasını sağlamıştır. Böylece Allah’ın egemenliğinin bütün dünyaya yayılması amaçlanmış, diğer tüm Müslüman ülkelerde İslam Devrimi teşvik edilmiştir.

Anayasanın 1. Maddesinde İslam Cumhuriyeti’nin meşruiyetini yapılan referandumdan aldığı ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda 6. Madde ile halk oylamasının önemine işaret edilmiştir. Ancak halkın görüşlerinden istifade edilse de 2. Maddenin 1. bendinde de ifade edildiği gibi mutlak kanun koyucu Allah’tır, bu sebeple egemenlik de O’na aittir. Dolayısıyla İran anayasasında halk egemenliği ile ilahi egemenlik iç içe geçmiştir. Cumhurbaşkanı, 270 üyeden oluşan İslami Şura Meclisi (Meclis-e Şûra-ye Eslami) temsilcileri ve diğer heyetlerin üyelerinin seçim yoluyla belirlenmesi (62. ve 64. Madde), demokratik ilkelerin benimsenmiş olduğunu gösterse de halkın Veli-i Fakihin vesayetine tabi olması teokratik yapıyı güçlendirmektedir. Sözelimi egemenlik halka emanet edilmeyecek kadar değerli bir şey olarak görülmüştür. Halk, yönlendirilmesi ve disipline edilmesi gereken bir çocuktur. Bu koşullarda doğru kararlar veremeyebilir. (Axworthy 2020:205–7, Bakhash 1986:86, Hüseyin 2011:220–21)

İslam Cumhuriyeti’nin siyasi meşruiyetinin temelini oluşturan meclis seçimleri dört yılda bir tekrarlanacaktı. Meclis, 72. Madde gereği İslam’a aykırı olmamak şartıyla

yasama yetkisini kullanabilirdi. Çıkarılan yasaların İslam'a uygun olup olmadığını belirlemek üzere on iki kişiden oluşan ve altı tanesi din adamları geri kalanı ise hukukçular arasından seçilen Anayasayı Koruyucular Konseyi oluşturulmuştu. Konseyin görev ve sorumlulukları ise 94. ve 99. madde ile ortaya konmuştu. Hükümetin faaliyetlerinin denetlenmesi için ise beş üyeli bir Yüksek Adalet Konseyi kurulmuştu. Bununla birlikte devletin askeri gücü İslam Cumhuriyeti Ordusu'ndan (Erteş) ve Devrim Muhafızları Ordusu'ndan müteşekkildi (144. ve 150. Madde).

2.3. İSLAM CUMHURİYETİ'NİN SİYASİ YAPISI

1979 Şubat'ında meydana gelen İslam Devrimi'nden sonra yapılan referandum ile İslam Cumhuriyeti kurulmuş ve yeni anayasal kurumlar oluşturulmuştur. Böylece İslamcı ve cumhuriyetçi kurumları aynı anda bünyesinde barındıran İran'da özgün bir anayasal sistem vücuda getirilmiştir. Temelini Şii İslam'dan ve bilhassa Humeyni'nin Velayet-i Fakih nazariyesinden alan bu sistemde en yüksek karar mercii Devrim Rehberi olarak belirlenmiştir. Diğer bütün kurumlar ise meşruiyetlerini ondan almaktadır. Bu da “seçilmişler” ile “atanmışlar” arasında sonu gelmeyen bir rekabeti beraberinde getirmektedir. Zira İran anayasası atanmışlara, seçilmiş cumhurbaşkanı ve parlamento tarafından alınan kararlara itiraz etme veya onları geçersiz kılma hakkı tanımıştır. Örneğin on iki üyesinden altısı direkt olarak Devrim Rehberi tarafından atanan Anayasayı Koruyucular Konseyi, cumhurbaşkanı adaylarını onaylama veya veto etme hakkına sahiptir. Bu durum, ülkede seçilmemiş organların gücünü ve egemenliğini gözler önüne sermektedir. Yani, yasama ve yürütme organlarının yetkileri atanmışlar tarafından sınırlandırılmakta, bu yolla demokrasiye ket vurulmaktadır. (Thaler vd. 2010:21–22)

Öte yandan Rehber'in dahi halkın iradesiyle oluşturulan Uzmanlar Meclisi tarafından seçilmesi, denetlenmesi ve hatta gerekli görüldüğünde azledilmesi sistemin teokratik olduğu kadar demokratik ve cumhuriyetçi unsurlarla da iç içe olduğunu göstermektedir. Bu açıdan diğer teokratik devletlerden ayrılan İran'da özgün bir siyasal sistemin varlığından bahsetmek mümkündür. Hamid Dabashi'nin “kategorik

bir tezat” olarak gördüğü bu sistem ne İslam ne de cumhuriyet rejimi ile uyumludur. Yani İran siyasal sisteminde her ikisini de temsil eden yapılar bulunmaktadır. Esasen söz konusu iki öge – teokratik ve cumhuriyetçi kurumlar – arasında sürekli bir gerilim söz konusudur. Bu gerilimi anlayabilmek adına bu bölümde İran’daki anayasal kurumlar analiz edilecektir. (Güneş 2020:25)

2.3.1. Veli-i Fakih (Rehberlik Makamı)

Türkçe kaynaklarda “*Dini Lider*”, İngilizce yayınlarda ise “*Supreme Leader*” olarak geçen ve İran siyasal sisteminin merkezinde bulunan Veli-i Fakih’in Farsça’daki karşılığı *Rehber-e Engelab-e Eslami*’dir. Rehber, İran’daki en üst mercii olup anayasanın 5. ve 109. Maddelerinde belirtilen kriterlere uygun bir meclis, *Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hobregan)*, tarafından belirlenmektedir. Yani Rehber, halkın siyasi iradesiyle toplanan bir mecliste oy birliği ile seçilir. 8. Bölümde yer alan 107. Madde gereği Rehberlik makamı, *halkın çoğunluğu tarafından bilinip kabul edilen fakihe tevdi edilir. Söz konusu şartlara haiz bir fakih bulunamaması durumunda bahsi geçen şartlara haiz Rehber veya Rehberlik Konseyi bu sorumluluğu üstlenir.* Rehber’in yetki ve sorumlulukları ise aynı bölümdeki 109. ve 110. Madde ile ortaya konmaktadır. Buna göre Veli-i Emr olarak da bilinen Rehber, sadece İran’daki değil tüm dünyadaki Müslümanların önderi olarak görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Rehberler sivil politikacılar arasından değil İslam hukukunu iyi derecede bilen fakihler yani din adamları arasından seçilebilmektedirler. Bu durum devletin teokratik yönünü kuvvetlendirirken kurumların da dini vesayet altına girmesine neden olmaktadır.

Rehberin görev ve yetkilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Devletin iç ve dış politikalarının uygulanmasını denetlemek
- Geniş bir soruşturma yetkisine sahip olmak
- Silahlı Kuvvetlerin Başkomutanlığını yapmak. Genelkurmay Başkanı dahil tüm silahlı kuvvet komutanlarını, Devrim Muhafızları Ordusu ve ona bağlı Kudüs Gücü komutanlarını atamak/azletmek.

- Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin fakih üyelerini, Yargı Erki Başkanını İran İslam Cumhuriyeti Radyo ve Televizyon Kurumu Başkanını atamak/azletmek.
- Seferberlik ilan etmek. Savaş veya barış kararı almak.
- Referanduma gitmek.
- Erkler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, arabuluculuk yapmak. Bu amaçlarla meydana getirilen Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi ile istişare içerisinde olmak ve ülkenin genel politikalarını belirlemek.
- Cumhurbaşkanı adaylarını onaylamak ve halk tarafından seçilen cumhurbaşkanına mazbatasını vermek.
- Yüce Divan ve İslami Şura Meclisi tarafından yetersiz olduğuna kanaat getirilen Cumhurbaşkanını görevden almak.
- Yargı Erki Başkanı ile koordineli bir şekilde genel af ilan etmek. Mahkûmları affetmek veya cezalarını azaltmak.

1989 yılında anayasada yapılan bir düzenleme ile mutlak otoritenin Rehber'a ait olduğu ifade edilmiş (57. Madde) ve Taklit Mercii olma şartı kaldırılmıştır. Böylece yukarıdaki görev ve yetkilerine ek olarak sonunda mutlak otorite ile donatılan Rehber, gerektiğinde “*Hükm-ü Hükümeti*” yetkisini kullanarak anayasada değişiklik veya sınırlamalar yapabilmiş, yönetim süreçlerine doğrudan müdahale etme imkanı bulmuştur. Ayetullah Ali Hamaney'in dini ve siyasi meşruiyetini güçlendiren bu hamle ile Veli-i Fakih benzersiz bir güç haline gelmiştir.

2.3.2. Yasama Erki (Kuvve-i Kanun Negozari)

İslam Cumhuriyeti'nde yasama erkini temsil eden kurumlar İslami Şura Meclisi, Anayasayı Koruyucular Konseyi ve Düzenin Yararını Teşhis Konseyi olarak karşımız çıkmaktadır. İslami Şura Meclisi diğerlerinden daha önemliymiş gibi görünse de buradan çıkan yasaların İslami kaidelere veya devrimci ideolojiye uygun bulunmaması halinde Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından veto edildiği bilinmektedir. Konsey bu yetkisini anayasanın 93. Maddesinden almaktadır:

“Anayasayı Koruma Şurası olmaksızın İslami Şura Meclisi’nin kanuni geçerliliği yoktur.”

2.3.2.1. İslami Şura Meclisi (Meclis-e Şurâ-yı Eslami)

1979 anayasasında “Milli Şura Meclisi” olarak bilinen meclis, 1989 yılında anayasanın gözden geçirilmesiyle “İslami Şura Meclisi” olarak anılmaya başlamıştır. Meclis, doğrudan halk oylaması ile seçilen 290 milletvekilinden oluşmaktadır. Anayasanın 64. maddesine göre mecliste Zerdüştî ve Museviler birer temsilci, Asuri ve Keldani Hristiyanlar birlikte bir temsilci, güneydeki ve kuzeydeki Ermeni Hristiyanlar da birer temsilci seçebilmektedir. Seçim bölgelerindeki seçmen sayısı ile temsilci sayısını ise kanun belirler.

İslami Şura Meclisi’nde yapılacak bütün oturumların halka açık olması ve tutanakların kamuoyu ile paylaşılması gerekmektedir. Ancak bu durum değişkenlik gösterebilir. Olağanüstü şartlarda, Cumhurbaşkanı veya bakanlardan biri veya milletvekillerinden on kişinin talebi ile kapalı oturum düzenlenebilir. Kapalı oturumda kabul edilen hususlar, Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin hazır bulunması ve toplam milletvekili sayısının dörtte üçünün kabulü ile geçerlik kazanır. Bu oturumlarda alınan kararlar ve tutulan tutanaklar olağanüstü şartlar kalktıktan sonra kamuoyunun bilgisine sunulmak üzere yayınlanmalıdır. (Madde 69).

İslami Şura Meclisi anayasal sınırlara ve İslami kaidelere riayet etmek koşuluyla herhangi bir konuda yasa çıkarabilir. (Madde 71) Burada yasanın şer’i hükümlere uygunluğu Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından denetlenir. (Madde 72) Bu noktada ortaya çıkan ikilik İran siyasal sistemindeki çelişkiyi bir kez daha ortaya koymaktadır. Zira yasama İslami Şura Meclisi aracılığıyla gerçekleştirilmekte ancak yasa taslağı milletin seçtiği milletvekillerinin onayı ile değil yarısını dini liderin atadığı bir konsey tarafından onaylandıktan sonra yasalaşmaktadır.

87. maddede de vurgulandığı gibi İslami Şura Meclisi kabinenin oluşturulmasında da belirleyici bir güce sahiptir. Her bakan meclisten güvenoyu almaya çalışır. Gerekli

görüldüğünde göreve geldikten sonra da güvenoyuna başvurulabilir. 88. ve 89. maddelerde hükümetin meclise karşı sorumlu olduğu, meclisin yine gerekli gördüğü konularda cumhurbaşkanına, bakanlar kuruluna veya bakanlardan herhangi birine gensoru yöneltebileceği ifade edilmiştir. Hakkında gensoru önergesi verilen cumhurbaşkanı bir ay, bakanlar kurulu veya bakan on gün içerisinde cevap hakkını kullanmalı ve meclisten tekrar güvenoyu almalıdır. Bakan veya bakanlar güvenoyu alamadıkları takdirde azledilebilirler. Cumhurbaşkanı hakkında ise mecliste üçte iki oranında çoğunluk sağlanırsa Rehberlik makamına bildirilerek cumhurbaşkanının azli istenebilir.

İslami Şura Meclisi'nin görev ve yetki alanının genişliğinden hareketle yasama erkinin yürütme erkinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Ancak bunun süreklilik arz ettiğini düşünmek bizi oldukça yanlış bir genellemeye götürür. Zira İran'da reformist hükümetler ile radikal devrimci hükümetler mecliste aynı muameleyle karşılaşmayabilir. Bazıları ise yasamanın bir noktaya kadar yürütme erkinin üzerinde konumlanmasını halk egemenliği ve meclis arasında kurulan bağ ile açıklamaktadır. Bu bağ meşruiyetini milletvekillerinin doğrudan doğruya halk tarafından ve gizli oyla seçilmesini öngören 62. maddeden alır. Ancak daha da önemlisi milletvekili adaylarının İslam'a ve İslam Cumhuriyeti'nin temel ilkelerine – özellikle Velayet-i Fakih makamına – bağlılık duymaları gerektiğidir. (Dini azınlıklar bu kurala tabi değildir.) Aksi ispatlandığı takdirde Anayasayı Koruyucular Konseyi kişinin adaylığını düşürebilir. Bu durum halk iradesinin sınırlandığı anlamına gelir. (Mokhtarpour 2013:114–16, Arıkan 2012:10–11)

2.3.2.2. Anayasayı Koruyucular Konseyi (Şura-yı Negehban)

Yasama erkinin en önemli ayağını Anayasayı Koruyucular Konseyi (Şura-ye Negahbân) oluşturmaktadır. Esasen 1906 Anayasası ile yasaların şer'i hükümlere uygunluğunu denetlemek üzere “Danışma Meclisi” adıyla kurulan bu konsey fiili olarak hiç toplanmamıştır. 1979'da İslam Cumhuriyeti'nin ilanından sonra söz konusu konsey de işlevsellik kazanmış, İslami Şura Meclisi'nden çıkan yasaların

İslam'a uygun olup olmadığını denetlemekle görevlendirilmiştir (Madde 72). Bu açıdan İslami Şura Meclisi'nden çıkan yasaların Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden geçmedikçe yürürlüğe giremeyeceğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. 93. Maddede de ifade edildiği gibi *“Milletvekillerinin seçim mazbatalarının kabulü ile Anayasayı Koruma Konseyi üyelerinden hukukçu altı kişinin seçimi hariç, Anayasayı Koruma Konseyi olmaksızın Milli Şura Meclisi'nin kanuni geçerliği yoktur.”* Dolayısıyla meclis yasal meşruiyetini Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden almaktadır. Yasa tasarısı anayasaya veya İslami kaidelere aykırı bulunduğu takdirde ise meclise geri gönderilebilmektedir. Konseyin diğer görevleri arasında cumhurbaşkanı ve milletvekili adaylarının anayasada belirtilen kriterleri taşıyıp taşımadığına bakmak, adayları incelemek, onaylamak ve gerektiğinde veto etmek, ülkedeki Cumhurbaşkanı, Uzmanlar Meclisi ve İslami Şura Meclisi seçimlerine ve referandumlara nezaret etmek (Madde 99), ivediliği olan tekliflerin tartışıldığı meclis oturumlarında ve cumhurbaşkanının yemin töreninde bulunmak (Madde 121) yer almaktadır. Ayrıca 3/4 oranında çoğunluğun sağlandığı takdirde anayasayı yorumlayabilecek tek kurum da Anayasayı Koruyucular Konseyi'dir (Madde 98). Konsey yalnızca anayasayı yorumlayabilecek tek kurum olmakla kalmıyor aynı zamanda yetki alanını genişleterek Bakanlar Kurulu başta olmak üzere genel olarak yürütmenin aldığı tüm kararlara müdahale etme hakkını saklı tutuyordu. (Schirazi 1997:94)

Konsey 12 kişiden oluşmakla birlikte 6 kişi doğrudan Devrim Rehberi tarafından atanmakta olup geri kalan 6'sı Yargı Erki Başkanının İslami Şura Meclisi'ne önerdiği Müslüman hukukçular arasından seçilir. Rehber tarafından atanan fakihlerde “zamanın icablarına vakıf ve adil” olma şartı aranmaktadır (Madde 91). Üyeler altı yıllığına seçilir ancak geçen 3 yılın ardından her iki grubun üyelerinin yarısı yenilenir (Madde 92). Konseyde İslami Şura Meclisi'nde kabul edilen bir yasanın İslam'a aykırı olduğuna kanaat getirilebilmesi için üyelerinin ekseriyetinin, anayasaya aykırı olduğuna kanaat getirilebilmesi için ise üyelerin tamamının oy kullanması gerekmektedir (Madde 96).

İran’da Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin halkın iradesini temsil eden İslami Şura Meclisi’nin üzerinde konumlanması, Milani’nin de vurguladığı gibi, “sınırlı bir halk egemenliğine” işaret etmektedir. Bu durum seçimleri de içine alan bütün siyasal süreçlerin Rehberin ve Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin müdahalesi ile değişebileceğini göstermektedir. (Milani 1992:102)

2.3.2.3. Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi (Mecmea-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nezam)

Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi kısaca Maslahat Konseyi, Anayasayı Koruyucular Konseyi ile İslami Şura Meclisi arasında yaşanan anlaşmazlıkları ve uyumsuzlukları gidermek amacıyla 1988 yılında kurulmuştur. Konseyin kuruluş amacı Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin, İslami Şura Meclisi’nden geçen bir yasayı anayasaya veya İslam’a aykırı bulduğu ve yasanın yeniden gözden geçirilmesini talep ettiği ve meclisin de gerekli görülen düzenlemeleri yapmadığı takdirde devreye girerek hakemlik/arabuluculuk faaliyetlerinde bulunmaktır. Ancak bu yalnızca Rehber’in izni ile mümkün olabilir (Madde 112). Başlıca görevleri arasında ülke siyasetinin belirlenmesinde (Madde 110) ve Rehber’in gerekli gördüğü durumlarda (Madde 112) yahut anayasada değişikliğin gündeme geldiği hallerde Rehber’e danışmanlık yapmak (Madde 177) sayılabilir.

Özel ve tüzel olmak üzere 51 üyeden oluşan bu konseyin üyeleri arasında üç erkin başkanı, Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin fakih üyeleri, Genelkurmay Başkanı, Milli Güvenlik Yüksek Konseyi Başkanı, tartışılan konu ile ilgili bakanlıklar ve İslami Şura Meclisi’nin alt komisyon başkanları bulunmaktadır.

2.3.3. Yürütme Erki (Kuvve-i Mücriye)

İran İslam Cumhuriyeti’nde yürütme erki Devrim Rehberi, Cumhurbaşkanı ve kabinesinden oluşmaktadır. Gücün Rehberlik makamı ile Cumhurbaşkanı ve kabinesi arasında paylaştırıldığı ve bu şekliyle sistemin düalist bir yapıyı temsil ettiği

savunulabilir. Zira anayasanın 60. maddesine göre devleti yürütme görevi Rehberin uhdesine bırakılmış hususlar dışında Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu'na verilmiştir. Bu açıdan yürütmenin başı Cumhurbaşkanı olsa da Rehber İran İslam Cumhuriyeti'nin bekası ve maslahatı için kapsayıcı kararlar alabilmektedir. (Akman and Ergün 2019:1633)

2.3.3.1. Cumhurbaşkanı (Reis-e Cumhuri)

Cumhurbaşkanı meşruiyetini halktan alır. Seçimle iş başına geldiğinden İran halkının iradesini yansıtmaktadır. 1989'daki anayasal düzenlemeyle Başbakanlık makamının lağvedilmesi üzerine Rehber'den sonra ülkenin en yetkili konumuna yükselmiştir. Anayasanın 113. maddesine göre İslam Cumhuriyeti'nin anayasasını uygulamak, üç erkin (yasama-yürütme-yargı) ilişkilerini düzenlemek ve doğrudan doğruya rehberle bağı olmayan hususlar dışında yürütme erkine başkanlık etmekle yükümlüdür. Bu maddede geçen “anayasayı uygulamak” ve erkler arası ilişkileri düzenlemek ibareleri yargıyı Cumhurbaşkanının ve meclisin müdahalesine açık hale getirmektedir. Demokratik ülkelerden farklı olarak anayasanın koruyuculuğunu yargı erki değil yürütme ve yasama organı üstlenmektedir. Bu durum İran İslam Cumhuriyeti anayasasında geçen erklerin bağımsızlığı (Md. 57) ilkesiyle çelişmektedir. Çünkü demokratik ülkelerde anayasanın uygulanması ve korunması noktasındaki karar mercii genellikle yasama erki içerisinde yer alan anayasa mahkemeleri olmuştur. (Mokhtarpour 2013:133)

Dört yıl süreyle seçilen Cumhurbaşkanının ikinci dönem yeniden aday olmasında veya seçilmesinde sakınca yoktur (Md. 114). Ancak kişinin Cumhurbaşkanı olabilmesi için aday olduğunu önceden resmen bildirmesi (Md. 116) ve anayasada belirtilen şartlara haiz olması gerekmektedir. 15. Maddeye göre Cumhurbaşkanın İran asıllı, İran vatandaşı, tedbirli ve idareci, iyi bir geçmişe sahip, İran İslam Cumhuriyeti'nin ve ülkenin resmi mezhebinin esaslarını benimsemiş ve bunlara inanmış olması beklenmektedir. Adayların resmi bildirimlerinden sonra Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından adaylıkları kabul edilmeyebilir. Anayasanın 99.

maddesi Cumhurbaşkanlığı seçimlerine nezaret eden Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin adayları veto etme hakkını saklı tutmaktadır. Bu durum halk iradesinin sınırlandırıldığı anlamına gelmektedir. Öte yandan seçilmiş Cumhurbaşkanının mazbatasını Rehber'in elinden alması da fiili olarak Veli-i Fakih'in yürütmenin üzerinde konumlandığını sembolize etmektedir.

Cumhurbaşkanının millet, Rehberlik makamı ve İslami Şura Meclisi'ne karşı sorumlu olduğu bilinmektedir (Md. 122). Ayrıca kendi önerisiyle oluşturulmuş Bakanlar Kurulu'nun faaliyetleri de Cumhurbaşkanının birincil sorumluluğudur (Md. 134). Cumhurbaşkanı istediği takdirde bakanları azledebilme yetkisine de sahiptir. Bu sorumluluk; Bakanlar Kurulu'na başkanlık yapmak, kararname çıkarmak ve uygulamak, meclisin açık oturumlarına katılmak, İslami Şura Meclisi'nden geçen yasaları "sembolik imza yetkisi ile" yürürlüğe koymak, ülkenin diğer devletlerle yaptığı uluslararası anlaşmaları ve sözleşmeleri imzalamak (Md. 125), ülkenin plan, bütçe, yönetim ve hizmet alanındaki işleriyle ilgilenmek veya bu işlerin sorumluluğunu belirlediği kişilere devretmek (Md. 126), Dışişleri Bakanlığı'nın önerisiyle büyükelçileri tayin etmek (Md. 128) ve devlet nişanlarını vermek (Md. 129) gibi görevleri kapsamaktadır.

Bu koşullarda Cumhurbaşkanının Rehber'in gölgesi altında yürütme erkinin icracısı olduğu söylenebilir. Ülkenin iç ve dış siyaseti genel itibarıyla Rehber tarafından belirlenirken ne Cumhurbaşkanının ne de Bakanlar Kurulu'nun Rehber'in iradesi dışında bir karar alabilmesi mümkün görünmemektedir.

2.3.3.2. Bakanlar Kurulu

İran'da Cumhurbaşkanı yürütme görevini Başbakan ve Bakanlar Kurulu ile paylaşmaktaydı. Ancak 1989'daki anayasa değişikliğinden sonra Başbakanlık kaldırılmış cumhurbaşkanının yetkileri arttırılmıştır. Bu bağlamda İran'da 19 tane bakanlık ve bu bakanlıklara bağlı alt komisyonlar bulunmaktadır. Cumhurbaşkanı gerekli gördüğü takdirde anayasanın 138. Maddesine dayanarak söz konusu daimi

komisyonlara ilaveten geçici veya özel komisyon kurabilmek hakkına da sahiptir. (Koç 2018:12)

Bakanlar Cumhurbaşkanı tarafından atanmakta ve meclisten aldıkları güvenoyu ile görev başına gelmektedirler. Bu açıdan Cumhurbaşkanının meclise karşı atadığı bakanlardan sorumlu olduğu not edilmelidir (Md. 134). Bakanlar da aynı şekilde Cumhurbaşkanına ve İslami Şura Meclisi'ne karşı sorumludur (Md. 137). Güvenoyu aldıkları sürece görevleri devam etmekte olup istifalarını da Cumhurbaşkanına sunmaktadırlar (Md. 135). Aynı zamanda kanun Cumhurbaşkanına bakanları azledebilme yetkisi tanımaktadır (Md. 136). Genel olarak Bakanlar Kurulu'nun yetkileri arasında kanunların yürütülmesini sağlamak, kararname çıkarmak ve tüzükleri düzenlemek yer almaktadır (Md. 138). Ayrıca kamu mallarına ilişkin davalarda sulh veya hakeme başvurmak dahil her durumda Bakanlar Kurulu'nun ve meclisin onayı gereklidir (Md. 139).

2.3.4. Yargı Erki (Kuvve-i Kaza)

Anayasanın 156. maddesine göre yargı erki, ferdi ve içtimai hakları önceleyen, adaleti sağlamaktan sorumlu bağımsız bir güçtür. Bu gücü temsilen Devrim Rehberi tarafından beş yıllık süreyle adil, yargı konularına vakıf, tedbirli, idareci ve İslam hukukunu bilen bir müçtehit tayin edilir (Md. 157). Bu haliyle meşruiyetini İslam hukukundan alan yargı erki, İran'daki anayasal sistemin teokratik yönünü kuvvetlendiren kurumları bünyesinde barındırır. Öyle ki anayasanın giriş bölümündeki "Anayasada Yargı" başlığının altında İslami hareket çizgisi içinde insanların haklarını koruyacak, İslam ümmetinde yaşanabilecek sapmaların önüne geçebilecek bir yargı sisteminden bahsedilmiş ve sistemin sorunsuz bir şekilde işleyebilmesi için sorumluluk *Reis-i Kuvve-i Kazaiye* olarak ifade edilen Yargı Erki Başkanına yüklenmiştir.

Yargı Erki Başkanının görevleri arasında adli teşkilatlanmayı sağlamak, İslam hukukunu esas alan tasarılar hazırlamak, adil ve liyakatli hakimleri görevlendirmek, onların azli, tayini, görev yerlerinin ve görev alanlarının belirlenmesinde ve

terfilerinde etkin rol oynamak ve buna benzer idari işleri yürütmek yer almaktadır (Md. 158).

Kabinede bulunan Adalet Bakanı, yargı erki ile yasama ve yürütme arasında iletişimi sağlamakta olup Yargı Erki Başkanının Cumhurbaşkanına teklif ettiği kişiler arasından seçilmektedir. Ayrıca Yargı Erki Başkanı, adliye dışındaki personelin istihdamı ile tüm mali ve idari yetkilerini Adalet Bakanına devredebilmektedir. Bu bağlamda Adalet Bakanı, kanunların bakanlara en yüksek icra makamı olarak öngördüğü yetki ve vazifelere aynen sahip olmaktadır (Md. 160).

Yargı Erki Başkanının belirlemiş olduğu ilkeler ışığında yargıda birliğin sağlanması, mahkemelerde kanunların sağlıklı bir şekilde uygulanması ve kanunların verdiği sorumlulukla hareket edilmesi amacıyla Yüksek Mahkeme (*Divan-ı Ali-yi Kişver*) kurulmuştur (Md. 161). Gerek Yüksek Mahkeme Başkanı gerek Başsavcı beş yıllığına Yargı Erki Başkanı tarafından tayin etmektedir (Md. 162). İran yargı sisteminin bir diğer özelliği mahkemelerde savcının bulunmaması, bu sebeple hakim hem savcı hem de hakimlik görevini ifa etmesidir. Hakim hükmünü kanunlara, İslami kaynaklara veya fetvalara dayandırmak durumundadır. (Sinkaya 2011:28)

Yargı Erkine bağlı bir diğer kurum İdari Adalet Divanı'dır. Bu divanda halkın memurlar, devlete bağlı olan yönetim birimleri veya tüzükler dolayısıyla var olan şikayetleri incelenmektedir. Kolluk kuvvetleriyle ilgilenen mahkemeler ise ayrıdır. Bu askeri mahkemelerde jandarma, polis ve Devrim Muhafızlarına yöneltilen suçlamalar soruşturulmaktadır. Esasen 1979'da kurulan Devrim Mahkemeleri 1982 yılına kadar tek yargı organı olarak karşımıza çıkmaktadır. 1982 yılından sonra yargı sisteminde yapılan düzenlemelerle yeni yargı organları oluşturulmuş ve mahkemenin bu olağanüstü yetkisi sınırlandırılmıştır. Ancak Devrim Mahkemeleri günümüzde de özel suçlara bakan bir mahkeme olarak varlığını sürdürmektedir. Bunun yanı sıra Humeyni'nin isteği üzerine yalnızca din adamlarının yargılanma süreçleriyle ilgilenecek özel bir mahkeme de kurulmuştur. Ülke genelinde yirmi iki şubesi bulunan ve Din Adamları Özel Mahkemesi olarak bilinen bu mahkeme devrimden

birkaç ay sonra tesis edilmiştir. Mahkemenin hakim ve savcıları da tahmin edileceği üzere doğrudan Devrim Rehberi tarafından atanmaktadır. (Koç 2017:18)

2.3.5. Danışma Kurulları

2.3.5.1. Uzmanlar Meclisi (*Meclis-i Hubregân-e Rehberi*)

Meclis-i Hubregân-e Rehberi olarak anılan ve Türkçe'ye Uzgörürler Meclisi, Akiller Meclisi veya Ehli Hibre Meclisi olarak da çevrilen Uzmanlar Meclisi, 1982 yılında anayasanın 108. maddesi uyarınca kurulmuştur. (Güneş 2020:38) Esasen 1979'daki devrimin ardından yeni anayasayı hazırlamak için kurulan bu meclis anayasanın kabulüyle feshedilmiş, günümüzdeki formuna 1983 yılında kavuşmuş ve resmi olarak çalışmalarına başlamıştır. Bu bağlamda Rehber adaylarını incelemek ve adayların anayasada belirtilen özelliklere haiz olup olmadığı noktasında nihai kararı vermekle yükümlü Uzmanlar Meclisi, İran'ın iç ve dış siyasetinin belirlenmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Ancak zaten kurulduğu günden bu yana yalnızca bir kez görevini ifa edebilmiş yani Rehberi belirleyebilmiştir. Ayetullah Humeyni'nin vefatının ardından 1989 yılının Haziran ayında toplanan Uzmanlar Meclisi, Ali Hamaney'i yeni Devrim Rehberi olarak seçtiğini açıklamıştır.

Bu noktada 1979 anayasasında Rehberin halk tarafından doğrudan seçim yoluyla veya seçilmiş uzmanların seçimi yoluyla seçilebileceği vazedilmiş ancak 1989'da yılında yapılan düzenleme ile Uzmanlar Meclisi Rehberin seçiminden sorumlu tek organ haline getirilmiştir. Bu durumda müesses nizama yakın olmayan bir ismin Rehber olma olasılığını ortadan kaldırmıştır.

Devrim Rehberi seçildiği günden itibaren ölene dek görevinin başında kalabilmek üzere seçilmektedir. Ancak görev ve sorumluluklarını yerine getirmez, anayasada belirtilen şartlara uygun davranmaz veya bu şartlardan birine veya birkaçına en başından itibaren sahip olmadığı anlaşılırsa Uzmanlar Meclisi Rehberi azledilebilmekte ve yerine yeni Rehberi tayin edebilmektedir. Yeni Rehber tayin edilene kadar Rehberlik görevini geçici bir süreliğine Cumhurbaşkanı, Yargı Erki

Başkanı, Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin fakih üyeleri ve Düzenin Yararını Teşhis Konseyi'nin belirlediği fakihlerden oluşan bir şûra üstlenmektedir (Md. 11). Bu noktada gerektiğinde Rehberi azledebilen Uzmanlar Meclisi'nin yetkilerinin şekilsel kaldığı not edilmelidir. Meşruiyetini halk oylamasından alan ve bir sonraki Rehberi belirleyebilme yetkisine sahip Uzmanlar Meclisi'nin, üyelerinin yarısı Rehber tarafından Anayasayı Koruyucular Konseyince denetlendiği unutulmamalıdır. Ayrıca Uzmanlar Meclisi üyelerinin seçimlere katılmadan evvel Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından incelendiği ve yeterliliklerinin denetlendiği ifade edilmelidir. (Mokhtarpour 2013:142)

Uzmanlar Meclisi üyelerinin seçimi ve taşımaları gereken özellikler anayasanın 108. maddesinde belirtilmiştir. Buna göre seçimlerin nasıl olacağı, kaç oturumda gerçekleştirileceği ve iç tüzük Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından belirlenmekte olup adaylar oy birliğiyle kabul edildikten sonra Devrim Rehberi'nin kesin onayına sunulmaktadır. Bu aşamadan sonra tüm yetki Uzmanlar Meclisi'nin kendisine geçmektedir. 86 üyeden oluşan bu meclis, doğrudan halkın oylarıyla sekiz yıllığına seçilmektedir. Meclis yılda en az bir kez Tahran'da, bazen de olağanüstü durumlarda toplanmaktadır. (Sinkaya 2011:25–27, Buchta 2000:59–60)

2.3.5.2 Milli Güvenlik Yüksek Konseyi (Şura-ye Ali-ye Emniyet-e Milli)

Anayasanın 176. maddesi uyarınca 1989 yılındaki anayasal düzenleme ile vücuda getirilmiş Milli Güvenlik Yüksek Konseyi'nin (MGYK) üç temel görevi bulunmaktadır: 1. Milli güvenlik politikalarını belirlemek. 2. İç politikanın milli güvenlik politikalarıyla uyumlu olmasını sağlamak. 3. İran'ı iç ve dış tehditlerden korumak için kaynakları düzenlemek. Konseye Cumhurbaşkanı başkanlık etse de kararların tamamı Rehberin onayından geçmediği sürece yürürlüğe giremez. Birçoğu Rehber tarafından atanan konsey üyelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Cumhurbaşkanı, Yargı Erki Başkanı, Yasama Başkanı, Plan ve Bütçe Komisyonu Başkanı, Devrim Rehberi tarafından atanan iki temsilci, Genelkurmay Başkanı, Ordu

Genel Komutanı ve Devrim Muhafızları Genel Komutanı, İçişleri Bakanı, Dışişleri Bakanı, İstihbarat Bakanı.

2.3.6. Silahlı Kuvvetler

İran İslam Cumhuriyeti'nde asayişin sağlanmasından, kanunların uygulanmasından ve rejimin devamlılığından güvenlik güçleri sorumludur. Bu bağlamda 1979 Devrimi'nden sonra oluşturulan Düzenli Ordu (Erteş), İslam Devrimi Komiteleri (Komiteha-ye İnkılab-ı İslami), Devrim Muhafızları Ordusu (Sepah-ı Pasdaran-ı İnkılab-ı İslami), İslami Devrim Muhafızlarına bağlı Kudüs Gücü ve yine ona bağlı Besic (Sepah-ı Besic) adı verilen gönüllü halk birlikleri görev yapmaktadır.

Düzenli Ordu ülkenin bağımsızlığını, toprak bütünlüğünün ve İslam Cumhuriyeti'nin nizamını korumakla mükelleftir (Md. 143). Şah dönemindeki ordunun devamı olduğundan devrimin ilk yıllarında orduya şüpheyile yaklaşılmış içerisindeki birçok üst düzey komutan tasfiye edilmiştir.

İslam Devrimi Komiteleri uzun yıllar kamusal alana müdahale eden, bunun yanında hane mahremiyetini de önemsemeyen ve bu amaçla evlere baskın yaparak alkol teftişlerinde bulunan, kadınları İslam'a uygun kıyafetler giyinmedikleri veya olması gerektiği gibi örtünmedikleri için gözaltına alan yapılar haline gelmiştir. Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte komitelerin yetkilerine sınırlandırmalar getirilmiş, Şehir Polisi (Şehrbani) ve Kırsal Bölge Polisi (Jandarma) olarak ayrılan komiteler 1990 itibarıyla birleştirilerek İran Kolluk Kuvvetleri (Fermandehi-ye Kol-e Entezami-ye Cumhuri-ye Eslami-ye İran) oluşturulmuştur.

DMO, 5 Mayıs 1979'da Humeyni'nin isteği üzerine kurulmuştur. Anayasanın 150. Maddesi uyarınca DMO'nun birincil görevi devrimi ve onun kazanımlarını korumaktır. DMO aracılığıyla devrimin ilk yıllarında rejime yönelik tehditler ortadan kaldırılmış, Mücahidin-e Halk, Fedayaan-e Halk gibi karşı devrimci örgütler yeraltına itilmiş, Kürtlerin, Belucilerin ve Türklerin ayaklanmaları bastırılmıştır. DMO ülkenin silah sanayisinin gelişiminde de kilit bir rol oynamıştır. ABD'nin

İran'a uyguladığı silah ambargosunun etkilerini hafifletmek üzere kendi silahlarını geliştirmeye başlamış, çoğu kez diğer ülkelerden alınan savunma sistemlerini Erteş'ten önce kullanmıştır. Bu noktada DMO İran'ın cephaneliği olarak görülmüştür. İran-Irak Savaşı sırasında kara birliklerine ek olarak kendi deniz ve hava birliklerini de oluşturmuştur. Ayrıca İstihbarat Bakanlığı ile yakın ilişkilere sahiptir. Erteş gibi profesyonel bir askeri güç olmaktansa, özellikle İran siyasi sistemindeki “şahinlerin” yanında konumlanmak ve din adamlarının güç mücadelelerinde saf tutmak suretiyle siyasi bir güce dönüşmek daha cazip gelmiştir. Bunun yanında Humeyni'nin öğretilerine sahip çıkarak dünyadaki bütün mustazafları koruyabilmek adına devrim ihracı politikasını sürdürmüştür. Bu doğrultuda DMO'ya bağlı Kudüs Gücü Lübnan, Irak, Bahreyn, Sudan, Kuveyt ve Suudi Arabistan'daki çeşitli Şii muhalif gruplara ve Filistin'deki direniş örgütlerine lojistik ve askeri destek sağlamıştır. 1982-89 yılları arasında bir bakanlığa bağlı olan DMO, 1989'dan sonra doğrudan Rehber'e bağlı hale gelmiştir. 26 Kasım 1979'da Humeyni'nin yayınlattığı bir kararname ile kurulan ve doğrudan DMO'ya bağlı olan Besic ise velayet-i fakih nazariyesine sadık, dindar gençlerden oluşan paramiliter bir örgüt olarak varlığını sürdürmüştür. (Buchta 2000:65–70)

2.3.7. Siyasal Temsil ve Siyasi Partiler

İran İslam Cumhuriyeti anayasasının 26. maddesi siyasi partilere, derneklere, politik veya profesyonel örgütlere, İslami kurum ve kuruluşlara veya anayasada resmi olarak tanınmış dini azınlıkların temsil edildiği gruplara bağımsızlık, hürriyet milli birlik, İslami ilkeler ve İslam Cumhuriyeti'nin temel esaslarını ihlal etmedikleri sürece faaliyetlerinde serbestlik hakkı tanımıştır. Buna karşın partilerin kurulmadan önce İçişleri Bakanlığından resmi olarak izin almaları gerektiği Eylül 1981'de ilan edilen Siyasi Partiler Kanunu²³ ile karara bağlanmıştır. Bu yolla partileri müesses nizama uyumlu hale getiren rejim, kendisine karşı oluşabilecek herhangi bir siyasi bloku da

²³ Kanun maddelerine ulaşmak için bkz. Erişim Tarihi: 17.01 2022
<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/90226>

henüz ortaya çıkmadan bertaraf etme imkanı bulmuştur. Parti kurma ruhsatını verme yetkisi ise iki milletvekili, Yargı Erkine bağlı iki üye ve İçişleri Bakanlığında bir temsilcinin katılımlarıyla oluşturulan bir komisyona verilmiştir. Komisyonun görev süresi iki yıl olmakla birlikte gerektiğinde – yani bir partinin İran İslam Cumhuriyeti’nin temellerini sarstığına veya İran halkını çatışmaya sürüklediğine dair bir kanıya vardığında – verilen ruhsatı iptal etme yetkisine de sahiptir. (Fairbanks 1998:20–21)

1979-81 yılları arasında kurulan yüze yakın parti ve siyasi örgüt, söz konusu 10. Madde Kurulu tarafından yasa dışı ilan edilmiş, bu konjonktürde Humeyni’nin emriyle vücuda getirilen İCP tek parti haline gelmiştir. Kurucuları arasında İslam Cumhuriyeti’nin önemli kadrolarına yerleşmiş Ayetullah Muhammed Hüseyin Beheştî, Hüccetülislam Rafsancani, Hüccetülislam Ali Hameney, Hüccetülislam Muhammed Cevad Bahonar ve Seyyid Abdülkerim Musevi Erdebili bulunmaktadır. Ayrıca Abdullah Casıbi, Mir Hüseyin Musevi, Hasan Ayat, Hasan Habibi, Habibullah Askerevladi, Mahmud Kaşani gibi isimler de partinin önemli üyelerindendir. Devrim sürecinde kurulan bu parti işlevini tamamladıktan sonra – yani devrime veya hükümete karşı muhalefet eden gruplar tamamen ortadan kaldırıldıktan sonra – 1987’de kendini feshetmiştir. Esasen partinin feshedilmesinde parti içi çekişmelerin etkisi büyüktür. Bu bağlamda parti üyelerinden Esadullah Bademciyan, İCP’nin “*insanları partilerin tuzağına düşmekten kurtardığını*” iddia etmiştir. Bu süreçte meclis, Irak’la süren savaş nedeniyle sekiz yıl boyunca parti kurma faaliyetlerini dolaylı yoldan engellemiştir. Zaten ulusal bağımsızlık düşüncesi ile hareket eden farklı siyasal gruplar, devrim sürecinde olduğu gibi bir kez daha mobilize olmuştur. (Fairbanks 1998:21)

Parti kurma başvuruları savaştan sonra yeniden alınmaya başlamıştır. Ancak yine de siyasi partilerin 1990’lı yıllara kadar siyasette etkin olduğu söylemek zordur. Ayrıca siyasi partiler ruhsat alsalar dahi mecliste temsil edilemezler. Çünkü kamusal alanın politikleşmesinde etkili olan bu partilerin meclise topluca halde girmeleri ve bir hizbi temsil etmeleri yasaktır. Milletvekilleri seçimlerde bağımsız aday olabilmekte ve halkın oylarıyla seçildikten sonra meclise girebilmektedirler. Siyasi partiler ve

gruplar ancak destekledikleri adayları açıklayarak bu siyasal süreçlere etki edebilmektedir. Bu açıdan İran siyasal sisteminde çok partili hayattan bahsetmek pek mümkün değildir. (Fairbanks 1998:22)

Mevcut durumda İçişleri Bakanlığı'na kayıtlı 248 parti ve dernek bulunmaktadır.²⁴ Bunların yanı sıra parti gibi çalışıp parti ruhsatı almayan İslami örgütler de vardır. Devrimden önce kurulan bu siyasi örgütler/partiler İran siyasal sisteminin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. 1961 yılında kurulan *Hizb-i Mutelif-i İslami* (İslami Koalisyon Partisi)²⁵ bunlardan birisidir. Humeyni'nin kasetlerini çoğaltarak İran'ın dört bir yanında dağıtan ve onun sürgündeki sesi olan parti halkı örgütleyerek şah karşıtı büyük yürüyüşler ve grevlerin düzenlemiştir. 1979 devriminden sonra Humeyni'nin emriyle kurulan İCP'ye katıldıysa da partinin 1986'da dağılmasıyla siyasi faaliyetlerine bağımsız bir şekilde kaldığı yerden devam etmiştir. Bu süreçte muhafazakar bir çizgide ilerleyen parti velayet-i fakih nazariyesini benimsemiş *Mecmea-ye Ruhaniyun-e Mübariz* (MRM) (Direnişçi Din Adamları Birliği) ile yakın ilişkiler kurmuştur. Temsilcileri arasında Habibullah Asgarevladi, Muhammed Nabi Habibi, Mustafa Mir Selim, Esadullah Bademciyan, Muhsin Refikdust, Muhammed Ali Emani, Ali Ekber Pervereş, Muhammed Kazım Enberluyi gibi isimler yer almaktadır.

Bir diğer topluluk, 1977 yılında kurulan ve İran devrimine ve siyasal sistemine yön veren Ali Ekber Natık Nuri, Ayetullah Mehdevi Kani, Ayetullah Ahmed Cenneti, Ayetullah Ali Meşkini, Hüccetüislâm Hasan Ruhani, Ayetullah Muhammed İmami Kaşani, Ayetullah Muhammed Yezdi, Hüccetüislâm Seyid Rıza Takavi, Hüccetüislâm Gurbanalı Dorri Necefabadi gibi din adamlarından müteşekkil

²⁴ “Müşehesat-ı Teşkilha-ye Siyasi, İdare-i Kol-e Siyasi Vezaret-i Keşver İdare-i Çeharom”, Erişim Tarihi: 17.01. 2022 https://sko.ir/dorsapax/Data/Sub_15/File/siyasi%20vezarat.pdf

²⁵ “Islamic Coalition Party (Jami'at-e Mo'talefeh-ye Islami (JMI)”, Iran Social Science Data Portal, Princeton University and Syracuse University. Erişim Tarihi: 22.01.2022 <https://irandataportal.syr.edu/islamic-coalition-party-motalefeh>

Camee-yi Ruhaniyat-i Mübariz'dir (CRM) (Direnişçi Din Adamları Topluluğu). (Oğuz ve Çakır 2000:50) Hareket içerisindeki radikal solcu din adamları 20 Mart 1988'de ayrılarak *Mecmea-ye Ruhaniyun-e Mübariz* (MRM) (Direnişçi Din Adamları Birliği) adında yeni bir dernek kurmuştur. Hüccetüislâm Muhammad Ali Abtahi, Abdulvahid Musavi Lari, Hüccetüislâm Mecid Ensari, Ayetullah Esadullah Bayat, Hüccetüislâm Resul Müntecebnîya, Genel Savcı Ayetullah Sadık Halhali, Seyid Mahmud Duayi ve Seyid Muhammed Rıza Tevessüli gibi isimler derneğin güçlü üyeleri arasında yer almaktadır. 1992 yılındaki meclis seçimlerinden sonra faaliyetlerine ara vermek durumunda kalan grup, sırasıyla 1996-97'deki meclis ve cumhurbaşkanlığı seçimlerinden sonra yeniden siyaset sahnesine dönmüştür. (Oğuz ve Çakır 2000:58–59)

Ulema içerisindeki bu ayrışmanın temelinde iki mesele öne çıkmaktadır: İlki Rafsancani'nin cumhurbaşkanı oluşundan sonra “Onarım Cihadı” adı altında uygulayacağı liberal politikalar, ikincisi meclis seçimleri için oluşturulacak aday listeleridir. Bu iki mesele üzerinde sağ kanadın üstünlüğü radikal ulemayı yeni bir oluşumu vücuda getirmeye itmişti. (Oğuz ve Çakır 2000:49)

Bunların dışında *Cebhe-yi Peyrevan-e Hatt-ı İmam ve Rehberî (İmamın ve Rehberin Çizgisini Takip Edenler Cephesi)* de Humeyni'nin politikalarını destekleyen muhafazakar hareketlerden bir diğeridir. Esasen İslami ilkecilerin koalisyonundan oluşan kapsayıcı bir cephe'dir. (Aras 2001) *Camee-yi Müderrisin-i Hovze-yi Kum* (Kum İlim Havzası Müderrisler Topluluğu), *Camee-yi Zeyneb* (Zeynep Topluluğu), *Camee-yi İslami-ye Ferhengi* (İslami Kültür Topluluğu) de toplumdaki İslami dönüşümü hedefleyen ve bunun için faaliyet gösteren muhafazakar grupların başında gelmektedir. (Moslem 2002:53) Bir diğer hareket, yedi silahlı ve sivil yeraltı grubunun birleşiminden ve Ayetullah Humeyni'nin din adamı olmayan takipçilerinden meydana gelen *Sazman-ı Mücahidin-e İnkılab-e İslami*'dir (İslam Devrimi Mücahitleri Örgütü). Örgüt İslam Devrimi'nden önce ülkedeki Amerikalı uzmanlara karşı bir dizi silahlı operasyon düzenlemiştir. Devrimden sonra Humeyni'nin korunmasından sorumlu olmuştur. (Iran Data Portal 2009:1–3) Behzad Nebevi, Haşim Ağaceri, Muhsin Armin, Said Haceriyan, Muhammed Selameti ve

Mustafa Taçzade gibi isimler hareketin temsilcileri içerisinde yer almaktadır. (Yeğin 2013:29) Ayrıca üniversitelerdeki Marksist veya İslamist-Marksist yapılanmaya karşı İslami öğrenci derneklerini örgütlemek için *Defter-i Tahkim-i Vahdet* (İslami Birliği Kuvvetlendirme Ofisi) adında bir çatı örgüt kurulmuştur. Örgütün bazı üyeleri 1979'daki ABD Büyükelçiliği işgalinde aktif rol oynamıştır. (Iran Data Portal, 2011) Ancak baskının asıl liderleri *Daneşcuyân-ı Moselman Pir-u Hatt-ı İmâm (İmamın Çizgisini Takip Eden Müslüman Öğrenciler)* içerisinde çıkmıştır.

İçerisinde Rafsancani'ye yakın isimlerin yer aldığı *Hizb-i Kargozaran-i Sazendegi İran* (Onarım/İmar Partisinin Hizmetkârları/Uygulayıcıları) neo-liberal muhafazakar teknokratlardan oluşmaktadır. Hareket bu haliyle geleneksel sağa alternatif oluşturarak modern sağın önemli temsilcisi haline gelmiştir. (Yeğin 2013:36) Tahrân eski Belediye Başkanı Hüseyin Ali Kerbasçı ve Ataullah Muhacirani hareketin önde gelen liderlerindendir. Bunların dışında *Camee-yi İslami-yi Mühendisîn* (İslami Mühendisler Cemiyeti) adında *Camee-yi Ruhaniyat-i Mübariz*'e bağlı muhafazakar mühendislerden oluşan bir cemiyet de mevcuttur. Bu cemiyet Irak ile yapılan savaş sonrası İran halkının İslami, siyasi, bilimsel ve teknik becerilerini yükseltmek amacıyla kurulmuştur. Eski Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad'ın da üyesi olduğu cemiyetin Genel Sekreteri Muhammed Rıza Bahonar'dır. (Asayesh vd. 2011:224)

İran siyasal sistemindeki reformistler ise *Cebhe-yi Müşareket-i İran-ı İslami (İslami İran Katılım Cephesi)* çatısı altında toplanmıştır. Üç farklı reformist aydın grubunun bir araya gelmesiyle oluşan partide sol İslami eğilime sahip devrimci gençler, ılımlı/özgürlükçü siyasal İslamcılar ve İran'ın iktisadi politikalarına yön vermeyi amaçlayan, bu bağlamda liberalizmi ve serbest piyasa ekonomisini önceleyen pragmatistler bulunmaktadır. Partinin en güçlü üyesi eski Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'dir. Hatemi dışında Said Haccariyan, Mustafa Taczade, Muhsin Mirdemadi, Abdullah Ramazanzade gibi temsilcileri bulunmaktadır. Parti, sosyal ve siyasal alanda yapılacak reformlarla dini ve geleneksel devletlerin modern ülkelere dönüşebileceğini iddia etmiştir. Ayrıca halkın siyasal süreçlere daha fazla

eklemlenmesini, hukukun üstünlüğünü ve toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi adına sürdürülebilir kalkınma modelini savunmuştur. (Asayesh vd. 2011:226–27)

2005 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde *Mecmea-ye Ruhaniyun-e Mübariz* üyeleri arasında patlak veren görüş ayrılıkları neticesinde Mehdi Kerrubi tarafından kurulan *Hizb-e İtimad-e Milli (Milli Güven Partisi)* İran'daki parti faaliyetlerini kurumsallaştırmak gibi bir sloganla yola çıkmıştır. Kerrubi reformist bir isim olarak kabul edilse de milletvekili seçimlerinde reformistlerle koalisyonla girmemiş ve Hatemi'yi aşırılık yanlılarına tanıdığı özgürlükler konusunda eleştirmiştir. Reformist bir çizgiden geldiği bilinen Kerrubi aynı zamanda Humeyni'ye ve velayet-i fakihe bağlı kalmıştır. Öyle ki Humeyni kendisini 1989 yılında anayasayı gözden geçiren komisyonda görevlendirmiştir. (Jazeera, tarih yok) 2005 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimlerinden sonra 2009 yılında birçok akademisyenden aldığı destekle yeniden cumhurbaşkanlığı seçimlerine adaylığını koyan Kerrubi sandıktan çıkan sonuçları kabul etmeyerek seçimlerde hile yapıldığını iddia etmiş ve Devrim Rehberi Hamaney'e yazdığı açık bir mektupla bütün görevlerinden istifa etmiştir. Ardından sonuçları kabul etmediği ve muhalif Yeşil Hareket'e liderlik yaptığı gerekçesiyle ev hapsine çarptırılmıştır. Kerrubi Şubat 2011'den bu yana ev hapsinde tutulmaktadır. (Iran Data Portal, 2011)

Bundan başka 90'larda ortaya çıkan ve neo-radikal partiler olarak bilinen *Cemiyet-i Def-e ez Erzeşha-ye İnkılab-ı İslami (İslam Devrimi'nin Değerlerini Savunma Derneği)* ve *Cemiyet-i İsargeran-ı İnkılab-ı İslami (İslam Devrimi'ne Adanmışlar)* gibi örgütler de ekonomi ve dış politikada liberal bir çizgiye kayan İslami sol hizbin aksine ezilen halkları savunmaya devam etmiş, velayet-i fakih nazariyesinin ve devrimci değerlerin ateşli savunucuları haline gelmiştir. İslami solu, velayeti fakihin dini otoritesini tanımamakla suçlayan neo-radikaller geleneksel muhafazakar hizip gibi şeriatın gerektiği şekilde uygulanmasını talep etmiştir. Ayrıca söz konusu örgütler Batı karşıtı güçlü söylemlere sahiptir. Sırasıyla birinci örgütün en önemli temsilcileri arasında Ayetullah Ahmed Cenneti, Ayetullah Mesbah Yazdi ve Hüccetülislam Muhammed Reyşehri iken ikinci örgütün öne çıkan ismi sabık Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad olmuştur. Kurucuları arasında yer aldığı

örgütten 2011 yılında ayrılmıştır. Ahmedinejad'ın daha önce *Defter-i Tahkim-i Vahdet* üyesi olduğu ve 2003 yerel seçimlerinde neo-muhafazakar bir koalisyon olan *Abadgeran* veya orijinal haliyle *Abadgeran-ı İran-ı İslami* hareketinin liderliğini üstlenerek Tahran Belediye Başkanı seçildiği bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde bazı neo-radikal gençlerden oluşan *Ensar-e Hizbullah* örgütü de liberallere karşı kanunsuz saldırılarıyla gündeme gelmiştir. (Sinkaya 2015:137)

2.4. İSLAM CUMHURİYETİ'NİN İNŞASI: HUMEYNI'NİN KARİZMATİK LİDERLİK DÖNEMİ (1979-1989)

Devrimin ardından ulema sınıfı dışındaki diğer kesimler siyasi ortamın belirsizliği, siyasi tecrübesizlik ve din adamlarının kurduğu *network*'e sahip olamama gibi nedenlerle iktidara ortak olsalar da kalıcı bir birliktelik sağlayamamıştır. Orta sınıf olarak tabir edilen bu kesimleri genel olarak tüccarlar, sermaye sahipleri, akademisyenler, devlet memurları, hukukçular olarak sıralamak mümkündür. Genel olarak liberal, anayasacı parti ve grupları desteklemişlerdir. Buna karşın çarşı esnafı ve alt sınıf, İslamcı ideolojinin ve radikal ulemanın destekçisi olmuştur. Söz konusu iki grubun rejimin şeklinden, anayasal özgürlüklere, dış politikadan, iktisadi meselelere kadar birçok alanda çatışma yaşamasıyla başlayan süreç kısa zaman sonra ilk grubun iktidardan tasfiye edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte radikal ulemanın başlatmış olduğu kitlesel İslami örgütlenme 1989 yılına kadar devam etmiştir. Kurulan hükümetlerin temel hedefi kitlesel İslami örgütlenme biçimini geliştirmek ve bu amaçla popülist yönetimlerine meşruiyet kazandırmak olmuştur. Seçimler demokratik yönetimlerin gereği olmaktan çok rejimin meşruiyetini sağlayan birer araç haline gelmiştir. (Beşiriye 2009:32) Bu bağlamda Milli Cephe, İran Halk Partisi ve Özgürlük Hareketi gibi Şah döneminde ortaya çıkmış muhalif gruplardan müteşekkil Geçici Hükümet, devrim sonrası tesis edilen ve bünyesinde devrimci komiteleri, mahkemeleri, şûraları ve orduyu barından Devrim Konseyi'nin gölgesinde kalmıştır. Bunda radikallerin beslendiği “Amerikan emperyalizmi düşmanlığı” da etkili olmuş, Geçici Hükümet ABD ile iş birliği içerisinde olmakla suçlanmıştır. 444 gün süren rehine krizi ise Geçici Hükümet ile radikallerin arasını

tamamen açmış, baskılar karşısında Geçici Hükümet istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu durum radikallerin siyasi rakiplerini elemelerine ve iktidarı tamamen ele geçirmelerine neden olmuştur. Böylece radikallerin yönetimdeki egemenliği kesinleşmiştir. (Beşiriye 2009:33)

İktidarı ele geçiren radikaller ağırlıklı olarak ekonomik sorunların çözümüyle ilgilenmeye başlamıştır. Bu açıdan emperyalizme açılan savaş toprak reformuyla başlamıştır. İslamcı olmayan sol gruplardan da destek gören radikaller meclisten geçirdikleri yasa ile köylülerin toprak sahibi olmasını sağlamıştır. İşçi sınıfının haklarını genişletmiş, 1963 yılında çıkarılan yasanın yeniden yürürlüğe girmesini sağlamıştır. Bu sayede işçiler çalıştıkları fabrikalarda hisse sahibi olabilme hakkı elde etmiştir. Kurulan İslami İşçi Şûraları ile de kitlesel örgütlenme sürdürülmüştür. Bu koşullar altında ilan edilen İslam Cumhuriyeti Anayasası halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmiş, ezcümle kitlesel örgütlenme sonuç vermiştir. Bu süreçte İCP tek parti haline gelmiştir. Humeyni'nin din adamlarının cumhurbaşkanlığına aday olamaması gerektiğini ifade etmesi üzerine seçilen Ebu'l Hasan Beni Sadr'ın cumhurbaşkanlığından azledilmesi ve akabinde cumhurbaşkanlığının da İCP tarafından ele geçirilmesi partinin tekelleşme suçlanmasına yol açmıştır. Muhammed Ali Recai önce başbakan ardından cumhurbaşkanı olmuştur. Ancak suçlamalar karşısında İCP; ılımlı, liberal ve milliyetçilere yönelik gösterdiği sert tavrı sürdürmüş, devrim sürecinde ortak hareket ettiği bu gruplara karşı düşmanca bir tavır sergilemiştir. (Beşiriye 2009:40)

Radikalizmin ekonomideki yansımaları bunlarla sınırlı değildir. Zira İran'ın İslam Devrimi'nden ABD nazarında Batı'ya ve Batılı sistemlere karşı başlatmış olduğu savaş, uluslararası finans ve bankacılık piyasasından soyutlanmasına neden olmuştur. Ayrıca İran-Irak savaşının başlaması ekonomik bir yıkımı da beraberinde getirmiştir. Bu durum kitlesel örgütlenmenin önemini arttırmış ve devletin ivedilikle bir ekonomi politikası geliştirmesini gerektirmiştir. Bu politikanın temelinde kamulaştırma, ekonomik kalkınma, enflasyonla mücadele ve sübvansiyonlu ürünlerin devlet denetiminde halka ulaştırılması gibi çözümler yer almaktadır. Yani askeri, siyasi ve ekonomik açıdan başlatılan kitlesel örgütlenme, devletin "liberal burjuvaziye" karşı

da harekete geçmesine olanak tanımıştır. Ancak bu durum ulema içinde tartışmalara sebep olmuştur. Sırtını *Bazaarlere* yaslayan geleneksel ulema ticaretin millileştirilmesine, özel mülkiyetin kamulaştırılmasına, toprak reformuna ve ekonomideki devlet müdahalesine karşı çıkmıştır. Radikaller ise İslamcı olmayan solun yeraltına itilmesiyle “müstekbirlere karşı mustazafları savunacak” tek güç haline gelmiştir. (Beşiriye 2009:42–43)

Devrim Rehberi Ayetullah Humeyni’nin 1987 yılında devletin ekonomik alana yapacağı yeni müdahalelerin sinyallerini vermesi üzerine, radikaller karşısında ılımlı-geleneksel cephe içerisinde yer alan ve o sıralar Tahran Cuma İmamı olarak verdiği vaazda imamın önemli bir güce sahip olmasına rağmen yetkilerinin İslam hukukunca sınırlandırıldığını ifade eden Hamaney, Humeyni’nin sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Axworthy’e göre Hamaney’in bu tavrı devletin ekonomik ve siyasal alana müdahalesini sınırlandıran liberal bir çıkış olarak yorumlanmamalı, Hamaney’in dahil olduğu ılımlı-geleneksel sağ ile radikal İslamcı sol arasındaki hizipleşmenin bir sonucu olarak görülmelidir. Bu olayın en belirgin sonucu ise Humeyni’nin Hamaney’e cevaben yaptığı açıklamadır. Mutlak velayetin altını çizen Humeyni, fakihin buyruklarına koşulsuz itaat edilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir. Şii fikhındaki velayet-i fakih makamı bu hamleyle çok daha radikal bir misyon kazanmıştır. (Axworthy 2020:339–40)

Bu gerginliğin ardından İslami Şura Meclisi ile Anayasayı Koruyucular Konseyi arasındaki ihtilafli meselelerde arabuluculuk yapması amacıyla Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi kurulmuştur. Ancak konsey anayasa değişikliğinin ardından fiili olarak önemini yitirmiştir. Bu durum velayet-i fakih makamı ve anayasa üzerine yapılan tartışmaların devam etmesine neden olmuştur. Ancak tartışmalar devam etse de 8 Nisan’daki seçimlerde radikaller, ılımlı-geleneksel cephenin aldığı 80 sandalyeye karşı 160 sandalye ile mecliste çoğunluğu ele geçirmeyi başarmıştır. Radikallerin bir kısmı CRM’den ayrılarak 1988’de MRM’yi kurmuştur. (Axworthy

2020:341) Bu süreçte yaşanan cezaevi katliamları²⁶ da radikallerin elini güçlendirmiştir. Aynı yıl devrimci ideoloji ile pratikleri sorgulayan Muntazari'nin haleflikten azledilmesi de radikalizmin tesisinde önemli bir rol oynamıştır. Bu süreç kimilerine göre İran Thermidor'u olarak adlandırılmaktadır. Hatta Ehteshami bunu “İkinci Cumhuriyet” olarak gördüğünü ifade etmektedir. (Axworthy 2020:372)

Muntazari'nin velayet-i fakih makamından men edilmesi, Humeyni'den sonra başa geçecek yeni bir devrim rehberinin belirlenmesi anlamına geliyordu. Humeyni'nin hastalıktan zayıf düşen vücudu bu durumun bir an önce çözüme kavuşmasını gerektiriyordu. Bu amaçla 24 Nisan 1989'da çalışmalara başlayan Humeyni bir Anayasayı Değiştirme Konseyi oluşturdu ve üyelerini bizzat kendisi atadı. Ali Hamaney'in ismi kulislere duyulmaya başlamıştı ancak kendisi Şii din adamları hiyerarşisinde alt düzeyde olduğundan bu makama uygun değildi. Zira devrim rehberi tayin edilebilmesi için mevcut anayasaya göre *merce* olması gerekiyordu. (Axworthy 2020:380) Bu sebeple anayasada değişikliğe gidilmeliydi. Humeyni'nin henüz defin ve cenaze işlemleri dahi tamamlanmamışken toplanan Uzmanlar Meclisi, Hamaney'in statüsüne rağmen ivedilikle aldığı kararı kamuoyuna bildirdi. Ancak anayasayı değiştirme işi seçim sonrasına kalmıştı. Anayasa çalışmaları 8 Temmuz'da tamamlandı. Başbakanlık makamı kaldırılırken devrim rehberinin *merce* olma şartı da ortadan kalkmış, yetkileri genişletilmişti. Ayrıca ülkenin dış politika ve milli güvenlik meselelerinin görüşüleceği bir MGYK kurulmuş, bu konseyden çıkan kararlar uygulanmaya geçmeden önce rehberin onayına tabi tutulmuştur. Anayasa değişikliği halk nezdinde kabul görürken Haşimi Rafsancani de 16,5 milyon oyun 15,5 milyonunu alarak ülkenin yeni cumhurbaşkanı seçilmiştir. (Axworthy 2020:383)

Humeyni'nin ölümüne kadar onun “karizmatik liderliği” ile şekillenen İslam Cumhuriyeti'nin iktidar yapısı, savaşın bitmesi ve farklı güç unsurlarının siyasal ve

²⁶ Halkın Mücahitleri başta olmak üzere Halkın Fedailer, Tudeh Partisi ve karşı devrimci diğer sol örgütlere üye olan kişiler, Humeyni'nin 28 Temmuz 1988'de yayınladığı ve sonrasında yüksek ihtimalle çerçevesini genişlettiği bir emirname ile topluca idam edilmiştir.

kamusal alanda görünür hale gelmesiyle 1989 yılından sonra tedricen değişmeye başlamıştır. Ancak Abrahamian'a göre kitlesel örgütlenme ve radikal söylem 1979-82 yıllarında etkili olmuş, 1982-89 arası ise devrimin kurumsallaştığı, özel mülkiyetin yaygınlaşmasıyla giderek orta sınıfa hitap etmeye başlayan İslam Cumhuriyeti'nin inşa sürecinin başladığı yıllar olmuştur. Abrahamian bu durumun ortaya çıkmasında Humeyni'nin söylemsel değişikliğinin etkili olduğunu savunmaktadır. Zira 1979-82 yılları arasında zulme karşı sosyal adaleti, haksız kazanca karşı adil gelir dağılımını, müstekbirlere karşı mustazafları, çıplak ayaklıları ve varoşlarda yaşayanları savunurken 1982'den sonra İslam'ın özel mülkiyete saygılı olduğuna, çarşının toplumun temel direklerinden biri olarak görüldüğüne, hükümet kurmak kadar toplumda dirlik ve düzenin de kati suretle sağlanması gerektiğine dikkat çekmeye başlamıştır. (Abrahamian 2002:128-29)

2.4.1. İnşa Sürecinde İslami Standardizasyon

1982'de 1907'den beri kabul edilen tüm İslami olmayan yasalar reddedilmiştir. Bu çerçevede kanunların Şii İslam'a uygun olmasına özen gösterilmiş, hukuk sisteminde bir dizi yenilik yapılmıştır. Bu yeniliklerden biri milliyetçilerin ve solcuların muhalefetine rağmen 1983'te meclisten geçen Kısas Yasası'dır. Yasa ile kırbaçlama, el kesme ve taşlama cezaları yeniden getirilmiştir. (Milani 1994:200) Kadınlara boşanma hakkı tanıyan 1967 tarihli Aile Koruma Kanunu yürürlükten kaldırılmış ve belirli koşullar altında kadınların boşanma talebinde bulunmalarına izin verilmiştir. Ayrıca çok eşlilik yasalaştırılmıştır. Bunun yanı sıra ticaretle de İslami kanunlar esas alınmış, Ağustos 1983'te meclis yeni bankacılık yönergesini kabul edilerek İslami faizsiz fon oluşturulmuştur. Eğitimde yapılan değişiklikler ise "Kültür Devrimi" adı altında yapılmıştır. (Kazemipur ve Rezaei 2003:348) Bu çerçevede 1980 yazında müfredat değişikliğine gidilmiş ve ders kitapları yeniden düzenlenmiştir. Humeyni İran'ın geri kalmışlığını, üniversite aydınlarının İran İslam toplumunu yeterince anlayamamalarına ve kitlelerle iletişim kuramamalarına bağlamaktaydı. Bu bağlamda Batıya ve onun değerlerine ait bilgiler kaynaklardan temizlenmiş ve İran tarihi baştan yazılarak 1979 İslam Devrimi tarih kitaplarında yerini almıştır.

Öğretmenler, idareciler ve üniversitelerdeki öğretim üyelerinden yeni devlet ideolojisini benimsemeleri ve derslerini bu ideolojiye uygun bir biçimde anlatmaları beklenmiş, aksini savunanlar emekli edilmiştir. 1983 yılında devrimden sonra ilk kez uygulanan üniversite sınavı ile üniversitelere giriş koşulları da değişmiş ve devrimci değerlere bağlılığın yanı sıra din adamlarından alınan tavsiye mektupları da etkili hale gelmiştir. (Milani 1994:201) İslami bir toplum inşa etme gayesiyle yola çıkıldığından barlar ve gece kulüpleri kapatılmış, alkollü içeceklerin üretimi ve tüketimi yasaklanmıştır. Sinema ve televizyonlarda yalnızca devletin onay verdiği filmler ve diziler gösterime girmiş, sansür kitle iletişim araçlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kadınların şarkı söylemeleri yasaklanmış, kamusal hayattaki görünürlükleri sınırlandırılmıştır. En keskin değişiklik kadın bedeni üzerinden yapılmış, kademeli olarak kadınlara örtünme zorunluluğu getirilmiştir. Bu bağlamda Humeyni önce sadece “çalışan kadınların” örtünmesi ve İslam’a uygun giyinmesi konusunda telkinlerde bulunmuştur. Bu ifadeler kadınları sokaklara dökmeye yetmiştir. Kadınların büyük bir direnç göstermesi üzerine Bazergan, Ayetullah Humeyni’nin zorunlu örtünmeye karşı olduğunu kadınların uygun bir rehberlikle kendiliğinden bunu isteyeceklerini savunduğunu dile getirmiştir. Humeyni’nin ofisi ise bu açıklamalar karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir. Ancak bu belirsizlik hali uzun sürmemiş ve 1980 yılının yazında bu kez de devlet kurumlarında çalışan kadınlara örtünme zorunluluğu getirilmiştir. 1983 yılına gelindiğinde bu karar genişletilmiş ve artık İran’daki tüm kadınlar, hatta ülkeyi ziyaret etmek amacıyla gelen kadın turistler dahi İran’daki zorunlu örtünme kararına uygun davranmak zorunda kalmıştı. 1930’larda Rıza Şah’ın baskısıyla zorla açılan kadınlar 1980’lerde zorla kapatılmıştır. İranlı kadınlar günümüzde hala zorunlu örtünme kararını protesto etmekte ve uluslararası kamuoyuna seslenerek anayasal haklarını aramaktadır.

Zorunlu örtünme kararını bir dizi yeni uygulama izlemiştir. Karma eğitim sonlandırılmış, her türlü toplantıda ve toplu ulaşımında kadınlar ile erkekler ayrılmıştır. Kadın sporcuların devletin uygun gördüğü İslami kıyafetleri giymesine izin verilmiştir. Ancak bu durum kadınların istihdamını engellememiş, kadınlar kamusal hayatta Pehlevi dönemine nazaran daha görünür hale gelerek her türlü iş kolunda aktif bir şekilde çalışmaya devam etmiştir. (Milani 1994:202)

2.4.2. Ulema Arası Hizipleşme: Geleneksel Sağ ve Radikal Sol

Devrimden sonra rejimin inşasında kamusal hayatta yapılan değişiklikler ve sınırlamalar fıkhi farklılıklara sahip ulema arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar zaman içerisinde içtihat merkezli bir hizipleşmeyi beraberinde getirmiştir. Hizipler mali ve sosyo-kültürel meseleler başta olmak üzere birçok konuda çatışmış, bu durum hem siyasal hem de kamusal alanı derinden etkilemiştir. Nihai egemenliğin Allah'a ait olduğunu ve kamusal alanda şeriatın katı bir şekilde uygulanması gerektiğini, özel mülkiyetin devlet tarafından korunmasını, bu bağlamda ağır vergilerin kaldırılarak özel sektörün teşvik edilmesini savunan geleneksel ulema ile meşruiyetini – veli-yi fakihin onayıyla – halktan alan, dolayısıyla seçimlere katılımı hayati derecede önemseyen, devrimci, kendini yoksulların ve ezilenlerin kurtarıcısı olarak gören, gıda ve yakıt sübvansiyonlarını destekleyen, kamulaştırmanın ve eşit gelir dağılımının altını çizen radikal ulema karşı karşıya gelmiştir. *Fıkḥ-e sünneti (statik içtihat)* prensibiyle hareket eden ilk grup ulema, yönetimde Kuran ve Sünnet'e kati suretle bağlı kalınması gerektiğini düşünürken *fıkḥ-e puya (dinamik içtihat)* prensibini benimseyen ikinci grup ulema şer'i kanunların gerektiğinde günümüz şartlarına uyarlanabileceğini, yani günümüz sorunlarına yeni çözümler üretebileceğini (havades-e vaqe-eh) savunmuştur. Bundan dolayı geleneksel ulema çoğu zaman radikalleri laik olmak ve fikhî meselelerde herhangi bir ilmî gerekçeye dayandırmadan hüküm vermekle suçlamıştır.

Bu iki temel fraksiyon dışında dönemin Meclis Başkanı Hüccetülislam Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin liderliğini yaptığı, özellikle ekonomi politikalarıyla diğerlerinden ayrılan, bir yandan özel yatırımları bir yandan mali tedbirleri destekleyen ve görece sosyo-kültürel meselelerde daha ilerici ve pragmatist olarak sınıflandırılan bir grup daha ortaya çıkmıştır. (Arıkan 2006:56–59)

Geleneksel, radikal ve pragmatist ulema ile birlikte devrime destek vermiş farklı hizipler de bulunmaktadır. Önceki bölümlerde bahsedilen bu hizipleri laik, sol, sosyal demokrat, milliyetçi ve anayasacı olarak kategorize etmek mümkündür. Ancak devrim sonrası bunların çoğu İslam Cumhuriyeti tarafından “Karşı

Devrimcilikle” suçlanarak yeraltına itildiğinden ve faaliyetleri yasa dışı ilan edildiğinden siyasal alanda herhangi bir etkinlikleri bulunmamaktadır.²⁷

2.4.3. Geleneksel Sağ ile Radikal Sol İçerisinde Bölünmeler

Devrimden önce 1977 yılında kurulan *Camee-yi Ruhaniyat-i Mübariz*, devrimci güçlerin konsolide olmasını sağlamış en etkili topluluktur. Humeyni’nin öğretilerini temel alan bu topluluk devrimden sonra da açılan yeni kadroları ele geçirerek İran siyasetinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak zamanla topluluk içerisinde geleneksel-muhafazakâr sağ ulema ve sol görüşlü daha radikal ulema arasında görüş ayrılıkları ve bölünmeler yaşanmış. 1988 yılında üçüncü meclis seçimlerinden hemen önce radikal cephe topluluktan ayrılarak *Mecmae-ye Ruhaniyun-e Mübariz*’i kurmuştur. Bu durum Ayetullah Humeyni’nin bilgisi ve izni dahilinde olmuştur. Zira Humeyni görüşlerin özgürce ifade edilebilmesi için ayrılmak isteyen ulemanın diğerleriyle çatışma halinde olduğunu kabul etmemiş, bölünmeyi bir güç mücadelesi olarak değil çoğulcu siyasetin bir gereği olarak gördüğünü ima etmiştir. Bu bağlamda, “İki cephe değil, iki grup ve iki görüş vardır. Fikir ayrılıkları olmayan bir toplum kusurludur. Mecliste görüş ayrılığı yoksa, bu meclis de kusurludur.” şeklinde konuşmuştur. (Moslem 2002:69)

Radikal ulema İCP ve *Sazman-ı Mücahidin-e İnkılab-e İslami* çatısı altında toplanmıştı. Ancak radikaller 1982’de muhafazakar Rasti-Kaşani’nin idaresine karşı çıkarak *Sazman-ı Mücahidin-e İnkılab-e İslami*’den ayrılmıştır. İCP’de ise Behiştî ve Musevî’nin popülist-radikal söylemleri benimsenmiş, iç ve dış politikada radikal bir tutum sergilenmiştir. Devrim ihracı partinin mottosu haline gelirken kapitalist düzene karşı sömürülen sınıflar desteklenmiştir. Fakat İCP hem radikal hem geleneksel-

²⁷ Bu sebeple tezin bundan sonraki bölümlerinde bunlara yer verilmeyecek olup İran siyasal sisteminin asli güç unsurları üzerinde durulacaktır.

muhafazakarlardan müteşekkildi. İçerisinde Hücetiye Cemiyeti²⁸ ile ilişkisi bulunan üyeler de vardı. Bu üyeler ile geleneksel ulema imamet, devlet yönetimi ve özel mülkiyet konularında benzer temayüllere sahipti. Ancak Hz. Mehdi'nin yeniden tezahür edeceği vakte kadar dünyevi iktidarlara sorgulayanlar radikal ulema tarafından pasif siyaset yapmakla suçlanıyorlardı. Bu sebeple zaman içerisinde radikaller partiyi tamamen ele geçirdi. 1987 yılına gelindiğinde ise parti siyasi tecrübesizlik, şiddetli geleneksel-radikal ve Hücetiye-Mektebi (İmamın çizgisi) çatışması ve muhalif gruplar tarafından düzenlenen ve bazı parti üyelerinin hayatını kaybetmesine yol açan suikastlar nedeniyle kendini feshetti. (Arıkan 2006:63–65)

2.4.4. Anayasal Değişiklikler

İran'da devrimin ardından İslamcı ve cumhuriyetçi unsurları içerisinde barındıran bir anayasa modeli ortaya çıkmıştı. Söz konusu model hizipler arası tartışmalara neden olurken meclis ile Anayasayı Koruyucular Konseyi üyeleri arasında mevzuat konusundaki ayrılıkları gidermek amacıyla Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi kurulmuştur. Bir başka tartışmalı nokta ise başbakan ve cumhurbaşkanının yetki alanları arasındaki kesişimdir. İkisini de yasama ve yürütme erklerinden sorumlu tutan sistemde zaman zaman çatışmalar meydana gelmiştir. Ayrıca veraset sisteminde de belirsizlik söz konusudur.

²⁸ İran'da Bahai nüfuzunu azaltmak üzere 1953 darbesinden önce kurulan ve darbeye kadar Encümen-i Hayriyye-i Hücetiye-i Mehdeviyye olarak bilinen cemiyetin lideri Meşhedli Şeyh Mahmud Halebi'dir. Darbeden sonra Şah rejimi tarafından Komünist TUDEH'e karşı desteklenmiştir. 1979 Devrimi'ni müteakiben Gaip İmamın isimlerinden Hücetullah'ı (delil) benimseyerek Hücetiye adını almış ve idari kadroların büyük bir çoğunluğunu ele geçirmiştir. Ancak cemiyet Ahbari geleneğin takipçisi olduğundan bu da zamanla Usuli ulema ile çatışmaya girmesine ve özellikle İCP'nin radikal sol gelenekten gelen üyeleri ile çatışma yaşamasına sebebiyet vermiştir. Bu çatışmalar sonucu Hücetiye Cemiyeti'nin üyeleri siyasi kadrolardan temizlenmiş ve cemiyet 1983'te yasaklanarak yeraltına çekilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Ronen A. Cohen, *İran Hücetiye Cemiyeti: 1950'lerden Günümüze İdeoloji ve Pratik*, İyidüşün Yayınları, Çev. Mehmet Toprak, 2014, İstanbul.

Öncesinde, Ayetullah Humeyni, “karizmatik liderlik” döneminin sürekliliğini sağlamak adına Ayetullah Muntazeri’yi halefi olarak gördüğünü açıklamıştı. Devrim’den sonra Tahran Cuma İmamı olan, anayasa taslağını hazırlayan ve Uzmanlar Meclisi’ne başkanlık eden Muntazeri, Humeyni’den sonra en kıdemli din adamı olarak görülüyordu. Ancak Muntazeri’nin zamanla *velayet-i mutlak*’ın yetkilerini sorgular hale gelmesi, gerek sol örgütlerin toplu idamına karşı çıkması ve bunların hukuka da şariat kanunlarına da aykırı olduğunu ifade etmesi gerek Humeyni’nin Salman Rüşdi’ye yönelik yayınladığı fetvaya tepki göstermesi siyasi kariyerinin zedelenmesine yol açmıştır. Bunun üzerine Ayetullah Humeyni 26 Mart’ta meseleyi Uzmanlar Meclisine taşıyarak görüşülmesini istemiş ardından da Muntazeri’ye bir mektup göndererek artık kendinden sonra devletin meşru ruhani lideri olamayacağını bildirmiştir. (Axworthy 2020:379)

Bütün bu belirsizlikler ve sistem içi çatışmalar yeni bir anayasal düzenlemenin gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu amaçla 25 Nisan 1989’da Anayasayı Yeniden Gözden Geçirme Konseyi (Şura-ye Baznegari-ye Kanun-e Esasi²⁹) kurulmuştur. Konsey, rehberin yetkilerinin genişletilmesinden – dini, politik ve askeri kurumlara atama yapmak, savaşa ve barışa karar vermek ve silahlı kuvvetlere başkomutanlık yapmak gibi – “*merce*” olma şartının kaldırılmasına kadar birçok alanda önemli değişikliklere imza atmıştır. (Omid 2016:148) Bu bağlamda elli kadar maddede değişiklik/revizyon yapılırken üç yeni madde anayasaya eklenmiştir (Madde 109, 112 ve 176). Yürütme erkinde meydana gelen değişiklik rejimin cumhuriyetçi yapısını güçlendirmiştir. Başbakanlık makamı lağvedilirken başbakanın yetkileri cumhurbaşkanına devredilmiştir (Madde 60). Cumhurbaşkanı’nın ülkenin ekonomik ve bürokratik politikalarına yön vermesine karar verilmiştir (Madde 126).

²⁹ Konsey içerisinde Başbakan Musevi ve Hasan Habib dışında herkes din adamıydı. Humeyni’nin ateşli takipçilerinden olan ve kritik kadroları ele geçirmiş bu din adamlarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Rafsancani, Hamaney, Musevi Erdebili, Ali Meşkini, Musevi Hoyniha, Taheri Hürremabadi, Muhammedi Gilani, Gazali Yazdi, İmami Kaşani Amini, Cenneti, Muhammed Rıza Mehdevi Kani, Ahmed Azeri Kumi, Muhammed Tevessuli, Mehdi Kerrubi ve Humeyni’nin torunu Ayetullah Yahya Nuri. (Omid 2016:148)

Yani devrim rehberinden sonra en yüksek makama sahip olan cumhurbaşkanı, kabineden ve hükümetten sorumlu hale gelmiştir. Devrim Rehberi'nin Cumhurbaşkanını görevden alma yetkisi kaldırılmış, bu ancak meclisin önerisiyle yargı tarafından onaylandığında karşılık bulacak bir talep haline gelmiştir. Ayrıca cumhurbaşkanının MGYK'yi kurmasına ve başkanlık etmesine de imkan tanımıştır. (Madde 176) (Ehteshami 2002:38–40)

Velayet-i fakih makamı ise radikal bir şekilde revize edilmiştir. *Merce* olma şartının kaldırılmasıyla tamamen politik hale gelmiş ve fakihin ruhani liderlikten ziyade ülkenin iç-dış siyasetine yön verebilecek şekilde yetkileri genişletilmiştir.³⁰ Anayasanın 5., 107., 109. ve 111. maddelerinde fakihin statüsü, rolü ve görevleri ele alınmıştır. 110. maddeye göre fakih, devletin genel politikalarının belirlenmesinden sorumlu olmuştur (Madde 110). Fakihin sahip olması gereken özelliklerin anayasada açıkça belirtilmesi, Humeyni sonrası oluşabilecek otorite boşluğunun da önüne geçilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Humeyni sonrasında karışıklıklara yol açabileceği düşüncesiyle uygun bir fakihin olmadığı durumlarda kurulması öngörülen Fakihler Konseyine de hizipler arası rekabeti körükleyeceğinden sıcak bakılmamıştır. 1989 anayasanın 111. maddesi Devrim Rehberinin ölümü, istifası veya azli durumunda Uzmanlar Meclisinin en kısa süre içerisinde yeni Rehberi belirlemesini öngörmektedir. 1979 anayasası bu maddenin incelenip uygulanmasından yalnızca Uzmanlar Meclisini sorumlu tutmuştur. 1989'daki değişikliklerle beraber yeni Rehber belirlenene kadar Geçici Rehberlik Konseyi kurulmasına karar verilmiştir. Bu konsey Cumhurbaşkanı, Yargı Erki Başkanı, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyinin tarafından atanan Anayasa Koruyucular Konseyinin fakih üyelerinden müteşekkildir. Fakihin meclisi feshetme hakkına sahip olmasını öngören madde ise şiddetli bir muhalefet ile karşılaşmış ve kabul görmemiştir. Milli Şura Meclisi'nin adı İslami Şura Meclisi olarak değiştirilmiş ve teokratik devlet özelliği pekiştirilmiştir. Düzenin

³⁰ Devrim Rehberinin yetkileri İslam Cumhuriyeti'nin siyasi yapısının anlatıldığı bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

Maslahatını Teşhis Konseyi Ehteshami'nin bahsettiği İkinci Cumhuriyet'in yasal-işlevsel bir aracı olarak bu dönemde kurulmuştur. (Ehteshami 2002:40)

Yürütme ve yasama erkleri dışında yargı erkinde de birtakım değişikliklere gidilmiştir. Bu amaçla beş üyeli hakimler kurulu feshedilerek yerine Devrim Rehberi tarafından İslam hukukunu bilen bir müçtehidin beş yıl süreyle Yargı Erki Başkanı olarak tayin edilmesine karar verilmiştir (Md. 157). Yargı Erki Başkanı çalışmalarını kendisine bağlı ve Cumhurbaşkanı tarafından atanan Adalet Bakanı ile koordineli bir şekilde yürütmektedir. Adalet Bakanı Yargı Erki Başkanının önerdiği isimler arasından seçilmektir. Ayrıca Yüce Divan Başkanı ve Başsavcı da Rehber yerine Yargı Erki Başkanı tarafından atanmaya başlamıştır. Son olarak Yargı Erki Başkanı, Yüksek Mahkeme Başkanı ve Başsavcı ile görüştüktan sonra bir hakimi değiştirme veya görevden alma yetkisine sahip olmuştur (Madde 164). Bu anayasa değişikliklerinin ardından yargıda da merkezileşme sağlanmaya çalışılmıştır. (Ehteshami 2002:40)

Anayasada 1989 yılından bu yana Rehber gerekli görmediği için herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Anayasanın 177. maddesine göre değişiklik yapılabilmesi için Devrim Rehberi, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi ile istişare ettikten sonra Cumhurbaşkanıya talimat vererek değiştirilecek ya da anayasaya eklenecek maddeleri incelemekle görevli Anayasayı Gözden Geçirme Konseyinin toplanmasını sağlamalıdır. Konseyin bazı üyeleri şu şekilde sıralanabilir: Anayasayı Koruyucular Konseyi üyeleri, üç erkin başkanı, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyinin kalıcı üyeleri, Uzmanlar Meclisinden beş üye, Rehber tarafından seçilen on kişi, Bakanlar Kurulundan üç kişi, Yargıdan üç kişi, İslami Şura Meclisinden on milletvekili, üç akademisyen. Toplam altmış sekiz üyesi bulunan konseyin elli üç üyesi doğrudan veya dolaylı olarak Devrim Rehberi tarafından atanmaktadır. Bu haliyle konseyden çıkacak bir kararın yani anayasadaki herhangi bir değişikliğin Rehberin onayı olmadan yapılması pek mümkün gözükmemektedir. (Koç 2017:14)

2.5. PRAGMATİK LİDERLİK: RAFSANCANI DÖNEMİ (1989-1997)

Devrimden sonra su yüzüne çıkan ve 80'ler boyunca kendini hissettiren hizipleşmenin siyasal alana yansımalarıyla taraflar belirginleşmeye başlamıştır. Bir tarafta iktidarı elde tutmak ve rejimin meşruiyetini halktan aldığını göstermek adına cumhuriyeti bir araç olarak gören ve cumhuriyetçi kurumların sağlamlaştırılması gerektiğine inanan radikaller, diğer tarafta ise kendilerine yakın Ali Hamaney'in Devrim Rehberi olması ve öngörülen anayasa değişikliklerinin hayata geçirilmesiyle radikallere karşı önemli bir başarı elde edip siyasi dengeleri kendi lehine çeviren muhafazakarlar bulunmaktaydı. Hamaney ilk zamanlar Ali Şeriatî'nin siyasi ve ekonomik görüşlerine yakın devrimci ideolojinin ateşli bir savunucusuyken 1981-89 yılları arasında cumhurbaşkanlığı yaptığı sırada radikal hizbin önemli isimlerinden Mir Hüseyin Musevi ile rekabet etmek zorunda kalmış ve geleneksel-muhafazakar hiziple yakınlaşmıştı. Bu durum muhafazakarların ve Rafsancani'nin Hamaney'i yeni Devrim Rehberi olarak görmesini sağlamıştı. (Gheissari ve Nasr 2006:108)

Böyle bir konjonktürde, 1989 yılında Rehberin yetkilerini genişleten anayasa düzenlemesi en çok radikalleri rahatsız etmiştir. Zira Humeyni'den sonra başa geçebilecek adaylardan kuşku duyuyor, kimsenin böyle bir pozisyonda hata yapmadan kalabileceğine ihtimal vermiyorlardı. Bu kaygılarını Rehberin meclisi feshetme yetkisine karşı çıkarak gösterdiler. Bu bağlamda radikaller bütün kurumlarıyla güçlendirilmiş İslami cumhuriyeti savunurken muhafazakarlar mutlak velayetin altını çiziyor, Rehberin halka değil yalnızca Allah'a karşı sorumlu olduğunu ve bu sebeple herhangi bir kısıtlamaya tabi tutulamayacağını belirtiyorlardı.

Farklı siyasal kulvarlarda yer alan bu iki hizip, Humeyni'nin sağlığında onun karizmatik liderliği altında birleşmişti. Son karar merci olarak Humeyni, bariz bir üstünlük sağlamış ve kitlelerin birleşmesinde önemli bir rol oynamıştı. Vefatıyla yaşanan siyasal çözülme muhafazakar hizbin iktidarı ele geçirmesiyle sonuçlandı. Bu çerçevede Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminde pragmatik, ılımlı, muhafazakar ve mutlakiyetçi bir politika tercih edilmiştir. Aynı zamanda “yeniden inşa” (*baz-sazi*) olarak adlandırılan bu süreçte gerek siyasal gerek kamusal ve ekonomik alanda İran-İrak Savaşı sonrası ciddi bir teşkilatlanma ve

merkezileşme hareketi başlamıştır. Rafsancani'nin bürokrasideki reform çabaları pragmatik siyasete yön vermiştir. Devrimci kurumlar, devrimden önce var olan devlet kurumlarına entegre edilmiş, savaş zamanı devlet eliyle kurulmuş örgütlerden biri olan ve Yapım Onarım Cihadı olarak da bilinen *Cihad Sazendegi*'nin altyapı çalışmaları hızlanmıştır. (Bakhash 1986:202) Ayrıca 1980'lerin başında, Pehlevi döneminde üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde görev aldıkları gerekçesiyle tasfiye edilmiş birçok araştırmacı ve akademisyen üniversitelere geri dönmüştür. Kültür Devrimi resmen sona ererken eğitim alanında da özelleştirme yapılarak özel üniversiteler açılmıştır. Üniversite öğrencilerinin sayısının artmasıyla 1990'ların sonunda üniversitelerde demokrasi kavramı üzerine tartışmalar başlamıştır. (Gheissari ve Nasr 2006:115)

Ancak Rafsancani'nin bürokrasideki gücünü arttırma çabaları bir taraftan geleneksel-muhafazakar ulemayı rahatsız etmeye başlamıştır. 1989-1997 yılları arasında yaşanan gelişmeler, İran siyasal sistemindeki siyasi fraksiyonların muhafazakar ve radikal hiziplere sıkışmadığını, gerek ekonomik yaklaşımlarda ve dış politika meselelerinde gerek sosyo-kültürel konularda kendi içlerinde de farklı yerlerde konumlanan yeni hiziplerin ortaya çıktığını göstermiştir. Bu durum sağ kanattaki pragmatik hizbin muhafazakar-geleneksel kanattan ayrışarak neo-muhafazakar bir yapıyı teşkil etmesine, buna karşın solun da radikal ve neo-radikal şeklinde bölünmesine sebep olmuştur. Bu bölünmede yapılan anayasa değişiklikleriyle Hamaney'in konumunu güçlendirmesi de etkili olmuştur. Zira Humeyni'nin karizmasından yoksun olan ve rütbe olarak onun konumunu karşılayamayan Hamaney, dini çevrelerde tanınmasa da bürokrasiden anlayan biriydi. Bu durum onun zamanla cumhurbaşkanının yetkilerini kısıtlayarak yürütme erkine müdahalesini arttırmasının önünü açtı. Rafsancani'nin manevra alanı daralırken muhafazakarların desteğini arkasına alan Hamaney mutlak velayet hakkına sahip rakipsiz bir güç olmuştu.

1992 yılında gerçekleşen meclis seçimlerinde muhafazakarların mecliste üstünlüğü ele geçirmesiyle Rafsancani'nin sürdürdüğü pragmatik politikalar da tartışılır hale geldi. Muhafazakar baskının arttığı ve ılımlıların halk desteğinden mahrum kaldığı Rafsancani'nin ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde (1994-97) ise ciddi bir

muhafazakar bariyerle karşılaşılmış hatta muhafazakarlar Rafsancani'nin kabinesine saldırarak hükümetin pragmatik-reformist eğilimlerini yok etmeye çalışmıştır. (Gheissari ve Nasr 2006:110–11)

2.5.1. Sosyo-Ekonomik, Hukuki ve İdari Alanda Yapılan Değişiklikler

Devrim Rehberi Ayetullah Humeyni'nin 1989 yılındaki vefatının ardından İran'ın siyasi ve toplumsal yapısında birtakım değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. 1981 yılından itibaren cumhurbaşkanlığı koltuğunda oturan Ali Hamaney, Devrim Rehberliği makamına yükselirken o ana dek Meclis Başkanı ve Silahlı Kuvvetler Komutanı olarak görev yapan Haşimi Rafsancani de Hamaney'in yerini alarak yeni cumhurbaşkanı olmuştur. Böylece Ehteshami'nin “İkinci Cumhuriyet” olarak adlandırdığı Abrahamian, Keddie ve Bayart'ın “İran Termidoru” olarak gördüğü yeni bir siyasi süreç başlamıştır.³¹ (Bayart 2015:310) Chehabi ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak bu dönemde gücün tek bir kişide toplanmadığını, aksine Humeyni'nin siyasi otoritesinin *merce* olmak için gerekli kriterleri taşımayan Hamaney aracılığıyla ve dini otoritesinin ise Taklit Mercii Ayetullah Araki tarafından temsil edildiğini ileri sürmüştür. Bu iddiasıyla yönetimin diarşik (iki başlılık) yönünü vurgulamıştır. (Chehabi 1991:85)

Chehabi'nin sözünü etmiş olduğu güç paylaşımı bir kenara, yönetimi ele geçiren geleneksel muhafazakarların iktidarı ellerinde tutmak için başlattıkları merkezileşme hareketi de dikkate değerdir. Bu bağlamda cumhurbaşkanının yetkileri yapılan anayasal değişikliklerle arttırılmış, başbakanlık makamı lağvedilerek bu makamda oturan kişinin sahip olduğu yetkiler cumhurbaşkanına devredilmiştir. Rafsancani ve Hamaney, Humeyni'nin çizgisini takip edeceklerine dair halka güvence vermişse de

³¹Ancak Axworthy'ye göre bu gerçek bir Themidor değildi. Ona göre İran'da iktidar değişimi Fransa'daki gibi bir terör döneminin ardından gelmemiştir ve söz konusu süreç sağcıların kesin zaferiyle sonuçlanmamıştır. (Axworthy 2020:384)

göreve gelir gelmez radikalleri önemli idari kadrolardan tasfiye etmeye çalışmıştır. Bu tasfiyelerde hem Devrim Rehberi'nin sınırsız yetkileri hem de Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin faaliyetleri etkili olmuştur. Konsey, Uzmanlar Meclisi'ne üye olabilmek için “ilmi yeterlilik” sınavı getirmiş, birçok radikal sınava girmeyi reddederken Devrimin Kasabı olarak da bilinen ünlü idamcı yargıç Ayetullah Sadık Halhali gibi bazı radikaller girseler de sınavdan geçememişlerdir. Tasfiyeler genişletilmiş, bundan İslami Şura Meclisi de nasibini almıştır. 75 radikal seçimlerden çekilirken 40 radikalın adaylığı onaylanmamış, yalnızca 30 radikal seçimlere katılabilmektedir. Radikallerin itirazı karşısında geleneksel-muhafazakarlar fakihin yetkilerinin sorgulanmasının ve itaatsizliğin Allah'a itaatsizlik anlamına geldiğini savunmuştur. İlimli, geleneksel-muhafazakarlar Anayasayı Koruyucular Konseyi ve Uzmanlar Meclisinin yanı sıra çarşı esnafı ve Kum İlim Havzası Müderrisler Topluluğundan da destek görüyordu. Çarşı esnafı ekonomik olarak ılımlı milletvekillerini finanse ederken Kum İlim Havzasından önemli Ayetullahlar da (Golpayegani, Araki, Hoyi, Maraşi, Necefi, Mehdevi Kani ve Ayetullah Muntazeri gibi) onları dini-siyasi açıdan destekliyordu. Bu gücü arkalarına alan ılımlı-muhafazakarlar radikalleri ülkedeki ekonomik krizin, sınıf ayrımının, altyapı sorunlarının ve eğitimsizliğin sorumlusu olarak görmekteydi. (Abrahamian 2002:130–32) Dolayısıyla Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminde İran'da devrimden bu yana sürdürülen kitlesel örgütlenme yerini “yeniden inşa” bırakmıştır. Devrimci eğilim devam ederken özellikle ekonomide liberal ve kalkınmacı politikalar benimsenmiştir. Ancak “topal bir dev” olarak nitelendirilen devlet, büyüklüğüne rağmen halkın taleplerini karşılama konusunda yetersiz kalmıştır. Bu bağlamda, devletin kapasitesini arttırmayı ve devrimden önce verilen sözlerin yerine getirilmesini hedefleyen Rafsancani'nin benimsediği politikalar, Şah dönemindeki kalkınmacı politikalarla benzerlik göstermiştir. Devrimden önce reddedilen ya da rafa kaldırılan birçok uygulama yeniden başlatılmıştır. Savaş sonrası ekonomik kalkınmayı sağlamak adına beş yıllık plan hazırlanmış, yatırımlar canlandırılmış, sanayileşme, enerji ve altyapı alanlarına ağırlık verilmiştir. Söz konusu uygulamaları sebebiyle Ali Ekber Haşimi Rafsancani bazı çevreler tarafından “Ekber Şah” olarak nitelendirilmiştir. (Gheissari ve Nasr 2006:106) Ray Takeyh, Rafsancani ve ekibinin ekonomide Çin modelini benimsediğini, bunun da siyasete

yansımasının anti-demokratik bir yönetim biçimi olduğunu ifade etmiştir. (Takeyh 2004:135)

İlımlı-Muhafazakar zamanla sosyal, ekonomik ve hukuki alanlarda yaptığı düzenlemeler Abrahamian'a göre Thermidor benzeri bir politikanın yürürlüğe girdiğini gösteriyordu. Serbest piyasa ekonomisinin benimsenmesi, ithalat ve ihracattaki kısıtlamaların ve birçok malda gümrük vergisinin kaldırılması, enflasyonun ve kamulaştırmanın azaltılması, birçok işletmenin özelleştirilmesi ve dış yatırımın teşvik edilmesi ekonomik alanda yapılan düzenlemelere örnekti. Sosyal alanda yapılan değişikliklerin başında ise asker kaçakları için çıkarılan genel af, bedelli askerlik, saray mücevherleri müzesinin açılması, şehirlerdeki imar faaliyetleri ve restorasyonlar, nüfus planlamasının teşvik edilmesi ve örtünme konusunda kadınlara daha esnek davranılması gelmekteydi. Hukuki alanda savunma hakkı bağlamında sanıkların avukat tutabilmesi, bazı siyasi mahkumların affedilmesi veya idam kararlarının kaldırılması, hapishane koşullarının iyileştirilmesi, halka açık itirafların televizyonlarda yayınlanmasının durdurulması ve uluslararası örgütlerin hapishane ziyaretlerine izin verilmesi gibi düzenlemeler karşımıza çıkmaktaydı.

Söz konusu düzenlemeler bazı kesimleri ekonomideki liberalizmin sosyal hayata yansıyacağı ve siyasi liberalizmi beraberinde getireceği konusunda heveslendirmiş olsa da temelde devrimci ideolojiye sadık kalınması, ayrıştırıcı bir dil kullanılmaya devam edilmesi, Batının hala tüm kötülüklerin müsebbibi olarak görülmesi, yurt dışında İranlı yetkililerle ilişkilendirilen suikastların yaşanması (Şah'ın son başbakanı Şapur Bahtiyar'a düzenlenen suikast, Mykonos Restoran Suikastları ve AMIA saldırısı gibi) ve siyasi mahkumların (Halkın Mücahitleri Örgütü başta olmak üzere sol grupların bünyesinde faaliyet göstermiş kimseler) 1988-89 yıllarında toplu halde idam edilmeleri bu hevesin kırılmasına neden olmuştur. (Abrahamian 2002:135)

2.5.2. İdeolojik ve Entelektüel Alanda Yaşanan Değişimler, Entelektüel Dini Düşünce Hareketinin Ortaya Çıkışı

İran’da 1989-97 yılları arasında sosyo-ekonomik, hukuki ve idari alanların yanı sıra ideolojik alanda da değişimler yaşanmıştır. Bu bağlamda İslami rejimin iktisadi politikaları eleştirilmeye başlanmıştır. Zira özelleştirmenin öncelik haline getirilmesiyle işsizlik artmış bu da ulemanın kendi tabanını oluşturan kesimler ile arasındaki patronaj ilişkisine zarar vermiştir. Özelleştirmelere karşı çıkanlarla iktidarın arası açılmış, hükümetin ideolojik konumuna saldırı başlatılmıştır.

Öte yandan eğitilmiş kesim her türlü kısıtlamayı eleştirmiş ve reform talebi yükselmeye başlamıştır. Bu taleplerin sık sık dile getirilmesinde iktidarın savaş sonrası kalkınma faaliyetlerine öncelik vermesi, Humeyni’nin vefatıyla ortaya çıkan güç boşluğu ve küreselleşmenin payı büyüktür. Küresel bilincin gelişmesiyle başta insan hakları olmak üzere, demokrasi, hukukun üstünlüğü, sivil toplum ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi meseleler İranlıların yeni tartışma konuları arasına girmiştir. (Rakel 2008:117) Rafsancani’ye karşı başlatılan bu siyasi ve ideolojik savaş, 90’lı yıllarda “*Ruşenfekran*” olarak bilinen bir grup dini entelektüelin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İçerisinde Abdülkerim Sürüş, Muhsin Sazegara, Maşallah Şemsülvaizin, Mustafa Melikyan, Muhammed Müctehid Şebestari, Muhsin Kediver, Hasan Yusuf Eşkevari gibi entelektüelleri, gazetecileri ve din adamlarını barındıran bu grup İslami ideolojiyi sistematik bir biçimde eleştirmiş, *fikh-e puya*’nın önemini savunmuş ve velayet-i fakih nazariyesini tartışmaya açmıştır. (Gheissari ve Nasr 2006:116–18) Ayrıca “İslam modern teknoloji, milliyetçilik ve parlamenter demokrasi ile uyumlu mu?” sorusu cevaplanmaya çalışılmış, din adamlarının siyasetteki rolü sorgulanmıştır. Batı ile ilişkiler de gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Hamaney’in Humeyni’nin karizmasından yoksun olması entelektüellerin eleştirilerini daha rahat bir şekilde kamuoyuyla paylaşmalarını sağlamıştır. Eleştiriler yalnızca entelektüellerden değil rejimin içinden de gelmeye başlamıştır. Muhammed Hatemi başta olmak üzere esasen devrimden itibaren Humeyni ve Ali Şeriatî gibi radikallerin görüşlerini benimseyen birçok kişi bu dönemde reformist cephe içerisinde yer almıştır. (Rakel 2008:120)

2.5.2.1 Bazı Entelektüellerin Siyasal Katılım ve Demokrasiye Dair Görüşleri

İran’da 80’li yılların sonunda Batı hegemonyasına karşı çıkmak, üniter ve sınıfsız bir toplum (camee-ye bi tabaka-ye tovhidi) ideale sahip olmak, dini ve siyaseti radikal aktivizmle özdeşleştirmek, bireyci değil toplumcu olmak ve Şii İslam’a ait bazı kavramları (mustazafın, müstekbirin ve şehitlik gibi) yeniden yorumlamak konusunda benzer temayüller gösteren, devrimci/radikal ideolojiye karşı özü itibarıyla din ve siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan, velayet-i fakih nazariyesine karşı çıkan, İslam fıkhrındaki kadın-erkek eşitsizliğine yönelik eleştirilerde bulunan, demokrasiyi ve insan haklarını önceleyen, reformist İslam’ı benimseyen ve İslam ile insan aklını uzlaştırmaya çalışan entelektüel dini düşünce hareketi ortaya çıkmıştır. Hareket Abdülkerim Sürüş, Muhsin Kediver, Muhammed Müctehid Şebüsteri, Muhsin Saidzade, Hasan Yusuf Eşkevari, Mustafa Malekiyan gibi entelektüelleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu entelektüellerden Kediver, Eşkevari ve Şebüsteri ruhban sınıfına mensuptur. Ancak hepsinin ortak özelliği dinin siyasete müdahalesinin herhangi bir İslami argümanla meşrulaştırılmasına karşı çıkmak ve özgür toplumu inşa etmek olmuştur. (Khosrokhavar 2004:195)

Bu tezde çeşitli kısıtlardan dolayı yalnızca Sürüş, Şebüsteri ve Kediver ele alınmıştır. Bu entelektüellerin İslam ve demokrasiye dair görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer verilerek kavramsal bir çerçeve çizilmiştir.

2.5.2.1.1. Abdülkerim Sürüş

Entelektüel dini düşünce hareketinin en önemli temsilcisi Abdülkerim Sürüş’tur. Sürüş, devrimden önce Marksizme karşı devrimci İslami düzeni ve İslam’dan neşet etmiş devrimci ideolojiyi savunmuş ve bu yönüyle Şeriatî’nin varisi olarak görülmüştür. (Hashemi 2016:129) Devrimden önce başlayan ve birkaç yıl daha devam eden bu süreçte, İslam felsefesinden ve Batı felsefesinden eş zamanlı olarak istifade eden Sürüş, “ideal devlet en az olan devlettir, demokratik ve özgürlükçü bir devlettir” fikrini savunmuştur. Ona göre meşruiyetini halktan alan devletin başlıca

görevi, farklı fikirlerin ifade edilebileceği özgür bir kamusal alan yaratmaktır. (Tıǒlı 2017:106) Ayrıca devletin sorumluluǒunun fikirlerin rüşť edilebilmesi için gerekli demokratik ortamı saǒlamaktan daha fazlası olmadıǒını dile getirmiştir. Dolayısıyla Batı karřıtlıǒı yapmamış, Batının gerekli yönlerinin alınması ve İslami düzen ile cem edilmesi gerektiǒini savunmuştur. (Hashemi 2016:139) Batılı deǒerlerin toptan reddedilmesi gerektiǒini ileri süren radikal Marksist Ahmed Ferdid ve Rıza Daveri gibi isimlere karşı Batı'nın bilimine, teknolojisine, demokrasisine ve yönetimde benimsediǒi kuvvetler ayrılıǒı ilkesine olumlu bakmıştır. Bu durum onun devrimin ideologlarının yanı sıra ulema sınıfı tarafından da dışlanmasına sebep olmuştur. (Hashemi 2016:143)

Bundan sonraki süreçte, genel olarak Batı düşmanlıǒının hakim olduǒu bir dönemde, insani bilimlerin savunusunu yapmış, dindarlık ile moderniteyi barıştırmaya çalışmıştır. Ona göre dini bilimler, insani bilimlerin (sosyoloji, eǒitim bilimleri, siyaset bilimi, iktisat, psikoloji vs.) yerini alamazdı ve Batılı ancak İslam'dan uzaklaşmamış bir eǒitim şarttı. İnsani bilimler ve beşeri kazanımların İslam düşüncesiyle sulanan bu topraklarda yeşermesi gerektiǒini savunuyordu. (Hashemi 2016:145–47) 1979'dan sonraki Kültür Devriminin en önemli isimlerinden biriyken şimdi İslami bir bilim üretilmesinin ve toplumun baskı altına alınarak kontrol edilmesinin olanaksızlıǒını, Batı'nın yekpare olmadıǒını bu sebeple Batı'dan alınacak şeylerin özenle sečilmesi gerektiǒini vurgulamaktaydı. Batının belli özelliklerini almak Batılı deǒerleri tamamen kabul etmek deǒildi. (Hashemi 2016:150–51)

Dinin ihya edilmesi gerekmektedir. Ona göre aydının görevi modernite ile kadim dünyayı bir araya getirmek ve akıl ile vahiy arasındaki baǒı çözmektir. Mutahhari, Kaşani, Afgani, Abduh, Muhammed Bakır es-Sadr, Reşit Rıza, İkbāl, Bazargan, şeriati, Gazzali ve hatta Hafız-ı şirazi ona göre söz konusu ihyacılar, dini aydınlanmacılardandı. (Hashemi 2016:165) “Ruşenfikri ve Dindari” adlı eserinde dindarlıǒın ve aydınlanmanın cem edilebileceǒini, seküler aydınların ise dini bilgi açısından eksik olduǒunu düşünüyordu. Ona göre bizler aynı anda hem milli hem dini hem de Batılı kültüre aşınaydık. Sürüş bunu “*Se Ferheng*” (Üç Kültür) olarak

ifade etmiştir. Dolayısıyla meselelere tek bir pencereden bakmamızın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bu noktada Batı'nın liberalizmine eleştirel yaklaşmalı ve dine uygun olmayan liberal felsefe yerine İslami düşünce ile uyumlu siyasi ve iktisadi liberalizmin benimsenmesi elzemdir. Zira ancak demokrasi ve siyasal katılım yoluyla mevcut iktidar denetlenebilir. Böylece dini sistem içerisinde yönetim biçimi sorgulanır hale gelecektir. Süruş'un ilk dönem eserlerinde sıkça karşımıza çıkan "dini devlet" tasavvurunda devletin başlıca görevi bireyin ahlaki açıdan olgunlaşmasını sağlayacak bir zemin hazırlamaktır. Ancak çözüm belirgin ve uygulanabilir olmamakla eleştirilmiştir. (Hashemi 2016:165–68)

Bu bağlamda dini bilginin modern bilimlerle uyumlu hale getirilmesi gerekiyordu. Süruş yazdığı *Kabz-u Best-i Teorik-i Şeriat* adlı eserinde din ile dini bilgiyi birbirinden ayırarak değişimin dinin özünde değil bizim onu algılayış biçimimizde olduğunu savunmuştur. Her kişinin İslam'ı idrak etme biçimi aynı değildir. Beşeri (pozitif ve sosyal) bilimlerle haşır neşir oldukça idrak genişlemektedir. Yani şeriatın sabit tutulması ve genişlemesi bizim onu algılayış biçimimizle doğru orantılıdır. Dolayısıyla din ile dini bilgi aynı değildir. Dini bilgi değişime, tartışmaya ve yorumlanmaya açıktır. (Tıgılı 2017:95) Süruş değişimden korkulmaması gerektiğini, aksine bunun bizi dine daha çok yaklaştırdığını ifade etmiştir. Şiiliğin ideolojik boyutuna karşı şer'î alanın genişletilmesi (best) ve dinî alanın daraltılması (kabz) gerektiğini vurgulamıştır. Süruş'a göre ancak böyle bir düzende çağın gerekleri ve demokratik değerleriyle uyumlu bir yönetimden söz edilebilirdi. (Hashemi 2016:170–71)

Süruş, dinî bilgi ile dini ayırdıktan sonra dinî bilginin anlaşılmasında beşeri bilimlerin ne kadar etkili olduğunu da tartışmıştır. Sözünü ettiği dinî bilgi, dinden bağımsız, bizim dini algılayış biçimimizdir. Din sabittir ancak dinî bilgi bizim onu anlayış biçimimize göre değişerek beşeri bilgi kategorisine dahil olmaktadır. Bu nedenle beşeri bilimlerle (pozitif ve sosyal bilimler) olan ilişkimizin gelişimine bağlı olarak dini bilgiyi özümseyebilmemiz de kolaylaşır. Beşeri bilimler zihin dünyamızın derinleşmesini ve genişlemesini sağlar. Zaman içerisinde beşeri bilimler değiştiği gibi dini bilimlerde de değişimler meydana gelebilir. Bu durum dini

bilimlerin zayıflamasıyla ilişkilendirilmemeli, aksine dini bilimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için beşeri bilimlerden istifade edilmelidir. Dini bilginin değişimi ise bir tercih değil zorunluluktur. Bir kişinin veya bir zümrenin dinden anladığı dinin ta kendisi değildir, bu nedenle halka dayatılamaz. (Tıǧlı 2017:94–95) Elbette Süruş bu düşüncesi ile devrimden sonra Şiiliğin resmi dinî ideoloji haline gelmesini eleştirmektedir. Şüruş’a göre bir grup din adamı, dinden anladığı kadarını yani kendi telakkisini mutlak doğru olarak dayatmamalıdır. Herkesin dinden anladığı farklıdır ve din belli bir grubun yorumlarına göre yaşanmak zorunda değildir. Bu nedenle Şüruş fikirlerinden etkilendiği Ali Şeriatî’yi açık bir şekilde eleştirmiş, ideolojik İslam’ın ve onun tek tip yorumunun karşısında yer almıştır. Süruş’un bu epistemolojik yorumunun temelinde yukarıda bahsi geçen İslam felsefesini Batı felsefesiyle birlikte yorumlayabilme kabiliyeti yatmaktadır. (Tıǧlı 2017:104)

Süruş bir süre sonra *Kabz-u Best*’te ifade ettiği dini bilginin değişebilirliği meselesini ve beşeri bilimlerle olan ilişkisini sosyal ve siyasal alana taşıyarak Ali Şeriatî’nin dini bilgiyi yorumlama biçimini ve bu bağlamda dini-ideolojik bir devlet kurma fikrini açıkça eleştirmiştir. Süruş’a göre artık dini-devrimci ideolojinin yerini demokratik yönetim, sivil hak ve özgürlükler almıştır. Bu sebeple yazmış olduğu *Danış ve Erzeş* (Bilgi ve Değer), *Ferbehter Ez İdeoloji* (İdeolojinin Ötesinde), *Mudârâ ve Müdiriyyet* (Hoşgörü ve Yönetim) adlı eserlerinde demokratik yönetimler hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. *Ferbehter ez İdeoloji*’de dinin belli bir kesimin tekeline alınmasına karşı çıkmış ve bu görüşünü temellendirmiştir. Bu konuda yapılacak şeylerden ilki din ile içinde yaşanan çağı tanıştırmaktır. Devamında havzada verilen dersler tartışmaya açılmalı³², dini ideoloji haline getirenler eleştirilmeli, dini yönetim, iman ve akıl meseleleri üzerine fikir yürütülmelidir. Fıkıhî taklitçilik olarak gören Süruş, ferî hükümler dışında taklidin

³² Süruş’a göre bu dersler de beşerîdir ve eleştiriden muaf olması zayıflık göstergesidir. Ayrıca havzanın eleştirilmesinin siyasi bir boyutu da bulunmaktadır zira havzanın mevcut iktidarla sıkı bir bağı bulunmaktadır. Bu bağ sayesinde muhalif sesleri bastırarak siyaseti domine etmektedir. Dolayısıyla havzanın eleştirilmesi mevcut iktidarın politikalarına karşı bir duruş sergilenmesi açısından da önemlidir. (Hashemi 2016:188)

caiz olmadığını ifade ederek mevzuatta ve usuldeki taklidi eleştirmiştir. Ayrıca fıkıhın dini ve dini olmayan bilimleri sınırlandırdığını vurgulamıştır. (Hashemi 2016:186–87) Dolayısıyla iktidarın fıkıh İslam'ını kullanarak ideolojik bir yönetimi benimsemesi dinin kirlenmesine sebep olmaktadır. İdeolojik toplumlarda da yalnızca mevcut iktidarın resmi ideolojik söylemi egemen hale gelmektedir. Oysa hiçbir dini-ideolojik yorum mutlak doğru kabul edilemez ve topluma dayatılamaz. Bu noktada Süreş, Şeriatı'nın benimsediğı ideolojik devlette dini tekeline alan din adamları sınıfının ortaya çıkmasının ve fıkıh İslam'ının galip gelmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Burada fıkıh İslam'ından kasıt bir grup alimin, ideal olan ve işimize yarayacak her bilginin kendilerinde saklı olduğunu düşünmesi ve ilim havzalarındaki öğretileri bu telakki üzerine şekillendirmesidir. Süreş fıkıhın temelinde taklitçiliğın yattığını vurgulamaktadır. Velayet-i Fakih nazariyesine de bu sebeple karşı çıkmaktadır. Zira fakih, vekalet yetkisini fıkıh alanındaki uzmanlığına dayandırmaktadır. Bu nedenle makamı sorgulanmayı değil taklit edilmeyi gerektirmektedir. Ancak Süreş'a göre fıkıh kadar tefsir ve felsefe de önemlidir. (Tığlı 2017:107)

İlginç bir şekilde Süreş'un kendisi de dini yönetim fikrini dile getirir ancak onun idealize ettiğı dini yönetimde özgürlük ve demokrasi de vardır. Hatta Süreş daha da ileri giderek özgür toplumların hiçbir baskı altında kalmadan peygamberlerin yolundan gitmeyi tercih edebildikleri için onlara daha yakın olduğunu iddia etmektedir. (Hashemi 2016:190–93) Demokratik yönetimlerin temel özelliğı insan haklarına saygı göstermeleri ve ortak akıldan istifade etmeleridir. Bu açıdan dini toplumların dini demokrasi arzu etmesinden daha tabii bir durum yoktur. Aksi halde dini olmayan herhangi bir yönetim anti-demokratik olacaktır. Ancak Süreş'un öne sürdüğü bu tez tartışmaya açıktır. Zira dinî bir toplum da pekâlâ dini olmayan demokratik bir yönetim talep edebilir. Yahut Süreş'un önceleri ifade ettiğı gibi her toplumun dini algılayış biçimi farklıdır. Bu çerçevede dinden demokratik olmayan bir yönetim de çıkarılabilir. O halde toplumun kabul ettiğı dinî ancak anti-demokratik bu yönetim, demokratik mi sayılmaktadır? Süreş'un bu meseleye dair görüşleri ziyadesiyle çetrefilli olsa da insan haklarına riayet edilmeyen ve ortak aklın

dikkate alınmadığı dini bir yönetimin demokratik olmadığı konusundaki görüşleri nettir. (Hashemi 2016:197)

Daha öncesinde de belirtildiği gibi Süruş dinin tek bir yorumu olduğuna karşı çıktığından onun sadece ruhanilere teslim edilmeyecek kadar önemli bir olgu olduğunu savunur. Ona göre böyle bir hamle devletin kendi yorumunu halka dayatmasına neden olmaktadır. Bu noktada devletin resmi yorumunun ideolojiden herhangi bir farkı kalmaz. (Hashemi 2016:201)

Şüphesiz Süruş'un bu görüşleri İran'da entelektüel dini düşünce hareketinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Devlet yönetimi konusundaki görüşleri de kayda değerdir. Bir devletin demokratik olması için sağlaması gereken şartları ifade ederken geleneksel demokrasinin asgari koşullarına atıf yapması esasen onun tasavvurundaki dini demokrasinin geleneksel demokrasiden pek de farklı olmadığını göstermektedir. (Hashemi 2016:206) Ancak dini demokrasi teorisinin çelişkilerle dolu olması uygulanabilirliğini zayıflatmaktadır. Bu sebeple görüşleri sembolik ve iç siyasete yön vermekte yetersiz kalmıştır.

2.5.2.1.2. Muhammed Müctehid Şebüsteri

Kum İlim Havzası'nda dini eğitim gören Muhammed Müctehid Şebüsteri, Hüccetü'l-İslam unvanına sahip olmakla birlikte entelektüel dini düşünce hareketi içerisinde önemli bir konumda yer almaktadır. Şebüsteri, Muhsin Kediver ve Mustafa Melikyan gibi Şii medreselerinde yetişmiştir. Ancak bunun yanında Batı bilimlerini de iyi derecede bilmektedir. Avrupa'da ikamet ettiği 70'li yıllarda, Muhammed Behiştî'nin davetiyle Almanya'ya gidip Hamburg İslam Merkezi'ne başkanlık yaptığından Batı siyaseti ve felsefesine dair gelişmeleri yerinde gözlemleyebilme imkânı elde etmiştir. Bu çerçevede Alman felsefesine, Katolik ve Proteston teolojilerine de merak salmıştır. Modern ve beşeri bilimlerden etkilenen Şebüsteri, reformist İslam'ı savunmuş, bu bağlamda yorumsamacılık olarak da bilinen hermenötik biliminden faydalanmıştır. Ona göre dinî bilginin din dışı bilgilerle tamamlanması gerekmektedir. Dindeki değişmez kuralları değişken olanlardan ayırt edebilmek için

İslam fıkhdında yer almayan bir tür bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bilgi diğer ilimleri bilmekten ileri gelir.

Resmi dinî söyleme karşı çıkarak 1979'dan sonra devletin karşı karşıya kaldığı krizleri iki başlıkta toplamıştır. Birincisi, İslam'ın, siyasetten ekonomiye ve toplumsal meselelere kadar her alanda kurtarıcı bir formül sunduğuna dair bir inanca sahip olunmasıdır. Şebüsteri'nin konuyla alakalı şu ifadeleri dikkat çekicidir: *“Ekonomik meselelerde ve siyasette Kuran'ın, geleneğin, (Sünnet) ve fıkhdın rolü, kurmak değil, düzenlemek ve yönlendirmek olmuştur. Fıkhd bilimi, değişimin akışını yönlendirmek için ortaya çıkmıştır, onu başlatmak için değil.”* Dolayısıyla hayatın güncel sorunlarına yeni bir bakış açısıyla bakmamız gerekmektedir. Dinî açıdan bunda bir sakınca yoktur hatta bu bizim yükümlü olduğumuz bir şeydir. (Sadri 2001:261) İkincisi ise dini-ideolojik bir anlayışla hareket eden devletin, şeriat kanunlarını uygulamayı kendine görev edinmiş olmasıdır. (Khosrokhavar 2004a:196) Oysa Şebüsteri'ye göre en iyi yönetim şekli, inananların özgürce iman edebildikleri yönetim şeklidir. En iyi devlet ise inananlara bu özgür ortamı sağlayabilen devlettir. Zira özgürlük sağlanmadan insanların kendi iradeleriyle karar verebilmeleri mümkün değildir. Bu durumda din ile devlet işleri de birlikte düşünülmelidir. Nihayetinde dünyada iman edilecek bir ortamın oluşabilmesi için bireylerin özgürlüğünü önceleyen demokratik sistemlere ihtiyaç vardır. Ancak İran'da devleti “İslami kaidelere göre yönetmek” amacıyla yola çıkanlar, halkın yönetime yönelik herhangi bir eleştiride bulunmasını engellemektedir. (Tıgılı 2015:390)

Şebüsteri kaleme aldığı *İman ve Özgürlük* adlı kitabında, Kur'an ve Sünnet'in insanın mahiyetiyle ilgili bilgiler içerdiğinden hareketle bir siyasi teori vaz ettiğini düşünen ve bu durumda dini yönetimi meşru görenlerin, devletin İslami kaidelere göre yönetildiği sürece toplumdaki bütün ihtiyaçların karşılandığına dair bir ön kabulle hareket ettiğini, bu sebeple refah seviyesini ve sosyal yaşam şartlarını dikkate almadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca böyle bir yönetimde söz konusu şartların daha iyi hale getirilmesi için yapılacak bütün teorik tartışmaların dini bir boyut kazanacağını, bilimsellikten uzaklaşılacağını ve pratik açıdan atılacak adımların da engelleneceğini vurgulamıştır. (Şebüsteri 2011:86–88) Kur'an ve Sünnet'ten siyasi

bir teori çıkaramayanların toplumu inşa edilecek bir şey olarak gördüğünü ve hayallerindeki ideal topluma ulaşana dek ellerindeki soyut ve tümel kavramlarla hareket etmekten vazgeçmeyeceklerini eklemiştir. Şebüsteri buna karşın ideal toplumu oluşturma gayesiyle hareket edenleri gerçekçi olmamakla eleştiren ve bu bağlamda mevcut toplumun ıslah edilmesini savunanlara da değinmiştir. Bu kimseler her toplumda uygulanabilecek özgürlükçü ve adaletli bir yönetimin varlığına inanmakta olup söz konusu soyut ve tümel kavramların her toplumda farklı bir anlam kazanacağını düşünmektedir. Dolayısıyla onlara göre siyasi yapının soyut-tümel kavramların ve değerler sisteminin tefsiri ve mevcut hakikatler olmak üzere iki ayağı bulunmaktadır. (Şebüsteri 2011:91-92)

Bir başka Müslüman grup ise yönetimin sahip olması gereken tek özelliğin İslami kaidelere aykırı davranmamak olduğunu savunmaktadır. Şebüsteri bir yönetimin İslamî olup olmadığıyla alakalı kararı kimin vereceği konusunda nettir. Ona göre İslam'a içkin siyasi ve ahlaki değerler dini hakikatleri yansıtmaz. Bu anlamda insanî ve örfî olduklarından din adamlarının uzmanlık alanına girmezler. Karar mercii rüşdünü ispatlayan, gerekli bilgi birikimine sahip halktır. (Şebüsteri 2011:94)

Suruş gibi Muhammed Müctehid Şebüsteri de fikhî ve ideolojik İslam'ı eleştirmiş, mevcut yönetimin, her alanda modern dünya ile uyumlu olmayan şer'i hükümleri uygulamasına karşı çıkmıştır. Ona göre sabit şer'i hükümler ibadetlerdir, geri kalan kaideler çağın gereklerine cevap verebilecek şekilde değiştirilebilmelidir. Önemli olan dinin genel ilkelerine aykırı hareket etmeyen, yol gösterici bir akla sahip olmaktır. Bu noktada modern çağın gereklerini karşılayabilen, bilimsel olandan yararlanabilen, dinî uygulamalar konusunda toplumların sahip olduğu farklılıkları göz önünde bulundurabilecek fakihlere ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bu fakihlerin yayınladıkları fetvaların uygulanabilirlikleri tartışmalı olacaktır. (Tığlı 2015:389) Bu sebeple fetvalara kutsiyet atfetmek doğru değildir. Neticede söz konusu fetvalar da insan ürünüdür ve fakihin beşeri bilimlerle olan ilişkisi dinî bilgiyi anlamlandırabilme becerisini etkilemektedir. Ancak velayet-i fakih nazariyesini benimseyenler, fakihin mutlak otoritesini benimsediklerinden fetvaların eleştirilmesine karşıdır. Şebüsteri'ye göre siyasi fikhın tüm kanunların temeli olarak

görülmesi doğru değildir. Zira fakihler içlerinde bulunduğu ortamdan, aldıkları eğitimden, modern bilimlerle olan münasebetleri çerçevesinde hareket ettiklerinden, yayınladıkları fetvaların da manevi yönü olduğunu hesaba katmak gerekmektedir. (Tıgılı 2015:390)

Şebüsteri, bir adım daha ileri giderek dinî değerlerle dünyevi gerçeklerin ayrılmasının ilahi bir karar olduğunu öne sürmektedir. Sürüş gibi dinî bilginin sınırlarına ilişkin geliştirdiği argümanında Şebüsteri, İslam'ın özgürlük ve demokrasi ile barışık olduğunu, ancak demokratik bir yönetimin gerekliliğinin dini metinlerden çıkarılamayacağını öne sürmüştür. Dini metinler değil toplumsal gerçekler böyle bir yönetim biçimini gerektirdiğinden, inananların bu gerçekle ve kendi gereklilikleriyle ilişki kurması, uzlaşması ve inançlı bir yaşam sürmesi gerekmektedir. (Sadri 2001:261)

Hasılı, dinin genel hatlarını bozmadan, dindarlığın dönüşümünü amaçlayan Şebüsteri'nin bu çabalarını İslami gelenek içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.

2.5.2.1.3. Muhsin Kediver

Devrim sonrası entelektüel dinî düşünce hareketinin öne çıkan isimlerinden biri de Muhsin Kediver'dir. İran'da devrim sonrası demokrasi, insan hakları, dini metinleri anlama ve yorumlama, nübüvvet gibi birçok konu Müslüman entelektüeller tarafından tartışma konusu haline getirilirken velayet-i fakih nazariyesi çoğu zaman bu eleştirilerin dışında kalmıştır. Zira söz konusu nazariyeyi eleştirmek, devlete ait resmî dinî anlayışı ve müesses nizamı eleştirmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Muhsin Kediver diğer entelektüellerin ilgilendiği meselelerle ilgilenmenin yanı sıra velayet-i fakih kavramını mercek altına almış hatta bu sebeple hapis yatmak zorunda dahi kalmıştır. (Tıgılı 2017:193) Kendisi gibi ailesi de politiktir. Dedesi Rıza Şah'a babası ise Muhammed Rıza Şah'a karşı faaliyetleriyle bilinmektedir.

Kediver'in müesses nizama yönelik muhalif görüşleri, halen Şii din adamları dairesinde olduğundan kayda değerdir. Görüşleri Sürüş ve Şebüsteri'ye yakın

olmakla beraber tamamen dini kaynaklardan beslendiğinden onlardan farklı bir bakış açısına sahiptir. (Sadri 2001:262) Dini eğitim almak amacıyla Şiraz Üniversitesinin Elektrik Elektronik Mühendisliği Bölümünden kendi isteğiyle ayrılan ve Kum İlim Havzasında ihtisas yapmaya başlayan Kediver, 1997 yılında fıkıh ve felsefe alanlarında gördüğü tahsili tamamlamıştır. Bunun sonucunda Hüseyin Ali Muntazeri'den *icazet-e içtihat* belgesi alarak Şii din adamları hiyerarşisinde müçtehitliğe yükselmiştir. Kum'da kaldığı süre boyunca Feyziye Medresesi dahil önemli medreselerde dersler vermiştir. 1999 yılında Tahran'daki Terbiyet Müderris Üniversitesi'ne geçerek İslam felsefesi alanında sürdürdüğü doktorasını tamamlamıştır. (Matsunaga 2008:317-18)

1991 yılında Cumhurbaşkanlığına bağlı, *İmam'ın Çizgisini Takip Edenler*'in çoğunlukta olduğu, Tahran'daki Stratejik Araştırmalar Merkezine yönetici olarak seçilmiş, bir yandan da muhafazakâr İmam Sadık ve Müfid gibi üniversitelerde dersler vermiştir. 1996 ve 1997 yıllarında sırasıyla *Endişe-i Siyasi der İslam: Nazariyyehâ-yi Devlet der Fıkh-ı Şîa* ve *Endişe-yi Siyasi der İslam: Hükûmet-i Velâyetî* başlıklı kitaplarını yayınlaması, 1999'de sol eğilimli *Selam* gazetesinde yazmaya başlaması, aynı yıl yazdığı bir yazıda son yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde halkın çoğunluğunun devletin dinini (din-e dowlati), imtiyazlı sınıfçılığı, şiddeti, fikir despotizmini ve popülist toplumu reddettiğini iddia etmesi üzerine, "İran İslam Cumhuriyeti'nin kutsal sistemine karşı propaganda faaliyetleri yürütmek ve kamuoyunu gerçek olmayan bilgilerle kandırmak" suçlarından 18 ay hapis cezasına çarptırılmıştır. 2007 yılında siyasi baskılar sebebiyle İran'ı terk etmek zorunda kalan Kediver Amerika'ya taşınmış; önce Virginia ve Duke Üniversitesi'nde ardından da çeşitli üniversitelerde İslam felsefesiyle ilgili dersler vermeye devam etmiştir. 2010 senesinde Uzmanlar Meclisi ve Devrim Rehberine seslenerek Ayetullah Hamaney'i istibdat, zulüm, kanunsuzluk, İslam Cumhuriyeti'ni yıkmak ve İslam'a hakaret etmekle suçladığı bir mektup kaleme almıştır. (Tıgılı 2017:194-6)

Yukarıda da bahsedildiği üzere Kediver'in eserleri temel birkaç meseleyi konu almaktadır. Bunlar dini hükümetin meşruiyeti, dinin iç ve dış siyasetteki uygulanabilirliği ve gerekliliği, din adamlarının siyasetteki yeri, dinin özgürlükle

ilişkisi, velayet-i fakih sisteminin özellikleri ve Şii İslam'daki yeri gibi konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Kediver, Humeyni'ye karşı hiçbir zaman açıktan meydan okumasa da velayet-i fakih kavramını tartışmaya açarak eşine az rastlanır bir cesaret örneği sergilemiştir. Ona göre söz konusu bu marjinal kavramın Kur'an'da, peygamberin hadislerinde ve Şii gelenekte hiçbir temeli yoktur. (Kamrava 2003:107)

Kamrava da Kediver'den hareketle eleştirinin içeriden gelmesinin oldukça önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre diğer bazı Müslüman entelektüeller gibi Kediver'in devlet hiyerarşisinde resmi görevlerde bulunmamış olması, siyasi gruplarla ve rejim içerisinde etkili pozisyonlarda bulunan isimlerle (milletvekilleri, Cumhurbaşkanı Hatemi vs.) yakın ilişkilere sahip olmasını engellememektedir. Kediver halkın gözünde İslam Cumhuriyeti'nin temel ilkelerine bağlı kabul edilmektedir. Bu sebeple Kediver'in yaptığı eleştiriler "iç eleştiri" bağlamında okunmalıdır. Ayrıca siyasi konjonktür göz önünde bulundurulduğunda bu iç eleştiri devletin ideolojik ortodoksisine en uygun alternatif olarak değerlendirilmektedir. (Kamrava 2003:108)

Aynı zamanda Kediver de bir din adamı olduğundan, kendisinden beklendiği gibi Şii İslam'a ve rejimin ortodoks yorumuna uygun hareket etmemesi gerekçe gösterilerek *Özel Din Adamları Mahkemesi*'nde (*Dadgah-e Vije-yi Ruhaniyet*) yargılanmıştır. Ancak her ne kadar muhalif din adamlarını bastırmak için kurulan bu mahkeme verdiği ağır cezalarla reformist düşünürleri tecrit altında tutmaya çalışsa da başarılı olamamıştır. Şiiliğin modern yorumu, reformizm ve İslam üzerine tartışmalı konularda sorular sorulmaya ve eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. (Kamrava 2003:108–9)

Kediver din ve inanç özgürlüğünü "bireyin istediği ideolojiyi ve dini özgürce seçebilme hakkı" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, kişi kendi isteği ile dinini yaşayabilme ve dininin gereklerini yerine getirebilme özgürlüğüne sahiptir. Ancak Kediver kişinin dinini eleştirebilme ve dininden ayrılabilme hakkını da saklı tutmaktadır. Onun için dinî özgürlükler başkalarının hak ve özgürlüklerini zedelediği, kamu düzenini ve ahlakını bozmadığı sürece herhangi bir tehlike arz etmemektedir. Kişinin dini ve ideolojisi ne olursa olsun zulme uğramaması siyasi ve

sosyal haklarının elinden alınmaması gerekmektedir. Bu konuda ayetlerden ve peygamber dönemine ait geleneklerden yola çıkılarak savunulan herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeyen Kediver, Kur'an'ın dinlerin ve inançların çoğulluğunu tasdik ettiğini ifade etmektedir. Medeniyetler ve kültürler arası diyalog, din ve düşünce özgürlüğü olmadan mümkün değildir. Kediver bunun İslam'a içkin bir yorum olduğunu, yani İslam'ın din ve düşünce özgürlüğünü destekleyen ve güvence altına alan bir yorumunun mevcut olduğunu iddia etmektedir. Yani, arzu edilen din ve inanç özgürlüğüne İslam aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Yalnız bunun için İslam'daki bazı temel kurallar incelenmeli ve İslam fikhının belirli yönlerinde içtihatlar yapılmalıdır. (Kadivar 2009:119–21)

Kediver'in demokrasi konusundaki fikirleri de oldukça önemlidir. Ona göre demokrasinin birincil ve asgari koşulu ahlaki değerleri önceleyen, tarafsız, adaletli, özgürlükçü, eşitlikçi ve hukukun üstünlüğü ilkesine riayet eden bir devlet tarafından yönetilmekten geçer. Çoğu Müslüman ülkede ise halk otoriter ve söz konusu asgari şartları sağlayamayan rejimlerin yönetimine maruz kalmaktadır. Ancak sömürgeci ve post/neo-kolonyal dönem göz önüne alındığında Batının liberal demokrasisi de kabarık bir sicile sahiptir. Bu sebeple İslam-demokrasi ilişkisi ayrıca öneme haiz bir konudur. Kediver, etik temelli şeriata göre demokrasinin, İslam'ın ahlaki amaçlarına hizmet edebilecek en iyi araç olduğunu öne sürmektedir. Demokrasi sayesinde adalet tecelli edecek, insanın onuru ve özgürlüğü korunacaktır.

Bir halkın demokrasi türleri (liberal demokrasi, sosyal demokrasi, müzakereci demokrasi, anayasal, demokrasi gibi) konusunda herhangi bir ahkâmda bulunabilmesi için önce onu deneyimlemiş olması gerekmektedir. Bu noktada Batılı ülkelerin mevcut demokrasilere eleştiri getirebilmesini olağan karşılayan Kediver, dünyanın geri kalanının henüz ulaşamadığı demokrasi hakkında bir yargıda bulunamamasını anlayabilmektedir. Bu noktada Kediver iki demokratik temadan bahsetmektedir. Birincisi “azami veya ileri demokrasi” ikincisi “asgari veya ilkel demokrasi”. Batılı ülkeleri ilk kategoriye yerleştirmiş olup diğer ülkelerin ikinci kategoriye kapsadığını ifade etmektedir. İkinci gruba dahil olan ülkelerin liberal demokrasinin yetersizliği konusunda herhangi bir fikre sahip olmamalarını

lkelerinde henüz demokratik bir sistemi tecrübe etmediklerine yormaktadır. (Kadivar 2020:3)

Kediver, post-kolonyal süreçte İran halkının liberal demokrasi ile tanışmasını Musaddık dönemi ile ilişkilendirmektedir. Musaddık'ı laik demokrasinin ve yabancı tahakkümüne karşı direnişin yılmaz savunucusu olarak resmeden Kediver, İran halkının liberal demokrasi ile tanışmasını 1953 Darbesi'ne bağlamaktadır. Ona göre şu konjonktürde İran halkının hafızasında liberal demokrasinin diktatörlük ve otoriter rejimleri çağrıştırması olağandır çünkü Batılı liberal demokrasi etik değerleri ve ahlaki normları ihlal etmektedir. Dolayısıyla İran örneğinden yola çıkarak ABD başta olmak üzere Batılı devletlerin dış politikalarını demokratik ilkelere değil reel politiğe göre dizayn ettikleri görülmektedir. (Kadivar 2020:3)

Kediver Müslüman lkeleri rejimlerine göre dörde ayırmaktadır. Birincisi Türkiye, Tunus ve Arnavutluk gibi demokratik devletler, ikincisi İran gibi görünüşte demokratik olan yarı-demokratik rejimler, üçüncüsü demokrasiyi seçimlere indirgeyen rekabetçi-otoriter rejimler ve dördüncüsü yarı demokrasi bile sayılmayan Suudi Arabistan gibi otoriter rejimler. Genel olarak ilki hariç diğerlerini otoriter rejimler olarak gören Kediver bu devletlerde seçimlerin ve parlamentonun işlevsizliğine ve dolayısıyla yargı ve yasama erkinin bağımsız değil yürütmeye bağlı olduğuna, kanun önündeki eşitsizliklerin, cins ve hukuki ayrımcılığın, protesto hakkının çiğnenmesinin, orantısız güç kullanımının, keyfi yönetimin, mutlak yetkiye sahip hükümdarın Tanrı tarafından tayin edilen, peygamberin veya şii imamın temsilcisi/halifesi olduğu bir sistemin ve şeriatın meclis hukukundaki üstünlüğünün altını çizmektedir. Böyle bir yönetimde seçilmiş iktidarların gerçekten halkın çoğunluğunu temsil etmediğine kanaat getirmekle beraber bu tür yönetimleri "demokrasinin karikatürü" olarak betimlemektedir. Yine de her yönetim biçimi gibi demokrasinin de kendi içinde sorunlu olduğunu ve her problemi çözebilecek bir gücü bünyesinde barındırmadığını tasrih eder. Zira sağlam bir demokrasi için asgari koşulların yanında mutluluğun diğer temel unsurlarına da ihtiyaç duyulduğunu savunur. (Kadivar 2020:5–6)

2.6. REFORMİST HAREKETİN ORTAYA ÇIKIŞI: MUHAMMED HATEMİ DÖNEMİ (1997-2005)

Liberal kelimesinin Batı'yla ve toplumsal açıdan yozlaşmış bir kültürle ilişkilendirildiği İran'da, Hatemi'nin, ulema sınıfında yer almasına rağmen farklı kesimleri kucaklayan hoşgörülü bir yaklaşıma sahip olması, sivil toplumun güçlendirilmesine yönelik söylemlerde bulunması ve hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı kalması, İran'da dolaylı yoldan da olsa liberal demokrasinin gündeme gelmesini sağlamıştı. Liberal demokrasi rüzgarı ise milli egemenliğin güçlendirildiği bir yönetimi zorunlu hale getirmişti. Bu bağlamda Hatemi'nin ajandasındaki en önemli meselelerden biri, İslam Cumhuriyeti'nin temel bileşenlerinden biri olan cumhuriyetçi kurumların, meşruiyetini dinden alan kanunları sınırlandırdığı bir siyasal yapı vücuda getirmektir. Bu siyasal yapının temelinde son sözü fakihin söylediği ve sınırlı egemenlik anlayışının olduğu bir yönetimin aksine İslam'ın ve demokrasinin birbirine içkin olduğu bir yönetim anlayışı yer almaktaydı. Elbette 2500 yıldır otokrasiyle yönetilen bir ülkede ikinci seçeneği gerçekleştirmek pek kolay iş değildi. Ancak Hatemi'nin reform hareketi zor olanı başarmayı amaçlamıştı. (Milani 2001:30)

Hatemi'nin reformizm anlayışında liberal demokrasinin yanı sıra yerli ve milliliğin de ayrı bir yeri vardı. Ona göre İran köklü bir tarihe, dini ve kültürel bir dokuya sahipti. Bu durum İran'ın modernleşmesine engel teşkil etmiyor aksine İran'ı zenginleştiriyordu. Hülasa geleneğe sahip çıkmak moderniteye mugayir değildi. Önemli olan öze sadık kalarak çağa uygun hale getirmektir. Ancak Hatemi bu hamlesiyle geçmişten kopmak istemediğini ve laikliğe çağrı yapmadığını da kanıtlamıştı. (Tazmini 2009:59–60)

Reform hareketi, ulema sınıfının dini ve siyasi tekeli ortadan kaldırmayı ve İslam Cumhuriyeti'nin en zayıf tarafı olan temsil kurumlarını güçlendirmeyi hedeflediğinden İran siyasetinde önemli bir boşluğu doldurmuştu. Bu durum en çok devrimin temel ilkelerine ihanet edildiğini düşünen muhafazakar ve radikal ulemayı rahatsız etmiş benziyordu. Bu rahatsızlığın temel sebebi devletin, kurumlar aracılığıyla dini, siyasi ve hukuki meselelere müdahil olacak olmasıydı. Söz konusu

hamleyle yurttaşlık bilinci gelişmiş demokratik bir sivil toplum inşası mümkün kılınacaktı. Ancak bunun için İran'ın yeniden uluslararası sisteme entegre olması ve ekonomik izolasyonuna son vermesi gerekmekteydi. Bu bağlamda Hatemi'nin iç ve dış politikalarına yön veren bu düşünce olacaktı. (Tazmini 2009:60–61)

2.6.1. Hareketin Bileşenleri ve Hedefleri

1993 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde anayasada yapılan bir değişiklikle Rafsancani'nin ikinci kez aday olması sağlanmıştı. Ama birkaç sene içerisinde kulislerde Rafsancani'den sonra kimin aday olacağı konusunda tartışmalar gündeme gelmeye başladı. Bu tartışmalarda muhafazakar kanadın öne çıkardığı isim Ali Ekber Natık Nuri oldu. “Geleceğin Cumhurbaşkanı” nidalarıyla adaylığını pekiştiren Nuri'nin karşısına çıkacak bir aday henüz belirlenmemişti. Önceleri, 1989 yılında Rafsancani'nin cumhurbaşkanı seçilmesi üzerine yapılan anayasa değişikliğiyle makamı lağvedilen eski Başbakan Mir Hüseyin Musevi düşünülüyse de kendisi bu fikri reddederek iddialara noktayı koymuştu. Ardından G-6 grubu ve sol ulema, MRM üyesi eski Kültür ve İslami İrşad Bakanı Muhammed Hatemi'de karar kıldı. (Oğuz ve Çakır 2000:68–69)

Hatemi'nin seçim kampanyasına birçok farklı kesimden destek gelmişti. Ancak Ayetullah Hamaney ve alenen, tarafsız olması beklenen Anayasayı Koruyucular Konseyi örtülü olarak Nuri'yi desteklediğini açıklamıştı. Bunun üzerine Hatemi *“Eğer rehber benim bu göreve uygun olmadığımı düşünüyorsa, bu fikrine uyacak ilk kişi ben olurum”* diyerek yarıştan çekilebileceğini ifade etmiştir. Hamaney ise böyle bir istekte bulunmayarak bilmeden de olsa İran siyasi tarihinde yeni bir sayfanın açılmasını sağlamıştır. (Oğuz ve Çakır 2000:70)

2 Hordad 1376'da (23 Mayıs 1997) gerçekleşen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde, *“İran tarihinin özü demokrasi mücadelesidir”* diyen Muhammed Hatemi (Abrahamian 2008:186); muhafazakar camianın, müesses nizamın, medyanın, ordunun ve Devrim Rehberi Ayetullah Hamaney'in desteklediği Ayetullah Natık Nuri'yi mağlup ederek %69.63 oy oranıyla iktidara yükselmiştir. Kimilerinin “İkinci

Devrim” olarak gördüğü bu galibiyet, Hatemi’nin halka verdiği reform sözünün ardından gelmiştir. Bu söz, hukukun egemen olduğu, liyakate dayalı, anayasal kurumların işlevsel hale geldiği, sivil toplumun güçlendirildiği daha demokratik bir yönetim anlamına geliyordu. Yani Hatemi ve sonrasında “2 Hordad Cephesi³³” olarak anılacak koalisyonun siyasal ve kültürel alanlarda bir dizi reform yapması bekleniyordu. (Bayat 2015:185–86)

Hatemi, liberal demokrasiyi insanların manevi ihtiyaçlarını karşılayamamakla eleştiriyor ancak modern toplumlarda en iyi yönetim biçimi olarak liberal demokrasinin kabul gördüğünü dile getiriyordu. Bu bağlamda kendisi de İran halkına İslam ile liberal demokrasinin uzlaştırıldığı bir yönetim vadeliyordu. Ona göre meşruiyetini halktan alan ve varlık nedeni halka hizmet etmek olan demokratik, İslami bir yönetim, toplumun maddi-manevi bütün ihtiyaçlarına cevap verebilirdi. (Milani 2001:38) Bunun için İslam’ın daha kozmopolit bir yorumundan faydalanılmalıydı. İslamî kaideler, modern yaşamın koşullarına uygun bir şekilde genişletilmeliydi. Yani İslam’ın altın çağına dönmek isteyenler Hatemi’ye göre anokronik bir hataya düşüyorlardı. Modern ve ilerici bir İran için ilerleme şarttı. (Tazmini 2009:58)

İran-İrak Savaşı’nın ve Rafsancani’nin “Onarım Cihadı”nın ardından toplumun mevcut hükümetten talepleri de değişmeye başlamıştı. Kültürlü genç nüfus ve kentli orta sınıf reformist harekete destek vermişse de karşılığında mevcut sosyo-ekonomik koşulların değişmesi konusunda söz almıştı. Zira halk istihdam sorunu, yüksek enflasyon ve dinî-ahlakî denetim arasında sıkışıp kalmıştı. Hatemi ise kampanyasını bu hoşnutsuzluk hali üzerine bina etmişti. Konuşmalarında sık sık özgürlük vurgusu

³³ Hareketin merkezinde Cumhurbaşkanı Hatemi’nin kardeşi Muhammed Rıza Hatemi’nin başkanlığındaki İslami Katılım Cephesi (İKC), İslam Devrimi Mücahitleri Örgütü, Direnişçi Din Adamları Birliği, İslam Birliği Kuvvetlendirme, İslami İşçi Partisi, Hembestegi Partisi Kargozaran Partisi yer almaktadır. Özellikle İKC, radikal sol, muhafazakar yeni sol ve pragmatist kanat gibi farklı fraksiyonları bünyesinde barındırması bakımından zaman zaman karşıtlıklara sahne olsa da öngördüğü demokratik diyalog pratiğini hayata geçirebilme konusunda başarılı bir sınav vermiştir. (Bayat 2015:193–94)

yaptı, adil ve şeffaf bir yönetime işaret etti. Ahlak polislerinin uygulamalarını eleştirdi. Dış politikada şiddet ve saldırganlıktan ziyade uzlaş ve diyalog çağrısında bulundu. (Milani 2001:39)

Ancak Medrese-kent olarak bilinen Kum dahil birçok şehirde Hatemi'nin seçimleri önde götürmesinde, taahhütlerinden ve üyesi olduğu MRM'nin faaliyetlerinden ziyade Rafsancani ve G-6 elitlerinin desteğinin belirleyici olduğu görülmektedir. Zira MRM böyle bir kitleye sahip değildir. (Oğuz ve Çakır 2000:78) Taahhütler ise halkın nazarında Hatemi'nin İslami İrşad ve Kültür Bakanlığı yaptığı sırada sürdürdüğü politikalar göz önünde bulundurulduğunda anlamlı hale gelmekteydi. Ayrıca Hatemi'nin ailesinin Şii ulema tarafından iyi bilinmesinin, güçlü belagatinin ve her daim gülümseyen yüz ifadesinin de bu başarıda önemli bir payı olduğu düşünülmekteydi. (Oğuz ve Çakır 2000:79–80)

2.6.2. Bir Demokratikleşme Pratiği Olarak Siyasal ve Kamusal Alanının Dönüşümü

Hatemi ve reformist bakanları, bir yandan devlet kademelerinde kurumsal ve yasal reformları gerçekleştirmeye diğer yandan da reformlar için toplumu seferber etmeye çalışmışlardı. Toplumsal seferberlik için İçişleri Bakanlığı ile İslami İrşad ve Kültür Bakanlıklarının çalışmaları toplumsal dönüşüm açısından oldukça önemliydi.³⁴ Bu bakanlıkların atadığı yerel yöneticiler sayesinde reformlar taşraya ulaşacaktı. Bu bağlamda toplumun önemli bir kesimini oluşturan gençler kurdukları öğrenci

³⁴ Hatemi'nin kabinesindeki 22 adayın tümü 22 Ağustos 1997'de meclisten onay almayı başarmıştı. İslami İrşad ve Kültür Bakanlığına Ataullah Muhacerani, İçişleri Bakanlığına Abdullah Nuri getirilmişti. Muhacerani reformist İslam'ı ve siyasi açıdan çoğulculuğu savunan biri olarak biliniyordu. Bu açıdan Hatemi'nin eski pozisyonunda onunla sürdürdüğü politikalara sadık kalacaktı. Nuri ise Rafsancani döneminde de aynı görevde bulunan, kapsamlı reformları açık yüreklilikle dile getiren bir isimdi. (Tazmini 2009:63)

kolektiflerini genişleterek ve İslamcı, üçüncü dünyacı, idealist devrimci siyasetten uzaklaşarak demokratik, insan haklarını ve bireysel özgürlükleri önceleyen post-İslamist siyasetin kök salmasında rol oynayacaklardı.

Öğrenci kolektiflerinin yanı sıra feminist hareket de reformizm rüzgarına yön vereceklerdendi. Zira İslamcı ideolojiden ve onun kamusal alandaki kısıtlamalarından en çok etkilenen kadınlardı. Kadınlar bu dönemde kurdukları örgütlerle *network*'lerini genişletebilme imkanı bulmuşlardı. Kurdukları bu örgütler ve yaptıkları yayınlar aracılığıyla toplumsal ve siyasal alanlarda mahrum kaldıkları haklarına erişmeye çalışmışlardı. Hatemi'den beklentileri yüksekti. Sadece öğrenci ve kadın hareketi değil, ülkede bastırıldığını ve ötekileştirildiğini düşünen yahut zamanla rejimle ters düşen bütün kesimler (Özgürlük Hareketi bünyesindeki liberal-dini kanat, laik demokratlar, pragmatistler, eski radikaller, azınlıklar, aktivistler, meslekî örgütler vs.) ve İran diasporası da reformist harekete destek verdi. (Bayat 2015:187–88)

Hatemi'nin sivil toplumu oluşturma çabaları kısa vadede sonuç vermişe benziyordu. Sivil toplum örgütlerinin sayısı artmış, özgür basın desteklenmişti. Hatemi tarafından Kültür Bakanlığına getirilen Ahmed Burkâni, Bayat'ın ifadesine göre yüzlerce basın izni dağıtmıştı. Reformist gazete ve dergilerin tirajları katlanırken 174 günlük gazete dahil 2228 yeni yayın hayata geçmişti. Sadece kadınların çıkardığı, aralarında önceki Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin kızı Faize Rafsancani'nin yayınladığı *Zen* dahil, 40 yayın vardı. Müesses nizamın gazeteleri *Keyhan*, *Cumhuri-ye İslami* ve *Risalet* gibi muhafazakar basın, *Cami'iyye*, *Sobh-e Hanevadegi*, *Tavus*, *Neşat* ve *Sobh-e Emruz* gibi gazetelerin karşısında devlet desteğiyle ayakta kalabiliyordu. Bu gazete ve dergilerde o güne değin konuşulmayan konular dile getiriliyor, velayet-i fakih nazariyesi, dini çoğulculuk ve ABD ile olası ilişkiler dahi tartışmaya açılıyordu. (Bayat 2015:190–91)

Sivil toplumu yaratma konusunda önemli bir başarı kaydeden Hatemi hükümeti, 1999'daki yerel seçimlerde ve 2000'deki Altıncı Meclis seçimlerinde de ezici bir çoğunlukla iktidarını pekiştirdi. Böylece Reformist hareket, seçimle kazanılan kurumların neredeyse tümüne hakim konuma geldi. Reformistlerin hakim olduğu

mecliste yüzden fazla reform taslağı yasalaştı. Hukuk başta olmak üzere birçok alanda düzenlemeler yapıldı. İşkence ve fiziksel şiddet yasaklandı. Siyasi tutukluların avukatlık hizmeti alması ve tecrübeli ve tarafsız yargıçlar tarafından yargılanması sağlandı. Anayasanın demokratik maddelerinin güçlendirilmesi ile adayları denetleme ve seçimlere nezaret etme yetkisinin Anayasayı Koruyucular Konseyi'nden alınıp İçişleri Bakanlığına verilmesi de gündeme gelen konular arasındaydı. (Abrahamian 2008:190)

Reformistler, kadının kamusal alandaki görünürliğini arttırmak ve anayasal haklarını iyileştirmek adına da bir dizi yenilik yapmıştı. Kadınların devlet bursuyla yurt dışında okuyabilmelerine, çarşaf giymek yerine yalnızca başlarını örtmelerine, renkli kıyafetler giymelerine, davalarda tazminat ve çocuklarının velayetini alabilmelerine imkan tanınmıştı. (Abrahamian 2008:191)

Siyasi suikastlar son bulmuş, Ayetullah Muntazeri üzerindeki baskı gevşetilmiş, birçok siyasi mahkuk serbest bırakılmış, hapishanelerin şartları iyileştirilmiştir. Devrimden sonra ahlak polisliği görevine soyunan *besiclerin* yetkileri sınırlandırılmıştır. Sivil toplumun en önemli bileşenleri yerel dernekler, tiyatrolar ve kültür merkezleri fonlanmış gazete ve dergilerin sayısı arttırılmıştır. (Abrahamian 2008:191)

İç politikadaki bu demokratikleşme hamleleri dış politikaya da sirayet etmiştir. Hatemi'nin temelini attığı “Medeniyetler Diyalogu” politikası Batı'nın tezahüründeki İran profilini değiştirmeye başlamıştır. Bunda Hatemi'nin Amerikan demokrasisini övmek için Tocqueville'den alıntı yapmasının ve diyalog çağrısında bulunmasının da etkisi büyüktür. Bu olumlu hava George W. Bush'un İran'ı “Şer Eksenı” içerisinde gördüğünü ifade edene dek sürmüştür. ABD ile ilişkiler yeniden gerilse de Avrupa ülkeleri ile temaslar devam etmiştir. İran'daki demokratik gelişmeler otoriter Arap devletlerini rahatsız etmiştir. İran'ın devrimden sonra dinî demokrasiyi de ihraç etmeye çalıştığı düşünülmüştür. (Bayat 2015:192–93)

2.6.3. Muhafazakar Cephenin Gösterdiği Direnç

Müesses nizamın, kendine tehdit olarak gördüğü “Cümbüş-ü Islahat” olarak bilinen “Reform Hareketi”ne muhalefet ettiği bilinmektedir. Milani sağduyuyu, idealizmi öncelemiş ve dinle siyaseti birleştiren devrimci rejimlerin iç reform konusunda direnç gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu durumun ortaya çıkmasında söz konusu rejimlerin meşruiyetlerini dinden alması ve insanı güçlendirecek herhangi bir yapıya, sisteme ve harekete karşı çıkmaları etkili olmaktadır. (Milani 2001:29)

Hatemi göreve başlarken demokratik bir İslam Cumhuriyeti kurma fikriyle yola çıkmıştı. Ancak bu yolda birçok zorlukla karşılaştı. Kendisini destekleyen 2 Hordad Cephesi dahil mecliste demokrasiye şüpheyile yaklaşan gruplar vardı. Ayrıca İran’ın güçlü bir ekonomiye sahip olmaması da Hatemi’nin tabanında zayıflamaya neden olabiliyordu. Ancak bu noktada Hatemi uluslararası petrol fiyatlarının düşmesi gibi bir koza sahipti. Reform Hareketinin önündeki asıl engel İran İslam Cumhuriyeti anayasası ve muhafazakar hizbin reformlar karşısındaki keskin tavrıydı. Zira Hatemi’nin konuşmalarında velayet-i fakih’e değil de “halk” kavramına vurgu yapması Ayetullah Cenneti, Ayetullah Muhammed Yezdi ve Esadullah Bademciyan’ın da dikkatinden kaçmamıştı. Bu isimler Hatemi’ye yönelik uyarılarında rejimin meşruiyet kaynağının İslam ümmetinin önderi yani velayet-i fakih olduğunu defaatle vurguladı. Bu ayrışma bir kez daha İslam Cumhuriyeti kurulduktan oluşturulan dini kaynaklı vesayet kurumlarının, yani velayet-i fakih makamı ve Anayasayı Koruyucular Konseyi’nin, temsiliyet kaynaklı kurumlar olan cumhurbaşkanlığı ve meclise göre daha üstün olduğunu göstermişti. (Milani 2001:45–46) Ancak Ayetullah Hamaney her ne kadar velayet-i fakih makamına gelirken muhafazakar-pragmatistlerle yakın ilişkiler kurmuş olsa da Hatemi döneminde reformistleri tamamen karşısına almamak adına, zamanında Humeyni’nin de yapmış olduğu gibi, hizipler üstü bir pozisyonu benimseyerek belirli koşullar çerçevesinde ve istikrarın hakim unsur olduğu bir zeminde tarafların siyaset yapmasına olanak sağlamıştır.

Ayetullah Hamaney’in bu tavrı reformistlere kayda değer bir alan açsa da Beşinci Meclisin, Yargı Erkinin, Devrim Mahkemelerinin, Din Adamları Özel

Mahkemesinin, Anayasayı Koruma Konseyinin, Uzmanlar Meclisinin, Cuma İmamlarının, Silahlı Kuvvetlerin ve birtakım paramiliter yapıların muhafazakarların elinde olması reformların önünü tıkamıştır. Muhafazakarlar reformlara engel olmakla kalmamış reformistleri tamamen siyaset sahnesinden silmeye çalışmıştır. Bu bağlamda seçim zamanı Hatemi'ye kritik bir destek sağlayan Gulamhüseyin Kerbasçi zimmetine para geçirdiği iddiasıyla tutuklanıp hapsedilmiştir. İçişleri Bakanı Abdullah Nuri görevinden azledilmiştir. İslami İrşad ve Kültür Bakanı Ataullah Muhacerani hem mecliste hem de dışarıda sözlü ve fiziksel şiddete maruz kalmıştır. (Milani 2001:48–49) İstihbarat Bakanlığının kurucusu Said Haccariyan, suikasta uğramış ve aldığı darbenin etkisiyle uzun bir süre konuşamamıştır. 90'ların sonunda yaşanan faili meçhul cinayetler ve saldırılar rejimin paramiliter güçleri reformist hizbi etkisizleştirmek için kullandığının kanıtı olmuştur. 1999 yılında, reformistlerin *Selam* gazetesinin hükümet tarafından kapatılması üzerine Tahran Üniversitesi'nde demokrasi yanlısı öğrencilerin başlattıkları eylemlerde binlerce kişi silahlı sopalı kişilerce darp edilmiş ve tutuklanmıştır. (Dabashi 2008:214) 2000'de Berlin'deki Heinrich Böll Enstitüsü'nde düzenlenen demokrasinin geleceği konulu bir konferansa katılan İranlı entelektüeller Tahran'a döndüklerinde tutuklanarak hapse atılmıştır. 2003 yılının haziran ayında yeni bir öğrenci ayaklanması patlak vermiş ve sert bir biçimde bastırılmıştır. Bu yaşananlar karşısında Hatemi hükümeti etkisiz kalarak verdiği sözleri yerine getirememiştir. Yine de 2001 yılının haziran ayında düzenlenen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ikinci kez göreve gelmeyi başarmıştır. Ancak Hatemi'nin ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde de huzursuzluklar artarak devam etmiştir. (Dabashi 2008:215)

Seçimlerde aldıkları mağlubiyetin ardından muhafazakarlar benzer bir durumun rehberlik makamı seçimlerinde de yaşanmasından çekinmiş ve bu konuda tedbir alınması gerektiğini düşünmeye başlamışlardır. Anayasayı Koruyucular Konseyi, cumhurbaşkanlığı ve parlamento gibi temsil kurumlarına ve bu kurumların devrimin ilkelerine aykırı hareket etme ihtimaline karşı seçici geçirgen bir yapı görevi görüyordu. Bu yapı sayesinde devrimden bu yana sistem sorunsuz bir şekilde işlemişti. Ancak Reformist Hareket sisteme zarar verecek demokratik politikalar

üretmeye kararlıydı. Bu durum tarafları her seferinde karşı karşıya getiriyordu. (Dabashi 2008:216)

Jeopolitik ve ABD'nin Orta Doğu politikası da İran'daki iç dinamikleri birincil düzeyde etkileyen unsurlar arasındaydı. Zira ABD'nin önce İran'a petrol ve ticaret ambargosu uygulaması ardından 2003 yılında Suriye ve Kuzey Kore ile birlikte "Şer Eksenini" yakıştırmaya başlaması ülke içindeki ABD karşıtı muhafazakarları harekete geçirmiştir. Bu durum İran'daki Amerikan karşıtlığını arttırırken, reformistler dahil muhalif tüm grupların, ülkelerini kendileri için tehdit olarak algılayan emperyal bir gücün çıkarlarına uygun davranmakla, hülâsa vatan hainliğiyle, suçlanmasına neden olmuştur. (Dabashi 2008:217)

2004'teki Yedinci Meclis seçimlerinde Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin aleni müdahalesi hem İranlılar hem de uluslararası gözlemciler tarafından eleştirilmiştir. Reformist adayların %44'ünün (8145 kişiden 3533'ünün) adaylığı düşürülmüştü. Diskalifiyeler 2 Hordad Cephesinde tepkiyle karşılanmış, seçimleri boykot eden 140 milletvekili mecliste oturma eylemi yapmıştır. Bazı bakanlar ise istifalarını sunmuştur. Devrim Rehberi Ayetullah Hamaney 200 adayı görevine iade etse de sular durulmamıştır. Muhafazakarlar meclis seçimlerinde elde ettikleri bu başarıyı 2005 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimleri ile taçlandırmıştır. (Tazmini 2009:116)

2.7. NEO-MUHAFAZAKARLIK VEYA ASKERİ GELENEKÇİLİK: MAHMUD AHMEDİNEJAD DÖNEMİ (2005-2013)

Muhammed Hatemi'nin görevini ifa ettiği süre boyunca (1997-2005) kendisinden beklenen düzeyde bir performans sergileyememesi ve söz verdiği reformları yerine getirememesi 2005 yılında düzenlenen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Mahmud Ahmedinejad'ı iktidara taşımıştır. Hatemi'ye karşı büyüyen öfkenin merkezlerinden biri, zamanında onu iktidara taşıyan genç kitlenin gittiği üniversitelerdi. Görevinin son dönemlerinde Tahran Üniversitesine gerçekleştirdiği bir ziyaret sırasında öğrencilerin kendisini "Hatemi, Hatemi utan kendinden!" ve "Nerede söz verdiğin

özgürlüklerimiz?” sloganlarıyla karşılaşması bu öfkenin bir dışa vurumuydu. (Çağlayan 2012:251)

Mahmud Ahmedinejad, neo-muhafazakar veya askeri gelenekçi olarak bilinen yeni bir hizbin lideri olmuştu. Bu hizip İran-İrak savaşından sonra o zamanki baskın fraksiyon olan geleneksel-pragmatist ulema tarafından politika yapım süreçlerinin dışında bırakıldığından radikalleşmişti. Böylece DMO ve *Besic* gibi yapılarla organik bağları ve yakın ilişkileri bulunan yeni bir hizip ortaya çıkmıştı. *Abadgeran-ı İran-ı İslami* partisi altında örgütlenmiş ve 2003 yılındaki belediye meclisi seçimlerini kazanarak Ahmedinejad’ın Tahran Belediye Başkanı seçilmesini sağlamıştı.

2005 yılında cumhurbaşkanlığı adaylığını açıklayan Ahmedinejad kamuoyu yoklamalarına alt sıralardan katılabiliyordu. Her ne kadar yerel yönetimde başarılı bir dönem geçirmiş olsa da siyasi açıdan cumhurbaşkanlığı için yeterli tecrübeye ve tanınırlığa sahip değildi. Yine de radikal muhafazakarların desteğiyle oyların beşte birini alarak ikinci tura katılmayı başarmıştı. İkinci turda ise eski cumhurbaşkanı ılımlı-pragmatist Haşimi Rafsancani’yi kolayca eledi. Bu zaferde Hamaney’in payı da büyüktü. (The Editors of Encyclopaedia 2021)

Ahmedinejad’ın seçim öncesinde Devrim Rehberi Ayetullah Hamaney tarafından desteklenmesinde rejime bağlılığı, gelenekselciliği, ordudaki kariyeri, savaş sonrasında eski ordu mensupları birer birer iş adamına dönüşürken kendisinin devlet memuriyetinde kalması ve gösterişten uzak bir yaşamı tercih etmesi etkili olmuştu. Ancak bazı yorumcular Hamaney’in açıkça Ahmedinejad’ı desteklemesinin altında bir meşruiyet krizi ve sosyal destek tabanı eksikliği yattığını ileri sürmüşlerdi. Bu açıdan Hamaney’in, Rafsancani ve Hatemi dönemlerinde oluşturamadığı tabanını Ahmedinejad döneminde oluşturabilmek için seçimleri bir fırsat olarak gördüğü söyleniyordu. Zira Hamaney kurumsal yetkilerine rağmen halk desteğinden yoksundu ve iktidara gelen bloklara göre pozisyon almaktaydı. 2003-2008 yılları arasında yapılan seçimlerde radikal bloğu destekleyerek demokratizasyona karşı köktendinci bir alternatifi temsil etti. 2009 seçimlerinde ise kendi radikal kitlesini oluşturmak üzere açıkça harekete geçti. Bu açıdan Hamaney’in Humeyni gibi hizipler üstü, tarafsız bir yaklaşıma sahip olmadığı 2009 seçimleriyle birlikte ortaya

çıkmişti. Reformist adayları onaylamasına karşın taraftarlarının şiddetle bastırılmasına göz yummuş, kendisinin de izin verdiği kısmi yeniden sayımı beklemeden Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığını ilan etmişti. Bu gelişmeler protestocuların ve muhalefetin gözünde hükümetin ve siyasal sistemin meşruiyetini yitirmesine sebep olmuştu. Zira oyların yeniden sayılması halinde hileli olduğu ifade edilen üç milyon oy reformistlerin hanesine yazılmış olacaktı. (Bashiriyeh 2010:66–67)

İran halkının Ahmedinejad'ı tercih etmesinde ise mütevazı yaşamı ve halkçı söylemleri etkili olmuştu. Bu durum İran'da sınıf bilincinin hala çok güçlü olduğunu göstermekteydi. Dolayısıyla eşit gelir dağılımını öngören, yoksulluğu ve yolsuzluğu bitirmeyi ve devletin İslami doğasını korumayı hedefleyen rejimin, halkın büyük bir kesimi tarafından desteklenmesi olağandı. (Ehteshami 2008:1) Bunlara ek olarak, reform hareketinden doğan toplumsal dönüşümün de söz konusu başarıda hatırı sayılır bir payı vardı. Zira Hatemi'nin vurguladığı “merdom salari” yani “halkın yönetimi” terimi bu dönemde ziyadesiyle kullanılır hale gelmiş ve Ahmedinejad'ın elini güçlendirmişti.

Yalnız Ahmedinejad'ın popülist söylemlerle halka seslenmesi demokrasinin yönetsel süreçlerin vazgeçilmez bir parçası olduğunu düşünmesinden değil halkın kendisine verdiği yetkiyle siyasi elitleri baypas etme niyetinden kaynaklanıyordu. Zira bir süre sonra radikal ve muhafazakar kamp içerisinde de çatlak sesler çıkmaya başlamış, bu durum Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanı olduktan sonra yaptığı bakan atamalarında ve bütçe taslaklarında çıkan tartışmalarda kendini göstermişti. (Sohrabi 2006:3–4)

Genel itibarıyla Ahmedinejad'ın seçim kampanyası “daha iyi bir yaşam” vaadi üzerine kuruluydu. Zenginler ile fakirler arasındaki uçurumu ve yolsuzluğu eleştiren Ahmedinejad, Rafsancani ve Hatemi'yi de hedef tahtasına oturtmuştu. Bu dönemlerde İran'da gerçek bir İslamî yönetim sürdürülmediğini dile getirmişti. Kamusal alanda liberal politikaların toplumu yozlaştırdığını düşünüyordu. Bu

konuda akıl hocası Muhammed Taki Misbah Yezdi'den etkilenmişti.³⁵ Bu nedenle yoksullar, liberaller, sosyo-kültürel politikalara karşı çıkanlar tarafından desteklenmişti. Neticede bu destek aynı anda hem sağ kanadı harekete geçiren hem de alt-orta sınıfa hitap eden Ahmedinejad'ın, İran'ın en zengin adamlarından biri olan Rafsancani'ye karşı büyük bir zafer kazanmasını sağlamıştı. (Rakel 2008:73–75, (Adib-Moghaddam 2006:667)

2.7.1. Neo-Muhafazakarların Politikaları ve Bu Politikaların Halka Yansıması

Mahmud Ahmedinejad göreve geldikten sonra birçok makama kendine yakın isimleri yerleştirerek radikal-gelenekçilerin yeniden devlet içerisinde örgütlenmesini sağlamıştı. Böylece radikal politikalarını hayata geçirebileceği bir sistem yarattı. Hatemi döneminde kamusal ve siyasal alanda artan özgürlükler Ahmedinejad yönetiminde yerini yeniden kısıtlayıcı önlemlere bıraktı. Sokaklarda, kafelerde ve çeşitli mekanlarda kontrol noktaları kuruldu, üniversite öğrencilerine yönelik yeni düzenlemeler getirildi, cinsiyete dayalı ayrımcılık arttı. Bununla birlikte İran'ın nükleer faaliyetlerinden ötürü Birleşmiş Milletler Genel Konseyine (BMGK) sevk edilmesi ve ABD'nin İran'da rejim değişikliği çağrısı mevcut hükümetin milliyetçilik bayrağını yükseltmesine, bu amaçla tüm muhalif sesleri susturmasına ve toplumda da milliyetçi tezahürlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Hal böyle iken zaman zaman neo-muhafazakarlar arasında yaşanan güç çatışmaları askıya alındı, dışarıdan gelen tehditlere karşı içeride konsolidasyon sağlandı. (Sohrabi 2006:4)

Ancak halk, içeride yaşanan güç mücadeleleriyle değil gündelik hayatı etkileyen yüksek enflasyon, işsizlik sorunu, artan gıda fiyatları ve askıya alınan sivil haklarla ilgileniyordu. Ahmedinejad her ne kadar anti-emperyalist ve halktan biri olarak tasvir edilse de ekonomideki devletçi politikaları, seçim döneminde dağıtılan yardımlardan

³⁵ Yezdi totaliter, teokratik bir yönetimi savunuyor, Hatemi'nin İslam devrimine ihanet ettiğini dile getirmekten çekinmiyordu. Reformistlere yönelik şiddeti meşrulaştıran Yezdi, peygamberlerin çoğulculuğa değil sadece tek bir fikrin doğruluğuna inandıklarını söylüyordu. (Takeyh 2009:226)

ve devlet memurlarına zaman zaman verilen ikramiyelerden ibaret kalmıştı. Özellikle enerji, madencilik, sanayi, bankacılık, posta hizmetleri vb. alanlarında başlatılan özelleştirme, Ahmedinejad'ın görünüşte halkçı ancak özünde neo-liberal politikalar benimsediğini göstermişti. (Çağlayan 2012:255–56)

Bu nedenle Ahmedinejad'ın ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde kamusal itaatsizliğin artmasıyla ülkenin geneline yayılan protestolar yaygınlık kazandı. Petrol fiyatlarındaki artış ve enerji alanındaki düzenlemeler dahi çökmekte olan ekonomiyi kurtaramadı. Bu durum rejimin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açtı. Sivil topluma yönelik şiddetli baskı sonucu ortaya çıkan bu meşruiyet kaybı, Müslüman dünyada *mustazafların hamisi* (ezilenlerin koruyucusu) olma iddiasıyla hareket eden İran'ın prestijini zedeledi. Orta Doğu'daki yozlaşmış rejimlere karşı İslamcı ve cumhuriyetçi unsurlara dayalı bir alternatif olma özelliği taşıyan İran rejiminin antidemokratik politikaları ise en çok genç nüfus tarafından tepkiyle karşılandı. Bu bağlamda Jahanbegloo'nun “Gençlik Depremi” olarak ifade ettiği Yeşil Hareket sivil itaatsizliğin en belirgin örneklerinden biri oldu. (Jahanbegloo 2011:132–34)

2.7.2. Güvenlik Vurgusu

Amerika'nın İran üzerinde giderek artan baskısı, öğrenci protestoları, ülke geneline yayılan işçi ve memur hareketleri, grevler ve etnik ayaklanmalar, bölgesel ve küresel tehdit algısının yükselmesine ve önceliğin güvenlik politikalarına verilerek sıkı bir denetim ağı oluşturulmasına neden oldu. Ancak kolluk kuvvetleri yalnızca düzeni ve asayiş sağlamla değil toplumsal alanın İslamîleştirilmesinden de sorumluydu. Ayrıca Ahmedinejad'ın otoritesini güçlendirmek adına devletin birçok kademesine kendisine seçim süreci boyunca destek veren eski DMO komutanlarını yerleştirilmesi, ordu mensuplarının siyasete dahil edilmesinin önünü açmıştı. Böylece askeri ve sivil otoriteyi birbirinden ayıran çizgi de kaybolmuş oldu. Bu durum, Humeyni'nin 1988'deki vasiyetinde dile getirdiği “ordunun siyasete karışmaması ve siyasi oyunlardan uzak durması” yönündeki tavsiyesinin pek de işe yaramadığını göstermiştir. Ahmedinejad'ın üst düzey siyasi pozisyonlara DMO

mensuplarını ataması askeri ve sivil otorite arasındaki ayrımı da ortadan kaldırmıştır. (Khalaji 2007:1)

Ancak 2005 yılında bütün gücü ele geçiren ve Devrim Rehberi Hamaney'den tam destek alan radikal sağın, yıllardır reformistleri engellemeye çalışan kuşak olduğunu da hatırlatmak gerekmektedir. Rafsancani döneminde “Onarım Cihadi” kapsamında faydalanılmaya çalışılan DMO, Ahmedinejad’la birlikte siyasi yapının belkemiği haline gelmiş ve ekonominin başlıca güç unsurlarından biri olmuştur. Bunun yanında İran-İrak Savaşı sırasında gönüllü silahlı birliklerden müteşekkil, iç güvenlik politikalarının bir diğer ayağını temsil eden Besic ise zamanla rejimin ahlak polisine dönüşmüştür. Ahmedinejad döneminde *Besic*’in görev ve yetki alanı genişletilmiş, 2007 yılında sayıları 12,5 milyona ulaşarak DMO gibi inşaat ihalelerine girme ve ticaret yapma hakkına sahip olmuşlardır. (Çağlayan 2012:253–54)

2.7.3. 2009 Seçimleri ve Bir Demokrasi Arayışı Olarak Yeşil Hareket

İran’da Yeşil Hareket, Mahmud Ahmedinejad’ın ilk cumhurbaşkanlığı döneminde sürdürdüğü iç ve dış politikalara tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ahmedinejad’ın aşırılıkçı söylemleri, İran’ın uluslararası alanda prestij kaybı yaşamasına ve buna bağlı olarak ekonominin git gide bozulmasına yol açarken bu durumdan hoşnut olmayan kentli orta sınıf rejimin meşruiyetini sorgular hale gelmiştir. 12 Haziran 2009’daki onuncu cumhurbaşkanlığı seçimlerinden önce muhalif sesler yükselmeye başlamıştır. Reform yanlıları Muhammed Hatemi’nin, desteğini yeşil renk fular vererek gösterdiği Mir Hüseyin Musevi’nin ardında toplanmıştır. Bir süre sonra yeşil renk rejimi değiştirmek isteyen reformistlerin simgesi haline gelmiştir. Adayların televizyon programlarında yaptıkları tartışmalar, görece demokratik bir siyasal ortamın oluşmasına ve reformist kanadın vaatlerini daha geniş kitlelere duyurmasına imkan sağlamıştır.

Seçim sonuçlarının açıklanmasının ardından Ahmedinejad zaferini ilan etmiştir. Reformistler seçimlerde hile yapıldığını ileri sürerek sonuçları kabul etmeyeceklerini duyurmuştur. Orta sınıfın yoğun katılımıyla Tahran başta olmak üzere büyük

şehirlerde protesto gösterileri düzenlenmiştir. Bu gösterilerin birçoğunda güvenlik güçleri orantısız güç kullanmıştır.

Tüm itirazlara rağmen Ayetullah Hamaney'in Ahmedinejad'ı cumhurbaşkanı olarak tanıması reformistleri radikalleştirmiştir. Gösterilerde kullanılan sloganlar değişmiş, İslam Cumhuriyeti ve velayet-i fakih makamının varlığı sorgulanır hale gelmiştir. İran'ın Şii halkların hamisi ve İslam ümmetinin lideri sıfatıyla hareket etmesi tepki toplarken “*Ne Gazze ne Lübnan, canım sana feda olsun İran*” sloganlarıyla mevcut rejimin dış politikası eleştirildi. (Niakooee 2020:1–2)

Hüseyin Beşiriye'ye göre Yeşil Hareket, karşı devrim sürecini hızlandıran bir etkiye sahiptir. Zira daha önce hiçbir kitlesel gösteri, rejimin meşruiyetinin bu derece sorgulanmasına ve siyasi elitler arasındaki uçurumun derinleşmesine yol açmamıştır. Ona göre meşruiyet krizinin tırmanmasında temsiliyete dayalı kurumlar ile dini kaynaklı vesayet kurumları arasında yaşanan çatışmanın, bu çatışmanın bir sonucu olarak rejimin cumhuriyetçi yönünün güç kazanmasının, teokratik ve demokratik maddelerin bir arada olduğu çelişkili bir anayasanın doğurduğu kaotik durumun, siyasi elitlerin vaatleriyle benimsedikleri politikaların birbirini tutmayışının ve toplumun giderek sekülerleşmesinin büyük bir payı vardı.

Beşiriye ayrıca yaşanan krizin temelinde Ahmedinejad'ın birinci cumhurbaşkanlığı döneminde sürdürdüğü radikal politikaların siyasi ve iktisadi alana yansımaları ile liyakatsizliğin ve yolsuzluğun etkisi olduğunu da belirtiyordu. Zekata dayalı İslami refah politikasının tesiri ise hizipler arası çatışmalar arttıkça kendinin göstermeye başlamıştı. Bu çatışma muhalif kesimlere can suyu oldu ve mobilizasyonu arttırdı. Halk, anayasal hakkını kullanarak iktidarı değiştiremeyeceğini fark edince sokaklara döküldü.

Öte yandan Beşiriye için yönetici elitlerin kendi aralarında yaşadıkları çatışmalar da böyle bir toplumsal hareketin patlak vermesinde ciddi bir etkiye sahipti. Devrim sonrası rejimin cumhuriyetçi ve dini vesayete dayalı kurumları ile iktisadi meselelere yaklaşımı konusunda farklı cephelerde yer alan iki hizip ortaya çıkmıştı. Gelenekçiler ekonomiye ve dini kurumlara müdahale edilmemesi noktasında fikir birliğine varmıştı. Humeyni taraftarları ise dinamik içtihat çerçevesinde kaynakların

yeniden dağıtılmasını öngörüyordu. Ancak Humeyni'nin arabuluculuğuyla taraflar arasında sorunlar rafa kaldırılmıştı. 1990'lı yıllarda gelenekçiler arasında yaşanan bölünme halka yansımamıştı. 1997'de Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle Humeyniciler yeniden iktidara yükselirken İslam cumhuriyetinin temsiliyete dayalı kurumlarının güçlenmesini ve daha demokratik hale gelmesini öngören bu grup ile gelenekçiler arasındaki çatışma alevlendi. 2004, radikal neo-muhafazakarların yeniden iktidara geldiği ve reformistlerin siyasetten uzaklaştırıldığı, seçimlerin kontrol altına alındığı bir yıl oldu. Bu tarihten itibaren güçlerini arttıran neo-muhafazakarlar, 2009 yılına değin reformistler üzerindeki baskısını arttırdı. Refomistlerin “seçim darbesi” veya “başarısız bir darbe” olarak gördükleri bu durum, sisteme yönelik reformların doğmasını engelleyen “siyasi bir kürtaj” olarak nitelendirildi. Öte siyasi çalkantılar orduya yansımamış, askeri bir darbe ihtimali söz konusu dahi olmamıştı. Ancak her ne kadar ordu muhalefetin dışında kalmış olsa da rejimin meşruiyetini zedeleyebilecek gerekli koşullar sağlandığından karşı devrim senaryoları yazılmaya devam etti. (Bashiriyeh 2010:62–63)

2009 yılına kadar reformistler zaman zaman protesto gösterilerinde bulunmuş olsalar da hiçbirisi Yeşil Hareket kadar ses getirmede. Sivil topluma dayalı kitlesel mobilizasyonu sağlayan bu hareket, müesses nizam tarafından tehlikeli bir tehdit olarak algılandı. Hareketin liderleri, Arap Baharı'nın İran'daki Yeşil Hareket'ten etkilendiğini ifade ederek taraftarlarını 14 Şubat 2011'de meydanlara çağırdı. O sırada DMO Siyasi Büro Şefi Yedullah Cevani “*Bu darbede Hatemi, Musevi ve Kerrubi'nin rolü nedir? Eğer başrole sahipler ki öyledir, o zaman niçin yargı ve güvenlik yetkilileri peşlerine düşmez, tutuklamaz, yargılayıp cezalandırmaz?*” diye soruyordu. Nitekim bu sorunun cevabı kısa bir süre içerisinde verildi ve “Fitne Geran” (Fitneci) ilan edilen Mir Hüseyin Musevi ile Mehdi Kerrubi eşleriyle birlikte ev hapsine çarptırıldı. (Çağlayan 2012:268) Denetim tamamıyla muhafazakarlara geçerken Ali Mutahhari'nin deyimiyle meclis sadece bir süs haline geldi. Ayrıca yabancı basın sınır dışı edildi, yerli medyaya eşi benzeri görülmemiş bir sansür uygulandı, internet ve cep telefonu erişimlerine sınırlamalar getirilerek iletişim kısıtlandı ve reform yanlısı binlerce genç ve önde gelen siyasi şahsiyet tutuklandı. Tutuklanmaların ardından gittikçe pasifize olan hareket içerisinde kopuşlar başladı.

Bazıları siyasetten uzaklaşırken bazıları rejimle uzlaşma yolunu seçerek on birinci cumhurbaşkanlığı seçimlerine katıldı. İkinci grupta yer alan ve yeniden sisteme entegre olmaya çalışanlar, hukuki yollardan siyasi tutukluların serbest bırakılması için faaliyetlerde bulunmaya devam etti. (Niakooee 2020:2)

2.8. İLİMLİ PRAGMATİK CEPHE: RUHANİ DÖNEMİ (2013-2021)

Neo-muhafazakarlar Ahmedinejad gibi popülist liderleri cumhurbaşkanı olarak görmek isterken Devrim Rehberi Ayetullah Hamaney, bu kez daha ileri görüşlü, İran'ın hem iç hem de dış politikalarına yön verebilecek ve siyasi açıdan hoşgörülü bir adayın cumhurbaşkanı olmasını bekliyordu. Hatemi ve Rafsancani'nin taraftarları ise mevcut iktidarın gücünü kötü yönde kullandığını düşünüyordu. Bu sebeple halka aynı hataların bir kez daha tekrarlanmaması gerektiğini konusunda uyarılarda bulunuyor ve değişim talebinde ısrar ediyordu. Özellikle Rafsancani'ye destek verenler İran'ın mevcut krizden çıkmasında kendilerinin önemli bir potansiyele sahip olduklarını düşünüyorlardı. Bu açıdan ciddi bir oy kitlesine sahipti. Ancak Hatemi yanlısı reformistler seçimleri büyük oranda boykot ederek oluşacak meşruiyet krizinden faydalanma taraftarıydı.

Siyasal sistemde yapılacak reformların eninde sonunda gerçekleşeceğini düşünen geleneksel, ılımlı, pragmatik muhafazakarlar ve reformistler ABD'nin İran'a uyguladığı baskı politikasının etkilerinin en aza indirilmesi için ordunun siyasetteki rolünün azaltılması gerektiğini düşünüyordu. Ancak gündemi ve politikaları belirleyebilmek için bu yeterli değildi. İran'da birden fazla otorite kaynağı vardı. Bu çalkantılı konjonktürde 2009 seçimlerine muhalif olarak ortaya çıkan ve birçok toplumsal grup tarafından desteklenen Yeşil Hareket, uluslararası yaptırımların gölgesinde kalmıştı. İranlıların bir kısmı krizin nedeninin yaptırımlar ve uluslararası baskı olduğunu düşünürken bir kısmı da İran'ın dış politikada rotasını değiştirmesi gerektiğini savunuyordu. Ayrıca mevcut statükonun değişmesi gerektiğini ifade edenler de vardı. Sonuç olarak gerek İslam Cumhuriyeti'nin geleceği gerekse de adı

geçen hiziplerin cumhurbaşkanlığı seçimlerinde meşruiyet krizini aşabilmeleri için yoğun bir katılım şarttı. (Keynoush 2012:139–41)

İran'daki otorite kaynakları arasındaki rekabet ve kırılğan güç dengesi bir yandan devleti zayıflatırken bir yandan da sisteme esneklik katıyordu. Birçok gözlemciye göre yeni bir cumhurbaşkanı ve meclisin görevi devralması halinde dahi İran'ın kemikleşmiş politikalarında değişime gitmesi kolay değildi. İran'da seçilmiş siyasilerin manevra alanı kısıtlıydı ve nükleer müzakereler başta olmak üzere birçok konuda tek başlarına karar alma yetkileri yoktu. İranlı liderler Batı'ya karşı tek vücut olsa da içeride farklı bileşenler tarafından temsil ediliyorlardı. Yaptırımlar, bileşenler arasındaki bağı kuvvetlendiriyor ve onların kendi çıkar gruplarındaki etkisini azaltmak için harekete geçmeye zorluyordu. Savaş tehditleri ise bu bileşenleri bir araya getiren ve Devrim Rehberini Batı ile müzakere sürecine iten bir kaldıraç görevi görüyordu.

Bu konjonktürde reformistler, Arap Baharı'nı şekillendiren kitlesel protestoların etkisinden yararlanılabilmesi için değişimin gerekli olduğunu savunuyorlardı. İran halkına tanınacak daha fazla özgürlük ve daha parlak bir gelecek için ödenecek bedeller gözden çıkarılmıştı. Ancak değişimin gerçekleşmesinin ve daha da önemlisi kalıcı olmasının önünde büyük engeller vardı. (Keynoush 2012:141–42)

Bir yandan DMO ve İstihbarat Bakanlığı ülke içinde ve dışında güvenlik ağlarını genişletiyor diğer yandan işçi ve öğretmen grevleri de dahil olmak üzere sık sık protestolar yaşanıyordu. Protestoların temelinde yaygın yolsuzluk, yüksek işsizlik, artan gıda ve benzin fiyatları, kadın hakları ihlalleri ve özellikle genç nesil için gelecek kaygısı yatıyordu. 2017-18 ve 2019-20 yıllarında baş gösteren kitlesel protestolar da bu memnuniyetsizliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Protestocular zaman zaman hükümeti eleştirmenin ötesine geçerek Devrim Rehberi Hamaney'in istifasını ve hatta ölümünü talep etmiş ve tüm siyasi sistemi açıkça reddetmişti. 2009'daki Yeşil Hareket'in aksine protestolar liderden yoksundu. Kitleleri harekete geçiren bu kez reformistler değildi. Ne reformist hareketin ne de muhafazakarların artık toplumsal tabanı harekete geçirme güçleri vardı. Protestolarda her iki tarafı açıkça reddeden sloganlar atılıyordu. (Zamirirad 2021:6)

2.8.1. Ruhani'nin İktidara Gelişi

Musevi ve Kerrubi'nin ev hapsine çarptırılmasıyla hükümet baskıcı politikalarını arttırmış, bu durum bir önceki bölümde ifade edildiği üzere hareket içerisinde uyumsuzluğa ve bölünmelere sebep olmuştu. Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından diskalifiye edilen reformistler ve ılımlıların çoğu dokuzuncu meclis seçimlerini boykot ederken Muhammed Hatemi gibi bazı reformistler oy kullanarak çatışmacı politikaları sürdürmeyi reddetmiştir. Bu durum reformistlerin yeniden İran siyasetinde belirleyici bir güç olabilmek adına siyasal sisteme eklemleme çabalarını göstermektedir. 2014 yılında Hatemi'nin on birinci cumhurbaşkanlığı seçimlerinde yeniden aday olması istense de bu talep Hatemi tarafından diskalifiye edileceği gerekçesiyle reddedilmiş ve kendisi Haşimi Rafancani'yi destekleyeceğini beyan etmiştir. Rafancani'nin de ilginç bir şekilde diskalifiye edilmesi Yeşil Hareketi yeni bir aday belirlemeye zorlamıştır. Hareketin destekleyeceği o isim Hasan Ruhani olmuştur. (Niakooee 2020:11) Ruhani reformist değildi, aksine Devrim Rehberi'nin özenle oluşturduğu aday havuzunda yüksek ihtimalle ekonomiyi iyileştirmek, halkın hoşnutsuzluğunu gidermek ve bu amaçla uluslararası topluma bazı tavizler verilebileceğini göstermek için öne çıkarılan isimlerden biriydi. (Harris 2014:80)

12 Kasım 1948'de muhafazakar bir ailede dünyaya gelen Ruhani, önce Kum İlim Havzası'nda dini eğitim almış ardından Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesine girmiştir. Akademik çalışmalarına İskoçya'daki Glasgow Caledonian Üniversitesinde devam eden Ruhani, hukuk alanında yüksek lisans, hukuk sosyolojisi alanında da doktora yapmıştır. Siyasi faaliyetlerinden ötürü birçok kez tutuklanmıştır. Beş dönem milletvekilliği, iki dönem Savunma Komisyonu Başkanlığı ve Dışişleri Komisyonu Başkanlığı, Meclis Başkan Vekilliğinde ve İran-Irak Savaşı sırasında üst düzey görevlerde bulunmuş ve Uzmanlar Meclisi üyeliği yapmıştır. 1989-2005 yılları arasında MGYK'de Devrim Rehberi'nin temsilcisi olmuş ve konseyin Genel Sekreterliğine getirilmiştir. Hatemi döneminde bu görevine ek olarak Nükleer Başmüzakereci sıfatıyla hareket etmiş, bazılarına göre aldığı tavizkâr kararlarla birçok kez eleştirilere maruz kalmıştır. Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi

Üyeliğini ve Genel Sekreter Yardımcılığını üstlenen Ruhani, cumhurbaşkanı olmadan önce Stratejik Araştırmalar Merkezi Başkanlığını da yapmıştır. Ruhani hem devrimde etkin rol oynamış hem de devrim sonrasında üst düzey makamlarda bulunmuştur. Bu bakımından önemli bürokratik deneyime sahiptir. Müesses nizamın onayladığı bu isim 3 Ağustos 2013 tarihinde yapılan seçimlerde reformistlerin ve ılımlı pragmatiklerin destekleriyle oyların yaklaşık %52'sini alarak İran'ın yedinci Cumhurbaşkanı seçilmiştir. (Yeğin 2013)

Ruhani adaylığı süresince, Ahmedinejad döneminde sürdürülen ve İran halkına her anlamda pahalıya mâl olan politikaların bir kenara koyulacağını ve çatışmacı siyaset yerine yapıcı siyasetin benimseneceğinin sinyallerini vermiştir. Ahmedinejad'ın kışkırtıcı söylemlerini ve pervasızlığını eleştirmiş, bunların İran'ın uluslararası izolasyonuna sebep olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda İran'ın yeniden dış dünyaya entegre olmasını isteyen Ruhani için nükleer krizin çözülmesi ve İran'a uygulanan yaptırımların kaldırılması elzemdi. Bu durum ABD ve AB ile diyalogu zorunlu kılmaktaydı. Ruhani'ye göre uygun koşullarda ve ulusal çıkarların korunduğu bir zeminde ABD ile uzlaşmak mümkündü. (Harris 2014:80)

Yaptırımlara bağlı ekonomik kriz karşısında, Ahmedinejad'ın kalıcı çözümler yerine sosyal yardımlara öncelik vermesi 2009 sonrası yolsuzluk iddialarıyla gündeme gelen yönetimin meşruiyetini sarsmıştı. Öte yandan Ahmedinejad'ın ikinci cumhurbaşkanlığı döneminde Devrim Rehberi Hamaney'e açıktan muhalefet etmesi ve ikilinin arasının açılması da Ruhani'nin elini güçlendiren gelişmeler arasındaydı. Hamaney-Ahmedinejad çatışması muhafazakar cemaatte bir kırılma yaşandığını kanıtlamıştı. Ayrıca muhafazakarlar, 2011 yılından beri Orta Doğu'yu etkisi altına alan Arap Baharı'nın da İran'daki Yeşil Hareket ile konsolide olan halkı harekete geçireceğinden endişe ediyordu. Böyle bir konjonktürde, Devrim Rehberi Hamaney, iç ve dış politikadaki siyasi ve ekonomik problemlerin giderilmesi, meşruiyet krizinin aşılması ve DMO içerisindeki muhafazakar yapının güçlendirilmesi için 2013 cumhurbaşkanlığı seçimlerinden önce ılımlı muhafazakar Ruhani'nin adaylığını onayladı.

Ruhani'nin gündeminde üniversitelerde özgür tartışma ortamlarının oluşturulması, İran'ın dış dünya özellikle de Batı ile ilişkilerini geliştirmesi ve bu bağlamda nükleer anlaşmanın yapılması, ekonominin düzeltilmesi, siyasi ve sosyal kısıtlamaların hafifletilmesi ve Musevi ile Kerrubi'nin ev hapsinin kaldırılması gibi meseleler yer almaktaydı. Ruhani'nin aday olmasıyla birlikte İran'da reformistler ve ılımlılar yeniden konsolide olmuştu. Dolayısıyla Yeşil Hareket Ruhani'nin elde etmiş olduğu seçim zaferinde büyük bir paya sahipti. Kampanyada aktif olarak birçok genç, öğrenci ve kadın yer almıştı. Zafer sonrası sokaklarda *“Yeşil Hareket ölmedi, Ruhani'yi getirdi”*, *“Bütün siyasi tutsaklara özgürlük”*, *“Ruhani unutma, Musevi serbest bırakılmalı”* sloganları yankılanmıştı. Ruhani'nin cumhurbaşkanlığının ilk döneminde Yeşil Hareket'in Batı ile uzlaşma gibi bazı talepleri gerçekleşmiş olsa da liderlerin ev hapsinin kaldırılmasına veya siyasi özgürlüklerin genişletilmesine ilişkin talepler gerçekleştirilememişti. (Niakooee 2020:12)

Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Hasan Ruhani'nin elde ettiği zafer Batı için de sürpriz olmuştu. Seçimlerin gerçekleşeceği güne kadar İran'daki seçim sürecinin özgür değil manipülasyona açık bir ortamda gerçekleşeceğini düşünen Batı'ya göre İran toplumu homojen, aşırılık yanlısı ve anti-demokratik bir yapıya sahipti. Oysa Batı bu ön kabulde hareket ederken 2009 seçimlerinden sonra değişim beklentisiyle sokaklara dökülen muhalif hareketi göz ardı etmişti. Ruhani'nin elde ettiği başarı, İranlıların ülkelerinin ve toplumlarının kaderini demokratik bir çerçevede değiştirebileceklerinin kanıtıydı. Simin Fadaee'ye göre *Ahmedinejadizm'in* sonunu getiren de bu başarıydı. Fadaee, 2013 seçimlerini, İranlıların demokrasi ve sivil haklar konusunda verdikleri mücadelenin bir yansıması olarak görüyordu. (Fadaee 2013)

2.8.2. Reform Beklentileri

Ruhani'nin adaylık sürecinde gündeme getirdiği en önemli hususlardan biri *“Vatandaş Hakları Bildirgesi”* (Menşur-e Hukuk-e Şehrvendi) olmuştur. İran vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini içeren bu bildirme, 19 Aralık 2016'da

Cumhurbaşkanı tarafından imzalanarak ilan edilmiştir. Bildirgede mevcut yasalar bağlamında medeni, siyasi, sosyal, ekonomik ve bireysel hakları içeren 120 madde yer almaktadır. İslami kurallar ve anayasa ile uyumludur. İran’da insan hakları bağlamında kabul edilmiş en önemli belgelerden biridir. İran anayasasının medeni hak ve özgürlüklerini garanti eden 19-42. Maddelerini temel almaktadır. (Ditto 2013:60) Bunlar kısaca: İnsan onuruna yaraşır şekilde yaşama hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğü, bilgi edinme hakkı, mahremiyet hakkı, örgütlenme, miting ve yürüyüş hakkı, seyahat hakkı, adil yargılanma hakkı, barınma hakkı, eğitim hakkı, istihdam hakkı, mülkiyet hakkı, refah ve sosyal güvenlik hakkı, barışçıl ve güvenlik bir ortamda yaşama hakkı, şeffaf ve rekabetçi bir ekonomi hakkı, aile kurma hakkı, seçim hakkı, uygun ve ihtiyatlı yönetim hakkı gibi hakları kapsamaktadır. (İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Ofisi 2016)

Ruhani’nin 2013 yılında Vatandaş Hakları Bildirgesi dışında gündeme getirdiği ve seçim kampanyasının parçası olan bir diğer bildirme ise “Etnik, Dini ve Mezhebî Azınlık Hakları Bildirgesi”dir. On maddelik bu bildirme ile azınlıkların hakları güvence altına alınmış ve anayasal hükümlerin tam olarak uygulanması ve liyakate riayet edilmesi çağrısında bulunulmuştur. Bu çağrı karşılık bulmuş olacak ki Ruhani, Azerice ve Kürtçe konuşulan iller ile Sünnilerin çoğunlukta olduğu Sistan ve Belucistan da dahil olmak üzere birçok eyalette oyların %70’inden fazlasını elde etmiştir.

Ruhani’nin kampanya sürecinde üzerinde durduğu bir başka mesele de kadınların siyasal ve kamusal alandaki görünürlüklerinin artması olmuştur. Bu bağlamda Kadın Bakanlığı kurma sözü verilmiş, eğitimde ve iş hayatında fırsat eşitliği öncelenmiş, cinsiyet ayrımcılığına dayanan sistemin değiştirileceği ifade edilmiştir. Aile Koruma Yasası’nın meclisten geçirilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu gelişmeler muhafazakar kesimi rahatsız etmiştir.

Yine de Ruhani kendisini tüm İranlılara “üzerinde konsensüse varılacak bir aday” olarak göstermekten vazgeçmemiştir. Bir adaya “zengin” , “fakir”, “muhafazakar” veya “dinsiz”, “kırsal” veya “kentli” olmasına göre oy vermenin milli birliğe zarar

verdiğini belirtmiştir. Böylece her kesimi kucaklamaya çalışan bir söylem benimsediğini göstermeye çalışmıştır. (Ditto 2013:60–61)

2.8.3. Yeni Hükümetin Kadınlara Yönelik Politikaları

2013 yılında çökmüş ekonomiyi, yozlaşmış siyaseti ve dış dünya ile bağlarını koparmış bir yönetimi devralan Hasan Ruhani'nin sekiz yıllık cumhurbaşkanlığı süresince vadettiği şeyleri ne derece yerine getirebildiği tartışmalı bir konudur. Kadınların karar alma süreçlerine katılımı başta olmak üzere toplumsal özgürlükler noktasında hareketsiz kalan Ruhani bu sebeple birçok kesim tarafından eleştirilmiştir. Zira cumhurbaşkanlığı boyunca kabinesindeki tüm üyelerin erkek olduğu gözlerden kaçmamıştır. İlk döneminde yalnızca üç kadını atamıştır. Çevre Koruma Teşkilatı Başkanlığına Masume Ebtekar, Cumhurbaşkanı Yardımcılığına Elham Aminzade ve Şahindoht Molaverdi atanmıştır. İkinci döneminde ise kabinede kadın ve aile işlerinden sorumlu yalnızca iki kadın milletvekili ve yardımcısı yer almıştır.

Ruhani, söz verdiği gibi Kadın Bakanlığını kuramamış, Molaverdi'yi Kadın ve Aileden Sorumlu Cumhurbaşkanı Yardımcısı yapmıştır. Molaverdi 2017 yılında kadınların yaşadıkları sorunları dile getirdiği için hem görevinden alınmış hem de iki buçuk yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Bunun yanında Nesrin Sutudeh, Nergis Muhammedi, Bahare Hidayet, Solmaz İkdar, Minu Murtaza Lengrudi birçok kadın hakları aktivisti ve gazeteci tutuklanmıştır. *Zen-e Ruz* dergisi yasaklanmış, bazı web siteleri sansürlenmiş veya kapatılmıştır. İran'da kadın haklarının iyileştirilmesi hususunda yayınlar yapmak, dernek ve kulüp faaliyetlerinde bulunmak ve barışçıl protesto gösterileri düzenlemek suç olarak görülmüş ve bu gibi girişimlerin milli güvenliği tehdit ettiği düşünülmüştür. Ancak Ruhani'nin, 2013'te iktidara gelirken tam da bu konuda kadınlara güvence verdiği unutulmamalıdır.

Ruhani hükümeti, zorunlu örtünme kararına uygun davranmayanların (İran'da “bed hicab” olarak adlandırılan ve İslam dışı görülen bir örtünme biçimi) uğradığı asit saldırılarını gündeme bile getirmemiştir. Bu durum protesto gösterilerinde bulunan

kadınların yalnız kalmalarına sebep olmuştur. Muhafazakarlar tarafından hedef gösterilen birçok öğrenci ve kadın hakları aktivisti 2014 yılındaki protestolarda tutuklanmıştır. (Parsa, 2021)

2.8.4. 2017-18 ve 2019-20 Protestoları

Cumhurbaşkanı Ruhani, 2015 yılında imzaladığı ve İran'ın uluslararası yaptırımların kaldırılmasına karşılık nükleer faaliyetlerini sınırlandıracağına dair garanti verdiği anlaşmanın ekonomik büyümeyi artıracığına söz vermişti. Bu sebeple birçok İranlı, yaptırımlar kaldırıldığında ekonomik refaha kavuşulacağına inanıyordu. Ancak geçen süre zarfında halkın beklentileri karşılanamamıştı. Gelinen noktadan ne reformistler ne de muhafazakarlar memnundu. Gıda fiyatları ve işsizlik artmış, enflasyon yükselmiş buna rağmen Orta Doğu'da Şii milislere kaynak sağlanmaya devam ediyordu. Bu gidişat karşısında harekete geçenler, işçi sınıfı ile alt-orta sınıf olmuştur. (Vezvaei, 2018)

2017 yılının sonlarında Şiiler için önemli dini merkezlerden biri olan Meşhed'de patlak veren protestolar kısa zamanda ülkenin geneline yayılmıştır. Önceleri mevcut hükümetin ekonomi politikalarını hedef alan göstericiler "*Peşimanem*" (Pişmanım) diyerek cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Ruhani'ye oy verdiklerinden dolayı pişmanlıklarını dile getirmiş, istifa çağrısında bulunmuştur. (The Economist, 2018) Ancak bir süre sonra eleştirilerini Devrim Rehberi Hamaney'e yönelterek teokratik rejime karşı sloganlar atmaya başlamışlardır. Bu durum başlangıçta hükümet karşıtı protestolara destek veren muhafazakarların rotalarını değiştirmelerine sebep olmuştur. (Vezvaei, 2018) Zira göstericiler sokaklarda Hamaney'in posterlerini ateşe vermiş, "*Merg ber diktatör!*" nidaları yükselmiştir. (Georgy 2017)

2009'dan bu yana görülmemiş bir kitle hareketini ifade eden bu protestolar hükümet binalarına ve kamu malına zarar verdikleri, mevcut rejimi yıkmaya yönelik faaliyetlerde bulundukları gerekçesiyle DMO ve gönüllü birliklerden oluşan Besic militanları tarafından şiddetle bastırılmıştır. Göstericiler sosyal medya hesapları

üzerinden örgütlendiğinden birçok şehirde internete erişim engeli getirilmiştir. Yüzlerce kişi tutuklanırken gösterilerde ölenler ve yaralananlar olmuştur.

Böyle bir süreçte, ABD, İran'daki rejimi zayıflatmak adına Nükleer Anlaşmadan tek taraflı çekilerek yaptırımları yeniden devreye sokmuştur (2018). Sadece bir senede enflasyon dört kat artarken İran riyalı dolar karşısında %70'e yakın değer kaybetmiştir. Özellikle petrol ihracatında görülmemiş bir düşüş meydana gelmiştir. Bu durum ülkedeki genç işsiz sayısında patlama yaşanmasına sebep olmuştur. ABD, "Maksimum Baskı" adını verdiği bu strateji ile İran'da siyasal bir kriz yaratarak toplumsal baskının da etkisiyle, Tahran Hükümetinin anlaşmayı yeniden müzakere etmek için tavizler vermek zorunda kalacağını ummuştur. Bu baskının ve ekonomik çöküntünün yarattığı meşruiyet krizinin İslami rejimin yıkılmasında etkili olacağını düşünenler de olmuştur. (Şen 2019)

Nitekim Kasım 2019'da yapılan akaryakıt zammının ardından Meşhed başta olmak üzere Tahran, Tebriz, İsfahan, Şiraz, Ahvaz, Kereç ve Kirmanşah gibi pek çok şehirde protestolar yeniden başlamıştır. 15 Kasım'da alınan bir kararla altmış litreye kadar harcanan benzine %50, bu kotayı aşan kullanımlar için %300 zam yapılmıştır. Devlet sübvansiyonları kesilmiş, yeni vergi gelirleriyle ihtiyaç sahibi ailelere yardım yapılacağı duyurulmuştur. Ancak ABD'nin yaptırımlarını telafi etmek adına orta sınıfa yüklenen bu yeni vergi bardağı taşıran son damla olmuştur. (Şen 2019) 2017 yılında artan gıda fiyatlarından sonra sokaklara dökülen halk bu kez de akaryakıt zamlarına başkaldırmak için sokaklara dökülmüştür. Kısa zamanda şiddet eylemlerine dönüşen gösteriler sırasında binlerce kişi gözaltına alınmış en az 300 kişi hayatını kaybetmiştir. (Amnesty International, 2020)

Her iki protesto dalgasında da İran halkını harekete geçiren meselenin mevcut hükümetin ekonomi politikaları olduğu görülmektedir. Bu bağlamda halk, liberal Batı'nın gördüğü veya görmek istediği gibi demokrasi arzusuyla değil, yolsuzluk yapmayan, istihdam sağlayan, enflasyonu ve gıda fiyatlarını düşüren, sübvansiyonları kesmeyen ve sosyal devlet anlayışıyla hareket eden bir hükümet tarafından yönetilmek istedikleri için eylem yapmıştır. Protestoların başlangıçta rejim değil hükümet karşıtı olmasının sebebi açıkça budur. Protestolarda işçi sınıfının başı

çekmesi de bu argümanı destekler niteliktedir. Ancak İran'da siyasal sistemi de kapsayan sorunlar hükümet karşıtı protestoların rejim karşıtı protestolara dönüşmesine neden olmuştur.

2.8.5. 2017 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri ve İktidarın Pekişmesi

19 Mayıs 2017'de Ruhani, rakipleri İbrahim Reisi, İshak Cihangiri, Mustafa Mirsalim ve Mustafa Haşimitaba'ya karşı yarışarak ikinci kez cumhurbaşkanı seçilmiştir. Bu gelişme İslam Cumhuriyeti'nin siyasal tarihindeki en önemli gelişmelerden biri olarak görülmüştür. İshak Cihangiri esasen Ruhani ile aynı kamptaydı ve seçim kampanyası sırasında yapılan tartışmalarda ona destek olmak için öne çıkmıştı. Adaylar arasında en güçlü isim Devrim Rehberi Hamaney'e yakınlığıyla bilinen ve onun varisi olarak görülen Reisi'ydi. Reisi, İran'ın yargı sisteminde kilit rollerde bulunmuş, Meşhed'deki Astan-e Kuds-e Rezavi'nin başına getirilerek İmam Rıza Türbesi'nin denetimini eline almış ve DMO tarafından desteklenmiş bir adaydı. Ancak 1980'lerde siyasal tutukluların idamlarından sorumlu olması kamuoyundaki imajının zedelenmesine yol açmıştı. Bu açıdan Ruhani'nin Reisi'ye karşı büyük bir zafer elde etmesi, kritik bir gelişme olarak nitelendirilmişti. Pragmatist cephenin güçlendiği, muhafazakar cephenin ise zayıfladığı ortaya çıkmıştı.

Görünen o ki her şeye rağmen Ruhani'nin vadettiği liberal-ılımlı politikalar halkta karşılık bulmuştu. Oyların yaklaşık 24 milyonunu alan Ruhani hem reformist cephenin hem de müzakereye ve kademeli siyasal değişime açık milli-mezhebi fraksiyonun desteğine sahipti. (Abdolmohammadi 2017:19) Ayrıca Ruhani, dış politikasını ve ekonomik düzenlemelerini destekleyen bazı geleneksel muhafazakarlara da ulaşabilmişti. Ruhani'nin prestijini arttıran asıl mesele ise 2015 yılında ABD ve diğer beş ülke ile bir araya gelerek imzaladığı Nükleer Anlaşma³⁶ olmuştu. Anlaşma Ruhani'nin hem iç hem dış politikada elini güçlendirmiş, halk

³⁶ Tam adı Kapsamlı Ortak Eylem Planı (JCPOA).

tarafından politikaları uzun vadede sonuç verecek bir siyasetçi olarak görülmesini sağlamıştı. Ruhani ikinci döneminde siyasal özgürlük konusunda daha hassas davranılacağını da sözünü vermiş, açık topluma ulaşmak için kolları sıvamıştı. Ancak İran'da işsizlik ve enflasyon yükselmeye devam ettikçe ve toplumsal sınıflar arasındaki uçurum derinleştikçe bu vaatlerini yerine getirmesi zorlaşmıştı. (Abdolmohammadi 2017:20)

2017 seçimlerini bir öncekinden ayıran bazı temel noktalar vardır. Bunlardan ilki, Hamaney'in tavsiyesi ve Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin vetosu üzerine sabık Cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın seçimlere katılamaması olmuştur. Böylece DMO ile geleneksel muhafazakarlar arasında vuku bulabilecek çatışmanın önüne geçilmiştir. Ancak Ahmedinejad'ın Hamaney'in tavsiyesine uymayarak adaylık başvurusunda bulunması, Devrim Rehberi'nin otoritesini hiçe saydığını göstermiştir. İkinci önemli nokta ise müesses nizamın Ruhani'nin adaylığını onaylayarak istikrardan yana tavır sergilemesi olmuştur. Bu yolla yeni dönemde de uluslararası kamuoyuna istikrarlı bir dış politika sürdürüleceği mesajı verilmiştir. (Abdolmohammadi 2017:21) Elbette İran'ın iç siyasetinde dengeleyici unsurlardan biri olan Haşimi Rafsancani'nin 2017 yılında hayatını kaybetmesi, hemen ardından ABD'de cumhuriyetçi aday Donald Trump'ın başkanlık koltuğuna oturması ve İran'ın Orta Doğu'daki etkinliğini arttırması İran'da hizipler arası çatışmaları körükleyecek gelişmeler olarak görülmüştür. Bu noktada ABD başta olmak üzere Batı ile ilişkiler ve Nükleer Anlaşmanın geleceği, İran iç siyasetinde belirleyici meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhafazakarlar enerji ve güvenlik konularında taviz verilmemesi gerektiğini düşünürken pragmatistler ve reformistler ekonomik iyileşme için çareyi uluslararası sisteme entegre olmakta ve bu uğurda bazı tavizler vermekte bulmuştur. İran halkının oyunu ılımlı, pragmatik lider Ruhani'den yana kullanması ilerleyen süreçte İran'ın dış dünyaya açılmasını kolaylaştırmışsa da Orta Doğu'daki varlığı Batı için problem olmaya devam etmiştir. (Abdolmohammadi 2017:22–24)

Öte yandan reformistler ve insan hakları aktivistleri Ruhani'yi ilk cumhurbaşkanlığı döneminde cinsiyet eşitliği ve insan hakları konusunda cüretkâr olmamakla ve somut bir kazanım elde edememekle eleştirmiştir. Mir Hüseyin Musevi, Zehra Rahnevard

ve Mehdi Kerrubi gibi muhalif isimlerin hala özgürlüklerine kavuşamamış olmaları eleştirilerin kaynağını oluşturmuştur. Ancak Ruhani'nin destekçileri sansürün azaltılmasını, örtünme konusunda kadınlara daha müsamahakâr davranılmasını ve yaptırımların hafifletilerek izolasyonun son bulmasını başarı olarak görmeye devam etmiştir. (Milani 2017:32)

2.8.6. Meclis Seçimleri ve Radikallerin Dönüşü

2016'daki Meclis Seçimlerinin aksine 2020 Meclis Seçimlerinde muhafazakarlar 290 sandalyeden 221'ini kazanarak ezici bir zafer elde etmiştir. İlmîliler ise yalnızca 30 sandalye kazanabilmiştir. 2016'da muhafazakarların koltuk sayısı 57, ılımlılarınki 121 idi. Ayrıca katılım oranının %42,6'da kalması rejimin meşruiyetini sarsmış ve sistem krizinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Seçim öncesi Devrim Rehberi oy kullanma hakkının “sadece sorumluluk değil, dini bir görev” olduğunu dile getirmiş ancak bu taktik işe yaramamıştır. Devrimden bu yana en düşük seviyede katılımın görüldüğü seçim olarak kayıtlara geçmiştir. (Belal 2020:107)

Çok sayıda adayın diskalifiye edilmesi ve Koronavirüs pandemisinin patlak vermesi düşük katılımın başlıca nedenleri arasındadır. Ancak asıl mesele hükümete karşı son dönemlerde duyulan öfkedir. Ruhani'nin ikinci kez göreve geldiği 2017 yılından itibaren İran'da kayda değer bir gelişme görülmemesi, hükümetin özellikle insan hakları bağlamında sınıfta kalmasına neden olmuştur. Her ne sebeple olursa olsun mecliste muhafazakarların lehine gerçekleşen değişim, ılımlı-pragmatiklerin uluslararası sisteme yeniden entegre olma, ABD ile ilişkileri normalleştirerek ekonomiyi güçlendirme ve yaptırımları kaldırma gibi planlarının halk nezdinde artık bir karşılık bulamadığını göstermiştir. Üstelik muhafazakar hizbin mecliste çoğunluğu elde etmesiyle birlikte DMO da mevzi kazanmıştır. Örneğin savaş gazisi, DMO'nun eski Hava Kuvvetleri Komutanı ve Tahran Belediye Başkanı Muhammed Bakır Galibaf meclise girmeye hak kazanmıştır. Daha önce DMO mensubu isimler mecliste ve kabinede bulunmuştu ancak nadiren Meclis Başkanı oldukları görülmüştü. (Belal 2020:109–10) Bu durum çeşitli analistler tarafından İran'da

militarizasyon sürecinin hızlanması olarak yorumlanmıştır. Öyle ki 2021 yılının Haziran ayında gerçekleşecek seçimlerde DMO mensubu bir adayın cumhurbaşkanı olabileceği ihtimali üzerine çok sayıda makale kaleme alınmıştır.³⁷ Bu bağlamda Foreign Affairs Dergisi’nde yayınlanan “*The Revolutionary Guards Are Poised to Take Over Iran*” adlı makalede, “postal” giyenlerin “sarık” takanlara galip gelmeye hazır olduğu ifade edilmiştir. (Eshraghi - Mahdavi: 2020)



³⁷ Daha fazla bilgi için bkz. Gizem Aslantepe, “Muhafazakârların Keskin Dönüşü: 2021 İran Cumhurbaşkanlığı Seçimlerine Dair Öngörüler”, *Daktilo1984*, 26 Eylül 2020.

SONUÇ

Cumhuriyet ve demokrasi kavramları tarihsel süreç içerisinde yönetim pratiklerinin benzerlik göstermesi açısından çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olmuştur. Ancak modern ve çağdaş dönemlerde bu kavramların tam anlamıyla birbirlerini karşılamadıkları ve her cumhuriyetin özünde demokratik olmadığı görülmüştür. Bu durumun ortaya çıkmasında demokrasinin daha çok liberal değerlerle iç içe geçmesi, insan hakları ve özgürlük bağlamında kamusal alanın yeniden düzenlenmesi etkili olmuştur. Söz konusu kavramların tefrîk edilmesi, diğer birçok cumhuriyet rejimi gibi İran İslam Cumhuriyeti'nin de demokratik olup olmadığı sorusunu akıllara getirmiştir.

İran'da 1979'daki İslam Devrimi'nden sonra kurulan İslam Cumhuriyeti'nin yönetim şekli ve siyasi yapısına dair literatürde çok çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Günümüzde dahi devam eden bu tartışmaların temelinde temsiliyet kurumları ile dini vesayete dayalı kurumlar arasındaki gerilim yatmaktadır. Şer'i hükümlerin anayasal sistemin bel kemiğini oluşturmamasından, devrimci kuşağın başlattığı İslamizasyondan ve seçilenlerin atananlar tarafından denetlendiği bir mekanizmanın vücuda getirilmesinden hareketle, temsiliyet kurumlarının dini vesayete dayalı kurumlara bağlı olarak faaliyet gösterdiği düşünülmektedir. Bu bağlamda politika yapım süreçlerinde en etkili kişi olarak görülen Veli-yi Fakih'ten bağımsız herhangi bir kararın alınamayacağı ifade edilmekte, rejimin teokratik yönünün cumhuriyetçi yönüne baskın geldiği savunulmaktadır. Öte yandan kimilerine göre ulema sınıfının gerek devrimdeki öncülüğü gerekse de devlet içerisindeki kritik makamları ele geçirmesi rejimin oligarşik özellikler taşıdığını göstermektedir. Demokrasinin asgari şartlarının karşılanmaması ise birçokları için otoriter uygulamalara başvurulduğunu kanıtlamaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasi yapısına dair tartışmaların idrak edilebilmesi için önce cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının zaman içerisinde geçirdikleri dönüşümün incelenmesi, sonra da bu kavramların İslam dünyasındaki karşılıklarına bakılması gerekmektedir. Zira İslam, diğer dinlerden farklı olarak aynı zamanda bir devlet modeli sunmaktadır. Dolayısıyla demokrasinin doğduğu ve kök salma imkanı

bulduğu topraklardaki pratiklerin Müslüman devletlerde aynı şekilde uygulanması söz konusu olmayabilir. Bu sebeple İran'ın mevcut siyasal yapısını ve demokrasiyle ilişkisini çözümleyebilmenin yolu, İslam'ı bilmenin yanında Şii literatüre bilhassa Şii devlet teorilerine hakim olmaktan geçmektedir. Şiilik, siyasi bir okul olarak nitelendirildiğinde; bu öğretinin din-siyaset ilişkisine bakışı, şeriatı hukuksal bir sistem olarak mı yoksa etik/ahlaki değerler bütünü olarak mı gördüğü, İslam hukukunun İslam kanunları anlamına mı, yoksa İslam hükümleri anlamına mı geldiği soruları önem kazanmaktadır. Bu bağlamda İran gibi bazı Müslüman ülkelerde şeriat ideal kanun sistemi olarak kabul edilmiştir. Yani İran'da İslami kurallar ahlaki normlardan fikhî boyuta taşınmıştır. Dolayısıyla Ayetullah Humeyni'nin siyasal İslamcı projesi olan *Hükümet-e Eslami (İslami Devlet)* de yine aynı düşüncenin bir ürünü olmuştur.

İran'da siyasal İslam'ın köklerini Safeviler döneminde aramak gerekmektedir. Tarihsel süreçte İran'ın devlet geleneği incelendiğinde, Şii İslam'ın resmi mezhep haline geldiği Safeviler döneminde ve sonrasında kurulan Kaçar Hanedanlığı'nda yönetimlerin teokratik özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Ancak zamanla sömürgeci devletlerin hamleleri İslami devlet modelini aşındırmıştır. Bunun bir sonucu olarak 20. yüzyılda laik monarşiler, bölgedeki halklar için modernizm ve bağımsızlığın sembolü, ulus devlet olmanın bir gereği olarak görülmüştür. Ulema ise laik yönetimleri benimsememesine rağmen uzun bir süre siyasette varlık göstermemiş, açıktan bir muhalefet geliştirmemiştir. Aksine Kum ve Meşhed gibi ilim havzalarındaki ayetullahlar siyasetten uzak durmaya çalışmıştır. Bu gelişmeler özellikle Rıza Şah'ın Şii İslam'ı kurumsallaştırma ve ulemayı kontrol altına alma girişimleriyle sonuçlanmıştır. Böylece ulema, Kaçarlar dönemindeki güçlü ve Anayasal Devrim'e yön veren konumunu kaybetmiştir. Ancak ulemanın siyasetten uzak durması, mevcut yönetimi kabul ettiği anlamına gelmemelidir. Ulemaya göre Tanrı'nın kanunlarının geçerli olmadığı hiçbir yönetim meşru değildir. Hükümdarın keyfi yönetimine ve adaletsizliğine karşı halkı koruyacak olanlar da Şii İslam'ın neferleri olarak görülen fakihlerdir.

Pehlevi Hanedanlığı her ne kadar Şii İslam'ın siyasallaşmasını engellemeye çalışmışsa da ulema, çarşı esnafıyla kurduğu yakın ilişki sayesinde kolayca örgütlenmeyi başarmıştır. Aldığı hums vergisiyle mali bağımsızlığını kazanmış, alt-orta sınıfla iletişimini kuvvetlendirerek üzerindeki tesirini arttırmıştır. Gittikçe geniş bir *network*'e sahip olan ve Ayetullah Humeyni tarafından yönlendirilen ulema içerisindeki radikal bir grup, monarşinin İslam'da yeri olmadığını savunmuş, hatta Marksist literatürden faydalanarak yeni ve alışılmadık bir söylem geliştirmiştir. Bu söylem kısa zamanda kitleleri harekete geçirmeye ve Şah rejimini devirmeye yetmiştir.

Ancak mevcut rejim yıkıldıktan sonra daha büyük bir sorunla karşılaşmıştır. O güne dek açıktan ifade edilmeyen İslami Cumhuriyet kavramı daha fazla duyulur hale gelmiştir. Zira Humeyni hiçbir zaman cumhuriyetten söz etmemiş, konuşmalarında hep *Hükümet-e Eslami* mefhumunu kullanmaya gayret göstermiştir. Ne klasik Şii fıkında ne de Humeyni'nin geliştirdiği velayet-i fakih nazariyesinde devletin yapısı ve işleyişi hakkında ayrıntılı bilgiye yer verilmiştir. Bu durum devrime destek veren anayasacı, liberal, muhafazakar ve sol hizipler arasında yeni kurulacak rejimin yapısına dair tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Tartışmalar sonucunda Humeyni taraftarı radikal ulema kendi kitlesini konsolide ederek ve diğer hizipler üzerinde bariz bir üstünlük sağlayarak rejimin yapısı ve kurumların işleyişi hakkında karar alıcı mercii haline gelmiştir. Oysa radikal da ulema kendi içinde bölünmeye hazırdır. 1979-89 yılları arasında Devrim Rehberi Humeyni, hizipler üstü bir pozisyonda konumlanarak yeni kurulan rejimi kuvvetlendirmeye ve görüş ayrılıklarını gidermeye çalışmıştır. Bunda Irak ile yapılan savaşın da etkisi olmuş ve dışarıdaki “düşmana” karşı içeride tam bir mobilizasyon sağlanmıştır. Ancak Humeyni'nin vefatının ardından ayrılıklar derinleşmiş, hizip siyaseti kendini daha net göstermeye başlamıştır.

Sırasıyla Rafsancani, Hatemi, Ahmedinejad ve Ruhani dönemlerinde hizipler arası çatışmalar, İran'ın iç ve dış siyasetinin belirlenmesinde gittikçe tesirini arttırmıştır. Bu noktada İran'daki siyasal sistemi analiz ederken hizip siyasetini dışarıda bırakmak mümkün değildir. Hizip siyasetinin ortaya çıkmasında ise temsiliyet

kurumları ile dini vesayete dayalı kurumlar arasında yaşanan gerilim etkili olmuştur. Dini vesayete dayalı kurumların varlığı egemenliğin ilahi kaynağa dayandırıldığını gösterirken, temsiliyet kurumlarının varlığı rejimin meşruiyetini halktan aldığı iddiasını güçlendirmiştir. Müesses nizamın seçimlere katılım noktasında halka baskı yapmasının sebebi de budur. Çoğu zaman amaç demokratik bir geleneği sahiplenmek değil meşruiyeti muhafaza etmek olmuştur. Bu sebeple İslam Cumhuriyeti'ni "Mollalar Cumhuriyeti" olarak nitelendirmek hem ulemanın kendi içindeki hizipleşmeleri ve iç çekişmeleri hem de çeşitli siyasal elitlerin ve DMO gibi askeri vesayete dayalı yapıların sistemi nasıl domine ettiğini görmezden gelmek demektir. Dolayısıyla İran siyasal sisteminin cumhuriyetçi ve teokratik özellikleri bünyesinde barındırması bakımından paradoksal bir yapıyı örneklediğini, bu yanıyla da "hibrit" rejim özelliği gösterdiğini ifade etmek gerekmektedir. Tafsilatlı bir şekilde tahlil edildiğinde çelişkilerle dolu sistemin yalnızca Batılı değerlerle değil Orta Doğu'daki İslami devlet modelleriyle de uyumlu olmadığı görülecektir.

Hibrit rejimler, üçüncü demokratikleşme dalgasını müteakiben yaygınlık kazanmıştır. Otoriter rejimler çökmüş ve yerini farklı siyasal sistemlere bırakmıştır. Bu sistemler hem demokratik hem de otoriter özellikler taşıdığından bir yandan muhalefetin bastırılması, siyasi özgürlüklerin sınırlandırılması, keyfi ve manipülatif güç yönetimi gibi uygulamaları benimsemiş, diğer yandan çok partili hayatı desteklemiş ve halk egemenliğini meşruiyetin vazgeçilmez bir parçası olarak görmüştür. Dolayısıyla ilk bakışta "seçim demokrasisi", "illiberal demokrasi" veya Kediver'in tasnifindeki gibi "yarı-demokratik rejim" olarak adlandırılan hibrit rejimler bazen demokratik rejimlerin dışında bırakılarak otoriter rejimler başlığı altında incelenmiştir. Bunda farklı demokrasi tanımlarının ortaya çıkması da etkili olmuştur. Zira Schumpeter için demokrasinin asgari şartları eşit yurttaşlık, çok partili siyasal sistem ve adil seçimler iken Robert Dahl bununla yetinmemekte ve iki boyutlu bir demokrasi anlayışı – kendi ifadesiyle *Poliarşi* – ortaya koymaktadır. Bu bağlamda eşit oy verme hakkı, adil seçimler ve çok partili siyasal sistemin yanı sıra muhalefete ve özgür basına da vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla İran Schumpeter'a göre demokratik olabiliyorken Dahl'a göre İslami rejimin demokrasi anlayışı gayet sorunludur. Dahl'a ek olarak karar alma süreçlerinde dış baskıya açık olmama

halinin ve seçimle başa gelenlerin atananların baskısı olmadan görevlerini sürdürebilmelerinin altını çizenler de vardır ki onlara göre de İran rejimi sorunlu bir demokrasiye işaret etmektedir. Bu çerçevede verilecek bir örnek konuyu daha açık hale getirecektir. Devrim Rehberi, halk tarafından belirlenen Uzmanlar Meclisi'nce seçilmektedir. Bu, pratikte halk egemenliğini doğrulayan bir uygulamadır. Ancak Uzmanlar Meclisi üyelerinin adaylıkları, söz konusu meclise üye olabilmek için düzenlenen seçimler sırasında, üyelerinin yarısı Devrim Rehberi tarafından tayin edilen Anayasayı Koruyucular Konseyi'nin onayına muhtaçtır. Böylece müesses nizamın kendi içinde kurduğu bir kontrol mekanizması işlemektedir.

Hibrit rejimler ortaya çıktıkları coğrafya, kültürel ögeler ve devlet geleneğinden etkilenmekte olup farklı özellikler sergileyebilmektedir. Bu rejimlerin ortak özellikleri ise özellikle siyasi rakiplere tanınan manevra alanına sahip olmalarıdır. Bazı rejimlerde iktidar ile muhalefete tanınan siyasi özgürlükler değişkenlik gösterir. Bazılarında çok partili bir sistem vardır. Bazılarında seçimler yalnızca meşruiyet kaynağı olarak görülür. Bazılarında hizipler arası rekabet anayasa tarafından belirlenir, bazılarında yöneticilerin fiili yaptırımları etkili olur. Buna göre birçok siyaset bilimci İran'daki rejimi hibrit rejimler sınıfına dahil etmemektedir. Bu sınıflandırmada İslam Cumhuriyeti'nin kurulur kurulmaz muhalefeti bastırması ve siyasi özgürlükleri sınırlandırması etkili olmuştur. Ancak burada altı çizilmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. İlki, Humeyni'nin, başarısız bir monarşinin ardından hem kamuoyunun desteğini almak hem de devrimde etkin olan farklı grupların taleplerine cevap verebilmek amacıyla ülkenin yönetim biçimini *Hükümet-e İslami* değil *Cumhuri-ye İslami* olarak belirlemesidir. İkincisi, İslam Cumhuriyeti'nin %98,2 evet oyu ile kurulmuş olmasıdır. Üçüncüsü anayasanın halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmesidir. Dördüncüsü ise Rehberiyet Makamı, Anayasayı Koruyucular Konseyi, Uzmanlar Meclisi, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi ve Yargı Erki gibi dini vesayete dayalı kurumların yanında cumhurbaşkanlığı ve parlamento gibi temsiliyete dayalı kurumların bulunmasıdır. Elbette, Humeyni'nin karizmatik liderliği, geliştirdiği velayet-i fakih nazariyesi ve Şii İslam'a hakim devlet adamları ve yukarıda bahsi geçen kontrol mekanizması devletin teokratik yönünü kuvvetlendirmektedir. Ancak yine de halkın meşruiyet

kaynağı olarak görüldüğü ve farklı hiziplerin rekabet etmesine imkan sağlayan bu siyasal ortam, devletin tamamen geleneksel teokratik bir devlet olduğu iddiasını çürütmektedir. Bu doğrultuda, İran İslam Cumhuriyeti, şer'i hükümlerle yönetilen diğer devletlerden (Afganistan, Pakistan, Moritanya, Suudi Arabistan) ayrılmaktadır.

Bugün geldiğimiz noktada, İran İslam Cumhuriyeti'nin liberal demokratik değerleri göz ardı ettiği doğrudur. Bu durum tarihsel süreçte, Anayasa Devrimi'nden bu yana modernleşme ve demokratikleşme mücadelesi veren İran halkının demokrasiye duyduğu özlem ve ihtiyacı arttırmıştır. Geçtiğimiz yıllarda ekonomik sıkıntılardan kaynaklanan protestoların kısa zamanda rejim karşıtı hareketlere dönüşmesi bunun bir göstergesidir. Mevcut konjonktürde umutsuzluğa düşen halk, önce parlamento ardından da 18 Haziran 2021 tarihinde düzenlenen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde sandığa gitmeyerek rejimi cezalandırmış ve meşruiyet kaybına uğramasını sağlamıştır. Katılımın %48,8'de kaldığı cumhurbaşkanlığı seçimi, 1979 yılından bu yana en düşük katılımın görüldüğü seçim olarak kayıtlara geçmiştir. Halkın bir kısmına göre meşruiyetini yitiren rejim ve onun bekçisi olarak görülen Devrim Muhafızları Ordusu siyasetteki etkisini arttırdıkça, İran'da Batılı anlamda bir demokrasiden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Zira bir yandan dini vesayet diğer yandan askeri vesayet demokrasiye günbegün ket vurmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdolmohammadi, Pejman. 2015. "Iran as a Peculiar Hybrid Regime: Structure and Dynamics of the Islamic Republic." *British Journal of Middle Eastern Studies* 42(4):558–78.
- Abdolmohammadi, Pejman. 2017. "The Struggle for Iran: Rouhani's Difficult Path to Reform." in *POST-VOTE IRAN: GIVING ENGAGEMENT A CHANCE*, edited by P. Magri and A. Perteghella. Milano: Ledi Publishing.
- Abbootalebi, Ali R. 2004. "Political Islam, Governance and Democracy." *Turkish Policy Quarterly* 3(1):37–43.
- Abrahamian, Ervand. 1979. "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran." *International Journal of Middle East Studies* 10(3):381–414.
- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand. 1989. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. London: I.B. Tauris.
- Abrahamian, Ervand. 2002. *Hümeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Abrahamian, Ervand. 2008. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adib-Moghaddam, Arshin. 2006. "The Pluralistic Momentum in Iran and the Future of the Reform Movement." *Third World Quarterly* 27(4):665–74.
- Afacan, Serhan. 2020. "İslam Cumhuriyeti Düşüncesi: Bir Yönetim, Düşünce ve Pratiğin İnşası." Pp. 157–82 in *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, edited by L. Sunar. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Afary, Janet. 1996. *The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911: Grassroots*

Democracy, Social Democracy, & the Origins of Feminism. New York: Columbia University Press.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. 2010. *Ulus-Devlet Ya Da Halkın Egemenliği*. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, and Levent Köker. 2013. *Tanrı Devletinden Kral Devlete*. 6. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

Ahavi, Şahruh. 1990. *İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Ahmad, Irfan. 2011. "Democracy and Islam." *Philosophy and Social Criticism* 37(4):459–70. doi: 10.1177/0191453711400996.

Ahmadi, Azam. 2020. "İran Tarihinde Dönemler ve Dönüm Noktaları." Pp. 3–24 in *İslam Cumhuriyeti'nde 40 Yıl: İran'da Toplum, Siyaset ve Değişim*, edited by Ö. S. Uzun and H. Güneş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Akhavi, Shahrough. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran : Clergy-State Relations in the Pahlavī Period*. Albany: State University of New York Press.

Akkoyunlu, Karabekir. 2014. "The Rise And Fall Of The Hybrid Regime: Guardianship And Democracy In Iran and Turkey." The London School of Economics and Political Science.

Akman, Ayhan. 2007. "Eşitlik Çağında Demokrasilerin Özgürlük Sorunsalı: Bireycilik, Din ve Siyaset Üzerine Tocquevilleci Bir Tartışma." *Doğu Batı - Bir Zamanlar Amerika II İçinde* 42(10):155–66.

Akman, Çiğdem, and Gülseren Ergün. 2019. "İran İslam Cumhuriyeti'nin Yönetim Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme." *Journal of Social and Humanities Sciences* 6(38):1627–40.

Al-Salim, F. M. S. 2016. "Tracing the Role of Technology in Iranian Politics: From

- the Islamic Revolution of 1979 to the Presidential Election of 2009.” *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 21(4):6–16.
- Algar, Hamid. 1980. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California Press.
- Algar, Hamid. 2001. *Roots of the Islamic Revolution in Iran*. New York: Islamic Publications International.
- Amanat, Abbas. 1997. *Pivot of the Universe: Nasir Al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. University of California Press.
- Amanat, Abbas. 2017. *Iran: A Modern History*. New Haven & London: Yale University Press.
- Amuzegar, Jahangir. 1003. “Iran’s Theocracy under Siege.” *Middle East Policy* 10(1):135–53.
- Anon. 2009. “Organization of the Mojahedin of the Islamic Revolution of Iran.” *Iran Data Portal*. Retrieved January 27, 2022 (<https://irandataportal.syr.edu/wp-content/uploads/mojahedinprofile2.pdf>).
- Anon. 2011. “National Trust (Etemad-e Melli).” *Iran Data Portal*. Retrieved January 27, 2022 (<https://irandataportal.syr.edu/national-trust-2>).
- Anon. 2011. “The Office for Strengthenin Unity (DTV).” *Iran Data Portal*. Retrieved January 27, 2022 (<https://irandataportal.syr.edu/the-office-for-strengthening-unity-dtv>).
- Anon. 2018. “Iran Is in Turmoil but the Clerics and Their Allies Remain Entrenched.” *The Economist*.
- Anon. 2020. “Iran: Details Released of 304 Deaths during Protests Six Months after Security Forces’ Killing Spree.” Retrieved (<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2020/05/iran-details-released-of-304->

deaths-during-protests-six-months-after-security-forces-killing-spree/).

Ansari, Ali M. 2007. *Modern Iran: The Pahlavis and After*. Second Edi. New York: Routledge.

Aras, Bülent. 2001. "Transformation Of The Iranian Political System: Towards A New Model?" *Middle East Review of International Affairs* 5(3).

Arblaster, Anthony. 2002. *Democracy*. Third Edit. Buckingham: Open University Press.

Arıkan, Pınar. 2006. "Uneasy Coexistence: 'Islamism vs. Republicanism' Debate In The Islamic Republic Of Iran." Middle East Technical University.

Arıkan, Pınar. 2012. *İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler*.

Arıkan, Pınar. 2016. "İran Musaddık ve Darbe." *Ortadoğu Analiz* 8(76):18–21.

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

Arjomand, Said Amir. 2007. "Islamic Constitutionalism." *The Annual Review of Law and Social Science* 3:115–40. doi: 10.1146/annurev.lawsocsci.3.081806.112753.

Asayesh, Hossein, Adlina Ab. Halim, Jayum A. Jawan, and Seyedeh Nosrat Shojaei. 2011. "Political Party in Islamic Republic of Iran: A Review." *J. Pol. & L.* 4.

Aslantepe, Gizem. 2021. "Nükleer Anlaşmada Geline Son Nokta: Teklifler ve Beklentiler." *Acta Fabula*. Retrieved (<https://actafabula.net/nukleer-anlasmada-geline-son-nokta-teklifler-ve-beklentiler/>).

Atabaki, Touraj, and Erik J. Zürcher. 2004. *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*. London & New York: I.B. Tauris.

- Ateş, Toktamış. 1994. *Demokrasi*. 3. Baskı. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Audier, Serge. 2006. *Cumhuriyet Kuramları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Axworthy, Michael. 2020. *Devrimci İran*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Aybakan, Bilal, and İbrahim Kâfi Dönmez. 2004. "Meşrû." *TDV İSLAM ANSİKLOPEDİSİ* 378–83.
- Bakhash, Shaul. 1984. "Sermons, Revolutionary Pamphletting and Mobilisation: Iran." in *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Palgrave Macmillan.
- Bakhash, Shaul. 1986. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. Basic Books.
- Bashiriyeh, Hossein. 2010. "Counter-Revolution and Revolt in Iran: An Interview with Iranian Political Scientist Hossein Bashiriyeh." *Constellations* 17(1):61–77.
- Baştürk, Efe. 2011a. "G. Sartori: Demokrasi Teorisine Geri Dönüş." *Liberal Düşünce Dergisi* (61–62):39–48.
- Baştürk, Efe. 2011b. *Siyaset Felsefesinde Klâsik ve Çağdaş Cumhuriyetçilik: Eleştirel Bir Karşılaştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Baştürk, Efe. 2013. "Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması." *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1):111–30.
- Bayart, Jean-François. 2015. *Cumhuriyetçi İslam: Ankara, Tahran, Dakar*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Bayat, Asef. 2015. *İslâm'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim yayınları.

- Bayat, Mongol. 1991. *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*. Oxford: Oxford University Press.
- Behrooz, Maziar. 2006a. *Nasıl Yapılamadı: İran'da Solun Yenilgisi*. Ankara: Epos Yayınları.
- Behrooz, Maziar. 2006b. *Nasıl Yapılamadı: İran'da Solun Yenilgisi*. Ankara: Epos Yayınları.
- Belal, Kulsoom. 2020. "Emerging Politics in Iran: Last Year of Rouhani's Term and the New Conservative Parliament." *Policy Perspectives* 17(1).
- Beşiriye, Hüseyin. 2009. *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Besson, Samantha, and José L. Marti. 2009. "Law and Republicanism: Mapping the Issues." Pp. 3–36 in *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford University Press.
- Bilgin, Nuri. 2008. "Yönlendirici Bir Fikir Olarak Cumhuriyet." *Doğu Batı* 47:105–22.
- Boğatemur, Zehra. 2019. "Devrim Sonrası İran'da Kimlik, Ulus ve Devlet Tartışmaları: Sistan ve Belucistan Örneği." İstanbul Medeniyet Üniversitesi.
- Buchta, Wilfried. 2000. *Who Rules Iran?: The Structure of Power in the Islamic Republic*. Washington DC: The Washington Institute For Near East Policy.
- Çağlayan, Selin. 2012. *Şii Düşüncesinde İslamcılık: İran Mehdi'yi Beklerken*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Cemil Said Bey. 2014. *İran Mektupları*. 1. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Chehabi, Houchang E. 1991. "Religion and Politics in Iran: How Theocratic Is the Islamic Republic?" *Deadalus* 120(3):69–91.

- Çınar, Menderes. 2017. "Demokrasi." Pp. 203–45 in *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, edited by Y. Taşkın. İstanbul: İletişim yayınları.
- Corbin, Henry. 1984. "Şiilikte Velayet Kavramı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26(1):717–26.
- Cronin, Stephanie. 2007. *Tribal Politics in Iran: Rural Conflict and the New State, 1921–1941*. London: Routledge.
- Dabashi, Hamid. 2008. *İran: Ketlenmiş Halk*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Dahl, Robert A. 1998. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Dahlberg, Lincoln. 2013. "Radical Democracy in Contemporary Times." *E-International Relations*.
- Daneshvar, Parviz. 1996. *Revolution in Iran*. First Edit. New York: Palgrave Macmillan.
- Diamond, Larry. 2011. "Democracy After the Arab Spring: A Fourth Wave or False Start?" *Foreign Affairs*.
- Diamond, Lary. 2003. "Defining and Developing Democracy." Pp. 29–39 in *The Democracy Sourcebook*, edited by J. A. C. Robert Dahl, Ian Shapiro. London: The MIT Press.
- Dijk, Jan Van, and Kenneth L. Hacker. 2000. "Models of Democracy and Concepts of Communication." in *Digital Democracy: Issues of Theory and Practice*. Sage Publications.
- Dilek, Kaan. 2007. "İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri." *Akademik Ortadoğu* 1(2).
- Ditto, Steven. 2013. *Reading Rouhani: The Promise and Peril of Iran's New President*. Washington DC.

- Ehteshami, Anoush. 2008. *The Rise and Impact of Iran's Neocons*.
- Ehteshami, Anoushiravan. 2002. *After Khomeini: The Iranian Second Republic*. Routledge.
- Ehteshami, Anoushiravan. 2004. "Islam, Muslim Politics and Democracy." *Democratization* 11(4):90–110. doi: 10.1080/1351034042000234549.
- Eshraghi, Ali Reza, and Amir Hossein Mahdavi. n.d. "The Revolutionary Guards Are Poised to Take Over Iran." *Foreign Affairs*. Retrieved (<https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2020-08-27/revolutionary-guards-are-poised-take-over-iran>).
- Fadaee, Simin. 2013. "Intervention: Rethinking Democracy in Iran: Rouhani President Elect of Iranians." *Antipode: A Radical Journal of Geography*.
- Fadl, Khaled. 2004. "Islam and the Challenge of Democracy." Pp. 3–46 in *Islam and the Challenge of Democracy: A Boston Review Book*, edited by & O. (Eds. . Fadl K. (Author) & COHEN J., CHASMAN D., Waldron J., Esposito J., Feldman N. Oxford: Princeton University Press.
- Fairbanks, Stephan C. 1998. "Theocracy vs Democracy: Iran Considers Political Parties." *Middle East Journal* 52(1).
- Fekri, Amir Ahmad. 2011. *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*. İstanbul: Mızrak Yayınları.
- Fikret Çelik. 2010. *Cumhuriyetçiliğin Dönüşümü: Fransa ve Türkiye Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analliz*.
- Fischer, Michael M. J. 1990. "Legal Postulates in Flux: Justice, Wit and Hierarchy in Iran." in *Law and Islam in the Middle East*, edited by D. H. Dwyer. New York: Bergin & Garvey Publishers.
- Foran, John. 1993. *Fragile Resistance Social Transformation in Iran from 1500 to*

the Revolution. Boulder: Westview Press.

Fukuyama, Francis. 2009. "Iran, Islam and the Rule of Law." *The Wall Street Journal*.

Fukuyama, Francis. 2012. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. 3rd ed. İstanbul: Profil Yayıncılık.

Gasiorowski, Mark J. 1987. "The 1953 Coup D'etat in Iran." *International Journal of Middle East Studies* 19(3):261–86.

Georgy, Michael. 2017. "Iranian Protesters Attack Police Stations, Raise Stakes in Unrest." *Reuters*.

Gershman, Carl. 2011. "The Fourth Wave." *The New Republic*.

Gheissari, Ali, and Vali Nasr. 2006. *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*. Oxford University Press.

Ghods, M. Reza. 1990. "The Iranian Communist Movement under Reza Shah." *Middle Eastern Studies* 26(4):506–13. doi: 10.1080/00263209008700833.

Gözler, Kemal. 1999. "Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 54(1):51–62.

Güneş, Hakan. 2020. "Ne Garbi Ne Şarki: İran'da Teokrasi ve Cumhuriyet." in *İslam Cumhuriyeti'nde 40 Yıl: İran'da Toplum, Siyaset ve Değişim*, edited by H. Güneş and Ö. S. Uzun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Harris, Melanie. 2014. "Leadership Analysis: Iranian President Hassan Rouhani" edited by D. McCurdy and C. Onda. *Journal of Public and International Affairs (JPIA)*.

Hashemi, M. Mansur. 2016. *İslami Entelektüalizm: Ali Şeriatî'den Mustafa*

Melikyan 'a. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları.

Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press.

Hazır, Agah. 2018. "Beyond Religion: Ulama and Politics in Pre-Revolutionary Iran." *İran Çalışmaları Dergisi* 1(2):39–57.

Heikal, Mohamed. 1982. *Iran: The Untold Story*. New York: Pantheon Books.

Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order*. Stanford: Stanford University Press.

Held, David. 2007. *Models of Democracy*. 3rd ed. Polity Press.

Helmholz, R. H. 1999. "Magna Carta and the Ius Commune." *The University of Chicago Law Review* 66(2):297–371.

Helmut, Richards. 1975. *America's Shah Shahanshah's Iran*.

Heywood, Andrew. 2013. *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. 5. Baskı. Ankara: Adres Yayınları.

Hobsbawm, Eric. 2008. *Küreselleşme, Demokrasi ve Teorizm*. 1. Baskı. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Honohan, Iseult. 2002. *Civic Republicanism*. edited by 1st Edition. New York: Routledge.

Huntington, Samuel P. 1991. "Democracy's Third Wave." *Journal Of Democracy* 2(2):12–34. doi: 10.1353/jod.1991.0016.

Huntington, Samuel P. 1997. *Medeniyetler Çatışması*. edited by M. Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları.

Hüseyin, Asaf. 2011. *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. 3. Basım. İstanbul: Pınar

Yayınları.

İnsel, Ahmet. 1998. "Cumhuriyet ve Demokrasi." *Birikim* 115(Kasım):30–39.

İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Ofisi. 2016. "Menşur-e Hukuk-e Şehrvendi." Retrieved (<https://media.president.ir/uploads/ads/148214204462093500.pdf>).

İşcan, Mehmet Zeki. 2002. "İmamiyye Şia'sında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı." *Ekev Akademi Dergisi* 6(10):73–94.

Işılak, Halil. 2018. "İmâmiye Şîası'nda Merc-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme." *Bilimname* 2018(36):351–73.

İspir, Naci, Yusuf Yurdigül, and Yavuz Küçükalkan. 2015. "Liberal Demokrasinin Ontolojik ve Ahlaki Temellerine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım." *Atatürk İletişim Dergisi* 9:107–12.

Jahanbakhsh, Forough. 2001. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*. Leiden: Brill.

Jahanbegloo, Ramin. 2011. "Iran and the Democratic Struggle in the Middle East." *Middle East Law and Governance Journal* 3:126–35.

Jahanbegloo, Ramin. 2013. *Democracy in Iran*. Palgrave Macmillan.

Jazeera, Al. n.d. "İran'daki Yeşil Hareket: Gerçeği ve Akıbeti." *Aljazeera*. Retrieved (<http://www.aljazeera.com.tr/dosya/irandaki-yesil-hareket-gercegi-ve-akibeti>).

John L. Esposito - John O. Voll. 2012. *İslamiyet ve Demokrasi*. 1. Basım. İstanbul: Köprü Kitapları.

Kadivar, Mohsen. 2009. "Freedom of Religion and Belief in Islam." in *The New Voices of Islam Reforming Politics and Modernity A Reader*, edited by M. Kamrava. London & New York: I.B. Tauris.

- Kadivar, Mohsen. 2020. "Democracy and Ethical Values from Islamic Perspective." *Philosophy and Social Criticism* 46(5):563–75.
- Kamrava, Mehran. 2003. "Iranian Shiism Under Debate." *Middle East Policy* 10(2):102–12.
- Kashani-Sabet, Firoozeh. 2018. *Sınıt Kurguları: İran Ulusunun Şekillenmesi (1804-1946)*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Katouzian, Homa. 1981. *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979*. First Edit. London: The Macmillan Press.
- Katouzian, Homa. 1992. *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979*. London: The Macmillan Press.
- Katouzian, Homa. 2003. "Rıza Shah's Political Legitimacy and Social Base 1921-1941." in *The Making of Modern Iran: State and Society Under Rıza Shah 1921-1941*, edited by S. Cronin. Routledge.
- Kaul, Volker. 2020. *Identity and the Difficulty of Emancipation*. Cham, Switzerland: Springer Nature Switzerland AG.
- Kazemipur, Abdolmohammad, and Ali Rezaei. 2003. "Religious Life Under Theocracy: The Case of Iran." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(3):347–61.
- Keane, John. 1994. *Demokrasi ve Sivil Toplum*. 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keddie, Nikki R. 2006. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Updated Ed. New Haven & London: Yale University Press.
- Kelsen, Hans. 2019. *Demokrasi: Doğası & Değeri*. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- Keshavarzian, Arang. 2005. "Authoritarianism in the Middle East: Regimes and

Resistance.” *Authoritarianism in the Middle East* (February):63–90.

Keyman, E. Fuat, and Banu Turnaoğlu. 2008. “Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye.” *Doğu Batı* 47:37–64.

Keynough, Banafsheh. 2012. “Iran after Ahmadinejad.” *Survival: Global Politics and Strategy* 54(3):127–46. doi: 10.1080/00396338.2012.690988.

Khalaji, Mehdi. 2007. “Iran’s Revolutionary Guards Corps, Inc.” *Washington Near East Policy*.

Khosrokhavar, Farhad. 2004a. “The New Intellectuals in Iran.” *Social Compass* 51(2):191–202. doi: 10.1177/0037768604043006.

Khosrokhavar, Farhad. 2004b. “The New Intellectuals in Iran.” *Social Compass* 51(2):191–202.

Kışlalı, Ahmet Taner. 2001. *Kemalizm Laiklik ve Demokrasi*. 7. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

Koç, Mehmet. 2017. *İran’da Devlet Yapısı ve Temel Kurumlar I - Devrim Rehberliği*. Ankara.

Koç, Mehmet. 2018. *İran’da Devlet Yapısı ve Temel Kurumlar II - Yürütme Erki*. Ankara.

Köker, Levent. 2008. *İki Farklı Siyaset*. 1. Baskı. Ankara: Dipnot Yayınları.

Lambton, Ann. 1961. “Persian Society Under the Qajars.” *Journal of The Royal Central Asian Society* 48(2):123–39.

Lee, Simon. 2016. “Common Good.” *Encyclopedia Britannica*.

Lewis, Bernard. 2020. *İnanç ve İktidar Ortadoğu’da Din ve Siyaset*. 3rd ed. Ankara: Akılçelen Kitapları.

- Loren J. Samons II. 2013. *Demokrasinin Nesi Var? Atina'daki Uygulamalardan Amerikan İbadetine*. 1st ed. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- M. Serkan, TAFLIOĞLU. 2013. "İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşrûiyet Kaynağı 'Velâyet-i Fakih.'" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68(3):95–112. doi: 10.1501/sbfder_0000002288.
- Macpherson, Crawford Brough. 2006. *The Real World of Democracy*. Toronto: House of Anansi Press.
- Mahmoudi, Amirreza, and Reza Deirand. 2015. *Şiiliğin Kamu Hukuku Anlayışı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Mallat, Chibli. 1993. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge University Press.
- March, Andrew F. 2015. "Political Islam: Theory." *Annual Review of Political Science* 18(February):103–23. doi: 10.1146/annurev-polisci-082112-141250.
- Martin, Vanessa. 1989. *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Matsunaga, Yasuyuki. 2008. "Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevivalist Islam in Iran." *British Journal of Middle Eastern Studies* 34(3):317–29. doi: DOI: 10.1080/13530190701388333.
- Milani, Abbas. 2015. "Iran's Paradoxical Regime." *Journal of Democracy* 26(2):52–60.
- Milani, Abbas. 2017. "Iran's 2017 Election: The Opposition Inches Forward." *Journal Of Democracy* 28(4):30–37.
- Milani, Mohsen. 1988. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. London: Westview Press.

- Milani, Mohsen. 1992. "The Transformation Of The Velayat-e Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei." *The Muslim World* 82(3-4):175-90.
- Milani, Mohsen. 2001. "Reform and Resistance in the Islamic Republic of Iran." in *Iran at the Crossroads*, edited by J. L. Esposito and R. K. Ramazani. New York: Palgrave Macmillan.
- Milani, Mohsen. 2005. "Shi'ism and the State in the Religion of Iran Islamic Republic." in *Iran: The Political Culture in the Islamic Republic*, edited by S. K. Farsoun and M. Mashayekhi. London & New York: Routledge.
- Milani, Mohsen M. 1992. "Shi'ism and the State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran." in *Iran: The Political Culture in the Islamic Republic*, edited by S. K. Farsoun and M. Mashayekhi. London & New York: Routledge.
- Milani, Mohsen M. 1994. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. Second Edi. Boulder: Westview Press.
- Mill, John Stuart. 2012. *Özgürlük Üzerine*. İstanbul: Oda Yayınları.
- Moazami, Behrooz. 2013. *State, Religion, And Revolution in Iran, 1796 To The Present*. First Edit. New York: Palgrave Macmillan.
- Moin, Baqer. 2005. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. Ankara: Elips Kitap.
- Mokhtarpour, Marziyeh. 2013. "1979 İslam Devrimi'nden Sonra İran'ın Dış Politikası." Atılım Üniversitesi.
- Moslem, Mehdi. 2002. *Factional Politics in Post Khomeini Iran*. New York: Syracuse University Press.
- Niakooee, Seyed Amir. 2020. "Explaining the Crisis of the Green Movement in Iran (2009-2017)." *Democracy and Security* 1-31. doi: 10.1080/17419166.2020.1716733.

- Norton, Augustus Richard. 2002. "Activism and Reform in Islam." *Current History* 101(658):377–81. doi: 10.1525/curh.2002.101.658.377.
- Oğuz, Sami, and Ruşen Çakır. 2000. *Hatemi'nin İran'ı*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Omid, Homa. 1992. "Theocracy or Democracy? The Critics of 'Westoxification' and the Politics of Fundamentalism in Iran." *Third World Quarterly* 13(4):675–90.
- Omid, Homa. 2016. *Islam and the Post-Revolutionary State in Iran*. Springer.
- Onat, Hasan. 1992. "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32:89–110.
- Onat, Hasan. 1997. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36(1):79–117.
- Orhan Hançerlioğlu. 1966. *Başlangıcından Bugüne Kadar Özgürlük Düşüncesi*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Outhwaite, William. 2006. *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. Second Edi. Blackwell Publishing.
- Öz, Mustafa. 1998. "Humus." *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Özkan, Sezal Çınar. 2017. "Radikal Demokrasi Projesi ve Müzakereci Demokrasi." *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15(30):231–52.
- Özmen, Yaşar Pınar. 2018. "XXI. Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Ve Kalkınma." *Akademik Hassasiyetler* 10(5):103–22.
- Öztürk, Armağan. 2013. "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68(2):181–204.
- Öztürk, Armağan. 2016. *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Parsa, Fariba. 2021. "After Eight Years as Iran's President, What Is Rouhani's

Record on Women's Rights?" *Middle East Institute*. Retrieved
(<https://www.mei.edu/publications/after-eight-years-irans-president-what-rouhanis-record-womens-rights>).

Peterson, Ben. 2016. "Tocqueville and Qutb: Religion, Democracy, and the Needs of the Soul." *Review of Faith and International Affairs* 14(1):89–101. doi: 10.1080/15570274.2016.1145478.

Pettit, Philip. 1998. *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Platon. 2020. *Devlet*. XLI. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rahnema, Ali. 2000. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. London: I.B. Tauris.

Rakel, Eva Patricia. 2008. *The Iranian Political Elite, State and Society Relations, and Foreign Relations since the Islamic Revolution*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Rousseau, Jean Jacques. 2020. *Toplum Sözleşmesi*. XXVI. Basım. edited by çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sadri, Mahmoud. 2001. "Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestati, and Kadivar." *International Journal of Politics* 15(2):257–70.

Sarıca, Murat. 1977. *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Sartori, Giovanni. 1987. *The Theory of Democracy Revisited - Part Two: The Classical Issues*. Chatham, New Jersey: Chatham House Publishers.

Schirazi, Asghar. 1997. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. London & New York: I.B. Tauris.

- Şebüsteri, Muhammed Müctehid. 2011. *İman ve Özgürlük*. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık.
- Şen, Gülriz. 2019a. “2019 İran İsyanları: Sokağın Talepleri ve Siyasetin Açmazları Üzerine Bir Değerlendirme.” *Daktilo1984*. Retrieved (<https://daktilo1984.com/forum/2019-iran-isyanlari-sokagin-talepleri-ve-siyasetin-acmazlari-uzerine-bir-degerlendirme/>).
- Şen, Gülriz. 2019b. “İran’daki Son Protestoların Öncekilerden Farkı Ne?” *Fikir Turu*. Retrieved (<https://fikirturu.com/jeo-strateji/irandaki-son-protestolarin-oncekilerden-farki-ne/>).
- Şenel, Alaeddin. 1970. *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No. 307 - Sevinç Matbaası.
- Shahibzadeh, Yadullah. 2015. *The Iranian Political Language: From the Late Nineteenth Century to the Present*. Palgrave Macmillan.
- Shaw, Carl K. Y. 2003. “Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty.” *Politics* 23(1):45–46.
- Sinkaya, Bayram. 2011. “İran İslam Cumhuriyeti’nde Siyasal Yapı ve Yönetim.” Pp. 3–49 in *Ortadoğu Siyasetinde İran*, edited by T. Yılmaz and M. Şahin. Ankara: Barış Kitap ve Basım.
- Sinkaya, Bayram. 2015. *The Revolutionary Guards in Iranian Politics: Elites and Shifting Relations*. Routledge.
- Sivan, Emmanuel. 2003. “Survival: Global Politics and Strategy.” *Survival: Global Politics and Strategy* 45(1):25–44. doi: 10.1093/survival/45.1.25.
- Skinner, Quentin. 2016. “A Third Concept of Liberty.” Pp. 243–54 in *The Liberty Reader*, edited by D. Miller. Routledge.
- Sohrabi, Naghmeh. 2006. *Conservatives, Neoconservatives and Reformists: Iran*

after the Election of Mahmud Ahmadinejad.

Sözen, Yunus. 2018. “Siyasi Rejimler: Demokrasiler ve Diğer Sistemler.” Pp. 45–74 in *Karşılaştırmalı Siyaset: Temel Konular ve Yaklaşımlar*, edited by S. Sayarı and H. B. Dikici. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Spitz, David. 1994. *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*. MEB Yayınları.

Tabriz, Ata Mohammed. 2019. *Modern İran’da Siyasal Şiddetin Ortaya Çıkma Mekanizmaları*.

Takeyh, Ray. 2004. “Iran: From Reform to Revolution?” *Survival: Global Politics and Strategy* 46(1):131–44.

Takeyh, Ray. 2009. *Guardians of the Revolution: Iran in the World in the Age of the Ayatollahs*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Tamimi, Azzam S. 1997. “Democracy in Islamic Political Thought.” (October).

Taşkın, Yüksel. 2017a. “Modern Siyasal Hayat: Kurumların Doğuşu ve Küreselleşmesi.” Pp. 49–76 in *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, edited by Y. Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkın, Yüksel. 2017b. “Siyaset Nedir?” in *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, edited by Y. Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tazmini, Ghoncheh. 2009. *Khatami’s Iran: The Islamic Republic And The Turbulent Path To Reform*. London: I.B. Tauris.

Thaler, David E., Alireza Nader, Shahram Chubin, Jerrold D. Green, Charlotte Lynch, and Frederic Wehrey. 2010. “Mullahs, Guards, and Bonyads: An Exploration of Iranian Leadership Dynamics.” *RAND Corporation*.

The Editors of Encyclopaedia. 2021. “Mahmoud Ahmadinejad.” *Britannica*.

Tilly, Charles. 2011. *Demokrasi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Tıǒlı, Asiye. 2015. “Minimum Din Maksimum Demokrasi’: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesi’nin Kısa Bir Tahlili.” *Alternatif Politika* 7(3):369–97.
- Tıǒlı, Asiye. 2017. *İran’da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Topaloǒlu, Fatih. 2016. “Eski İran’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının şii İmamet İnancına Etkisi.” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(6):72–81.
- Touraine, Alain. 1997. *Demokrasi Nedir*. 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain. 2011. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?* 4. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tunçel, Ahu. 2010. *Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi zgrlk*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tuncer, Aziz. 2018. “Yerel Ynetimletin Kökeni Baǒlamında İtalyan şehir Devletlerinde Yönetim ve Aktörler.” *Journal of Political Administrative and Local Studies* 1(1):1–18.
- Turner, Bryan. 1997. *Eşitlik*. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- Uslu, Ateş. 2018. “Demokrasi.” in *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, edited by Gökhan Atılgan and E. A. Aytekin. İstanbul: Yordam Kitap.
- Üstel, Füsun. 1999. *Yurttaşlık ve Demokrasi*. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- şr, Serpil. 1991a. *Din Siyaset ve Kadın-İran Devrimi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- şr, Serpil. 1991b. *Din Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Uyar, Mazlum. 2004. *şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. 1. Basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Varol, Fatih. 2016. "The Politics of the Ulama: Understanding the Influential Role of the Ulama in Iran." *Milel ve Nihal* 13(2):129–52.
- Vezvaei, Shima. n.d. "Making Sense of the Protests in Iran." *TRT World*. Retrieved (<https://www.trtworld.com/opinion/making-sense-of-the-protests-in-iran-13922>).
- Viroli, Maurizio. 1997. *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*. 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Viroli, Maurizio. 1998. "On Civic Republicanism: Reply to Xenos and Yack." *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 12(1–2):187–96. doi: 10.1080/08913819808443493.
- Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary Of Modern Written Arabic*. Third Edit. edited by J. M. Cowan. New York: Spoken Language Services.
- Yeğin, Abdullah. 2013. *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*. Ankara.
- Yenigün, Halil İbrahim. 2013. *The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought*. University of Virginia.
- Young, Iris Marion. 1999. "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde." in *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, edited by Ş. Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Zabih, Sepehr. 1996. *The Communist Movement in Iran*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Zamirirad, Azadeh. 2021. *The End Of Moderation? Social And Political Radicalism Under Hassan Rouhani*. edited by D. Jalilvand and A. Voght.

ÖZGEÇMİŞ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	MSGSÜ, Edebiyat Fakültesi, Tarih	2018
Yüksek Lisans	İMÜ, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı	2022

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2020	TUBITAK	Asistan-Bursiyer

YABANCI DİLLER

İyi seviyede İngilizce; orta seviyede Farsça

YAYINLAR

Aslantepe, G. 2020. “3 Kasım Sonrası ABD İran İlişkilerinin Geleceği.” *Karar Gazetesi*.

Aslantepe, G. 2020. “İran’ın Covid-19 İle Mücadelesinde Yaptırımların Etkisi.” *Daktilo1984*. <https://daktilo1984.com/forum/iranin-covid-19-ile-mucadelesinde-yaptirimlarin-etkisi/>.

Aslantepe, G. 2020. “İran’ın Son Reformist Cumhurbaşkanı Hatemi ve Önündeki Engeller.” *Gergedan Dergi*. <https://gergedan.press/iranin-son-reformist-cumhurbaskani-hatemi-ve-onundeki-engeller-7327/>.

Aslantepe, G. 2020. “Modern Irak Devleti’nde Şii Merciiiliğinin Konumu.” Medium. <https://medium.com/@gizemaslantepe/modern-irak-devletinde-şii-merciiliğinin-konumu-ba384a669d41>.

Aslantepe, G. 2020. “Muhafazakârların Keskin Dönüşü: 2021 İran Cumhurbaşkanlığı Seçimlerine Dair Öngörüler.” *Daktilo1984*. <https://daktilo1984.com/forum/muhafazakarlarin-keskin-donusu-2021-iran-cumhurbaskanligi-secimlerine-dair-ongoruler/>.

Aslantepe, G. 2021. “Nükleer Anlaşmada Geline Son Nokta: Teklifler ve Beklentiler.” *Acta Fabula*. <https://actafabula.net/nukleer-anlasmada-geline-son-nokta-teklifler-ve-beklentiler/>.

Aslantepe, G. 2021. “Su Krizi ve Protestolar: Huzistan’da Neler Oluyor?” *Acta Fabula*. <https://actafabula.net/su-krizi-ve-protestolar-huzistanda-neler-oluyor/>.

Aslantepe, G. 2022. “Kapsamlı Ortak Eylem Planı (KOEP) (Joint Comprehensive Plan of Action) (JCPOA).” Ed. Umut Başar. Modern İran Ansiklopedisi içinde, İram Yayınları.

Medyascope. 2020. “İran’ın Nükleer Programının Mimarına Suikast: Gizem Aslantepe İle Söyleşi.” <https://medyascope.tv/2020/12/01/iranin-nukleer-programinin-mimarina-suikast-gizem-aslantepe-ile-soylesi/>.