

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**İRAN'DA 1979 DEVRİMİ'NDEN SONRA
EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR**

**Hazırlayan
Gholamreza Poorbagher**

**Ankara
2007**

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**İRAN'DA 1979 DEVRİMİ'NDEN SONRA
EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Tülin ÖNGEN**

**Hazırlayan
Gholamreza Poorbagher**

**Ankara
2007**

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

İRAN’DA 1979 DEVRİMİ’NDEN SONRA
EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....
İmzası
.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
------------------	---

GİRİŞ.....	1
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

I. EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

1. SİYASET KURAMI AÇISINDAN EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR.....	7
2. Şİİ-İSLAM'DA EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR/ İMAMET TEORİSİ..	18

İKİNCİ BÖLÜM

II. 1906 MEŞRUTİYET DÖNEMİNDEN 1979 İSLAM DEVRİMİNE KADAR EGEMENLİK VE MUHALEFET

1. 1906 MEŞRUTİYET DÖNEMİ EGEMENLİK ANLAYIŞI: PARÇALI, KIRILGAN BİR SİYASAL İKTİDAR YAPISI.....	35
2. MEŞRUTİYET SONRASINDAN İSLAM DEVRİMİ'NE KADAR EGEMENLİK ANLAYIŞI VE SİYASAL DEĞİŞİM	45
2.1. Rıza Şah Dönemi (1925-1941): Modern Mutlakiyete Doğru	45
2.2. Muhammed Rıza Şah Dönemi (1941-1979) ve Egemenlik.....	52
2.2.1. Monarşinin Güçlenmesi ve Kendini Meşrulaştırması	52
2.2.2. Modern Mutlakiyetçi Krallığının Kurulması İçin Atılan Adımlar	55
2.3. Muhalif Grupların Örgütlenmeleri ve Siyasi Faaliyetleri.....	61
2.3.1. Sol Grupların Örgütlenmeleri ve Siyasi Faaliyetleri.....	63
2.3.1.1. Tudeh Partisi.....	63
2.3.1.2. Fedaiyan-i Halk (Halkın Fedaileri)	64
2.3.2. Mücahidin-i Halk (Halkın Mücahitleri).....	65
2.3.3. Liberal Muhalefet: Ulusal Cephe (Cephe-i Milli).....	67

2.3.4. Dini Gruplar ve Din Adamlarının Örgütlenmeleri ve Siyasal Muhalefetleri.....	68
2.4. 1979 Devrim Öncesinde Geleneksel Şii'de (Ulema Şii'de) Reform ve Radikalleşme Hareketleri.....	71
2.4.1. Geleneksel Şii'de Reform Hareketi	71
2.4.2. Geleneksel Şii'nin Radikalleşmesinde ve Devrimde Dr. Ali Şeriatî'nin Düşüncelerinin Etkisi.....	73
2.5. Krallığın Yıkılışı ve Devrim Süreci	78
2.5.1. Pehlevi Krallığının Çöküşünü Sağlayan Faktörler.....	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. 1979 İRAN DEVRİMİ'NDEN SONRA EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

1. DEVRİMDEN SONRA SİYASAL KONJONKTÜR VE REJİMİN NİTELİĞİNE DÖNÜK TARTIŞMALAR.....	84
2. HUMEYNİ'NİN "İSLAMİ HÜKÜMETİ VE VELAYETİ FAKİH" TEORİSİ	88
3. İRAN İSLAM CUMHURİYETİ'NİN ANAYASA İLKELERİ	96
3.1. Yasama Organı	101
3.1.1. Meclis-i Şura-i İslamî (Parlamento).....	102
3.1.2. Anayasayı Koruyucu Konsey	107
3.1.3. Kamu Menfaatini Tespit Kurulu (K.M.T.K.) (Mecme-i Teşhis-i Maslahat-i Nizam (M.T.M.N.).....	110
3.2. Yürütme Organı.....	111
3.2.1. Devlet Başkanı Olarak Liderlik Kurumu	112
3.2.2. Cumhurbaşkanı	116
4. İRAN İSLAM CUMHURİYETİ ANAYASASI VE ÇAĞDAŞ DEMOKRATİK SİSTEMLER.....	119
4.1. Katı Bir Kuvvetler Ayrılığı İlkesine Dayanan Sistemler.....	120

4.2. Kuvvetler İşbirliği İlkesine Dayanan Sistemler: Parlamenter Sistemler	122
5. İRAN SİYASAL REJİMİNDE DEMOKRASİ ANLAYIŞI.....	123
5.1. Eşitlik	127
5.2. Özgürlük	130
5.3. Çoğunluğun Yönetimi	135
6. HUMEYİNİ’NİN/REJİMİN DEMOKRASİ ANLAYIŞINA KARŞI GÖRÜŞLER.....	139
SONUÇ	146
KAYNAKÇA	152
ÖZET	161

GİRİŞ

Herhangi bir siyasal sistemi analiz ederken önce o sistemin dayanağı olan egemenlik anlayışını ortaya koymak gerekir. Bunun için de egemenliğin tarihsel süreçte çeşitli düşünürler ve ideolojiler (dini-dünyevi) tarafından nasıl tanımlandığına bakmak gerekiyor. Bunun da zorluklar içerdiğini söylemek lazım, çünkü bir soyutlama ürünü olan egemenlik çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Somut bir gerçekliğe karşılık gelmez, soyut bir kavramdır.

İktidar ilişkilerinin çözümlemesi ve anlamlandırması için bir araç olarak egemenliğin kavramsallaştırması hiç de kolay olmamıştır. Egemenlik, Ortaçağ'ın sonrasını ve Yeniçağ'ın başlarını kaplayan uzun bir zaman şeridi içinde cereyan eden tarihsel olaylarda kök bulmaktadır. Bu süreçte modern siyaset teorisyenleri yaşadıkları dönemin iktidar ilişkilerini açıklarken veya iktidarda olanların konumunu meşrulaştırmaya çalışırken egemenlik kavramını kullanmışlardır. Dolayısıyla dönemin mevcut koşulları bu kavramın barındırdığı ve içerdiği anlamlarda etkili olmuştur.¹

Ortaçağa hâkim olan tanrısallıktan arınmış, laik bir siyasal iktidar kurgusuyla başlayan süreç, Bodin'in kavramsallaştırmasıyla ve egemen iktidarın niteliklerini ortaya atmasıyla devam etmiştir. Hobbes ile Monark'ın kişiliğinde kendini gösteren egemenlik mutlak monarşi için hukuksal ve siyasal bir zemine oturtulmuştur. Locke kavramın hukuksal ve siyasal zeminini geliştirirken bireyin haklarının korunması üzerine vurgu yapar.² Ama Rousseau ile egemenlik, ulusa devredilir ve kavram, ulusal egemenlik şeklini alır. Bu kuramlarda her ne kadar egemenlik temsil edilemez denilse de (Rousseau'da olduğu gibi) yetki temsil aracılığıyla kullanılmaktadır. Yani kavram içerdiği "temsil" mekanizması nedeniyle gerçekte meşruti monarşi, oligarşi ve demokrasi için de uygulanabilecek bir esnekliğe sahiptir.³

¹ Kapani, Münici, **Politika Bilimine Giriş**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, ss.55-57.

² Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral-Devletten Ulus Devlete**, Simge Yayınları, Ankara, 2005, ss:173-184.

³ Michael Hardt, Antonio Negri, **İmparatorluk**, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.107.

İspanyol Altın Çağının düşünürü olan Suarez, egemenlik kavramını, toplum sözleşmesi ile ilişkilendirerek, yönetilenlerin rızası olması şartına bağlamıştır. Bu da Bodin'in kuramındaki egemenliğin kaynağı ile ilgili eksikliği ve belirsizliği çözmüştür.⁴ Locke da Suarez'den aldığı "toplum sözleşmesi" kavramını insanların doğal haklarıyla sınırlamasıyla bireyin korunmasını sağlamaya çalışmıştır. Böylelikle egemenin hareket alanını sınırlamaktadır.⁵ Dolayısıyla egemenlik kuramına da liberal bakış açısından bir katkı sağlamaktadır.

Bu yukarıdaki anlatılanlara bakıldığında tüm düşünürlerin var olan siyasal iktidarı anlamlandırmaya ve ifade etmeye yönelik olan egemenlik kavramını bir meşrulaştırma aracı olarak kullandığı görülür. Çünkü her devlet/siyasal iktidar bir meşrutiyet kaynağı arar; düzenleyen, uygulayan ya da emredici gücünü bir ilkeye dayandırmayan siyasal iktidar tipi yoktur. Toplumca kabul edilen bir ilkeye gönderme yapmadan siyasi iktidarın kullanması mümkün değildir; daha açık bir deyişle yöneten adına davranmak ya da kim adına yönettiğini söylemek ve böylece iktidarı meşrulaştırmak zorunluluğu vardır.

Bu bağlamda şunu da belirtmeliyiz ki düşünürler egemenlik konusunda görüş belirtmeye çalıştıklarında sırf ilmi, tarafsız ve birçok devleti kapsayacak bir tarif yapma amacı gütmemektedirler. Belki bir propaganda amacı da gütmüşlerdir. Mesela Bodin Fransız Kralının merkezi otoritesinin kuvvetlendirilmesi gerekliliğine inanmıştır; Hobbes içinde yaşamış olduğu siyasal ortam kargaşasından korkmuştur; Locke, bir ihtilali müdafaa etmek istemektedir. Rousseau ise demokrasi hukukunu korumayı arzu ediyordu.⁶ Carr'in anlatımıyla "tarihçinin eylemlerini yazdığı kişiler bir boşluk içinde hareket eden, yalıtılmış kimseler değildir; onlar geçmiş bir toplumun içinde ve onun etkisi altında hareket etmişlerdir".⁷ Dolayısıyla yaşanan siyasal,

⁴ Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı**, 3. Baskı, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2003, s.15-15.

⁵ Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral-Devletten, Ulus-Devlete**, ss:133-147 ve 173-184.

⁶ Raşit Lütem, İlhan, **Egemenlik Kavramı ve Devletler Arası Hukuk**, Sakarya Basımevi, Ankara, 1947, ss: 3-6.

⁷ Edward, Hallet Carr, **Tarih Nedir**, Çev: M.G. Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, s.43-44.

toplumsal, ekonomik gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan egemenlik kavramı düşünsel olduğu kadar olgusal gerçekliği de yansıtır. Laik anlamdaki egemenlik modern devlet için söz konusudur ve meşruiyetinin sağlanması hukuksal zemine oturtulmasıyla ve kavramsallaştırmasıyla gerçekleşmiştir.

Bu yukarıda anlatılan egemenliğin laik versiyonunun yanında bir de egemenliğin dini versiyonu vardır. Yani egemenliği teolojik kavramlaştırma ve siyasal iktidar/devlet için bir meşruiyet aracı olarak sunan dinsel düşünceler vardır. Örneğin Şii/İslam anlayışında da tüm iktidarların kaynağı Allah'tandır, dolayısıyla siyasal iktidarın kaynağı da Allah'tandır. Böylelikle iktidarın kaynağı dünya ötesinde aşkın bir güce dayandırılarak toplum ve birey iradesi yadsınmaktadır. Bu düşünce varlığını günümüzde de sürdürüyor. Nitekim 1979 İran devrimi bu egemenlik anlayışı çerçevesinde şekillendi ve son şeklini "İran İslam Cumhuriyeti" modelinde aldı.

Laik egemenlik anlayışı dinin bir toplumsal birleştirici olarak kullanılamayacağını, dinin toplumsal çözülmeyle kolaylaştıracağını ve dinsel meşruiyetin siyasal, hukuksal ilişkilerin içine girdiği yeni toplumu açıklamaya yetmeyeceğini düşünürken dinsel egemenlik anlayışı bunların tam tersini düşünür.

Egemenlik kuramları ister laik olsun ister tanrısal olsun var olan veya olması istenen iktidar ilişkilerini açıklamaya ve meşrulaştırmaya dayandırılmaktadır. Egemenlik kuramlarında ister monarkların muktedirliğini topluma/bireye dayanarak ister Şia'da olduğu gibi dini ulemanın iktidarını tanrıya dayanarak savunsun hep bir mutlakiyet rejimi savunulmaktadır. Bu mutlakiyet rejimi temsil mekanizmasıyla yapılıyor. Bu temsil mekanizması laik kuramlarda temsil olunan ülkedeki insanların iradesi iken dini kuramlarda özellikle Şii-İslam'da Tanrı'nın iradesidir. Yani dünyevi meşrulaştırma kuramları bireylerin iradelerinin bir kolektif versiyonu olarak devleti gösterip insanları ön plana çıkarırken Şii-İslam egemenlik kuramında tanrının bir tezahürü şeklinde gösterilen lider veya yönetici (İmam/kral tanrının gölgesidir. İmam/Kral zillüallah) ön plandadır ve bireyler sadece itaat etmekle

yükümlüdürler. Bu, Max Weber'in terimleriyle söylersek geleneksel otorite tipine örnek teşkil etmektedir. İtaat bir gelenek haline getirilmiştir. Başka bir anlatımla kutsallaştırılarak bir inanç ve görev şekli almıştır.⁸ Bu gelenekselleştirme Louis Althusser'in belirttiği gibi her iktidar sisteminin kendine özgü ideolojik aygıtlarıyla⁹ yapılmaktadır. Dünyevi iktidarlar okul, hukuk, diğer kontrol araçlarını kullanırken Şii-Tanrısal iktidarı da cami, hac, kurban, ibadet ve benzeri aygıtları kullanmaktadır.

Her iki kuramsallaştırmada var olan ve olması istenilen iktidar ilişkilerini bir hukuksal zemine oturtmaya çalışmaktır. Bu hukuksal zemin laik kuramsallaştırmalarda akıl, bilim, bireye dayalı toplumsal sözleşmelerle oluşturulurken Şii-İslam'da tanrısal yasaların göstergesi olan Kuran ve diğer dini kaynaklara dayandırılır. Başka bir anlatımla siyaset bilimi açısından hükmetme yetkisinin, egemenliğin Tanrı'dan gelmediği ve hükümların Tanrı'ya bu yetkisinden dolayı hesap vermesi gerekmediği söylenirken Şii-İslam'da bunun tersi söylenmektedir. Egemenlik her iki versiyonda da tek bir elde toplanmaktadır ve insanların yazgıları üzerinde söz sahibi gözükmektedir. Dolayısıyla tüm dünyevi ilişkilerde (Şii İslam'da öbür dünya ve laik anlamda bu dünya için) insan güvenliğini sağlamak için tek güç merkezi olan devlet hakimiyetini sağlamaktadır.

Diğer bir açıdan baktığımızda tarihsel süreç içinde monarşinin egemenliğinden ulusal egemenliğe (özellikle Rousseau'da) geçiş sağlansa ve egemenliğin kaynağının ulusta olduğunu söylense de iki noktaya dikkat etmek gerekir. Birincisi bu kuramlarda "tek" kavramının tanrısal bir anlayıştan geldiğidir. Buna örnek olarak Batı'daki Hristiyan anlayışındaki "iki kılıç" kavramı ve o yönde gelişen kuramları göstermek mümkündür. Yani bu kuramlar kilisenin dünyevi ve ruhani iktidarı bir yerde toplama çabasına karşı tepkidir. İkinci nokta yasa yapma ve uygulama yetkilerinin tüm ulus tarafından ortaklaşa kullanılmasının mümkün olmayacağıdır. Bunun da zorunlu sonucu

⁸ Weber, Max, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramları**, çev: Ö. Ozankaya, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995.

⁹ Althusser, Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss:32-38.

yetkilerin kullanımı için temsilcilere ihtiyaç duyulacağı yani pratikle kuramın bağdaşmayacağıdır. Dolayısıyla temsili bir yol izlenecektir. Bu temsil mekanizmasından “üstün güç” /egemenlik ulusa eşdeğer olarak görülmektedir. Temsil demek egemenliğin/devlet organlarının ulusal temsilciler eliyle kullanılması ve onunla özdeşleşecek olmasıdır.

Tüm bunlara rağmen laik egemenlik kuramlarında meşrutiyyetin kaynağı dünyevi olduğu için egemen olan, zaman içinde ve koşullar değiştikçe değişmektedir. Özellikle ulus-egemenliği kuramında ulusun egemenliği söz konusudur. Bu da zaman içinde demokratikleşmeyi sağlamıştır. Bunun da sonucu insanların dünyevi ihtiyaçlarının sağlanmasıdır. Yani somut şeyler üzerine amaçlar belirlenmektedir. Ulusun “rızası” güdülmektedir ve ulusun hakim olması için araçlar sunulmaktadır. Bu araçlar arasında siyasi partiler veya sivil toplum gruplarının yanı sıra referandum ve diğer kurumlar sayılabilir.

Ama teolojik egemenlik kuramlarında soyut amaçlar esas alınmakta ve somut dünya soyut dünya için düzenlenmekte, dahası egemenliğin kaynağı ve egemen güç değişmemekte, insan iradesi ise hiçe sayılmaktadır.

Ulus-devlet egemenlik kuramı ideal bir siyasal yapılanma olmamakla birlikte koşullara göre güvenilir bir ortam hazırlamaktadır. Süreç içinde insanlığın daha barışçıl ve demokratik bir dünya içinde yaşaması için zemin hazırlamaktadır. Dünyada yaygın olan demokratikleşme süreci de bunun bir göstergesidir. Ama teolojik egemenlik kuramı böyle bir aşamaya ulaşamamıştır ve ulaşması da şimdilik olanaklı gözüküyor.

Bu çalışmanın temel amacı, 1979 İran Devrimi’nden sonra ortaya çıkan hakim (dinsel) egemenlik anlayışının meşruiyeti kaynağı bakımından yaşadığı değişiklikleri tartışmaktır. Bu egemenlik anlayışının ortaya koyduğu siyasal iktidar modeli hem mutlak monarşinin hem de modern devletin kurumlarını ve aygıtlarını barındırmaktadır. Dolayısıyla siyasal sistemin meşrutiyyet kaynaklarını görmek ve bunu ortaya koyabilmek için var olan siyasal sistemin düşünsel zeminini incelemek gerekir. Bu düşünsel zeminin

birinci nedeni 1979 devriminden önce İran’da var olan “mutlak monarşik egemenlik” anlayışıdır ki, bu 1906 meşruiyet devrimiyle hedeflenen “ulus-devlet egemenlik” anlayışından sapmanın bir sonucudur. İkinci nedeni, toplumda yaygın olan, insanlar üzerinde hegemonya oluşturan, Humeyni’nin “velayet-i fakih” teorisinin dayanağı olan, ayrıca Şii-İslam’ın temel dayanağı ile egemenlik kaynağı olan “İmamet Teorisi”dir. İslam’ın ilk başlarında yaşanan elitler arasında iktidar mücadelesi zaman içinde bir inanç sistemine dönüşmüş ve daha sonra bu inanç sistemi üst düzey ulema tarafından siyasal iktidar modeli olarak kuramsallaştırılmıştır. Son versiyonunu Humeyni’nin “velayet-i fakih” düşüncesinde almıştır.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde önce siyaset bilimi açısından Batıdaki modern egemenlik anlayışı ele alınacak, daha sonra Şii-İslam’daki dini egemenlik anlayışı incelenecektir.

İkinci bölümde 1906 Meşrutiyet Döneminden, 1979 Devrimine kadar olan zamanda geçerli olan egemenlik anlayışı ve biçimi incelenecektir. Burada da ilk önce meşrutiyetteki düşünceler ile tarihsel, siyasal olaylara bakılacaktır. İkinci alt başlıkta meşrutiyet sonrasında devrime kadar siyasal, tarihsel, düşünsel olaylara, örgütlenmelere ve devrimi hazırlayan düşünceler ile hareketlere bakılacaktır.

Üçüncü bölümde devrimden sonra oluşan rejimin niteliği konusundaki tartışmalar ile Humeyni’nin “İslam Hükümeti ve Velayeti Fakih” Teorisi, ayrıca İran İslam Cumhuriyeti anayasası ve rejimin demokrasi anlayışı-uygulamaları ile buna karşı görüşler incelenecektir.

Sonuç bölümünde de tüm çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

1. SİYASET KURAMI AÇISINDAN EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

Eşitsiz güç ilişkilerinin ifadesi ve özeti olan iktidar tarihsel süreçte ortaya çıkmıştır; dünyadaki var olan her toplumda değişik şekillerde kendini göstermiştir; yöneten yönetilen şeklinde iktidarı yansıtan bir ilişki ağı kurmuştur. Ama bu ilişkiler zaman içinde ortaya çıkan gelişmeler sonucu farklılık göstermiştir. Bu gelişmelerin en belirgin şekli 15. yüzyılla beraber modern devletin ortaya çıkmasıyla oldu. Yani modernitenin yarattığı toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkiler sonucu egemenlik kavramı, yeni bir içeriğe kavuştu.

Başka bir anlatımla egemenlik Ortaçağ'ın sonlarını ve Yeniçağ'ın başlarını kaplayan uzun bir zaman şeridi içinde cereyan eden tarihsel olaylarda kök bulmaktadır. Yüzyıllar süren bu olaylar Avrupa'da büyük güçler arasında bir üstünlük mücadelesi şeklinde kendini gösterir. Bu güçler mücadelesinden yüksek "siyasi kudret" halinde çıkan modern devlet; kilise, Roma İmparatorluğu, feodalite güçlerini yenmekle gerçekleştirmiştir. Bu mücadelede de imparatorluğun dağılması, dini birliğin reform ile çarpışması neticesinde zedelenmesi ve diğer keşiflerle ortaya çıkan yeni ufukların sonucunda gerçekleşmiştir. Bu kargaşa ortamından başarılı çıkan ve üstün kudretini içe ve dışa ispatlayan modern devlet olmuştur.¹⁰

Bağımsız devlet fikrine karşı çıkan Roma İmparatorluğuna göre, bütün Hristiyan devletler Roma İmparatorluğunun üyeleri kabul ediliyor, hakim olanın yalnız imparator olduğu söyleniyordu. Kanunları da yalnız o yapabilir. Yani, "plenitudo potestatis"¹¹ yalnız ona aittir.¹²

¹⁰ Görgün Şanal, **Hukukun Temel Kavramları**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996, s.133.

¹¹ Plenitudo Potestatis kavramı, İktidarın İlkesinin (Kaynağının) ve Kullanımının tek elde toplanmasıdır.

¹² Raşit Lütem, İlhan, **Egemenlik Kavramı** ve s: 12-13.

Bu resmi doktrini Reform'a kadar herkesin göz önünde bulundurması gerekmekteydi. Ama bu doktrin reformdan sonra İngiltere ve Fransa'da reddedilmiş ve egemenlik konusunda yeni fikirler ortaya çıkmıştır. Örneğin, “devlet kiliseye tabidir”, “devlet kiliseyle eşittir”, “devlet kiliseden üstündür” gibi. İlk iki doktrin iki kılıç nazariyesidir. Üçüncü doktrin XV. yüzyılda ortaya çıkmıştır ve Fransa'da devlet erkinin üstünlüğünün sağlanmasıyla bu fikir artık tarihe karışmıştır.

Bu üstünlüğü sistematik bir biçimde egemenlik doktrini adıyla açık ve katı bir şekilde Fransız Jean Bodin (1530-1596) siyaset bilimine kazandırmıştır. Böylece egemenlik kavramını belirli bir teori haline getirmiştir. Dolayısıyla egemenlik kavramı iktidar mücadelesin niteleyen bir kavram olmaktan çıkıp, çeşitli teorilerin (kamu hukuku, siyaset felsefesi, politika bilimi) kullandığı bir kavram haline gelmiştir.¹³

Bodin egemenlik kavramıyla siyasal iktidarı tekleştirme ve dünyevi ilişkiler açısından en üste yerleştirme hedefini gütmekteydi. Bu bağlamda Latince en üst, en yüksek anlamına gelen “superanus” terimini kullanmıştır¹⁴ ve egemenliği bir devletin “yurttaşlar ve uyrukları üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli gücü” olarak tanımlar. Yani egemenlik, en büyük buyurma gücü demektir.¹⁵ Bu da devlete ait bir erktir. Çünkü yine Bodin'e göre egemen erk ya da egemenlik, devleti diğer topluluk biçimlerinden ayıran öğedir. Devletin niteliğini (güçlü olma) belirten bir kavramdır. Devlet için olmazsa olmaz koşullardandır.¹⁶

Bodin egemenliğin bir siyasal toplum için önemini vurgulamak amacıyla bir gemi örneğinden bahseder. Nasıl ki bir gemiyi çeşitli kısımlarıyla bir arada tutan onun omurgasıdır, siyasal toplumu da bir arada tutan egemen erk ya da egemenliktir ve egemen erki olmayan bir devlet, devlet değildir.¹⁷

¹³ Kapani Munci, **Politika Bilimine Giriş**, s:54.

¹⁴ Aktaran: Raşit Lütem, **İlhan, Egemenlik Kavramı ve ...**:s:4.

¹⁵ Bodin, **Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Eserler, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt 2, Çev: Mete Tuncay, SBF Yayınları, No:288, Ankara, 1969, s:95.

¹⁶ Bodin, A.g.e., s:95.

¹⁷ Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.25.

Yani egemenlik devletin mantığı ve mutlak ölçütüdür Bodin'e göre; kısacası egemenlik yeryüzündeki mutlak otoritedir, kendi üzerinde hiçbir güç tanımaz.

Bodin'e göre devletin özünü oluşturan egemenlik, tek bir merkezde olmalıdır, yani tek bir iktidarla bağdaşır. Çünkü doğal sistemin temelinde tek merkez var.¹⁸ Hükmetme-hükmedilme ilişkilerini açıklığa kavuşturan temel ilke budur. Dolayısıyla Bodin siyasal toplumda hükmetmenin kaynağını egemenlik ilkesine dayandırmış olur. Buradan hareketle egemenliğin niteliklerini mutlaklık, süreklilik, bölünmezlik, devredilmezlik ve güç, işlev ve süre bakımından sınırsız olmak olarak sıralar. Çünkü egemenlik/ulusal egemenlik, siyasal toplumun özüdür ve herhangi bir sınırlama, onun doğasına aykırıdır, dolayısıyla sınırlamanın olması egemen güçten bahsetmeyi anlamsız kılar.¹⁹ Bodin bu nitelikteki siyasal toplumun sürekliliği düşüncesinden hareket ederek egemenliği kurgulamıştır.

Bodin'in sürekli ve güçlü bir siyasal iktidar yaratma kaygısı onu mutlakiyetçiliğe ve birliğe götürmüştür. Bunun sonucunda da Bodin'de devletin hükümdarla özdeşleşmesi söz konusudur. Başka bir deyişle "devlet kraldır" anlayışı hakimdir.

Bodin bu sonuca ulaşmak için ve egemenliğin kimde olduğunu belirlemek için doğadan hareket etmektedir. "Siyasal toplum da insan ürünü olmakla birlikte (yani, tanrının ürünü değil) yine doğal düzenin bir parçasıdır"²⁰ve her doğal düzenin temelinde tek bir merkez ve güç bulunduğundan devletin de tek egemeni olmalıdır ve egemenliğin en iyi şekilde prensin/kralın kişiliğinde somutlaşıp temsil edildiğini söylemektedir. Başka bir anlatımla "egemen güç" taktır hiç kimseyle paylaşılmaz aksi taktirde egemenliğin mutlak olması anlamsız olur, buyurma-yönetme gücü bölünür. Bu da egemenliğe sınır getirmek olur, dolayısıyla en üstün güç olan egemenliğin

¹⁸ Hardt, Michael, Negri, Antonio, İmparatorluk, Çev: A.Yılmaz, Ayrıntı Yayınları İstanbul, 2001, s:107.

¹⁹ Bodin, A.g.e., s:95-98.

²⁰ Ağaoğulları, Mehmet Ali a.g.e., s.19.

özüne ters düşer.²¹ Dolayısıyla Bodin'in kurguladığı egemenlik doğal olarak monarşilerde kendini göstermektedir. Bu kurgunun pratik yaşamda ifade ettiği anlama baktığımızda bir bakıma monarşilerin kilise ve imparatorluk karşısında yükselişini savunmasında araç olarak kullanıldığını görüyoruz.²² Kendisinin de en iyi yönetimin mutlak monarşi olduğunu söylüyor olması bunun göstergesidir.

Bu anlatılanlar doğrultusunda dikkat edilmesi gereken nokta Bodin'de egemenliğin devlete içkin olmasıdır. Yani egemen olan devlettir ve yasayı yapan da devlettir. Bu düşüncesiyle de o dönemin çeşitli iktidar odaklarına (kilise-imparatora) karşı Fransa krallığını savunmak için gücü bir elde toplamaya çalışır: Kralın kişiliğinde; yani tek bir iktidarda. Egemenliği kralın somut bedeninde toplaması Bodin'i sıkıntıya sokar. Çünkü kralın ölümlü olduğunun farkındadır. Bu sorunu aşmak için de krala iki kişilik yükler. Somut ve soyut kişilik. Egemenliğin kralın soyut kişiliğinde olduğunu savunur ve somut kişiliği egemenliğin ve gücün tezahür ettiği yer olarak görür.²³ Bodin'le birlikte egemenlik, sadece somut bir bedeni değil aynı zamanda kurumsallaşmış siyasal iktidarın meşruiyet temelini de temsil etmektedir. "Kral öldü, yaşasın Kral" ifadesi egemenliğin bedensel var oluşunu değil sürekli var kılınışını anlatmak için söylenmiştir. Siyasal beden mutlak ve sürekli olsa da meşruiyeti hâlâ dışsaldır. Dinsel onamaya muhtaçtır.

Bir soyut ilke olarak egemenliğin ve onun kullanımı olarak siyasal iktidarın birbirinden ayrılması ve kişisizleştirilmesi daha sonraki siyaset teorisyenlerce gerçekleştirilecektir. Nitekim İspanyol düşünürü Fransisco Suarez iktidarın kaynağı (auctocritas) ve kullanımı (potestas) arasındaki ayrıma dünyevi-ruhani ayrımını da eklemiş, papanın dünyevi iktidara karışmasına karşı çıkmış ve buna toplum sözleşmesini ekleyerek siyasal iktidarın kökünü göklerden tam olarak yere indirmiş, onu insanların iradesinin ürünü olarak sunmuştur. Başka bir anlatımla iktidarın kaynağı ile kullanımı

²¹ Ağaoğulları, Mehmet Ali a.g.e., s.25-34.

²² Schilling, Kürt Toplumsal Düşünce Tarihi, Birey-Topluluk, Toplum, çev: M.Önal, Varlık yay., İstanbul 1971, s:216.

²³ Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kral-Devlet ya da ölümlü tanrı, s:26-27.

arasında bir bağ kurmuştur. İktidar tanrıdan gelir ama o (iktidar) onu kullanan krala topluluk tarafından verilir. Tanrı siyasal iktidarı ortak yararın sağlanması için vermiştir. Bireyler de bir toplumun üyeleri olarak kendi aralarında siyasal bağlılık sözleşmesi yaparak siyasal iktidarın kullanılmasını seçilen monarka vereceklerdir.²⁴ Yani dünyevi düzenin yaratıcısı artık insandır.

Hobbes'in egemenlik doktrinine baktığımızda yine mutlakiyetçi bir nitelik taşımakta olduğunu görmekteyiz. Kendisinden önceki düşünürlerin ortaya koydukları kavramlara dayanarak kendi egemenlik teorisini geliştirir.

Egemenliğin oluşumu devletin oluşumuyla birlikte ele alınmıştır Hobbes'ta. Bireysel güvenlik amacıyla oluşan devlet; bireylerin bir araya gelmesi ve kendi yetkilerini tek bir kişiye veya bir heyete bırakmasıyla ve sadece onun yetkilendirilmesiyle ve tek bir irade olarak ortaya konulmasıyla tezahür eder. Başka bir anlatımla bireylerin birbiriyle yaptıkları sözleşmeyle tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluktur devlet.²⁵

Hobbes'a göre bu tür bir devletin doğuşuyla egemen, uyruk ve egemenlik aynı zamanda doğar. Egemen, egemenlik yetkisini, gücünü taşıyan ve kullanan ölümlü tanrıdır. Onun dışında kalan herkes onun uyruğudur. Egemenlik ise devletin özüdür.²⁶ Siyasal beden, yani devlet birdir, aynı şekilde devletin ruhunu/özünü oluşturan egemenlik de birdir ve bu egemenliği tek bir kişi (tek bir insan ya da bir meclis) kullanır.²⁷

Hobbes'ta egemenlik iki türdür. İlki, edinilmiş (ele geçirilmiş) egemenlik ki güç, şiddet kullanılarak sağlanır. Diğer bir kişiye veya bir kurula, verilmiş olup, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıyla

²⁴ Cemal Bali Akal, **İspanyol Altın Çağ Düşüncesi Kral-devlet ya da ölümlü tanrı içinde**, ss:133-147.

²⁵ Hobbes, *Leviathan* çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s.130.

²⁶ A.g.e., s.130.

²⁷ Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı**, s.206.

sağlanır.²⁸ Hobbes için önemli olan bu ikincidir; çünkü siyasal bir devlet, sözleşmeyle kurulmuş devlettir.

Öte yandan Hobbes'ta da Bodin'de olduğu gibi egemenlik siyasal bir toplum için vazgeçilmezdir. Mutlak ve devredilmez niteliktedir. Egemen güç/devlet bunlara dayanarak kanun yapma, herkesin üzerinde kumanda etme hakkı olandır.²⁹ Dolayısıyla egemen güç kendisi kanuna tabi değildir ve sözleşme onu bağlamaz. Çünkü egemenlikle yetkilendirilen kişi veya kurum sözleşmenin taraflarından biri değildir, sözleşmenin altına imza koymamıştır. Bunun da mantıksal sonucu egemen için bağlayıcılığı olmamasıdır. Aksi taktirde egemen karşılıklı hak ve yükümlülük sahibi olur. Bu da egemen için bağlayıcılığı getirir. Dolayısıyla egemen diğerleriyle eşitleşmiş olur, bu da egemenliğin mutlak olduğu ve en üst güç veya otoriteyi temsil ettiği düşüncesi ile bağdaşmaz. Kısacası sözleşmeye tabi olması belirli açılardan yükümlülük altına girmesi demektir ki, bu da egemenin kendisine sınır çizmesi anlamına gelir.³⁰

Yine, Bodin'de olduğu gibi Hobbes'ta da egemenlik süreklidir ve bölünmez. Egemenliğin sürekliliği, kesintiye uğramamasını gerektirirken, bölünmezliği de tek bir elde toplanmasını gerektirir. Dolayısıyla Hobbes'un monarşisinde egemenlik, kralın kişiliğinde ve bedeninde somutlaşır. Egemenlik birdir, birdedir. Bu tek "bir", kraldır, ama onun bedeni tek değil, ikidir; somut beden ve siyasal beden. İktidarın temsilini kralın kişiliğinde bulan sistemde, kralın somut kişiliğinin yanında bir de soyut kişiliği vardır: krallık kurumu. Devletin belirlenmesiyle ve iktidarın kaynağının bu soyut kişiliğe aktarılması (sözleşmeyle) olgusuyla³¹ Plenitudo Potestatis³² ilkesi de gerçekleştirilmiş olur. Kralın soyut bedeni, monarşiyi temsil eden ve uyruklardan oluşan toplumu bir bütün olarak içeren "siyasal bedendir", yani devlettir. Böylelikle Hobbes, egemenlik yetkisine gayri şahsi bir anlam

²⁸ Hobbes Leviathan, s.130-131.

²⁹ Hobbes, s.131-138.

³⁰ Hobbes, 1993, s:99; Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı, s.193,

³¹ Erözden, Ozan, **Ulus-Devlet**, Dost Yayınları, Ankara, 1997, s.47.

³² Plenitudo Potestatus Kavramı, İktidarın İlkesi (Kaynağını) ve Kullanımı Tek Elde Toplar.

kazandırır ve kral sadece onun (egemen gücün) mücessem olduğu yer haline gelir. Bununla birlikte egemenliğin temsilini hukuksal bir zemine oturtur yani egemenliği devletin özüne yerleştirir ve süreklilik kazandırır. Egemenliği temsil edenler temsil ettikleri egemenlikte tasarrufta bulunamazlar. Sadece toplumdaki bireylerin sözleşmeyle ortaya koydukları birleşik iradeyi temsil ederler. Yani egemenlik temsili bir nitelik kazanır. Egemenliğin siyasal alana aktarılması bir temsil mekanizmasıyla olacaktır.³³ Bunu da Fransa’da söylenen “öldü kral yaşasın kral” ifadesinde görmek mümkündür. Çünkü kralın ölümüyle devlet ve toplum ölmez, yola başka bir kralla devam edilir.

Hobbes’u Bodin ‘den ayıran noktalardan biri de egemenlik kuramında dikkat edilmesi gereken en önemli konulardan biri olan egemenliği dünyevileştirmesidir. Onu, doğal ve tanrısal yasalardan arındırarak laik bir meşruiyet zeminine oturtmasıdır. Devlet bütünlüğünün güvencesi olan, bireylerin güvenliğini sağlayan egemenlik, rasyonel bireylerin iradesinin bir bileşimidir. Bu irade birleşimi toplumu oluşturan insanların kendi aralarındaki sözleşmeden kaynaklanır.³⁴ Böylelikle devletin meşruluk kaynağını topluma aktararak, tanrısal meşruiyet anlayışından uzaklaşır. Buna başka bir boyuttan baktığımızda egemenliği dünyevi hukuk üzerine oturtmuş olduğunu görürüz. Devlet egemenliği/gücü tanrısal değil dünyevi yasalar ve hukukla kurumsallaşır ve merkezileşir. İnsan iradesinin ürünü olan devlet, dünyevi hukukla ortaya çıkar ve egemenliğini de toplumdan alır. Böylelikle Hobbes, siyasal iktidarı meşrulaştırmak için teolojik destek arayışlarına gerek duymayan bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşım, Rönesans ile başlayan birey eksenli ve akla dayalı yeni bir evren tasarımının siyaset kuramında ulaştığı uç noktadır.

Böylelikle Bodin’in açtığı yolda hareket eden Hobbes, kendi egemenlik kuramına laik siyasal iktidar açısından işlevsel bir içerik katar ve laik, merkezi devlete duyulan hukuksal zemini gerçekleştirir. Dünyevi devlet iktidarına meşruluk kazandırır.

³³ Michael Hardt, Antonio Negri **İmparatorluk**, çev: A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.106.

³⁴ Akal, Cemal Bali, **Sivil Toplumun Tanrısı**, 2. Baskı, Engin Yayınları, İstanbul, 1995.

Bodin ve Hobbes mutlakiyetten yana tavır koyarak ve egemenlikle devleti özdeşleştirerek aynı safta olsalar da egemenliğin kaynağı Hobbes'ta insanların iradesidir. Bu da, onu Bodin'den ayıran noktadır. Bunu da yaparken güvenlik endişesinden hareket edememektedir.³⁵

Hobbes'u kendinden sonra gelen kuramcılarla birleştiren nokta, devlet egemenliğinin meşruiyetini sözleşmeyle insanların "rızası"na bağlamasıdır. Hobbes sözleşmeye/meşruiyete sadece devletin kuruluş aşamasında gerek duyar. Daha sonra bu meşruiyet ilkesi ortadan kaybolur. Çünkü Hobbes'e göre egemenlik "Bireysel kudretlerin toplamını egemenin kendi iradesine göre kullanmak yetkisidir"³⁶ Hobbes'un egemenlik için gerekli gördüğü toplumsal sözleşme/rıza, Locke tarafından daha da geliştirir ve günümüz için geçerli hale getirir. Bu da Locke'u diğer kuramcılardan ayıran özelliklerinden birisidir. Diğer özelliği ise egemenliğin sınırlandırılmasıdır.

Locke, bir insanın elinde mutlak gücün bulunmasının devlet gayeleriyle bağdaşmayacağını iddia eder ve kendinden önce gelenleri eleştirir. Bu amaçla üstün gücün kimin elinde bulunması gerektiği konusuyla uğraşmış ve bunun toplumda, halkta bulunmasına karar vermiştir. Bu bağlamda egemenlik kuramına getirdiği en önemli yenilik, egemenin yetkilerini insanların doğuşlarından itibaren kazandıkları doğal haklarıyla sınırlamasıdır. Bu hakların korunması için de kuvvetler ayrılığını zorunlu görecektir.³⁷ İşte bunlar Locke'i kendinden önceki kuramcılardan ayıran özelliklerdir.

Tüm bunlara rağmen Locke siyasal iktidarın devletin mutlak olmaması koşuluyla gerekli olduğuna inanır, çünkü otoriteye sahip bir ortak yargıcın yokluğu bütün insanları bir savaş durumuna sürükler.

³⁵ Hobbes, 1993, s:135 ve 234

³⁶ Hobbes, 1993, s:268.

³⁷ Lock, teorisine iktidarı bir güç ve şiddet ürünü ve yönetimin de en güçlüünün yönetim hakkı olarak savunan Machiavelli'yi ret ile başlar, daha sonra yönetici ile uyruk arasındaki iktidar ilişkisini babanın çocukları, efendinin kölesi, kocanın karısı üzerindeki erkiyle açıklayan doğal iktidar kuramcısı Bodin'den ayrılır. Son olarak da Hobbes'un mutlak, üstün, sürekli... ölümlü Tanrı'sını reddeder. Locke, John, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Yazılar II. Yeni Çağ: Çev: Mete Tuncay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969, s:166-67 ve 179-81.

Locke’a göre siyasal iktidarın zorunluluğunu sağlayan nedenler: doğa durumundan kurtulma, ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmek için bir üstün gücün varlığına gereksinim duyma ve insanların canının, malının ve mülkiyet haklarının korunmasıdır. Başka bir anlatımla mülkiyetin korunmasıdır. Buradan anlaşılacağı gibi egemenin sınırları bu amaçlar çerçevesinde belirlenmiş olur. Bu sınırlar insanlar arasında yapılan bir anlaşmayla doğa durumundan çıkmak için çizilir. Yani siyasal iktidarın oluşumunun ve gücünün kaynağı sadece toplumu oluşturan insanların karşılıklı rızasıdır.³⁸ Zaten Locke’a göre insanların bir devlette birleşmelerinin asıl nedeni bu amaçlara ulaşmaktır. Bunun doğal sonucu mutlakiyeti siyasal yapıdan uzaklaştırmaktadır. Çünkü insanlar amaçlarına ulaşmadıklarında direnme hakkına başvuracaklardır. Bu durumda da otoriteyi elinde bulunduran kimsenin hükümler olma durumu sona erer.³⁹ Böylelikle hukukun sadece egemenin belirlediği normlardan oluşmadığı, evrensel geçerliliğe sahip hukuksal ilkelerin devletlerin üstünlük gücünü sınırlayacağı düşüncesi, devlet egemenliğine getirilen en önemli kısıtlamayı belirler: Bu da, “birey hakları”dır. Yani Locke, devletin egemenlik yetkilerinin kullanımı konusunda siyasal iktidar karşısında halkın belirli bir özerkliğe sahip olduğunu vurgular.⁴⁰

Locke’un egemenin sınırlanması ve yasamaya insan hakları kaygısıyla getirdiği kısıtlamalar yönündeki çabaları ve bunları hukuksal zemine oturtması çok önemli bir ilerlemedir. Kısacası Locke’u kendinden önceki ve kendinden sonraki (Rousseau) mutlakiyetçilerden ayıran nokta, egemenlik kavramına yüklenen anlamların ve amaçların farklılığıdır. Mutlakiyetçilerde total bir dünya kurgusu, toplumsal birlik, bütünlük ve uyum arayışı, güvenlik, kaos korkusu ile devletin amaç olmasını savunan “kurucu iktidar” geleneği vardır. Ama Locke’da bireysel özgürlüklerin ve toplumsal rızanın siyasal katılımın meşruiyet kriteri olarak kabul edildiği özgürlükçü bir devlet anlayışı söz konusudur. Bu sayılan kriterler kendisinden sonraki özgürlükçü egemenlik kuramlarına temel oluştururlar.

³⁸ Locke, 1969, ss:171-173.

³⁹ Locke, 1969, ss:181-182.

⁴⁰ Rawls, John, Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması, Çev. G. Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, ss.26-27.

Rousseau egemenlik teorilerinde yeni bir yaklaşım sergilemiştir. Mutlakiyeti korumak için ortaya atılmış olan egemenlik teorilerini demokratik biçime kavuşturmaya çalışmaktadır. Yani hükümdarın şahsında bulunan egemenlik Rousseau ile ulusa devredilmiştir. Dolayısıyla kendi kavramını öncekileri eleştirerek yaptığı gibi var olan siyasal iktidar ilişkilerinin koruması ve yapısallaştırılması için değil egemenliğin öznesini değiştirmek için oluşturur.⁴¹ Bu da onu egemenliğin öznesi konusunda diğer mutlakiyetçi düşünürlerden farklı ve özgün kılan yanıdır.

Rousseau “halkı” egemenliğin sahibi kılarken hatta her ikisini (halkı egemenle) özdeşleştirirken, toplum sözleşmesini de şöyle özetler: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada “genel istemin” buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.” Rousseau burada birkaç şeyin ortaya çıkmasını bireyler arasında yapılan bir sözleşmeye dayandırır. Kısaca siyasal toplumun ve devletin bir bütün olarak ortaya çıkması sözleşmeyle olur. Bu sözleşmenin odak noktası genel iradedir. Devletin ve onunla özdeşleşen halkın iradesi olan genel irade, ortak iyiliği gözetir. Aynı zamanda bu bütünün kendine özgü bir yaşamı vardır, tüzel ve kolektif olan bu bütün/devlet/halk bu sözleşmenin ürünüdür.⁴² Dolayısıyla devlet aklın ürünüdür. Nasıl ki Hobbes’un modern devleti, mantıksal olarak kurulmuştur ve ona hakim olan güç ile meşruiyet artık rasyoneldir, Rousseau’da da bu rasyonellik kendini “genel irade” şeklinde göstermektedir. Genel iradeyi temsil eden egemen güç tektir ve asla parçalanmaz. Tek tek bireylerin iradelerinin sonucudur “genel irade”.

Rousseau da aslında bu sözleşmeyle bir egemen yaratmaktadır. Ancak burada egemenliğin sahibi ve kaynağı halktır. Bu egemen de Bodin ve Hobbes’ta olduğu gibi “en üstün güçtür ve kralın şahsında değil “halkın iradesi”nde tezahür eder.⁴³ Rousseau’da bireyler sözleşmeyi yaptıktan sonra iki şahsiyet veya rol üstlenirler. Bireyler egemen gücün birer ögesi olan

⁴¹ Ağaoğulları Mehmet Ali, **Ulus Devlet ya da Halk Egemenliği**, İmge Yayınları, Ankara, 2006, ss.9-10.

⁴² Rousseau, J.J, **Toplumsal Sözleşmesi**, M.E. Yayınları, Ankara, 1956, s.27-41.

⁴³ Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Ulus-Devlet Ya da Halk Egemenliği** s.83.

yurttaşlar olarak devletin yasalarına boyun eğler ve uyruk adını alırlar.⁴⁴ Başka bir anlatımla toplumsal ilişkiler bakımından yurttaş/uyruk ayrımı egemenliğin kullanılması açısından işlevsellik kazanır. Yani genel iradenin oluşumuna katkıda bulunan birey “yurttaş” kimliği ile ortaya çıkar ve genel iradenin ürünü olarak doğan yasalara boyun eğme yükümlülüğü ile de birer uyruk haline gelir.

Rousseau egemenliği “halka” verirken kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak egemenliğin kaynağının da halktan olduğunu net bir şekilde belirtir ve daha ileri giderek halkla egemenliği özdeşleştirir. Böylece “halk” veya “ulusal egemenliği” kuramsal bir zemine oturtur. Egemenliğin adresini göstermeyen Bodin’den ve egemenliğin temsili şekilde kralın şahsında olduğunu söyleyen Hobbes’tan farklılaşır. Bu nedenle genel irade olan veya genel iradenin yürütülmesi demek olan egemenlik, başkası tarafından temsil edilemez.⁴⁵ Bu düşüncesiyle de egemenliğe yeni bir özellik ekler: Egemenliğin temsil edilemezliği.

Rousseau’nun kuramında dikkat edilmesi gereken ana nokta şudur: Egemenlik anlayışının geleneksel niteliklerinde herhangi bir değişiklik yapılmamaktadır. Egemenlik eskiden Bodin’de ve Hobbes’te ne idiye gene odur. Hükümdara ait olduğu zaman nasıl üstün, mutlak ve sınırsız bir irade, bir emretme kudreti idiye, gene öyledir. Çünkü diğer egemenlik kuramlarında olduğu gibi Rousseau’da da egemenliğin nitelikleri üstün güç oluşu, mutlaklık, sınırsız tek oluşu, bölünmezlik, başkasına devredilmezliktir. Değişen tek şey egemenliğin sahibi ve süjesidir.⁴⁶

Bu kuramlar pratiğe döküldüğünde aynı sonucu verir. Bir mutlakiyet söz konusudur ve bu mutlakiyet kendisini yasaları yapma şekliyle ortaya koyar. Ama Rousseau’nun getirdiği egemenliğin temsil edilemezlik ilkesi siyasal iktidara yeni bir anlayış katmaktadır. Bu ilke aslında egemenliğin temsil edilmesinin monarkın hükümlanlığının sürmesinden başka bir amaca

⁴⁴ Rousseau J.J., **Toplum Sözleşmesi**, s.28.

⁴⁵ Rousseau J.J.a.g.e., s.38.

⁴⁶ Kapani, Münci, **Politika Bilimine Giriş**, ss.70-72.

hizmet etmediğini, dolayısıyla temel hedefinin muktedirlerin mevcut konumlarını meşrulaştırmaktan öteye gitmediğini gösteren bir anlayışa dayanır. Bu da Hobbes'in temsil hakkındaki görüşünü devam ettirdiği gibi kendi kuramında ulusu egemen göstererek (Bodin'le başlayan) modern düşünceyi⁴⁷ değiştirmektedir. Buradan da hareketle söyleyebiliriz ki genel irade kuramı ile siyasal iktidarın önemi büyük ölçüde azalmıştır. Çünkü siyasal iktidar, artık halkın iradesine göre geri alınabilecektir ya da değiştirilebilecektir.⁴⁸ Çünkü bireylerin istencinden oluşan genel irade ve mutlakliyetin hakimiyeti zaman içinde değişmektedir, belli bir dönemde azınlıkta olan bireylerin iradesi zamanla çoğunluğa dönüşerek genel iradeyi oluşturur.

Rousseau egemenliği halkla özdeşleştirilmesiyle ve “egemenliğin kayıtsız şartsız halka ait” olduğunu söylemesiyle mutlak monarklığın kaldırılmasında ve demokrasinin yayılmasında etkili olmuştur. Nitekim düşüncesinin pratiğe dökülmesini ölümünden kısa bir süre sonra Fransız Devrimi'nde görmek mümkün olmuştur.

2. Şİİ-İSLAM'DA EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR/ İMAMET TEORİSİ

1979 İran Devriminden sonra ortaya çıkan siyasal sistem ve siyasal iktidarı anlayabilmek için Şii inancında var olan egemenlik ve siyasal iktidar düşüncelerini bilmek gerekir.

İslam'ın egemen inanç olduğu coğrafyada din siyasal ideoloji olarak benimsenmiştir. Birtakım kesimlerin İslam'ı kendilerine siyasal referans olarak tanımlaması siyasal İslam olgusundan sık sık bahsedilmesine neden olmuştur. Bu gruba göre İslam sadece inanç kurumu ve kültür değil, aynı zamanda bir siyasal akımdır. Bölgedeki bazı ülkeler de bu düşünceden

⁴⁷ Ağaoğulları Mehmet Ali, *ulus Devlet Ya da Halk Egemenliği*, s.101.

⁴⁸ Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, Yeni Çağ, Çev: A. Oktem, Türk Siyasal İlimler Derneği Yay., Ankara, 1969, s:283.

hareketle siyasal iktidarlarını oluşturmuşlar veya oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Siyasal İslam olgusunun daha anlaşılır hale gelmesi için İslam'la siyaset ilişkisinin tanımlanması ve benimsenmesi gerekir. Dolayısıyla İslam'ın siyasal düşünürlerinin kuramlarına doğrudan değinilmesi gereklidir. Özellikle İslami düşünürlerini siyasi teorilerinde siyaset, siyasal iktidar ve devlet-toplum gibi başlıkların nasıl tanımlandığına ve ne tür anlam ifade ettiğine bakmalıyız. Bu bağlamda biz 79 devriminden sonra “velayeti fakih” teorisi üzerine kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nde egemenliği ve siyasal iktidarı açıklamak için Şii-İslam'da “imamet” teorisini incelemeye çalışacağız. Burada Şii mezhebinin, ortodoks bölümü olan İsnâ-Aşerriyye'nin (İmamiyye-on iki imam) görüşleri baz alınmıştır ve diğer Şii bölümler (İsmailiyye, Zeydiyye,...) konu dışında tutulmuştur.

İslam dininde çeşitli mezheplerin doğuşu siyasi nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenler de peygamberin ölümünün hemen ardından ortaya çıkan siyasi olaylardan ve yorumlardan kaynaklanmaktadır. Şii mezhebinin siyasal görüşleri de söz konusu dönemin etkilerini taşımaktadır. Şii'nin siyasal iktidar ve lider konusundaki düşünceleri özellikle peygamber sonrası için iktidara kimin geçmesi gerektiği yolundaki tartışmalardan doğrudan etkilenmiştir. Tüm iktidarların temelinde tanrının olduğunu kabul eden Şia, gerçek ve hakiki egemenliğin tanrıya ait olduğu düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁹ Diğer yandan Şii düşünürlerince “Gadir Hum”⁵⁰ olayından hareketle, “İktidarın Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğu”na⁵¹ ilişkin temel Şii iddiasından zamanla ideal bir iktidar modeli üretilmiş ve tüm siyasal teori bu model doğrultusunda şekillendirilmiştir.

⁴⁹ Kuran, Ahzap bölümü (Suresi), 6. Ayet, Yusuf Suresi, 40 ve 67. Ayet.

⁵⁰ Şii düşüncesinde Peygamber Son Hac Seferinde Hz. Ali'yi kendinden sonra lider olarak belirlemiştir, daha fazla bilgi için bkz Abdülhamid, İrfan, **İslam'da itidadi mezhepler ve akaid esasları**, çev: M.S. Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları, 1981, s.38. Şia'nın bu iddiası Sünnüler tarafından reddedilmiştir. Onlara göre Hz. Muhammed, kendisinden sonra toplumu kimin yöneteceği veya yeni yöneticinin nasıl belirleneceği konusunda bir hüküm vaz etmemiştir. Peygamberin yönetimle ilgili bir “vasiyet”i bulunmamaktadır. Daha fazla bilgi için bkz: Ebu Zehra, Muhammed, **İslam'da Fıkhi mezhepler tarihi**, 4. Cilt, Ankara, 1968. Ebu Hanif, Can Kitapevi, Konya, 1981, s:195.

⁵¹ Rahman, Fazlar, İslam, çev: M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, ss.238-239.

Dünya meselesini ve insan hayatını düzenleyen bir sistem olma iddiasını taşıyan İslam dini, var olan her şeyi kapsayıcı ve bütünlüyici doğasıyla yarattığı sisteme uyulmasını sağlayacak mekanizma ve araçlara ihtiyaç duymaktadır. Bu çerçevede ana mekanizma olarak devlet “dinin bir yansıması ve şeffaf bir aracı⁵²” veya ilahi iradenin gerçekleşmesi için bir araç⁵³” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer araç ise siyasettir. Siyaset, insanın İslam’a (sisteme) uymasını sağlayan ve dinle organik bağı olan bir araçtır.⁵⁴ Görüldüğü gibi dinin siyasetin düzenleyicisi konumunda olması, din ile siyaset arasındaki bağı açıklamakta, bu da dinin bütüncülüğünün bir sonucu sayılmaktadır. Yani siyaset dinin içindedir ve alt başlıklardan birisini oluşturur. Din, siyasetin kurumsal yanını düzenlediği gibi, dil ve söylem düzenini de etkilemektedir. Nitekim Şii siyasal iktidar ve egemenlik teorisinde, siyaset, devlet, iktidar, ümmet ve benzeri kavramlar din-siyaset bütünlüğü içinde ve din eksenli açıklamalarla ortaya konulmaktadır. Bu kavramları dinsel ve İslam’ı inceleyen kaynaklarda görmek mümkündür.

Burada “imamet” teorisine geçmeden önce birkaç kavramı açıklamak yerinde olur. Çünkü bu teorinin temel noktalarındandır.

“Ümmet” temelleri birlik, bağlılık ve ılımlılık ilkelerine dayanan bir İslam toplumdur⁵⁵ açıklamasından onun bir toplum olduğu anlaşıldığı gibi M. Mutahhari “Kurani bakış açısından baktığımız zaman ümmet için ortak tarih, ortak bilinç, ortak kader, anlayış, duyarlılık ve ortak tavırdan bahsedilebileceğini ve ümmetin onu oluşturan bireylerden bağımsız ölümünün de olabileceği anlaşılır.”⁵⁶ “Ümmet”, kendi başına Şii siyasal teorisini anlamaya yetmez. “Ümmet”in siyasal yönü, yani siyasal yapısı bu açıdan çok önemlidir. “Ümmet”in siyasal yönü/yapısı teorik olarak ümmetin

⁵² Rahman, Fazlar, İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde, İslam’da Siyaset Düşüncesi, içinde, çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.8.

⁵³ Neccar, Fevzi, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, İslam’da Siyaset Düşüncesi, içinde, çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.34.

⁵⁴ İneyet Hamid, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, çev. Y. Ziya 3. Baskı, İstanbul, Yöneliş Yayın, 1995, s.13.

⁵⁵ Manzuriddin Ahmed, “Kuran’da Anahtar Siyasi Kavramlar” İslam’da Siyaset Düşüncesi, içinde, s.82.

⁵⁶ Mutahhari, Murtaza, Tarih ve Toplum, çev: C., Şişman, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s.20.

toplum yönünden ayrılmış ve soyut düzeyde anlam taşıyan iktidar kurumu haline gelmiştir. Nitekim Kuran’a göre, “iktidar ümmete iyi işler yapmaları için verilmiş bir lütuftur”⁵⁷ denilmektedir.

Modern siyaset bilimi iktidar kurumunu, egemenlik teorileri çerçevesinde devlet örgütünde somutlaştırmaktadır. Çağımız İslami toplumları da siyasal iktidar yapılanmasını “devlet” kavramıyla açıklamaktadırlar.

Konumuz açısından önemli olan diğer kavramlar devlet, siyaset (hükümdarlık) ve mülk (krallık) olmaktadır. Kuran’ı kavram olan devlet klasik metinlerde sayısal anlamda zenginlik, alışveriş, el değiştiren nesne gibi anlamlar taşımaktadır. Modern siyaset biliminin devlet olarak adlandırdığı kurum, İslam siyasi literatüründe yine Kurani kavramlar olan siyaset (Hükümdarlık) ve mülk (krallık) olarak geçmektedir.⁵⁸ Burada görüldüğü gibi din-devlet bütünleşmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır bu tanımlar. Bu kavramların arasında bir bağlantı kurarsak şöyle diyebiliriz: Ümmetin (Müslüman topluluğun) yeryüzünde mutluluğunu ve iyiliğini temin etme ve ahirette kurtuluşlarını sağlamak amacıyla olan İslam devleti a) Müslüman topluluk (ümme), b) İslam hukuku (şariat) ve c) Liderlikten (halife), oluşan üç temel unsur⁵⁹ üzerine inşa olmuştur. Dolayısıyla daha önce de anlattığımız gibi devlet kendi içinde bir amaç değil, bir araçtır. Amaç ise, Müslümanların İslam hukuku çerçevesinde güvenliğinin ve mutluluğunun sağlanmasıdır.

Bu İslam devletinde otorite ve yetki sahibi olan (egemen güç) Kuran’a dayandırılmaktadır. Otoritenin de tek sahibi Allah’tır ve bu düşünce “La hukme illa lillah” (Allah’tan başka hüküm olamaz/yoktur) hükmü çerçevesinde oluşmuştur.⁶⁰ Böylece otoritenin/egemenliğin kaynağının tanrısal olduğu ilan

⁵⁷ Kur’an-ı Kerim, 5/8.

⁵⁸ M. Ahmet, a.g.e., ss.90-92.

⁵⁹ İkbâl, Cavid, J. **İslam’da Devlet Kavramı “İslami Siyaset Teorisi ve Sorunları İçinde**, ed: M. Ahmet, çev: H. Sırçancı, İstanbul, Ekin Yay., 1997, s.59.

⁶⁰ Arkown, Muhammed **“İslam düşüncesinde otorite kavramı” ila hükme illa lillah**” İslam’da siyaset düşüncesi, içinde, ss.48-49.

edilmiştir. Buna dayanarak da yeryüzündeki hükümdarlar için meşrutiyet kaynağı oluşturulmuş ve krala bir kutsal hak tanıyarak onun da egemenliğini meşruluk temeline oturulmuştur. Buradan hareketle toplumu (ümmeti) devlet (toplumun kurumsal yönü ve yapısı) içinde “yönetme sanatı olarak tanımlanan siyaset”⁶¹ kavramı kendisine gerekli itaatin sağlanması zeminini bulmuştur. Çünkü tüm bu kavramların kaynağı kutsal bir öze dayanmaktadır.

Bütünlüğü sağlamak için hükümdarın, yani egemen gücü elinde bulunduranın adil ve İslam’a sadık olması gerekir. İşte bu vasıfları taşıyan hükümdar Şii-İslam’da imamet teorisinin temel dayanaklarından biridir. Çünkü Müslüman’ın iktidara nasıl itaat edeceğini belirleyen temel kıstaslardandır.

Bunun yanında Şii’nin bu egemenlik ve siyasal iktidar konusundaki düşünceleri ve geliştirdiği teori, inanç ve itikatlarına dayanmaktadır.⁶² Bu inançların başında a) Usulud-din (inanç ve itikadını düzenleyen) b) Furu’d-Din (ibadet davranışları düzenleyen) ve c) Kutsal soy inancı (on dört masum; Peygamber, kızı Fatma ve Şii’deki on iki imam) geliyor. “Şii özbilinci”nin temel izleklerini oluşturan konular bu kişilerin şahsında ve de onları çevreleyen olaylar ile insanlar etrafında şekillendirilmektedir.

Şiilik’te ister dinsel, isterse de siyasal-toplumsal içerikli çoğu konunun “özünü” imamların kişiliğinde ve onları çevreleyen tarihsel koşullarda bulmak mümkündür. Şii, siyaset teorisinin ana başlıklarını çoğu zaman imamların yaşamından verilen sayısız örneklerle süslenmiş olarak buluruz. Şii hemen her konuda, imamın kişiliğine olan inanca göndermede bulunmakta ve bu inancı kutsal bir meşrutiyet kaynağı olarak görmektedir. Çünkü imam kutsaldır. Yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman dilimini kapsayan bu inanç, Şii düşüncesinin

⁶¹ Aktaran: Tohidi, Aliasger, **Garaat-i İmam Humeyni**, AZ Siyaset, Pejuheşkedye İmam, Tahran, 2002, ss:86-88.

⁶² Süniler’e göre “siyasal iktidar” meselesi iman konusu değildir, hukuk konusudur. Nitekim Sünilerde imamet/siyasal iktidar din esaslarında yer almamaktadır.

(özellikle siyasal boyutuyla) tarihsel özbilinç olarak görüldüğü bir dönemi kapsamaktadır.⁶³

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslami siyasi düşünce din-devlet bütünlüğü içinde ve din eksenli bir yapıya sahiptir. İslami siyasi düşüncenin merkezi ve temel konusunu İslam'ın öteki dünyaya yönelik bir topyekun düzenleme sistemi olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Tanrı-kul (insan) ikiliğinin ruhani veya metafizik yönünün yanı sıra, tanrısal irade ve belirlenim çerçevesinde kulların mutlak iyiliği için yine kullar arası düzenlemeye gidilmesi İslam'ın başatlıklarından birisidir. Dinsel olanın güvencesini dünyevi olanla düzenleyen tanrısal irade, İslami anlamıyla öteki dünya gerçeğine ulaşmak için insanlara yine yeryüzünü araç olarak bildirmektedir. Yani gerçek dünya olarak düşündüğü öbür dünya için bu maddi dünyayı araçsallaştırır ve onu düzenlemeye çalışır. Böylece bir devlet ve yönetim mekanizması kurmaya çalışmaktadır. Yani siyasal iktidar sorununa Tanrı merkezli bir çözüm getirmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Hz. Muhammed de dinin yanı sıra siyasal düzende eşzamanlı olarak yapılandırma çabası içinde olmuştur. Bunun için de hâkim olan kültür ve inançlarla mücadeleye girmiştir. Bir başka deyişle egemenlik ve siyasal iktidar için kendisinden önce hâkim olan gücü yenmelidir. N. Machiyavelli'nin⁶⁴ "kılıçla gelen peygamberler başarılı, kılıcsız gelenler başarısız olur" sözü buna işarettir.

Bu tarihsel olayların ötesinde peygamber sonrasında egemenlik ve siyasal iktidar sorununu çözmek için gereken düşünsel altyapıyı din, siyaset ve felsefe ile siyasal teoloji ve hukuk konuları ile uğraşan düşünürler oluşturmuştur. Bunlar da İslam-devlet-siyaset bütünlüğünü vurgulayan, içinde ve "İslam hem din, hem de devlettir" veya "Bizim dinimiz siyasetimizdir, siyasetimiz dinimizdir" mantığı çerçevesinde düşünce üretmişlerdir.

Demek ki "siyaset" Şii düşüncesinde hep dinsel bir temele dayanır. Din, güne ve koşullara uygulandığında dahi şeriat temellidir ve bu temel

⁶³ Bu dönem peygamberin ölümünden on ikinci imamın kayıp olduğu zamana kadar.

⁶⁴ Machiyavelli, Hükümdar (Prens), çev: A. Thatcher, İstanbul, Göçebe Yay., 1997, s.46.

değiştirilemez.⁶⁵ İslami devlette siyasal iktidar, ideal ve mutlak otorite ve güç kaynağı olarak Allah'ın iradesinin bir uzantısı olarak görülebilir. Bunun en yetkin şekliyle Peygamber tarafından temsil edildiği görülmektedir. Bu da İslami düşüncedeki belirli ön kabullerin göstergesidir. Peygamber-Kral olarak Muhammed'in yöneticiliği ise yalın bir dünyevi iktidar olma iddiasının ötesinde, peygamberliğin bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Peygamberin bu İslami devlette temsil ettiği rol bir tanrısal görev olarak görülmektedir. Nitekim Fazlur Raman, Muhammed'in yöneticiliğini peygamberlik biçiminde ifade edilmiş olarak tanımlamaktadır.⁶⁶

Şii düşünce ekolü, siyaset kuramının merkezine iktidarın peygamberden sonra kimin tarafından ve nasıl temsil edileceğini ve yönetenin nitelikleri ile özelliklerinin neler olacağını belirten imamet öğretisini yerleştirmektedir. Bu da Şia'yı İslam'ın diğer mezheplerinden ayıran en önemli özelliktir.

Şii siyasal iktidar düşüncesinde imamın (yöneticinin) kişiliği önemli olduğu⁶⁷ gibi üstün bir varlık konumuna oturtulmuştur. Sünni görüşünde sadece eşitler arasında birinci olarak nitelendirilen⁶⁸ imam, Şii düşüncesinde tam ters yönde "doğal güçlü" durumundadır ve toplumdaki diğer insanlardan her yönüyle farklıdır. Bu da Şii siyasi düşüncesinin yönetici konusuna elitist yaklaştığını göstermektedir.⁶⁹

Böyle bir elitist yaklaşımın nedenini tarihsel başarısızlıkların verdiği ezikliklere bağlayanlar da var.⁷⁰ Yani Şia saydığı bu özelliklere sahip olmayan lider (yönetici) dolayısıyla siyasal iktidarı meşru saymaz ve bu düşünceden hareket ederek hep var olan iktidara karşı muhalefet konumunda yer alır. Böylelikle Şii toplumunda siyasal iktidarı elinde bulunduranlar ve halkla kendini aynı safta gören ulema (Şii düşünürleri) ayrı

⁶⁵ Fevzi, M. Neccar, **İslam Politika Felsefesinde Siyaset**, s.27.

⁶⁶ Rahman, Fazlar, **"İslam ve Siyasasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde"**, s.8.

⁶⁷ İnayet, H., **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s.64.

⁶⁸ Monen, Moojen Ann, **Introduction to Shii İslam, the History and Doctrines of Twelqer, Shi'i Sm** Yale University Pres, 1985, s.147.

⁶⁹ İnayet, **Hamid Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s.46 vd.

⁷⁰ A. Farsakh, **"Sunî Halifelikle Şii İmamlığın Mukayyesi"** s.138.

ayrı şeyleri temsil etmektedir. Başka bir anlatımla devlet-toplum karşıtlığı söz konusudur.⁷¹ Bu karşıtlık tarih boyunca devam etmiştir.

Şia'da siyasal iktidar modeli olarak "imamet öğretisine" baktığımızda, siyasal iktidarı elinde bulunduran yöneticinin (lider) taşıması gereken özellikleri görebiliriz. Amaca (öbür dünyadaki saadete) ulaşmanın dolaylı bir sonucu olan ve kurulacak dini-siyasi düzeni temel unsurunu (özelliklerini) bu imamet öğretisi açıklamaktadır. Ayrıca Şia'da, yönetimin taşıması gereken özelliklerin din esaslarına yerleştirilmesinden, siyasal iktidarın önemini anlamak mümkündür.

Şia inancında peygamberle başlayan dini-dünyevi boyutlu liderlik/yöneticilik çizgisi imamlarla devam etmektedir. Çünkü toplumun dini-siyasi-idari yönden hiçbir zaman lidersiz kalmaması düşüncesi hâkimdir. Çünkü düzensizlik-lidersizlik toplumu kaosa sokar.⁷²

Şii düşüncesine göre dünyanın oluşumunda insan iradesinin bir rolü olmadığından toplumun yönetiminde de liderin belirlenmesinde de, özel olarak etkisi ve rolü olamaz. İslam'da her şeyin başında mutlak tanrı iradesi gelmektedir ve bu yaratıcı tanrı iradesi çerçevesinde yaratılan bütünün (evren-insan-yaşam) anlamı peygamberlik öğretisiyle açıklanmaktadır. Bu açıklama da tanrının yarattığı her şey insan için bir lütuftur. Şia, buradan hareketle peygamberlik yerine yerleştirdiği imamet kurumuna tanrısal irade çerçevesinde meşruiyet sağlamaktadır. Başka bir deyişle imamet Şii düşüncede insanların iradesine bırakılmamıştır ve Allah'la çözülmüştür.⁷³ H. İneyet'in de belirttiği gibi Şiiler'e göre, Allah imamet meselesini karara

⁷¹ Katozyan, Muhammed Ali Dolet ve Camea Der. İran Çev: Hasan Afşar, Merkez Yayınları, Tahran, 2001, s.23.

⁷² Mutahharri, Murtaza, Tarih ve Toplum, s.20 vd.

⁷³ Sünni siyaset doktrinde yalnız peygamberler Allah tarafından vazifelendirilir, hiçbir imam Allah tarafından vahiyyle, özel olarak görevlendirilmez, Sünnî siyaset doktrini halife veya imanın seçimle bir meşruiyet sebebi kabul etmiştir. Başka bir deyişle Sünnî siyaset doktrinde halifenin, imamın, hükümdarın, devlet başkanı olan kimsenin hiçbir ilahi sıfatı yoktur. Daha fazla bilgi için: Ebu Zehra, Muhammed, Ebu Hanife, Can Kitabevi, Konya, 1981; Ebu Zey, Zahr Hâmid, "Şeriatın Tümel (Küllî) maksatları (Yeni Bir Okuma)" Çev: Mustafa Ünker, İslâmî Araştırmalar, C. Ve III. , s:2, Ank. 1995, s:142; Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslâmî Araştırmalar, C:VIII, s:3-4, Ank., 1995, 150.

bağlamıştır. Çünkü Allah'ın insanlara olan adalet ve lütfü bunu gerektirir. Peygamber ve nebileri göndermeyi zorunlu kılan gerekçeler onların yokluğunda müslümanların velayeti için masum (günahtan arınmış ve korunmuş olan) imamların belirlenmesini de gerekli kılmaktadır.⁷⁴ Bu çerçevede Şia'da imamet peygamberden sonra Âli ve onun soyundan gelenlere bırakılmıştır ve bu mesele "Gadır-i Huma'da (Şii düşüncede peygamberin son Hac Seferinde Ali'yi kendi yerine belirlemesi) açıklanmıştır ve böylelikle peygamberin dini esaslara göre toplumu yönetme görevi (nübüvvet görevi)⁷⁵ imamete devredilmiştir. Zaman içinde (Peygamberin ölümünden sonra) bu liderlik doktrini bir grup elitin iktidar mücadelesinin aracı olmuştur.

Şia, peygamber sonrası için liderliği "veraset" yoluyla imamete intikal ettirmiştir. Peygamberin vasisinin peygamberin halifesi ve ümmetin imamı olduğuna inanan Şia için varisler de Ali ve onun soyudur.⁷⁶ Peygamber ve imam yaradılıştan beri eş göreve sahiptirler Şiada. Halk dilinde "evrenin yaradılışı Peygamber, Ali, onun soyu ve adaleti içindir" cümlesi bunun bir işaretidir. İmameti veraset yönüyle açıklamaya çalışan Şia düşüncesi onların (Peygamber, Ali ve onun soyunun) aynı nurdan (ışıktan) geldiğine inanmaktadır. Henry Corbin'in de belirttiği gibi "Peygamberin kişiliği ile imamın kişiliği arasında dünyevi, yeryüzü yakınlığından önce manevi bir ilişki vardır ki bu ilişki, onların var oluşundan önce kurulmuştur. Bunların dünyevi akrabalığı onları imam kılmış değil tam tersi aynı nurdan oluşları aralarındaki "öz birliği", dünyevi akrabalık sonucunu doğurmuştur.⁷⁷ Buradan da anlaşıldığı gibi Şia, toplumun maddi ve manevi yönetimini elinde toplayan İmam-Kral'ı bir kutsal öze büründürmektedir. Siyasal iktidarın meşruluk temelini dinsel olduğunu ve dinin de tanrı tarafından geldiğini düşünürsek, siyasal iktidarı tanrısal bir temele dayandırmaktadır.

⁷⁴ İnayet, a.g.e., s.19.

⁷⁵ Peygamberlik iki anlamdadır. Biri Allah'ın kelamını direk insanlara iletmek, diğeri toplumu (ümme) Allah kelamı doğrultusunda yönetmek; imam bu ikincisine sahiptir.

⁷⁶ Gölpınarlı A. Tarih boyunca İslam mezhepleri ve Şiilik, İstanbul, Der Yayınları, 1997, s.312.

⁷⁷ Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi Cilti I, çev ve net H. Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986, ss56-64.

Batı düşüncesinin devletin veya siyasal toplumun oluşumunun dünyevi iradelere ve insanlara dayandırmasının aksine, Şia, siyasal düşüncesi devletin gerekli ve zorunlu olmasını vurgulamakla birlikte onun kaynağını insan iradesinin dışındaki bir iradeye bağlar. Başka bir anlatımla her lütuf Allah için zorunluluk taşıdığına göre, İmamet de peygamberlik kurumunun bir devamı olarak Allah'a vaciptir (zorunludur). Diğer yandan insanlar toplumsal eğilimleri nedeniyle ve var oluş özelliği gereği mükemmele doğru ilerlemektedirler. Bu süreçte önderlik edecek birisine gereksinimleri vardır. Yanlış yöne sapmamaları için tanrısal irade gerekli düzenlemeyi yapar.⁷⁸ Görüldüğü gibi siyasal toplum/devlet problemine Şii siyasal düşünce Sünni⁷⁹ siyasal düşünceden farklı olarak din-siyaset-devlet bütünlüğü içinde bakmaktadır. Problemi insan iradesini devre dışı bırakarak Allah'la çözmektedir.

Şia düşüncesi devleti ve yönetimi açıklarken sübjektif olarak yaklaşmakta ve ahlaki görüşlerle bu açıklamasını desteklemektedir. Şia düşüncesinin, insan hakkındaki ahlaki fikirleri bu yöndeki bir siyasal iktidarın ve siyasal sistemin oluşumunu da gerekli kılar. Hristiyanlık'tan farklı olarak, Kuran doğuştan kazanılmış günah anlayışını reddetmekle birlikte insanı günahkâr, zalim, cahil olarak tanımlayan bölümler (ayetler) de içermektedir.⁸⁰ Ayrıca insanları zaten zayıf, kıskanç, birbirine rakip, yolsuzluğa yatkın olarak gören bazı açıklamalar da vardır. O halde tüm bu olumsuz sıfatları ve davranışları ortadan kaldırarak yukarıda anlatıldığı türden bir düzenin kurulması gerekir. Bunların hepsinin de insanı korumak ve toplumu kaostan kurtarmak içinde olduğu söylenmektedir.⁸¹

Bunların tümü Şii siyasal düşüncesinin otoriter/iktidar anlayışını meşrulaştırmaya yönelik çabalardır. Bunları yaparken de dini ve akli

⁷⁸ Farsakh, A.M. "Sünni Halifelikle..." S.112.

⁷⁹ Sünni siyaset doktrinine göre, İslam'da devlet başkanı hiçbir selahiyetini Allah'tan devralmamıştır; hiçbir ilahi sıfat ve yetkiye sahip değildir. O, ümmetin diğer fertlerinden birisidir. Onu başkanlık makamına getiren, belli sınırlar içinde ona selayiyet bahseden, ümmettir yahut onun temsilcileridir. Seçenle onu koruma, müdafaa etmek ve gerektiği zaman azletmek yetkisine sahiptirler. Daha fazla bilgi için bkz: Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslâm Hukuku, cilt:1, s:83 ve devamı.

⁸⁰ İnayet, H., Çağdaş İslami Siyası...s.56.

⁸¹ Farsaklı, A.M., Sunni Halifelikle Şii...s.112.

gerekçeleri öne sürer. Dini (kalıp düşünceler) gerekçeler, Kuran ve hadislerden hareketle oluşturulurken, akli gerekçeler, dinin mahiyetinden, insanın doğası ile ümmetin yapısından yola çıkarak oluşturulan felsefi görüşlerdir ve temelde devletin zorunlu olduğu ve insanın devlete gereksinimi olduğu noktalarında birleşmektedir. Şii düşüncesinde insan varoluşu gereği toplumsal bir varlıktır. Toplum kendi başına yeterli değildir. Ayrıca insani istek ve arzular toplumsal yapıda çatışmalara yol açacak özelliktedir.⁸² Toplum lidere muhtaçtır, kendiliğinden harekete geçemez⁸³. Toplumun işlerini yürütmesi, dizginlerini elinde tutması gereken, halkı idare edecek, halkın kaderine hükmedecek birisine ihtiyacı vardır.⁸⁴ Dolayısıyla insanların kendilerine örnek alacak bir modele ihtiyaçları vardır türünden akli gerekçelerle imamet teorisini meşrulaştırmaktadır Şii siyasal düşüncesi.

Yine Şii siyasal düşüncesinde lidersiz-yönetimsiz toplumsal çıkarların belirlenmesi söz konusu olamaz. Her türlü kötülük, yönetimsizlikten doğar.⁸⁵ Ama bu konuyu çözmek için kendi ideal devlet biçimini/imamet yönetimini mutlak zorunluluk olarak görmektedir.

Rey Şeyri'nin de belirttiği gibi imamet; İslam'ın ruhu ve güvencesi olmakla beraber, ilerleme ve örnek bir topluma doğru gidişte başlata (start) noktasıdır.⁸⁶ Dikkat edilirse Şii doktrini bir idealleştirme düşüncesi içerir. Her şeyi bir mükemmele dayandırarak açıklamaya çalışmakta, bu düşünce çerçevesinde devlet ve egemen için ideal bir tiplene ortaya koymaktadır. Şia'da bu ideal tiplene, egemenlik gücünü elinde bulunduran kişi için de iki boyutta karşımıza çıkmaktadır: a) özellik (içsel) boyut ve b) nitelik (dışsal) boyutu.

⁸² Muntezeri, H.C., **Velayet-i Fakihi, (İslam Devlet Fikhi)** Çev. Ş.Duman, Ankara, Endişe Yayınları, 1991, s.34.

⁸³ Mutahari, J.M., **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, ss.33-34.

⁸⁴ Mutaharim, **Altı Makale**, ss.159-160.

⁸⁵ Muntazeri, a.g.e., s.35, Bu konu Batı düşünürlerin tasarladıkları toplum ve devlet ve egemenlik düşüncelerinde dayandırdıkları gerekçeler ve nedenler ayrım noktalarıdır.

⁸⁶ Reyşehri, Muhammed, **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, Ankara, Endişe Yayınları, 1991, 51-58, Batıdaki düşüncelerle kıyaslandığında farklılıklar ve benzerlikler görülebilir. Rousseau'da kötülüğün kaynağı zenginlik görülür. Egemeni toplumun omurgası ve ruhuna benzetmekte.....benzer görüşler var.

Birinci boyutu Şia şöyle açıklamaktadır: Bu makamı/liderliği işgal edecek kişinin (liderin) belli özellikleri kendinde barındırması gerekir. Bu özelliklerin en önemlileri, bilgili⁸⁷, erdemli, faziletli, ismet⁸⁸, yürekli olması, şecaat, taharet (temizlik), Allah’a en yakın olma (yakınlık), ayet ve mucizeye sahip olma, kendi zamanında tek, biricik ve yalnız olmaktır. Dolayısıyla Şia düşüncesi, bu tür tanrısal-kutsal sıfatlarla imamet teorisini meşrulaştırmaya çalışır. Şii düşüncesinde yapı (imamet) ile kişi (imamlar) gerçek anlamlarını birbirleri üzerinden yapılan açıklamalarla kazanmaktadırlar. İmamet çerçevesinde, imamların kimliğinden çok taşıdıkları sıfatlar belirleyicidir. Bu sıfatların eksik olması Şia düşüncesinde düşünülemez bile.

Şii düşüncesi ile dünyevi ve ruhani bir içerik taşıyan imamet doktrini iç içe geçmiş durumdadırlar. Genel olarak İslam’da özel olarak Şia’da dünyevi yaşam öteki dünyaya yönelik kurallarla düzenlemeye çalışılmıştır. Dünyevi olan ruhani olanla anlamlıdır; yani içeriği dolduran ruhani olandır; dünyevi olan görüntüdür. Bu bağlamda ruhani rehberlik rolü imamın diğer fonksiyonlarının üstünde gelir ve imam/kral/yönetici dünyevi olan “siyasal iktidarı” ruhani/dinsel rehberliğinin icabı olarak işgal etmektedir.

Şii düşüncesinde “İmamet Teorisi”nin birinci boyutu olan özellik/işsel boyutunu (bilgili, erdemli...) anlattıktan sonra ikinci boyutu olan nitelik/dışsallık (dünyevi liderlik, rehberlik) boyutunu açıklayacağız. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, bu iki boyut birbirinden ayrı düşünülemez çünkü birbirini tamamlar. “Özellik” boyutu liderin/egemenin kişiliği ve iç özellikleriyle ilgili iken “nitelik” boyutu pratiğe dökülenle ve insanlarla, toplumla, siyasal iktidarla ilgilidir.

İmametın ikinci (dışsal) boyutu da kendi içinde üçe ayrılır. a) ruhani rehberlik boyutu, b)Toplumsal liderlik boyutu ve c)siyasal boyutu. Biz burada konumuz açısından imametın ikinci (dışsal) boyutunu açıklayacağız.

⁸⁷ Bilgi dünyevi ve dini bilgilerin tümünü kapsıyor. Dini bilgi, kuran, hadis, fıkıh ve Kuran’ın mistik boyutunu içeren ezoterik (Batını) bilgidir. Corbin, H. İslam Felsefesi Cilt I., s.43

⁸⁸ Gunahtan her zaman korunmuş olan .

Ruhani rehberlik boyutu açısından baktığımızda Şii düşüncesinde imam/kral/yönetici taşıdığı içsel bilgilerden (Kuran'dan) ve sahip olduğu sıfatlardan dolayı insanların manevi aydınlanma ve ilerlemesine önderlik (rehberlik) eder⁸⁹ ve insanların davranışlarının nasıl olması gerektiğini belirleyen iç dünyaya yön verir. Buradan da hareket ederek insanların ve toplumun her zaman ruhani bir öndere ihtiyaç duyduğunu ileri sürerek bunun sadece imamlara ait olduğunu söyler. Şia bunu da “velayet” kavramına dayandırmaktadır. Çünkü imam peygamberliğin devamı olarak onun manevi “velayet”⁹⁰ hakkına sahiptir. Böylelikle insanların davranışlarını belirleyecek olan iç dünyalarına imamın önderlik sıfatı meşru bir şekilde oturtulmaktadır. Bu noktaya Şii düşüncesinde özel önem verilmektedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi böyle bir makam insan doğasının gereği olup, toplumların varlıklarını sürdürebilmelerine olanak veren bir özelliktedir. Dolayısıyla velayet kurumu sonsuzluğa kadar varlığını sürdürecektir. Bu kadar önemli olan manevi önderlik/liderlik insanın ve toplumun gereksiniminin yanı sıra bu erke sahip olanın mükemmelliğine de dayandırılarak açıklanmaktadır. Buna göre her devirde mükemmel bir insan mevcuttur. Bu mükemmelliği de var olan içsel⁹¹ (tüm kavramların, olayların, batini-ezoterik bilgisi) ve dışsal (Tüm kavram ve olayların görünüm bilgisi) din bilgilerinin tümüne hâkim olmasından kaynaklanır⁹² Böyle bir insanın da varlığını gerektiren Allah'ın lütfudur.

Şia düşüncesinde insanlar ve toplum için “ruhani önderliğin” (manevi velayetin) egemenlik/siyasal iktidar modeli olarak imamete yönelik taşıdığı önem bizi bu kavram üzerinde daha fazla durmayı zorunlu kılıyor. Şia imamın/kralın ruhani iktidarını peygambere, yani Allah'a, kısacası dine dayandırarak bir meşruiyet kazandırmaktadır. Buradan da hareket ederek imamın/kralın siyasal iktidarını da meşruiyete oturtmaktadır. Yani siyasal

⁸⁹ Momen, M., Introduction to Shi'i İslam, ss.197-198.

⁹⁰ Velayet sade bir biçimde tanımlarsak: Anne babanın ergen olmayan çocukları üstündeki hakimiyet şeklinde tanımlayabiliriz.

⁹¹ Sünniler zahiri manayı savunuyorlar. Ama Şii doktrini Batını Mana'yı zahiri manaya üstün görüyor.

⁹² Mutahharri M. İmamet ve Rehberiyet Felsefesi, ss.65-69.

iktidarı dogmatik gerekçelerden hareketle kuracak baskıcı, düzenleyici bir yapı oluşturma eğilimindedir.

İmamet öğretisi, imamın liderliğini toplumsal boyutuyla da açıklamaktadır. Şii düşünce imamete/liderliğe devlet ve yönetim zorunluluğu ilkesinden hareketle yaklaşmaktadır. Bu mekanizmanın çalışabilmesi için bir liderin olması gerektiğini öne sürer. Bu açıdan bakıldığında toplumdaki insanların her zaman bir öndere/yönlendiriciye ihtiyacı var. Bu liderin de imam olmasının nedeni, onun doğuştan sahip olduğu özellikler ve tanrıya bağlılığıdır. Başka deyişle imam kendi zamanında en üstün ve en erdemli insan olduğundan toplum için liderliği de topluma önderlik etmek için doğal görülmektedir.⁹³ İnsanlara ve onların ruhuna hakim olan ve dinsel otorite ile egemenliği elinde bulunduran kişi toplumun diğer üyeleriyle eşit konumda olamaz. Dolayısıyla toplumun önderi o olmalıdır. İmam toplumda tek başvuru kaynağıdır.

Şii düşüncede önderlik sorununun en önemli sorun olarak ortaya koyduğu⁹⁴ göz önünde bulundurulursa, “siyasal iktidar”ı imamın/kralın ruhani ve toplumsal önderliğine, dolayısıyla ahlaki temellere dayandırılarak açıklanmaktadır.

Böylelikle önder/lider toplum önderi olma konumundan siyasal iktidarı elinde bulundurma durumuna geçmektedir. Yani Şii siyasal düşüncede önderlik toplumsal bazdan siyasala doğru geçişkenlik kazanmaktadır ve toplumun önderliğini elinde bulunduran “siyasal iktidarı” da elinde bulunduracaktır. Nitekim M. Reyşehir, yaratılış felsefesine dayanarak insanların önderliğini elinde bulunduran imama İslam toplumunun yönetiminin verildiğini belirterek⁹⁵, insanların iradesinin hiçbir şekilde siyasal iktidarda rolü olmadığını söylemektedir.

⁹³ Tabatabai ., **M. Shi’ite İslam**, s.185.

⁹⁴ Mutahharri M., **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, ss:24-25.

⁹⁵ Reyşehri, M., **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, ss:139-141.

İslam'da tüm iktidar tanrıdandır⁹⁶. Şii siyasal düşünce de buradan hareketle siyasal iktidarın tanrıya ait olduğunu söylüyor. Peygamber ve imamı belirleyen de tanrıdır. Bu da imamet doktrininin üçüncü boyutunu oluşturuyor. Görüldüğü gibi imamet doktrini, siyaset ve din bütünlüğü çerçevesinde dini inançların daha ağır bastığı dinsel bir açıklamadır. Bu kuramı açıklayan düşünürler Humeyni, Mutahhari, Muntazeri ve Tabatabayı gibi Şii düşünürler devlet/siyasal iktidar modeli olarak imamet teorisini açıklarken kavramsal çerçevelerinde dini yönü ağır basan kavramlar kullanırlar. Yani siyasal iktidar açıklamalarındaki mantık yine dinsel mantıktır.

Kısaca Şii siyasal düşüncesinde egemenlik Tanrı'ya ait olmakla birlikte yeryüzündeki kullanımı peygambere ve onun devamcısı olan imamlara devredilmiştir. Peygamberler ve seçilmişler, dini görevlerini yerine getirmek ve sürdürmek için siyasal egemenliği de üstlenmelidir. Tanrı kurallarının icrası ve sürekliliği için devletin/siyasal iktidarın varlığı şarttır. Bu siyasal iktidar tanrı egemenliğini sürdürdüğü gibi toplumda kaosu önlemek, adaletsizliği kaldırmak, barışı sağlamak⁹⁷ için gereklidir. Bernard Levis'e göre imamet, siyasal iktidar olarak meşrutiyetini Tanrısal egemenliğe dayandırmakta, teorik açıdan kalıcı bir iktidar türü olmaktadır⁹⁸. Çünkü Tanrı Şii düşüncesinde kalıcıdır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Şii düşüncesinin siyasal iktidarın olması gerektiğini ve bunun da imamda tezahür ettiğini açıkladıktan sonra, süreklilik arz etmesi gerektiğini açıklamaya çalışmasıdır.

İmamet teorisinde siyasal iktidarın sürekli var olmasını gerektiren nedenlerden biri de İslami hükümlerin (yasaların) ve ilkelerin doğasıdır. İslami ilkeler ve hükümler, belirli bir zaman ve mekan ile sınırlı değildir, ebedi olarak kalıcı ve uygulanması zorunlu olan kurallardır. İşte kuralların bu özelliği onları uygulayan kurumun varlığını ve sürekli olmasını gerektirir. Kuralların uygulanması için yaptırım gücünün de olması gerektiğini göz önünde

⁹⁶ Kur'an Yusuf, 40.

⁹⁷ Farsakh, A.M., "Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi, s.112.

⁹⁸ Lewis, Bernard, İslam'ın Siyasal Söylemi.

bulundurursak, siyasal iktidarın neden kalıcı ve sürekli olması⁹⁹ gerektiğini anlayabiliriz. Başka bir anlatımla imamet/siyasal iktidar bir teokratik iktidardır; yani ilahi yasaların toplumu idare ettiği bir yönetimdir. Bu yasaları yerine getiren devlet başkanı da ilahi bir özelliğe sahip olmalıdır.¹⁰⁰ Bu görüşlerin varlığı, İslam'daki din-siyaset/devlet ilkesinden çıkan bir sonuçtur.

Şia düşüncesinde siyasal iktidarın temellerinden bir başkasını da adalet kavramı oluşturur. Adalet, Şii İslam'da en üstün en dinamik ülkü olarak görülmektedir. Pratikten kopuk bir biçimde olsa da¹⁰¹ ideal bir yönetimin temelleri Şii'de Kur'an ve ilahi yasa üzerine oturtulmaktadır. Buradan "adalet" in şeriatın içinde anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla siyasal iktidar olarak imamet yönetimi de daha önce belirttiğimiz gibi şeriata uygun bir yönetimdir. Çünkü temellerinden birisi şeriattır. Adalet, meşru yönetimin kaynağı ve güvencesidir. Bu kavram Şii siyasal düşüncesindeki öneminden dolayı yöneticiliğin mutlak ve zorunlu şartını oluşturur¹⁰² Şiilerin din esaslarında (usuld-din) Allah'ın adil olduğu kabul edilmiştir, dolayısıyla onun yeryüzündeki halifesi olan yönetici de adaletli olmalıdır.

Şii siyasi düşüncesinde/imamet teorisinde yöneticinin belirlenmesi ve seçilmesi de Allah'ın iradesiyle olur.¹⁰³ Dolayısıyla tayin ilkesini benimsemiş olan Şia, devlet yönetimine ve devlet-toplum ilişkisine farklı bir açıdan bakmaktadır. Başka bir anlatımla dini, devlet yönetimini ilahi iradenin bir yansıması olarak kabul eden Şia, siyasal iktidarı üstelenecek kişileri de tanrısal iradeye göre seçtirmektedir. Bu bakımdan da insanların iradesini devre dışı bırakmış olur. Bunun da nedeni Mutahharri'ye göre, imamet, insanlık derecesinin dışında ve üzerinde bir mesele ve ilahi kaynaklı

⁹⁹ Humeyni, İmam, **İslam Fıkında Devlet**, çev: Hüseyin Hatemi, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1997, ss.30-31.

¹⁰⁰ A.g.e., s.45 ve ss.191-307.

¹⁰¹ Mescid-i Camii, **M. Ehli Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşünce Temelleri**, çev: Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.237.

¹⁰² İnayet, Hamid, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s.20.

¹⁰³ Gadir-i Hum Olayı. Peygamberin Ali'yi Kendi Yerine Belirlemesi.

olmasıdır. Dolayısıyla siyasal düşüncesinde siyasal iktidarın tayinini tanrı gerçekleştirdiği için, seçim ve şura benzeri mekanizmalara gerek yoktur.¹⁰⁴

Şia siyasal düşüncesinde devlet başkanı olan imam-kral işlerini İslam ilke ve kurallarına uygun olarak yürütmelidir. Allah'ın kuralları ve yasaları geçerli olur. Bu da yasa koyucunun tanrı olduğu anlamına gelir. Burada imam (kral) yasa yapma yetkisine sahip değildir. Sadece Tanrı'nın buyruklarını (Kuran'ı) günün koşullarına uygun olarak yorumlar ve uygular. Bu da Şii-İslam'da egemenliğin tanrıda tekelleşmesidir. İmam, bu bağlamda yasaları uyumlulaştırma konusunda bazı düzenlemeler yapabilir.¹⁰⁵ Devlet başkanı olarak imam yasa yapma konusunda bazı kısıtlamalarla karşılaşmasına rağmen yönetimin yürütme yetkisini elinde bulundurmaktadır.¹⁰⁶

Sonuç olarak, siyasi olan dinseldir ve dinsel olan siyasidir. Hiçbiri birbirinden ayrı düşünülemez, birbirine indirgenemez. Din dünyevi yönetimi içermekle birlikte daha geniş ve çok boyutludur. Bu da laik ve seküler mahiyetteki siyasetin reddidir.

Öte yandan sözünü ettiğimiz Şii siyasal iktidar teorisi, “on ikinci imamın büyük kayboluşuyla¹⁰⁷ geçerliliğini yitirmiştir. Humeyni bu geçersizleşen teoriye “velayet-i vakıh” teorisiyle yeni bir işlev kazandırmaya çalışacaktır. O yüzden Humeyni'nin teorisini anlamak, dolayısıyla İran İslam Cumhuriyetini anlamak için a) bu yaklaşımın kuramsal ve kavramsal çerçevesinin anlatılması gerekir (Humeyni'nin teorisini tezin üçüncü bölümünde açıklayacağız). b) Ayrıca 1906 İran Meşrutiyet Devrimi ve sonrasındaki düşüncelerin ve pratiklerin anlatılması gerekir.

¹⁰⁴ Mutahhar, M., **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, s.82 ve 110.

¹⁰⁵ Humeyni, İmam, **İslam Fıkında Devlet**, ss.52-54.

¹⁰⁶ Komutanlık, barış, savaş ilanı, Peygamber ve Ali'de örnek vererek.

¹⁰⁷ Şii İnanişta Şia'nın on ikinci imamın (sonuncu) hayatının tehlikede olmasından dolayı korunması için saklanmış (941) ve Allah tarafından belirlenecek bir tarihte sona erecektir. Geri döndüğünde adaletsizlikle dolmuş bulunan dünyayı eşitlik ve adaletle dolduracak. Daha fazla bilgi için bkz. A. Gölpınarlı, a.g.e., s.553: vd.

İKİNCİ BÖLÜM

II. 1906 MEŞRUTİYET DÖNEMİNDEN 1979 İSLAM DEVRİMİNE KADAR EGEMENLİK VE MUHALEFET

1. 1906 MEŞRUTİYET DÖNEMİ EGEMENLİK ANLAYIŞI: PARÇALI, KIRILGAN BİR SİYASAL İKTİDAR YAPISI

1906 Meşrutiyet Devriminden önce İran'da var olan siyasal yapı geleneksel patrimonyalizm idi.¹⁰⁸ Max Weber, iktidar ve liderlik konusunda, geleneksel, karizmatik, akılcı şeklinde üçlü bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre geleneksel iktidar yapısında güç ve kaynak dağılımı gelenekler üzerinden yapılmaktadır. Aynı şekilde siyasi kararlarda gelenekler esasına göre verilmektedir. İtaat de bu esasa göre olur. Weber böyle bir iktidar yapısı için ataerkil ya da patrimonyalizm kavramını kullanıyor.¹⁰⁹ Bu bağlamda baktığımızda İran'a hakim olan eski siyasal iktidar yapısını patrimonyalizmin bir türü olarak görmek mümkündür. Bu siyasal yapı üç önemli unsuru içinde taşımaktadır;¹¹⁰

a) Geleneksel siyasal iktidara göre, toplumda adaletin gerçekleşmesi var olan siyasal ve toplumsal yapının korunmasına bağlıdır. Toplum ve siyasetin sınıfsal yapıya dayanması, ilahi niteliğe sahip kraldan başlayarak ve krala yakınlıklarıyla devam eden ve kraldan korkarak itaati kendine görev eden uyrukla biten bir hiyerarşik yapının varlığı, b) Din-devlet ilişkisi ve bütünlüğü, c) Şerrin varlığından hareketle itaatın gerekliliği (insan özünde şer barındıran bir varlıktır ki, bu da kemale ermesini engeller).

İbni Haldun'un da belirttiği gibi bu yapıya sahip bir devlet özünde bozulma, yok olma ve yerini başka bir devlete bırakma eğilimi taşır.

¹⁰⁸ Başiriye, Hüseyin, **Came-i madani ve Tose-i Siyasi (Anayasal Toplum ve Siyasi Kalkınma)**, **Ulema**, Novin Yayınları, Tahran, 1999, s.66. İran'daki eski siyasi yapıya çeşitli adlar verilmektedir: doğu despotizmi, İran'ı feodalizm, İranı Despotizm ve Geleneksel Patrimonyalizm.

¹⁰⁹ Weber, Max, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, çev: Özer Ozan Kaya, İmge Yayınları, Ankara, 1995, ss:331-43.

¹¹⁰ Mir Museli, Seyyid Ali, **İslam, sünnet, devleti modern (İslam, Sünnet, modern devlet)**, Ney Yayınları, Tahran, 2005, ss.163-167.

Yukarıda kısaca açıkladığımız meşrutiyetten (1906) önceki siyasal yapının zaman içinde artık işlevselliğini yitirdiği farkına varılarak bazı reformlara başlandı. Bu reformları gerektiren en önemli faktör İran-Rus savaşlarında (1813 ve 1826) İran ordusunun yenilgisidir ki, bu yenilgi teknik ve ilim açısından devletin yetersizliğini ortaya koydu. Bu yetersizliği gidermek için modern bilim öğrenmek üzere dışarıya öğrenci gönderilmeye başladı. Bu süreci idari, siyasi ve toplumsal reformlar izledi.

Bu reformlar tam olarak sürdürülemedi ve başarıyla sonuçlandırılmadı. Aslında, bu reformlar Batı modernleşmesinden esinlenerek yapılıyordu, bu da mutlakiyetçi devlet yapısıyla çelişiyordu. Bu yüzden kral ve çevresindeki çıkar sahipleri reformları engelleme yoluna girdiler. Ama her şeye rağmen bu devlet tarafından başlatılan reformlar toplumda bazı değişmelere neden oldu. Örneğin orta sınıfın ve aydınların ortaya çıkması, gelişmesi ve kent yaşamının yaygınlaşması, kavim bağlılığının azalması, toplumsal kurumlarda akılcılığa doğru gidilmesi, batıya ve modernleşmeye olumlu yaklaşmanın artması, ulaşım ve iletişimdeki gelişmeler ve gazetenin yaygınlaşması, yabancı yatırımların artması ve kültürel-düşünsel alışverişin gelişmesi bu değişimin işaretleridir. Bu olup bitenler ve değişimler var olan siyasal yapının barındırdığı engellerin aşıldığı anlamına gelmiyordu. Ama gelişmeler siyasal yapının değişmesini etkileyen faktörler olarak çürümeye yüz tutan yapıyı içten çökertecektir.¹¹¹ Böylelikle kralın siyasal gücünü ve etkinliğini yitirmesi, sosyo-ekonomik koşullara uyum sağlayamayan geleneksel siyasal yapı ve egemenlik anlayışı İran tarih sahnesinden silinmesi ve yeni toplumsal sınıfların gelişmesi modern devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

Bunların yanında bir de devletin başarısızlıklarına (kapitülasyonlar, Rusya ve İngiltere'nin İran toprak bütünlüğüne müdahalesi) karşı tepkisel hareketler vardı ki bunlar aydınlar, din adamları ve tüccarlar tarafından yürütülüyordu. Din adamları (ulema) İslami adaletin sağlanmasını istiyorlar

¹¹¹ A.g.e., s.177-189.

ama krallığın ortadan kalkmasını istemiyorlardı.¹¹² Böylelikle meşrutiyet, kırılğan bir koalisyonla ve itirazlarla başladı. Ama Meşrutiyet devriminin temel hedefleri, yani kralın gücünün kısıtlanması ve anayasayla sınırlandırılması, güçlü merkezi devletin yaratılması, seçimlerin başlaması, parlamentonun kurulması, kanunsuzluğun son bulmasıydı¹¹³. Daha sonra da açıklayacaklarımızdan ortaya çıkacağı gibi, bu isteklerin, hedeflerin belirlenmesini aydınların başlattığı ve yürüttüğünü, ancak daha sonra mecrasından saptırıldığını söyleyebiliriz. Yani modern devlet yapısına ulaşma amacıyla harekete geçen yenilikçi aydınlar oldu, ama bu esnada adaletin sağlanmasını, şeriatın uygulanmasını, yabancıların ülkeden çıkarılmasını hedefleyen ve inanç sistemini kullanarak kitleyi arkasına alan ulema da aydınların hareketini destekledi. Böylelikle meşrutiyet devriminin modernleşmeye yönelik amacına geleneksel hedef de eklenmiş oldu.

1906 Meşrutiyet Devrimi ya da anayasacılık hareketi, çeşitli aydın gruplar tarafından zayıflamaya yüz tutan mutlak monarşi iktidarını kontrol altına alma ve sınırlama amacıyla başlatılmıştır. Aydınlar, çeşitli siyasal akımlar (milliyetçilik, liberalizm, sosyal demokrasi) çatısı altında Batı'da olan modern topluma ulaşmak için mutlakiyetin ortadan kaldırılmasını amaçlamaktaydı.¹¹⁴ Aydınlar bu doğrultuda meşrutiyet, sekülerizm ve rasyonalizmin araçlarından yararlanıyorlardı. Meşrutiyetin gerici kral mutlakiyetini, sekülerizmin muhafazakar ulemanın gücünü azaltacağını ve rasyonalizmin de emperyalizmin sömürsünü yok edeceğini düşünüyorlardı.¹¹⁵ Bu arada, muhafazakâr orta sınıfın (çarşı/pazar esnafının) yardımını almaya devam etmektedirler. Bir grup ulema ilk başta mutlakiyetin kaldırılmasından yana olup, diğer akımları mutlak siyasal iktidarı sınırlama konusunda destekliyorlardı. Ama zaman içinde ulema kendi içinde mutlakiyet yandaşları, anayasa yandaşları olmak üzere iki gruba ayrıldı.

¹¹² Lambton, Ann Katharine, Nazariye-i Dolet der İran (İran'da Devlet Teorisi), çev: Ç. Palevan, Kiyo Yayınları, ss:186-187.

¹¹³ Ademiyyet, Feridun; İdeoloji-Nahzat-i Meşru'iyet, Peyam Yayınları, 1355G (1976 M) Tahran, ss:433-487.

¹¹⁴ Abrahamian, Evrand, İran Beyne Do Enklap (İki devrim arasında İran) Çev. A. Kolmuhammedi-M.İbrahimi, Ney Yayınları, Tahran, 2005, ss.65-80. Farasathah, Megsud, Serağaze no indişiyeye muasır, İntişar Yayınları, Tahran, 1995, ss.310-329.

¹¹⁵ Abrahamian, Evrand, İran beyne, Do Enklab (İran iki devrim arasında) s.80.

Meşrutiyet hareketi sürecinde üç farklı grup ve tavır söz konusudur. İlk grup kendi konumlarını ve varlıklarını mutlakiyete borçlu gören, dolayısıyla seküler meşrutiyete karşı şeri meşrutiyet düşüncesini ortaya atmıştır.¹¹⁶ Fazlullah Nuri'nin de içinde bulunduğu bu grubun düşünceleri, bazı koşulların varlığıyla mutlak şeriat düşüncesine dönüşecek ve 1979 devrimde etkili olacaktır. Çarşı esnafı (Pazar) ve sıradan halkla yakından maddi, kültürel ve sosyal ilişkiler içinde olan ulema, mevcut konumunu ve hakimiyetini sürdürebilmek, dolayısıyla bu sınıfları yanlarında tutabilmek için gereken ideolojik temelini oluşturmaya ve koyu bir dini yönetim sistemini savunmaya başladı. Örneğin Tanrı egemenliğinden hareket ederek yenileşmenin her türüsüne karşı çıkmaya başladılar ve içe kapanma yolunu sürdürdüler. Ortaya çıkacak anayasa ve yasaların "Kur'an" baz alınarak hazırlanması gerektiğini savunuyorlardı. Buna göre yasaların anayasaya yani şeriata uygun olup olmadığını denetleme görevi de bir grup din adamına bırakılacaktı.¹¹⁷

Birinci grubun temsilcisi olan "Nuri" görüşlerini şu temeller üzerine oturtuyordu. Anayasa yapmak şeriata aykırıdır. Çünkü; a) Temel olan İslam yasasıdır onların dışında bir yasa yapmak İslam'a aykırıdır; b) Şeriatan türetilmemiş bir yasaya Müslümanları itaat etmeye zorlamak İslam'a aykırıdır; c) İnsan tarafından yapılan bir yasaya uymayanları cezalandırmak da İslam'a aykırıdır.¹¹⁸

İkinci grup anayasal hareketle İslam'ın bağdaşabileceğini öne sürüyordu. Bu grubun görüşlerini formüle eden Na'ini, anayasal hareketin İslam'la bağdaşabileceğini açıklarken mutlakiyetin ortadan kalkması gerektiğinden hareket ediyordu. Buna göre, "despotik rejimi anayasal rejime dönüştürme konusunda bir zorunluluğun varlığına hiç şüphe yoktur. Çünkü birinci despotik rejim üç tür gasp ve baskıyı içermektedir.

¹¹⁶ Ferasathah, Megsud, a.g.e...,ss79-89.

¹¹⁷ Muaddel, Mansur, **İran'da Şii, Ulema ve Devlet**, İran devrim içinden, S.173 ve devamı.

¹¹⁸ A.g.e., s.174-5.

- a) Bu rejim Tanrı'nın egemenliğinin gaspı ve ona karşı adaletsizliktir.
- b) Bu rejim imamın otoritesinin gaspı ve imama karşı baskıdır.
- c) Bu rejim aynı zamanda halka karşı baskıdır.”¹¹⁹

İkinci grup meşrutiyetten yana tavır koymakla birlikte “parlamentar monarşiyi” dini temellere oturtmaya ve haklılaştırmaya çalışıyordu. Muhammed Hüseyin Na'ini, Molla Horasanı, Tabataba, Behbahası gibi meşrutiyet yandaşları olan bu grup var olan zulüm ve iktidar gaspının anayasal rejimle üçte bire ineceğini iddia ediyorlardı ki bunu da şöyle açıklıyorlardı; Anayasal rejimde yalnız imamın otoritesi ortadan kalkar. Yani, anayasa üç tür baskıyı tek bir baskıya indirmektedir.¹²⁰

Üçüncü grup tamamen modern tavır alarak siyasal iktidarı bütünüyle halka dayandırıyordu. Bu grupta Seyid Yahya Devlet Abadi ve Mirza Hasen Rüşdiye, Talibof-i Tebrizi, gibi isimler yer almaktadır. Bu aydınların meşrutiyet devrimi boyunca istekleri daha çok Avrupa'nın 17. ve 18. yüzyıllarındaki aydınların düşüncelerine dayanıyordu. Bunlar Avrupa'da eğitim almışlardı ve İran'ın geri kalmasının esas sebebini modern düşüncelerin ve Avrupa'ya benzer kanunların olmayışına bağlıyorlardı.

Onlar başlangıçta siyasi düzeni eleştirip, siyasal sistem için demokratik çözüm önerirken Fransız Devriminden gelen düşüncelerin etkisiyle egemenlik hakkının millete ait olduğunu ileri sürüyorlardı. Genel olarak meşrutiyet devrimine hakim olan liberalizm, ifade özgürlüğü, özgürlük, kardeşlik ve eşitlik ile milli egemenlik ve anayasaya dayanan modern devlet ile ilgili devrimci düşünceler, Rusya ve Fransa Devrimlerini örnek alarak aydınlar tarafından ortaya atılıyordu.

Birinci grupta yer alan anayasa karşıtlarının görüşleri incelendiğinde, imamın otoritesine ve Kur'ana dayanmayan bütün iktidar sistemlerini,

¹¹⁹ Naini, Muhammed Hüseyin, “**Tenbiül ümme ve Tenziül mele**” (milleti aydınlatmak ve hareketi netleştirmek) Emirkebir yayınları, Tahran, 1380G (2001 m), s.70; Muaddel, a.g.e., ss.175-176.

¹²⁰ Naini, A.g.e., ss.70-71.

dolayısıyla anayasal sistemi bir tür gasp sayan Şii doktrininin tipik bir yansıması olduğu görülür. Anayasayı savunan görüşler ise temelde otoritenin ve siyasal iktidarın tanrıya, peygambere ve imama ait olduğunu kabul etmekle birlikte onların yokluğunda ulema denetimindeki anayasal düzenin meşru sayılabileceğini savunuyordu. Böylece, yapılan anayasaya eklenen bir madde ile bir yandan ulemanın konumu anayasal bir zemine oturtulurken, diğer yandan var olan mutlakiyetçiliğe bir sınırlama getirilmiş oldu. Sonuçta anayasalcılık hareketi başarıya ulaştı. Ama kendi içinde bir ikilik taşıyordu; modern unsurlar, eski unsurlar.¹²¹ Batıda modernleşme ile Tanrısal egemenlik anlayışından ulusal egemenlik anlayışına geçilmesi iktidarın laikleşmesiyle gerçekleşmiştir. Yani modern egemenlik anlayışıyla ahlakı ve dinsel öğelerle siyasal iktidarı açıklama ve birleştirme reddedilmiştir. Ancak İran'da meşrutiyet devrimiyle bu yolu izlemek hedeflenirken ahlak ve dinsel öğeler egemenlik ve siyasal iktidar açısından anayasada yasal bir konuma oturtuldu. Dolayısıyla tek yapılı bir egemenlik anlayışı iki yapılı geleneksel/tanrısal modern egemenlik anlayışına dönüştürüldü. Siyasal iktidar da bu çerçevede yapılandı. Yani egemenliğin sahibinin ulus olması hedeflenirken Tanrı ve ulus ortaklığı şeklinde sonuçlandı.

Bu ikilik meşrutiyetten sonra anayasada yer alan ilkeler ve kurumlarda da kendini gösterir. Bunlar şunlardır: Saltanat (egemenlik), şura meclisi (parlamento), yasa, güçler ayrımı, sivil toplum.

1) Koşullu Saltanat (Hakimiyet): Meşrutiyet ile önceki siyasal sistemin ortak noktalarından biri saltanat idi. Ama meşrutiyet bu kurumu mutlakiyetten, sultana (şaha) anayasal sınırlar getirerek ayırıyordu. Bu bağlamda meşrutiyet anlayışı şöyleydi; "Anayasa yapma ve düzen kurma sadece millete aittir ve millet kendi devleti için istediği her türlü düzeni kurma hakkına sahiptir. Bu hakka sahip olan her milletin milli hâkimiyeti var demektir"¹²² Anayasa da bu yönde hükümler içerir: Anayasa millet tarafından yapılır, hâkimiyet ona dayanır ve onunla sınırlıdır.

¹²¹ Mirmusevi, mirAli, **İslam, Sünnet...**, ss.192-194.

¹²² Ademiyet, Fridun, **İdeoloji, Nehzat-i Meşruiyet**, Payam Yayınları, Tahran, s.210.

Meşrutiyet yanlısı düşünürler hakimiyet konusunda milletin iradesine vurgu yapmakla birlikte onu tanrıya da bağlamaktadır. Nitekim meşrutiyet anayasasının mütemmimin (tamamlayıcısı) 35. maddesinde hâkimiyet ilahi bir emanettir, yani millet tarafından padişaha emanet verilmiştir. Öte yandan padişahın hiçbir sorumluluğu yoktur. Yasa yapma, meclisleri (sena milli şura meclisi) dağıtması gibi yetkiler padişaha aittir.¹²³ Bu hükümler eski siyasal yapının devamı olarak yeni hâkimiyet anlayışına mecburi olarak eklenmiştir. Sonuçta bu esaslar, siyasal iktidarda bir ikili yapıya neden oldu ve hem anayasayı hem de meclisi işlemez hale getirdi. Çünkü iki zıt egemenlik anlayışı (tanrısal-ulusal) birleştirilmeye çalışıldı. Bu iki anlayış 1979 devrimine dek birbirleriyle çatışma içinde olacaktır.

2) Şura Meclisi: Meşrutiyetin bir diğer önemli kurumu parlamento idi. Meşrutiyet fermanının imzalanmasıyla milli şura meclisi 1906'da işe başladı. Meclis tüm konularda yasa yapmaya yetkili kılınmışsa da kral ve dini kurumlar tarafından kısıtlanıyordu.¹²⁴ Meşrutiyet anayasasının hazırlanması esnasında "sena meclisi"¹²⁵ de kraliyet tarafından anayasaya eklendi; sena meclisi yasamanın ortağı oldu. Böylece yasa yaparken aynı zamanda padişahın onayı da gerekecekti. Yasama organı ile ilgili bir sınırlama da şeriattan geliyordu. Seküler grup meclisin gücünün mutlak olmasından yana olmasına rağmen şeriat yanlısı bir grup ulema yasaların şeriat hükümlerine uygun olup olmadığını denetlemek ve meclisin yetkilerinin bu yönden kısıtlanmasını istiyordu. Bu yasaların şeriata uygun olup olmadığını denetleme işini de, "meclisin dışındaki üst düzey ulemeden seçilen beş kişi tarafından"¹²⁶ yapılması Fazlullah Nuri tarafından verilen öneriyle anayasanın mütemmiminin ikinci maddesinde yer aldı. Bu dönemde din ve ulema kendi konumlarını yasallaştırarak siyasal sürece girdiler ve her zaman modern egemenlik anlayışının (ulusal egemenlik anlayışının) karşısında yer aldılar.

¹²³ Meşrutiyet Anayasası, **35. Mad, 44. mad**, mütemmimden.

¹²⁴ Meşrutiyet Anayasası, **2. 15-43 Mad mütemmim**, 2. mad.

¹²⁵ Sena Meclisi; Şura Meclisine paralel bir meclistir, 60 üyeden oluşmaktaydı. Üyelerin 30'u şah tarafından belirleniyordu. (15 üye başkentten ve 15 üye diğer illerden) 30 üye de halk tarafından seçiliyordu (15 üye başkentinden ve 15 üye diğer illerden) Meşrutiyet Anayasası, 45. madde.

¹²⁶ Ademiyet, Fridun, **İdeoloji-i Nehzat-i Meşrutiyet s.414**; Meşrutiyet anayasası mütemmiminin ikinci maddesi.

Siyasal iktidarı dinsel ve metafizik etmenlerden ayırmak ve laik bir temele oturtmak çabalarıyla başlayan modern egemenlik anlayışına dayalı meşrutiyet devrimine dinsel öğeler de eklenmiş oldu. Böylelikle meclisin yetkisine sınırlamalar getirilerek işlevsiz hale dönüştürüldü.

3) Yasa: Meşrutiyette tartışılan en önemli konulardan birisi de yasaların yapılması ile ilgiliydi. Daha önce de belirtildiği gibi yasa yapma konusunda biri seküler diğeri şeriata dayalı olmak üzere iki tür anlayış vardı. Birinci bölümde anlatıldığı gibi şariat yanlıları Kur'an'ın yeterli olduğunu ve yasaya gerek olmadığını söylüyorlardı. Bunlara göre padişahın görevi bunu gözetmekten ibarettir. İkinci grup, mutlakiyetçi yönetimin sınırlandırılması gerektiğini söylüyordu.¹²⁷

Yasa, Batı düşüncesinde düzeni koruma ve adaleti sağlama amacıyla yapılmakta ve doğal hukuka, toplum sözleşmesine ve genel iradeye dayandırılmaktadır. Meşrutiyetteki seküler aydınlar da yasayı böyle bir zemine oturtmaya çalışıyorlardı. Bunun için de İslam'dan ve Kuran'dan örnekler vererek yasanın şeriata uygun olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlardı.¹²⁸ Bunların yanı sıra “yasalar padişah iradesine dayanmalı ve halkın iyiliğini gözetmelidir¹²⁹” şeklindeki görüşler de vardı. Bunlar da Batı'daki yasa anlayışının saptırılmış bir şekilde uygulanmasına ve yerleşmesine neden oldu. Nitekim yasa yapmada padişahın, şariatın ve milletin iradesinin bir arada söz konusu olduğunu meşrutiyet anayasasının mütemmininin 27. maddesinde görmek mümkündür:

“Yasama organı yasa yapma görevini yürütür. Bu organ padişah, milli şura meclisi, sena meclisinden oluşur. Bunların her biri yasa yapabilme

¹²⁷ Ademiyyet, Fridun, **Endişe-i Tarak-i ve Hükümet-i Kanun**, Harezmi yayınları, Tahran, 1351G (1972M), s:31.

¹²⁸ Farasathah, Megsude, Serağaze no endişe-i muasır, s.97, s.117.

¹²⁹ Ademiyyet, Fridun, **Endişe-i Tarekk-i ve Hükümet-i Kanun**, Harezmi Yayınları, Tahran, 1951G (1972M), s.31. ve 97.

yetkisine sahiptir, ama yasaların geçerli olması için şeriata aykırı olmaması ve her iki meclisin onayı ile padişahın imzası gerekir.¹³⁰

Modern devlet/ulusal egemenlikte toplumsal ve siyasal ilişkilerin belirlenmesi dünyevî otoritenin en önemli işlevi ve iktidarının göstergesidir. Zaten modern devletin ortaya çıkmasının temel sebeplerindendir. Ancak yasaların geçerliliği için kralın onayı, şeriata aykırı olmaması koşulunun konulması dünyevi iktidarın temel belirleyici olduğu bu ilişkilerin içine yerleştirilmesi krala ve şeriata salt sıradan bir değer verme olarak görülemez; dünyevi otorite açısından buradaki gizli tehlike, kendi yasa düzeninin üzerinde bir gücün bulunduğuna yönelik izlenim verilmesidir. Böylece ulusun otoritesini tehdit eden tüm değer güç odakları gibi kral ve şariat da dünyevî iktidarın alanına girmektedir.

Bu da meşrutiyetin kaynağının birden fazla olduğunu ve egemenliğin ikili bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla anayasal hareketin tek bir egemenlik anlayışı ortaya koyamadığına işaret eder. Halbuki modern anayasalarda güçlerin birbirinden ayrılması ilkesi yanında ahlakın ve dinin siyasetten bağımsız olması gerektiği düşüncesi vardır.

4) Güçler ayrımı: Güçler ayrımı düşüncesi, Batı'da iktidarın sınırlandırılması ve keyfi davranışların ortadan kaldırması amacıyla ortaya çıkmıştır. Montesquieu, bu noktaya şöyle dikkat çeker: "Eğer yasama ve yürütme organları bir kişinin veya bir grubun elinde toplanırsa orada özgürlük olamaz, çünkü zalimce yasalar yapılabileceği gibi zalimce uygulamaların var olması korkusu da vardır. Eğer her üç organ birbirinden ayrı olmazsa... bir grup veya bir kişi bu üç gücü elinde bulundurursa...her şey elden gider, yok olur".¹³¹ Montesquieu'a göre, güçlerin bir yerde toplanması kötüye kullanmaya yol açar ve sonuçta özgürlükleri ortadan kaldırarak despotizme neden olur. Yine ona göre bu ayrım gerçek bir ayrım olmalı ve eşit güçlerden oluşmalıdır. Bu düşünceye meşrutiyetçiler de önem veriyorlardı. Nitekim

¹³⁰ Meşrutiyet Anayasasının Mutemim 27. mad.

¹³¹ Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine I, Çev: Fenmi Baldaş**, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, ss:235-36.

“özgürlüğün ilk koşulunun yasama, yürütme ve yargının ayrı ellerde olması gerektiği olduğunu söylüyorlardı.¹³²” Ama güçler ayırımına hâkim olması gereken ruhun önemini kavrayamıyorlar ve bu güçler arasında denge kuramıyorlardı. Bunun tipik göstergesi ise, güçler ayırımında kralın ve bir grup din adamının uygulamasında şeriat yasalarının üstünlüğünün kabul edilmesidir.¹³³

5) Sivil toplum: Meşrutiyet/anayasalcılık hareketi, yasa, özgürlük, eşitlik, özel mülkiyete saygı, özel ve kamu alanlarının birbirinden ayrılması gibi konuları teorik boyutta tartışmaya zemin hazırladı ve bunları anayasaya yerleştirdi. Ama bu konuda değişik anlayışlar ve tanımlar ortaya kondu. Seküler aydınlar, özellikle özgürlük ve eşitlik konusunda Batı’daki anlayış ve tanımları benimsiyordu. Talibof Tebrizi özgürlüğü, 1)kimlik, 2)düşünce, 3)konuşma, 4)basın, 5)toplanma ve 6) seçme özgürlüğü şeklinde tanımlayarak “her birey başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece her şeyi yapmaya hakkı vardır”¹³⁴, diyor ve tüm sayılan unsurları bu çerçevede değerlendiriyordu. Görüldüğü gibi bu yaklaşımda dini sınırlandırmak söz konusu değildir. Bu bağlamda meşrutiyeti savunan din adamlarının ılımlı kısmı, Naini’de olduğu gibi, özgürlüğü daha çok istibdattan ve keyfi yönetimden kurtulma ve siyasal açıdan özgür olma anlamında yorumluyorlardı ki bu da siyasi özgürlüktür. Diğer tür özgürlükleri de bu çerçevede şeriata da uygun olma biçiminde yorumluyorlardı. Eşitlik konusunda seküler aydınlar, dini inançlarına bakılmadan herkesin yasalar önünde eşit olduğu görüşünü savunmaktadırlar.¹³⁵ Burada dikkat edilmesi gereken nokta bu aydınların konuya dini açıdan yaklaşmaması, eşitliği dini anlamda değil ancak var olan toplumsal sınıflar açısından savunmalarıydı.

¹³² Ademiyet, **Fridun, İdeoloji Nehzat-i Meşruiyet** s.219.

¹³³ Meşruiyet Anayasasının Mütemminin 2. madde Bunun göstergesi

¹³⁴ Endişeha-i Talibof-i Tebrizi (Tebrizli Tlibof’un düşünceleri, demaven yayınları, Tahran, 1363G (1984M), s:34.

¹³⁵ Mustafaruddevle’nin görüşleri konusunda daha fazla bilgi için bkz: Farasathah, Megsud, Serağaze no endişe-i muasır, s.117.

Bu grupların dışında kalan radikal din adamları ise yukarıdaki konular hakkında şeriat ön planda tutarak, geleneksel yorumdan ve dogmatik düşünceden taviz vermiyorlardı.

Her ne kadar anayasacılık hareketi kendi içinde ikili yapı taşısa da; sivil toplumun gereği olan unsurların düşünsel planda tartışılması ve şekillenmesini sağladı. Ama sivil kurumların olmaması veya kurumsallaşmaması nedeniyle meşrutiyet amacına ulaşamadı. Yani egemenliği göklerden yeryüzüne indirmede tam anlamıyla başarılı olamadı. Ulusal egemenliği tam anlamıyla gerçekleştirilemedi. Çünkü meşrutiyet devrimi, güçlü, düzenli ve sistematik bir ideolojik temele dayanarak ortaya çıkmamıştır. Modern egemenliğin öğeleri olan anayasa, parlamento, ulusal egemenlik aydınların, kitlenin çoğunluğu tarafından benimsenememiştir.

Anayasacılık hareketi yukarıda değinilen zıtlıkları içinde barındırmanın dışında, ayrıca iç atmosfer ile devlet hegemonyasının zayıflaması ve dış zorunluluklar yani Rusya-İngiltere tarafından yapılan toprak işgali sonucu ortaya çıkan kaos nedeniyle bir süre sonra yeni bir “modern mutlakiyete” doğru evrildi. Böylece “halk egemenliği” uğrunda yapılan mücadeleye sekteye uğratıldı ve normal akışından uzaklaştırılarak çıkmaza sokuldu. 1925’de Rıza Han’ın darbeyle iktidara gelmesi ile meşrutiyet hareketi başka bir mecraya aktı.

2. MEŞRUTİYET SONRASINDAN İSLAM DEVRİMİ’NE KADAR EGEMENLİK ANLAYIŞI VE SİYASAL DEĞİŞİM

2.1. Rıza Şah Dönemi (1925-1941): Modern Mutlakiyete Doğru

Anayasacılık hareketi, meşrutiyet devrimi sırasında çıkmaza girince, modernite yanlıları, çeşitli sloganları kullanarak üstten yapılan mutlakiyetçi bir siyasal iktidarın gerçekleşmesi için projeler oluşturmaya çalıştılar. Bu projeye milli birlik, bağımsızlık ve gelişme-kalkınma sloganlarıyla kimlik kazandırmaya çalıştılar. Bu yönde dışarıdan alınan destekle de başarı sağladılar.

Birinci bölümde değindiğimiz gibi, halk/ulusal egemenlik kavramı, modernite ile beraber doğmuştur ve modern devletin bir kavramıdır. Ancak ne modern devlet ne de tarihsel bir süreç olarak modernite kendiliğinden ve birden bire ortaya çıkmamıştır. Belki egemen otorite olarak modern devlet, ekonomik kurallar koymak, hukuk normlarını standartlaştırmak, toprak üzerinde güvenliğin sağlanması güvencesini vermek, kapitalizmin önünü açmakla ve zamanla olmuştur. Yani modern devlet kapitalizmin gelişmesiyle paralel çizgi izlemiştir.

Bu projenin en önemli özelliği modernitenin gereklerinden olan kurumsallaşmayı bir kültür haline getirmeden tepeden inmece yüzeysel bir modernleşmenin amaçlanıyor olmasıydı. Nitekim Takizade “İran kesinlikle zahiren (görünüşte) ve gönülden, cismen ve ruhen batılı gibi olmalıdır”.¹³⁶ diyerek modernleşmeyi batılılaşma ile bir tuttu. Bu tip düşünürler, meşrutiyetin sekteye uğradığını gördükten sonra Batı’ya gidip çeşitli gazeteler yayınlayarak İran’da modernleşmeyi sağlamak için aydın diktatörlüğünü savunmaya başladılar. Bunun için şiddet kullanmayı da gerekli görüyorlardı. Bu aydınlara göre; “İran’da bilgin (aydın) diktatörlüğü yaratmak gerekir; çünkü aydının ideali vardır, her adımıyla gelişme sürecini yıllarca ileri götürür. İdeali olan aydın, meclisin ve ulemanın gücünü kırmalı ve sürgün, şiddet, hapis, öldürmek ve cebir gücü kullanarak, büyük toplumsal devrime zemin hazırlamalıdır.”¹³⁷

Bu projeyi öneren aydınlar yasadan ve demokrasiden vazgeçme gereksinimini duymaktadırlar.¹³⁸ Ulusal egemenlik için Rousseau halk ile

¹³⁶ Name-i Frengesta Dergisi 1924-1925’te Avrupa’ya Giden Aydınlar Tarafından Yayınlanıyordu. Derginin İlk Sayısında Hedeflerini “İran Avrupalılaştırmak” olarak belirtmişlerdi. Entehabi, Nader, Name-i Frangistan ve Mesele-i Teceddüd-i Amirane Der: İran (Batı Mektubu ve İran’da Tepeden İnme Modernleşme, Negha-i No Dergisi, Sayı:21, 1973G (1994M).

¹³⁷ Entehabi, Nader, A.g.e., s:93.

¹³⁸ Kazimzade “İran Şehr” gazetesinde şöyle açıklamaktadır. “Bana göre, insanın ve İslam’ın birleşmesinden önce İran’ın birleşmesine çalışmalıyız. Bir toplumda her sınıf başka sınıfın düşmanıdır, bir milletin tek ve bütün olması gerekir. 114 milletvekili yedi siyasi partiye bölünmüşler ve ne yaptıklarının farkında değiller... ve cehalet, iki yüzlülük, bağnazlık insanları birbirine düşman etmenin yanı sıra çeşitli dillerin ve kültürlerin varlığı birleşmeyi de engellemektedir... Dolayısıyla gelişme ve kalkınmaya nasıl umut bağlanabilir”. Entehabi, Nader, Nasyonalizm ve Teceddüd Der Ferhan Siyasi Bad Az Meşruyet (Meşruyetten Sonra Modernleşme ve Nasyonalizm), Negahe No Dergisi, sayı:12. Tahran, 1371G (1992M). Ss:41-43.

egemeni özdeşleştirirken İran'daki bu aydınlar kral ile egemeni özdeşleştiriyorlardı. Halka/ulusa ve anayasaya rağmen hareket etmeye çalışmaktadırlar. Ulusal egemenlikteki ulusal iradenin mutlaklığı kişisel iradenin/kralın iradesinin mutlaklığına dönüşmektedir. Modern devletin gereksinimlerinden olan ve ulusal hakimiyetin sağlanması için demokratikleşme, demokratik kurumların yaygınlaşması ve işlevselleştirilmesi yerine kişisel mutlakiyeti uygun görmektedirler.

Görüldüğü gibi bu tip modernite söyleminde yapılmak istenen merkezi siyasal iktidar yapısında meşrutiyet ile amaçlanan halk egemenliğini devre dışı bırakmaktır ve sadece milli istiklal, birlik ve bazı toplumsal reformların gündeme alınmasıdır. Bunu yapabilmek için de dış güçlere ve Rıza Şah gibi birisine ihtiyaç duydular ve sonunda askeri bir darbeyle bu proje “moderne benzer mutlakiyetçi devlet veya modern mutlakiyetçi ataerkil devlet” ile sonuçlandı. 1925 yılında darbeyle iktidara gelen Pehlevi devletinin kurucusu Rıza Şah iktidarının ilk yılları, kendi siyasal otoritenin pekiştirilmesi ve Pehlevi Hanedanlığından yana olan ulema desteğinin sağlanması çabalarına sahne oldu. Sonuçta Tahran'ın ve bütün önemli şehirlerin etkili ulemaları Rıza Şah'ı desteklediler.¹³⁹

Darbeyle iktidarı eline geçiren ve ulema desteğini alan Rıza Şah, başlangıçta siyasal iktidara sahip olmanın avantajını kullandı ve dünyevi iktidarı elinde tuttuğu gibi, ruhanî alan ve ulema üzerinde de denetim kurdu. Rıza Şah 1920'lerin sonunda güçlenir güçlenmez ulemanın çıkarlarıyla uyuşmayan “modernleşme” programını uygulamaya koydu. İdeolojik, siyasal, toplumsal, kültürel açılardan Rıza Şah ulemaya ve sahip oldukları ayrıcalıklara saldırdı. Dolayısıyla ulema, eğitim ve yargı sistemlerindeki gücünü ve meclisteki sandalyelerini kaybetti. Sonuçta ulema bu uygulamalardan rahatsız oldu.¹⁴⁰ Rıza Şah merkezi bir siyasal iktidar kurma yoluna gitti ve bunu koruyabilmesi için düzenli orduyu güçlendirmeye başladı,

¹³⁹ Abul Kasım Kaşani, Şirazi, **Muhammed Hüseyin Yezdi, Behbahani ve Ağa Ziya Nuri... Rıza Han'ı Muaddel, Mansur, İran'da Şii Ulema ve Devlet**, “İran Devrimi İçinde” der: Serpil Üşür, Belge Yayınları, 1992, s.180.

¹⁴⁰ Muaddet, Mansur, s:181.

bu sayede kendi siyasal iktidarına başka bir dayanak aradı. Bunun yanında güçlü bir bürokrasinin yaratılması ve bunun giderek günlük hayata müdahale etmesi “merkezi devletin” pekiştirilmesine yol açtı. Zaman içinde ulemanın yerini aydın kesimden oluşan kadronun alması, ulemanın siyasal yapıdan tümüyle uzaklaşmasını beraberinde getirdi.¹⁴¹ Kısacası Rıza Şah ülkede, egemenlik yetkisinin tek kullanıcısı haline gelmeyi planladı. Ulema ve parlamentoyu devre dışı bırakarak anayasada öngörülen siyasal iktidar modeli ve egemenlik anlayışını kendi lehine dönüştürmeye çalıştı.

Rıza Şah döneminde egemenlik anlayışındaki değişimle ilgili olarak gücün merkezileşmesini söyleyebiliriz. Siyasal iktidarın tek merkezde toplanması sadece kağıt üzerinde bir soyutlamadan veya hukukîleştirilme olarak görülemez. Bu, aynı zamanda ulemanın tarih boyunca sahip olduğu malî ve hukukî hakların devlete geçmesini beraberinde getirir. Ancak Rıza Şah’ın yaptıkları geniş sonuçlar doğurdu. İhtiyaçların giderilmesi ve hizmetlerin sunulmasının devlet tarafından üstelenmesi gerekiyordu çünkü hizmetlerin büyük kısmı geleneksel olarak ulema tarafından sunulmaktaydı (eğitim ve yargıçlık hizmetlerinde olduğu gibi). Bu bağlamda Rıza Şah’ın önemli işlerinden biri de 1920’li ve 1930’lı yıllarda modernleşme ve reform politikalarını geniş çapta uygulamaya koymasındı. Bunun neticesinde dinsel etkinlik araçları olan eğitim kurumları, mahkemeler ve vakıfların yönetimleri üzerindeki denetimin yetkisi devlete devredildi. Yeni laik eğitim kurumlarının açılmasıyla eski eğitim sistemi olan “medrese”lerin sayısı ve yaygınlığı azaldı. Modernleşme politikaları kültürel alanı da içine aldığından, dinsel giysilerin giyilmesini ve kadınların başlarının örtülmesini yasaklayan yasa da Rıza Şah’ın buyrukları doğrultusunda çıkarıldı.¹⁴² Bu yasa ile Avrupalı giyiniş tarzı benimseniyordu. Böylece, Rıza Şah siyasal iktidarı eline alırken aynı zamanda kamusal hizmetlerin sunumu için devletin bürokratik kurumsallaşmasını da gerçekleştirecektir. Böylece ulema-halk arasındaki geleneksel iktidar ilişkilerini ortadan kaldırmaya çalışarak, kendi

¹⁴¹ Üşür, Serpil, **Din, Siyaset, Kadın, İran Devrimi**, Alan Yayınları, İstanbul, 1999, ss.53-54. muaddel Mansur, A.g.e., s:180.

¹⁴² İlyasoğlu, Aynur, **Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Üyeleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s:47, Abrahamian, Ervand, İran Beyn-i ... (İran İki Devrim Arasında) ss:174-180.

örgütlenmesini ve iktidar ilişkilerini gerçekleştirmiş olacaktır. Bu yapılanlar ulema ve birçok kesimin devlete karşı tepkisel hareketine neden olmakla beraber zaman içinde devlet-toplum ayrımını pekiştirdi. Çünkü İran'da ulema toplumun temsilcisi olarak görülüyordu.

Bu politikalara karşı protestolar oldu ve bunların bir kısmının önderliğini de ulema yaptı. Ulema, bu noktada dinsel argümanlara başvurdu; İslam tehlikededir düşüncesiyle Şah'a karşı duruşlarını gerekçelendirdi. Ama bu protestolar küçük çaptaydı ve fazla etkili olamadı. Bunun nedenlerine bakıldığında nüfuzlu ordunun, baskıcı bürokrasinin ve saraydaki nüfuzlu insanların varlığının etkili olduğu görülür¹⁴³. Diğer bir nedeni, ulemanın kendi içinde bütünlüğünün olmamasıdır; bunun da nedeni, bir kısım ulemanın toprak sahibi olmasıdır. Yani sermaye sahibi olmalarıdır. Tarım vergisi, toprak sahiplerinin (birçok ulemayı kapsayan) sırtından kaldırılıp köylülere yüklendi. Üçüncü önemli neden sadece yönetimin doğrudan ulemanın temel varlıklarına baskı yapmaması, sadece bazı yetkilerini kısıtlamasıdır. Yönetim kendine destek sağlayabilmek için gelişen sanayi burjuvazisini ve zengin tüccarları tatmin etmeye de çalıştı.¹⁴⁴ Bunların sonunda yeni hiyerarşik bir yapı ortaya çıktı. Hiyerarşinin başında Rıza Şah olup yeni güç dengesi oluşturmaya çalışmıştır. Meşrutiyet anayasasıyla yasaların şeriata uygunluk denetçisi olarak yasal konuma getirilen ulema, siyasal sistemin karar mekanizmalarından uzaklaştırılmıştır. Başka bir deyişle güç tek elde toplanarak merkezleştirilmiştir.

Gücün merkezileşmesi hayata geçtiği zaman, zor ve şiddet de merkezileşir. Max Weber'in belirttiği gibi devlet, hüküm sürdüğü coğrafi alan üzerinde şiddet araçlarını kullanma tekeli elinde bulundurur, tıpkı devamlı orduların kurulması gibi.¹⁴⁵

¹⁴³ Abrahamian, Ervand, **İran, Beyn-i...**, s.171.

¹⁴⁴ Maaddel Mansur, **İran'da Şii Ulema ve Devleti**, ss.181-189.

¹⁴⁵ H.H. Gerth, E. Wrights, Giriş, Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev: T. Parla, 2. Baskı, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1987, s:49.

Rıza Şah, bir yandan güç ve şiddet kullanma araçları ile kurum ve kuruluşları elinde tutarken diğer yandan zaman içinde bunları destekleyecek sınıfsal ve toplumsal yapıyı da oturtmaya başlamıştı. Nitekim ikili bir siyaset güderek toplumda gruplar ve sınıflar arasında zıtlık yaratmaya, böylece iktidarını devam ettirmeye yöneldi. Rıza Şah bu işlerle eski üst düzey ailelerin bir kısmını kendi yanına çekse de yeni fabrikalar ve diğer iş ortamları sağlamasına rağmen orta sınıfların ve eski tüccar kesiminin desteğini kazanamadı. Çünkü var olan toplumsal yapıda geniş çaplı değişimler zor kullanma yoluyla gerçekleştirildi. Verilen sözlerin tutulmaması da kentli sınıfta ve din adamları arasında rahatsızlıklara ve itirazlara neden oldu.¹⁴⁶ Buna siyasi partilerle ilgili 1931’de çıkarılan ”padişah-ı meşrutiye”ye zarar veren veya “iştiraki ideoloji”yi yayan örgütlerin üyelerine on yıl hapis¹⁴⁷ yasasını örnek göstermek mümkündür. Bu yasadan amaçlanan şey, “iştiraki ideoloji” kavramını kullanarak, sosyalizm, komünizm, anarşizm ideolojilerinin hepsini yasaklamaktı. Ama başarılı olamadı, muhalefeti dışarıda ve içeride daha da radikalleştirdi. Sol grupların tepkisini toplayan Rıza Şah ulemayı ve halkı da kendilerine yapılan baskılardan dolayı huzursuz etti. Sonuçta Rıza Şah döneminde ulema-devlet ilişkisi iyice gerildi. Oysaki meşrutiyet anayasasına göre Şah, ulemadan öneri alacak, nizam ve istikrarı sağlamada onların yardımına başvuracak ve onlardan ülkenin manevi yönetimini isteyecekti.¹⁴⁸

Rıza Şah’ın anayasayı ihlal etmesinin nedenlerinin biri çelişkili güçleri bir arada toplanmasından kaynaklanıyordu. Ayrıca Rıza Şah, anayasal iktidar ilişkilerinin sürdürülmesiyle modernleşmenin ve modern devletin gereklerinin

¹⁴⁶ Üst düzey unvan sahibi sınıfların bir kısmını kendine çekmesi geri kalanları kendinden uzaklaştırıyordu. Böylelikle onların arasında zıtlık oluşturuyor veya toprak sahiplerinden alınan vergiyi köylülere yükleyerek ve “köy ağasının” seçimini köylülerden alıp toprak sahiplerinin seçimine bırakarak hem köylüleri destekten yoksunlaştırıyor hem de toprak sahiplerini yeni makamlarla ödüllendiriyordu. Bunun yanı sıra önceki krallığın önde gelen insanları ile meşruiyet devrimiyle ortaya çıkan ve halk içinde güçlü konuma gelen insanları da ortadan kaldırmaya başladı. Örneğin kentli insanları askerliğe almama sözünü tutmaması, türbanın zorunlu olarak kaldırılması ve aydınların belirlenmeyen bir şekilde hapislerde ölmesi veya idam edilmesi, siyasi faaliyet gösteren partilerin kapatılması doğrultusunda dış devletleri zorlaması (Almandaki Sol Eğilimli Peykar (Mücadele) Partisi) ve içeride bu yönde yasa çıkartılması rahatsızlığa yol açan uygulamalardı. Daha fazla bilgi için bkz; Arahmian, Ervand, İran, Beyn-i..., s.185-188.

¹⁴⁷ Hamei, Enver, 53 nafer (53 kişi), Hafta Yayınları, Tahran, 1962G (1983M), SS.241-80, Bu 53 kişi İran Komünist Partisi üyesidir; Maksudi Mucteba, İran’da Siyasal, Toplumsal Değişim (1320-1957, 1941-1978), s.203. Abrahamian, Ervande, İran Beyn-i... s.192.

¹⁴⁸ Meşruiyet Anayasası, 32. Mad. Ve Meşruiyet Anayasasının Mütemmim, 2. mad.

yerine getirilmesinin mümkün olamayacağını bilincindeydi. Burada ortaya konulması gereken ilk gerçek Avrupa'da olduğu gibi ticaretin gelişmesini sağlamak ve geleneksel yapıda süregelen, hâlâ toplumda varlığını sürdüren feodal ilişkileri ortadan kaldırmaktır yani gelişmeyi sağlamak için yeni düzenin/modern devletin ihtiyaçlarını gidermek gerekmektedir. Bunun için de toplumsal ilişkilerin yeni dinamikler üzerine kurulmasını sağlamak gerekiyordu. Bu bağlamda Rıza Şah hızlı modernleşmeyi uygun görmekteydi. Bu da kapitalizmin gelişme koşullarını sağlamak, kısacası feodaliteden kapitalizme geçişi sağlamakla mümkündü.

Rıza Şah'ın tüm bu yaptıkları ortaya çıkan yeni orta sınıfta destek bulamadığı gibi, eski ve geleneksel orta sınıfın da ilk başta modernleşme projesi için verdikleri desteği geri çekmesine neden oldu ve bu sınıfların kin ve nefretini kazandı. Nöbert Elias'ın belirttiği gibi toplumsal genişleme süreçlerinin sınırları vardır ve değişen iktisadî ve toplumsal koşulları izleyemeyen düzenler sınırlara dayanmaya başlarlar. Kemikleşmiş mülkiyet ilişkileri, ülke mülkiyetinin el değiştirmesinin iyice zorlaşmasına sebep olmaktadır. Böylece tabakalar arasında ve her bir tabakanın kendi içinde hiyerarşi ve farklar iyice artacaktır. Bunun pratikteki sonucu, mevcut düzenin içine kapalı bir hâl alması ve toplumda hoşnutsuzluğun yaygınlaşmasıdır. Artık Rıza Şah'ın milli birlik yaratma amacıyla başlattığı işler çeşitli mezhepleri ve kavmi gruplar arasında rahatsızlıklara neden oluyordu¹⁴⁹. Tüm bu yapılan işlere dikkat ettiğimizde bir noktayı net tespit etmek mümkündür. Rıza Şah'a göre hızlı bir şekilde modernleşmeyi gerçekleştirmek, modernleşmenin başarıya ulaşabilmesi için de iktidarın tek elde toplanması gerekir. Rıza Şah bu doğrultuda anayasada değişiklik yapmak yerine anayasayı devre dışı bırakmayı, anayasada yer alan kral-ulema ve milletten oluşan güç dengesini kral lehine değiştirmeye çalıştı. Böylece kuvvetler ayrılığını ortadan kaldırdı. Zira tüm organlar son kertede kralın bireysel

¹⁴⁹ Bahillerin (1935), Zerdüştlerin, Ermenilerin (1938) okulları kapatıldı. Bunların dışında İran coğrafyasındaki en önemli rahatsızlıklar ve tepkiler, İran'daki Azerbaycan Türklerinin okul, gazete ve dillerinin yasaklanması ve yerine Fars dilinin yerleştirilmesinden dolayı çıktı. Çünkü İran'daki Azerbaycan Türklerinin yıllardan beri gelen bir devlet yönetme kültürü, kentleşme kültürü ve geniş bir aydın sınıfı vardı, ayrıca diğer kavimlerden (Arap, Beluç, Kürt, Türkmen, Ermeni, Zerdüşt, Bahayi) daha çok nüfuza ve etkiye sahiptiler. Abrahamian, İran..., A.g.e., ss.200-201.

iradesine tabi olmakla yükümlüdür (zor kullanarak). Bununla da Rıza Şah'ın ulema, millet alanlarına girmeye çalıştığında zaten kavganın ilk kıvılcımları atılmıştır. Çünkü ulema-millet birliği İran'da tarihsel bir geçmişe sahiptir.

İnsanlar, gerek modernleşme sürecinden gerekse mutlakiyetçiliğin ortadan kalkmamasından dolayı hayal kırıklığına uğramışlardı ve ortaya çıkan yeni mutlakiyetçi siyasal iktidarı nasıl kaldıracaklarının arayışı içindeydiler. Bu esnada 1941'de İngiltere ve Rusya'nın İran'ı işgal etmesi ve İran ordusunun üç gün içinde geri çekilmesi, Rıza Şah'ın oğlu lehine istifa etmesini sağladı. Böylelikle İran'da 1906'da başlayan mutlakiyetçi devlet yapısından kurtulmayı ve demokratikleşmeyi sağlama amacını güden anayasacılık hareketi yeni bir aşamaya girmiş oldu.

2.2. Muhammed Rıza Şah Dönemi (1941-1979) ve Egemenlik

2.2.1. Monarşinin Güçlenmesi ve Kendini Meşrulaştırması

1941'de Rıza Şah'ın İran'dan sürgün edilmesinden Musadık'ın 1953'te askeri bir darbeyle devrilişine kadar İran'da demokratik bir dönem yaşandı ve bu dönem meşrutiyetin getirdiği kurumların yeniden canlanmasını sağladığı gibi demokratikleşme uğrunda mücadeleyi de hızlandırdı. Meşrutiyet projesinin tamamlanmamış kısımlarının yerine oturtulması ve icra edilmesi yeniden gündeme geldi. Rıza Şah'ın uyguladığı baskılardan sonra ortaya çıkan yeni atmosfer, çeşitli düşünce gruplarının ve zıt düşüncelerin, gelenek-modernite, dini-dini olmayan, mutlakiyetçilik-demokrasi tartışmalarının ortaya çıkmasını da beraberinde getirdi.¹⁵⁰ Bu süreçte

¹⁵⁰ Maksudi, Muctaba, **İşgal İran Der 1320G (1380G) 1941'de İran'ın İşgali İran'da Siyasi, Toplumsal Değişim İçinden**, Rozene Yayınları, Tahran 1380G (2001M), ss:27-30; Abrahamian, İran..., ss:208-276. Burada Dr. Musaddık hakkında bilgi vermek yerinde olacak. Dr. Musaddık İsviçre'de hukuk dalında doktorasını savundu. 1950'de parlamento seçimlerinde Ulusal Cephe Partisinde milletvekili olarak parlamentoya girdi (Partinin başkanı) İran petrol sanayinin devletleştirilmesi gerektiği konusunda ısrarlı idi. O günlerde bu şirket "Anglo-Iranian oil Company" adıyla faaliyet göstermekteydi. Daha sonra "National Iranion oil Company"ye çevrilmiştir. Musbaddık 30 Nisan 1951'de parlamento tarafından Başbakan seçildi. 1 gün sonra, 1 Mayıs'da devletleştirme kanunları yürürlüğe girdi. İngiliz hükümeti, devletleştirme planına, mukavelenin tek tarafı olarak çiğnenmesi nedeniyle, protesto notaları vermeye başladı. İran Hükümeti karşılık verdi. Artık uzlaşmazlık doruk noktasına gelmişti. İngiliz Bankalarında bulunan İran paraları bloke edildi. Musadık ABD'den kredi yardımı istedi ama sonuç alamadı. Diğer yandan uluslararası petrol kartellerin İran'a uyguladığı petrol boykotu (satış, nakliyat) Musaddık hükümetini bozguna

Muhammed Rıza Şah'tan çok başbakanlar etkiliydi. Aynı zamanda gerek sol gerekse liberal milliyetçi ve dini düşünceler kendi seslerini duyurma olanağı bulup, kendilerine önemli destekler sağladılar. Bir taraftan Rıza Şah'ın din konusundaki baskıcı uygulamaları, İslam'a ve Şii mezhebine doğru kayışı tırmandırdı. Diğer yandan hem iç hem dış güçleri arasında siyasal iktidarı ele geçirmek için siyasal alanda mücadele sürdü. 1941'de ülkenin Sovyetler Birliği ve İngiltere tarafından işgal edilmesi ve bu ülkelerin kendi çıkarları uğruna birbiriyle rekabetleri nasyonalist duyguları güçlendirdi. Ama bu nasyonalizm daha çok yabancı karşıtlığı biçimindeydi. Rıza Şah'ın politikalarının sonucu ortaya çıkan zengin-fakir kutuplaşması ve sınıflar arası mesafenin artması, toplumsal adalet ile sosyalist düşüncüyü güçlendirmişti. Ancak, demokrasinin gerektirdiği kurumların zayıf olması veya hiç bulunamaması bu grupların ortamdaki yararlanmasını olanaksız kılıyordu. Sonuçta bu geçiş döneminde iktidarın kaynakları olan meclis, kral, yabancı güçler ve partiler ile millet birbiriyle mücadele içindeydiler. Nitekim kraliyetin askeri kanadı "güçlü istibdat"tan yana tavır alırken sivil kanadı demokrasiden yana tavır sergiliyordu. Meclis, kendi içinde muhafazakar-liberal ve radikal gruplara bölündüğü gibi İngiltere, Amerika ve Sovyetler Birliği'nden yana olanlar da bulunuyordu. Yabancı güçler ise kendilerine yakın olan grupları destekliyorlardı. Millet çeşitli partiler ve güç odakları arasında bölünmüştü. Dolayısıyla seçimler kırılğan koalisyon hükümetlerinin ortaya çıkmasına yol açıyordu. Bu tür güç çatışmaları siyaset sahnesinde istikrarsızlığa neden olmaktaydı. Bu istikrarsızlık ortamında ulema da aktif siyasete katılmaya ve dengeleyici güç olmaya soyunuyordu.¹⁵¹

Bu koşullarda Muhammed Rıza Şah ordu içindeki gücünü arttırıp yönetimi ele geçirmeye ve petrol gelirlerinden ötürü yabancı güçlerin

uğratmaya yetmiştir. İran'daki ulusallaştırma denemesini noktalayan olay, Başbakan Musaddık'ın bir darbe ile devrilmesidir. Toprak reformu, Şahın masrafların kısıtlamak ve Savunma Bakanlığını kendine bağlamak gibi eylemleri sonucunda Şah'la arası açıldı. Sonuçta, 19 Ağustos sabahı Tahran'ın güneyinde "CIA"nın 19 milyon dolar karşılığında bir grup harekete geçti. General zahidi ile birkaç subay Musaddık'ın evinin önüne geldiler, Musadık'ı tutukladılar. Olaylar sırasında İran'da kaçan Şah 22 Ağustos 1953'te Tahran'a geri döndü. Daha fazla bilgi için bkz; Abrahamian, a.g.e., ss:329-345, Gürel, Şükrü, S. **Ortadoğu Petrolünün Uluslararası Politikada Yeri**, SBF Yayınları, No:432, Ankara, 1979.

¹⁵¹ Mirmusevi, Mirali, **İslam, Sünnet....**, s.230.

desteğini sağlamaya yöneldi. Bu konuda ulemanın da onayını alarak iktidarını kurmaya çalıştı. Bu iktidar mücadelesinde başarıyla çıkan ulema ve onların destekleyicisi kitle oldu. Çünkü hem ulema hem kitle dini konularda isteklerini elde edebildiler. Tarihsel süreçte güç dengelerinden biri olan ulema-kitle siyaset sahnesine yeniden geldi. Ulema-kral arasında işbirliği sağlandı.¹⁵² Ulemanın bu dönemdeki müttefiki siyasal iktidarın başında bulunan kraldır. Siyasal iktidarın ulema tarafından onaylanması kralın amaçlarını gerçekleştirmesi açısından “meşruluk desteği” edinmesi anlamına gelmektedir. Bu işbirliğinin ulema açısından olduğu gibi kral açısından da olumlu sonuçlar doğurması bekleniyordu. Ulema desteği ve denetiminde gidilen bu işbirliği potansiyel muhalif olarak görülen kralı daha en baştan kontrol altında tutma imkanını ve ulema yandaşlarının (uyrukların) krala itaatini sağlayacaktı. Aynı şekilde kral ulema desteğine dayanarak ulema dışı muhalefeti de ortadan kaldıracaktı. Bu bağlamda monarşi ve ordu dinsel törenler düzenleniyor ve Ayetullah Burucerdî de alt düzey ulemanın siyasete karışmaması konusunda konferanslar veriyordu.¹⁵³

Burada dikkat edilmesi gereken birkaç nokta var. Şah ulemanın otoritesini kabul edip, dini konularda kesinlikle ulemaya tabi olacaktır. Buna karşılık ulema da yönetim işlevi bakımından kralın özerkliğini kabul edecektir, Onun işlerine karışmayacaktır. Kısacası meşrutiyet anayasasında öngörülen güç dengesi ve güç ilişkileri korunacaktır. Bu dengeyi sağlanmasıyla Rıza Şah döneminde gerilen ilişkiler normale döndü.

Muhammed Rıza Şah ve ulema arasındaki işbirliği o kadar ileri gitti ki daha önce petrolün millileştirilmesi için fetva verip başbakan Musaddak'ı bu konuda destekleyen ulema, daha sonra 1953'teki darbede sessiz kaldı. Böylelikle şah güçlü muhalifleri olan sağ ve sol partileri bastırabildi ve ulema da dini törenleri ve gelenekleri uygulamaya zemin bulup ortak düşmanları olan yükselen sol grupları devre dışı bırakabildi. Şah kendini halk nezdinde

¹⁵² Örneğin Rıza Şah'ın Kerbelâ Olaylarını anımsatan “taziye” töreni, ile kurumlardan “oruç tutma” ve kadınların örtünme yaşağını kaldırması bunda etkili oldu. Ulema ile Şah arasındaki işbirliğinin başını dönemin tek merci-taklidi olan Ayetullah Brucerdî çekiyordu. *Ahavi, Sahruh, İran'da Din ve Siyaset*, çev: Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, ss:119-135.

¹⁵³ A.g.e, ss.141-2, ve ss.145-149.

meşrulaştırabilirdi. Uygulanan baskı politikaları yüzünden (işkence-tutuklama) bu gruplar radikalleşerek yeraltına indiler (ulema dışı). Dolayısıyla bu grupların yokluğunda ulema yasal dini zeminde yükselen muhalefetin tek temsilcisi durumuna geldi.¹⁵⁴ Ama zaman içinde Muhammed Rıza Şah iktidar ilişkilerinde ulemaya ağırlık vermeyecek, anayasal denge ve toplumsal uzlaşma yine bozulacaktır. Bu süreçte Şah, petrol gelirlerinin, ordunun ve yabancı güçlerin yardımı ile tek parti sistemine geçip, meclisi kendisinin kuklası haline getirme yönünde adımlar atıp ülkede tek güç haline geldi.

Kral modern iktidarın gereksinimi olan merkezi otoriteyi sağlamaya çalışmıştır. Egemenliğin kaynağını ve gücünün meşrûyetini Tanrı'ya değil çeşitli dünyevi araçlara dayandırmak istemiştir. Dolayısıyla yönetimde dinsel etkilerin azalmasına neden olmuştur. Ama bunu yaparken modern devletin temel dayanağı ve egemenliğin öznesi olan insan iradesini devre dışı bırakmıştır. Bu da vatandaşların desteğinden yoksun kalmasını beraberinde getirmiştir.

2.2.2. Modern Mutlakîyetçi Krallığının Kurulması İçin Atılan Adımlar

Muhammed Rıza Şah ile diğer güç odakları arasındaki temel sorun “iktidarı” kimin kontrol edeceğiydi. Şah, egemenliğin tek kullanıcısı olmak istiyordu. Bunun için uzun süre mücadele verdi. Tahmin edilebileceği gibi karşılıklı hamlelerle geçen bu süreçten en kazançlı çıkan, diğerleri üzerindeki otoritesini kanıtlayan kral olacaktır. Muhammed Rıza Şah otoritesini kurmak için çeşitli araçlar ve yöntemler kullandı. Şah bunları yaparken modern anlamdaki egemenlikle ilgili bir şeyi ispatlamaya çalışmaktaydı: Modern devlete içkin olan egemenliğin siyasal iktidarın fiili kullanıcısı krala ait olduğu, böylece yönetim faaliyetlerini sürdürmek üzere kurumsallaştırılmış bir uygulama mekanizması olan hükümeti/siyasal iktidarı egemenlikle ve egemenliği de kendisiyle özdeşleştirmeye yöneldi.

¹⁵⁴ A.g.e., s119 ve s.133.

Şah 1953'ten sonra kendi iktidarını güçlendirmek için Musaddık darbesinde kendisine yardım edenleri önemli makamlara yerleştirdi ve MUSAD (İsrail), FBI ve CIA (Amerika) gizli servislerinin yardımıyla kendisine bağlı olan İran gizli örgütü SAVAK'ı kurdu (1957). Aynı zamanda askeri hükümet, askeri mahkemeler ve "iştiraki ideoloji" yasasından (1931) yararlanarak, tüm örgütlü muhalifleri ("Tüdeh", Cephey-i Milli gibi) yok etmeye çalıştı.¹⁵⁵ Şah elinde bulundurduğu güç kaynaklarıyla orduyu güçlendirmeyi ve onu her türlü baskı araçları ile teçhiz etmeyi önemli hedeflerinden biri haline getirdi. Artan petrol üretim ve fiyatından gelen paralarla modernize ettiği orduyu, diğer güç odaklarını kendi kontrolü altına almak için kullandı.¹⁵⁶ Şahın bu yöndeki politikaları aydınlar, siyasi partiler, özellikle sol partiler¹⁵⁷ üzerindeki sert baskıcı uygulamaları da somutlaştı.

Şah bunları yaparken geleneksel orta sınıf ile bunların başını çeken ulemayı rahatsız etmemeye çalışıyor ve onlarla işbirliğini sürdürerek, kendini meşru göstermek için çaba harcıyordu. TUDEH ile Komünist Partisi yanlılarını İslam ile özel mülkiyet düşmanı ilan ediliyordu. Bunun yanı sıra kendisi sık sık kutsal yerlerin ziyaretine gidiyor ve üst düzey ulemanın kendisiyle ilişki kurmasını kolaylaştırıyordu. Muhammed Rıza Şah'ın ve yandaşlarının amacı, siyasal iktidarın İslam kuralları ve normlarının denetimi altında olduğunu göstermekti. Şah'ın bu bakış açısı, anayasadaki egemenlik anlayışına denk düşer gibi görülebilir; ancak gerçekte, kendi kafasındaki modern "egemenlik mantığı" açısından hayli sorunlu bir anlayışı yansıtır. Zira laik, modern bir siyasal yapılanma içinde siyasal iktidarın meşrutiyeti yasalara dayanır ve yasaların meşrutiyeti ise "kendinden menkul"dür. "Toplumsal

¹⁵⁵ Mürşidizade, Ali, *Ahza-i Cep (Sol Partiler), İran'da Siyasi, Toplumsal Değişim İçinden*, s.203.

¹⁵⁶ Jandarma ve polis gücüyle seçim bölgelerini tamamen kontrol altında her iki meclisi (Şura-Sena) kendine tabi kıldı, sonuçta meclis saltanat yanlısı iki parti (milliyun-mardum/millet) ile doldu. Parlementoda kendi yandaşlarının artmasıyla şaha muhalefet edilebilmesi için gereken oy sayısının düşürülmesi, mali konularda Şah'a veto hakkının verilmesi (Meşruiyet anayasasının tam tersinin yapılmasıyla) ve seçim dönemlerinin iki yıldan dört yıla çıkarılması ile tam bir mutlakiyete doğru adım atıldı. Emniyet güçlerini fabrikalara yerleştirilerek, grev sayısı azaltıldı. Dönemin başbakanının dediği gibi, Tüdeh partisiyle ülkeye gelen "grev" kavramı artık işitilmez oldu. 1953'te 7 Grevi, 1954'te 7 grev, 1955-57'de 3 grev, Abrahamian, İran...s:515.

¹⁵⁷ İran Komünist Partisi ve daha sonra Tudeh Partisi İran'daki partilerin siyasi hayatında en düzenli ve parti ve kelimenin tam anlamıyla bir partinin taşıyacağı tüm özellikleri taşıyordu. Daha fazla bilgi için, Maksudi, Muçtaba, *İran'da Siyasal Toplumsal Değişme*, ss:

yarar"ın taşıyıcısı durumunda bulunan devlet, bu amaç doğrultusunda herhangi bir merciin onamasına ihtiyaç duymadan yasa yapar. Oysa anayasa, son tahlilde, yönetim işlevini aktardığı siyasal otoritenin kendisi dışında belirlenmiş tanrısal yasalara/şeriata bağlı kalmasını öngörür. Şah, anayasa ile gerçek amacı arasında sıkışıp kalmıştı. İkili siyaset işlemek zorundaydı.

Bu ikili siyaset (hem aydınlara hem de geleneksel kesimlere dönük), şiddetli ekonomik krizler ile toprak reformlarını gerçekleştirmesi için yapılan baskılar ve komünist devrimleri engellemek için başkanlığın liberal kişilere verilmesi yolundaki ABD direktiflerine Şahın boyun eğmesiyle başarısızlığa uğradı. Bu başarısızlık, somut olarak kendini toprak reformu yasasında gösterdi.¹⁵⁸

Toprak reformu yasası Şah'ın yanılgı içinde olduğunu gösterdi. Çünkü egemen devletin varlığını gösteren üç somut ve gerekli koşul vardır; Ülke, halk/yurttaşlar, siyasal iktidar. Ancak kuşkusuz her devlette bu unsurların nitelikleri ve tezahür şekilleri değişir. Şah bu özelliklerin İran'da olduğunu ve anayasaya dayanarak da kendini ülkenin kralı ve siyasal iktidarın kullanıcısı olarak görmekteydi. Dolayısıyla yasa yapma yetkisinin de kendisine ait olduğunu düşünüyordu. Yani kendi iktidarının meşru bir zemine oturduğunu düşünmekte idi. Halbuki meşrutiyet sorunu, halkın bakış açısıyla ilgilidir. Halk, siyasal iktidarın eylem ve edimlerini genel olarak onaylıyor, uygun buluyorsa iktidarın meşruluğundan söz edilebilir. Bu açıdan meşrûiyet, özü itibarıyla hukuksal olmaktan çok siyasal bir sorundur.

Toprak yasasına muhalefet, ulema-Şah işbirliğini de ortadan kaldırdı. Şahı destekleyen ve diğer ulema ile geleneksel kesimler üzerinde etkili olan ülkenin en önemli mercii taklidi olan Büyük Ayetullah Brucerdi de toprak reformuna tepki gösterdi. Meşrutiyet anayasasından elde ettikleri yasal konuma (yasaların Şeriata uygunluğunun denetçisi) dayanarak bu işin

¹⁵⁸ Nitekim toprak reformlarını gerçekleştirmek için atanan başbakan (Emini) dört ay devam edebildi ve ülkede büyük çaplı isyanlar ve ayaklanmalar başladı. Hacı Yusefi, Emirahmed, **İran'da Toprak Reformu, İran'da Siyasi Toplumsal Değişim (1941-78)**, s:393.

İslam'a aykırı ve özel mülkiyete saldırı olduğunu söyledi. Böylelikle ulema kendilerini anayasanın koruyucusu olarak gösterdi.¹⁵⁹ Sonuçta reform da yarım kaldı. Kabine istifaya zorlandı. ABD de liberal başbakanın desteğini geri çekerek yine Şah'tan yana tavır aldı.¹⁶⁰ Toprak reformu tartışmaları sürerken tek merci-i taklid (Büyük Ayetullah) olan Brucerdi öldü. Diğer ulema önder olacak kişi üzerinde anlaşamadı. Bu durum bölgesel merci-i taklidlerin ortaya çıkmasına yol açmanın yanısıra üst düzey ulemadan olmamakla birlikte Humeyni gibi radikal çıkışlar yapan öteki ulemaya faaliyet zemini hazırladı. Çünkü Brucerdi, diğer ulemanın konuşmasını ve faaliyetini denetimi altında tutabilmişti.

Aslında laik-tanrısal egemenlik mücadelesinin açık veya örtülü bir şekilde sürdüğü, toprak reformu yasası konusunda kendini göstermiştir. Yani monarşinin başındaki kral, halkın eliyle (anayasaya göre) toplumu yönetme yetkisini haiz tek dünyevi yöneticidir. Ancak bu otoritesini halk eliyle tanrıdan almaktadır. Dolayısıyla tanrının yasalarına, şeriata aykırı yasa çıkaramaz. Başka bir anlatımla ulema büyük arazilere sahip olduğundan, kendini halkın manevi lideri ve halkla özdeş olarak görmektedir. Diğer yandan ekonomik yönden güçsüzleşeceklerini hissederek şeriati kullanarak anayasayı ve egemenliği kendi lehlerine yorumlayacaklar. Daha sonra göreceğimiz gibi ulemanın toprak reformu yasasına itiraz etmesinin nedeni ekonomik nitelik taşımakla birlikte daha çok siyasi alanda güç kaybı kaygısından kaynaklanmaktadır.

Muhalefetin bu itirazlarına karşın Şah demokratik bir yol izleyecektir. Bu bağlamda Şah "monarşilerde yasayı buyuran bizzat monarktır, onun iradesine tüm ulus bağlıdır" düşüncesinden vazgeçerek Rousseau'un düşüncesine kayacaktır. Yani ulusal egemenlik anlayışı devreye girdiğinde yasaların yaratıcısı olarak ulus gösterilecek; yasaların ulus iradesinden çıktığı savunulacaktır. Bu aşamada yasaların kaynağı olan ulusla, uygulayıcısı

¹⁵⁹ Ahavi, Şahrüh, **İran'da Din ve Siyaset**, s.169, Meşruiyet anayasasına göre üst düzey ulema yasaların şeriat uygunluğunu anaylayanlardı.

¹⁶⁰ Abrahaniyan, Ervand, **İran Beyn-i**, s.521. Pahlevi, Muhammed Reza, **Ak devrim** çev: Muhammed. Metin, Apa Ofset Yayınları, İstanbul, 1968.

durumunda bulunan devlet arasında iki yönlü bir iktidar ilişkisi de kurulmuş olacaktır. Yani yasaların kaynağı ulus, yasaların uygulayıcısı ise siyasal iktidar/devlettir anlayışı benimsenecektir.

Yükselen itirazları susturabilmek için Şah bu durumu gösterecek ve diğer birkaç gerekçeye daha dayanarak altı maddelik “Âk Devrim” adını verdiği bir tasarıyı referanduma sunacak ve %99’un üzerinde evet oyu ile kabul edildiğini açıklayacaktı.¹⁶¹ Şah, Ak Devriminin felsefesini ve ruhunu şöyle açıklıyordu: “İran ananelerine, ruhuna, dini inancına sadık kalmak, insanların özgürlüğüne değer vermek, belirli bir çevrenin menfaatine uygun olan, ancak diğerlerinin zararına olan sömürü sistemini ortadan kaldırmak ve bu bağlamda toprak ağası, toprak kölesi sistemini kaldırmak”. Bunun dışında Ak Devrim, çok hızlı bir şekilde İran toplumunun ihtiyacı olan sosyal, ilmî ve teknolojik yenilikleri gerçekleştirerek modern ülkelerin seviyesine ulaşmayı, politikacı ve din adamları ile manevi önderlerinin insanları şiddete teşvik etmesini engellemeyi, ekonomik demokrasiyi sağlamayı, sosyal adaletsizlikleri yok etmeyi ve kişisel kabiliyetleri ödüllendirmeyi hedefliyordu.¹⁶²

Şah, bu hedefler doğrultusunda,

- a) Toprak reformunu
- b) Orman ve otlakların millileştirilmesini,
- c) Toprak reformuna mali destek temini için devlet fabrikalarının hisselerinin satışını,
- d) İşçilerin işyerinin kârına ortak olmasını,
- e) Seçim kanununun ıslahını,

¹⁶¹ Pahlevi, Muhammed Rıza, **Ak Devrim**, çev: Muhammed Metin, Apa Ofset Yayınları, İstanbul, 1968, s.9.

¹⁶² Pahlevi Muhammed Rıza, A.g.e., ss:7-28.

- f) Bilim ordusu oluşturmayı ve okuma yazma oranını yükseltmeyi amaçlayan¹⁶³ reformlar yapılması gerektiğini söyleyip bunları uygulamaya koydu.

Aslında Şah doğrudan ulusa başvurarak muhalefete karşı manevra yapmaktadır. Bir yandan iktidar ilişkilerinde halkı öne çıkarmakla anayasayı uyguluyor görünmekte diğer yandan ulusun desteğini alarak ulemanın desteğini azaltmaya çalışmaktadır. Ayrıca mücadele alanını tabana yaymakla kendine meşrutiyyet sağlamak istemektedir. Kısacası Şah göz boyamaktadır. Çünkü son tahlilde, yasaları yapan ve uygulayan devlet; onlara itaat etme yükümlülüğünü üstlenen ise halktır. Diğer bir deyişle, Şah anayasanın laik kısmını yani dünyevi yasaları yapandır, onları gerektiğinde değiştiren ise ulustur/halktır. Böylece toplumu yöneten kralın kendisine dayanak olarak aldığı yasalar, Tanrı tarafından vahyedilen olmaktan ya da onun adına iktidar kullanan ulemanın denetiminden, (dinî ilkelerden çıkarsadıkları ruhanî yönü ağır basan normlar olmaktan) de kurtulmuş olacaktır. Çıkarılan yasa toplumsal koşullara uygun biçimde ortaya çıkmış varsayılacaktır. Dolayısıyla Şah güç kazanacak, ulema da iktidardan uzaklaştırılacaktır.

Şah bu planı uygularken, toplumdaki muhalefet doruk noktasına ulaşmıştı. Özellikle muhafazakar ve toprakla bağları olan (doğrudan veya dolaylı yoldan) ulema yukarda “a” ve “e” maddelerinde belirtilenleri bahane ederek halkı kışkırtmaya çalıştı.¹⁶⁴ Bu değişikliklere itiraz için gösteri çağrıları yapıldı.¹⁶⁵ Humeyni’nin, diğer ulemanın aksine, itiraz ve ayaklanmaların nedeni olarak gösterdiği konular siyasi¹⁶⁶ nitelikteydi.¹⁶⁷

¹⁶³ A.g.e., s.29-109.

¹⁶⁴ Ulema, seçim yasasında kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınmasını, seçme ve seçilme için Müslüman olma koşulunun kaldırılmasını ve yasa tasarısında “Kutsal Kuran” yerine “kutsal kitap” kelimelerinin konulmasını İslami kurallara aykırı olduğunu öne sürüyordu. Ahavi, Şahrüh, **İran’da Din ve Siyaset**, s.169 ve s.174-75.

¹⁶⁵ (Cephe-i milli (ulusal cephe), sol çarşı esnafı, ulema ve radikal çıkışlar yapan Humeyni tarafından). Yapıldı. Daha fazla bilgi için bkz: Abrahamiyan, Evrand, **İran’ Beyni Do İnkılab (İran İki Devrim Arası)** s.522.

¹⁶⁶ Seçimlerde sahteciliği, fesadın yaygınlaştırılmasını, Anayasanın ihlalini, partilerin, basının kapatılmasını, üniversitelerin özgürlüğünün yok edilmesini, tüccarların, esnafın, işçilerin köylülerin ekonomik ihtiyaçlarına dikkat edilmemesini, Batılılaşmayı, İslami itikatların zayıflamasını ve yok edilmesini, yabancılara kapitülasyon uygulanmasını, İsrail’e petrol satılması ve saray gücünün artması

Sol gruplar, bu gösterilere “reforma evet”, “diktatörlüğe hayır” sloganı ile katıldı; sağ gruplar ise (din adamları, çarşı esnafı) toprak reformuna ve kadının oy hakkına karşı çıkararak katıldılar. Abrahamia’nın belirttiği gibi 1963 ayaklanması 1979 devrimi için bir prova niteliğindeydi.¹⁶⁸

Muhalefet nedeniyle, özellikle de ulema ve siyasal iktidar arasındaki gerilim ile toprak reformuna itirazların ortaya çıkması yüzünden toplumda ve anayasada yer alan egemenlik anlayışı çatışmaya başladı. Bu konuda ulemanın muhalefet gerekçeleri tamamen dini niteliktedir. Ulemanın tavrı, laik iktidar karşısında kendi özerkliğini korumak iken, Muhammed Rıza Şah’ın tavrı, siyaset alanı ve yönetim işlevini kendi denetiminden çıkarmamaya yöneliktir. Bu iktidar mücadelesi, gücünü şiddet kullanarak (somut olarak) kanıtlayan Muhammed Rıza Şah’ın lehine sonuçlandı. Tanrısal (şeriat) ve ulusal otorite artık belirleyen durumunda değildir. Tam tersine artık denetim ve yasa koyma yetkisini eline alan “kral” egemendir. Böylece muhalefet, özellikle ulema, siyasal iktidardan uzaklaşmış, kral da siyasal iktidarın merkezine yerleşmiş görünse de, aslında bu egemenlik mücadelesi gizli bir şekilde yürüyecektir. Başka bir deyişle siyasal yapının içerisinde çatışma unsuru olan anlayış görece bir barış içinde bulunan düzende süregelenleştirilmiş olacaktır. Nitekim daha sonra güçlenerek devrim şeklinde kendini dışa vuracaktır.

2.3. Muhalif Grupların Örgütlenmeleri ve Siyasi Faaliyetleri

1963 ayaklanmasının rejim tarafından bastırılmasından sonra 1977’ye kadar muhalif gruplar birkaç istisna dışında (sol grupların gerilla

gibi. Daha fazla bilgi için bkz: Tavanai, Ali Rıza, Nehzat-i İmam Humeyni, **İran’da Siyasal, Toplumsal Değişim İçinden**, s:363.

¹⁶⁷ 79 Devriminden sonra kendisi de şaha itiraz ettiği noktayı hiçbirine saygı duymadı ve yapılan itirazları çok şiddetli şekilde bastırarak anayasayı ihlal etti.

¹⁶⁸ Sonuçta 4 Haziran 1963 yılında İmam Hüseyin’in ölümünün yıl dönümünde (Kerbela Olaylarının yıl dönümünde) Humeyni ve bir kısım ulema Kum kentinde tutuklandı, bunun üzerine dini merasimler siyasal iktidara karşı protestoya dönüştü ve yüzlerce ölü, yaralı ve tutuklanmayla bastırıldı. Sıkı yönetim ilanıyla ayaklanmanın sorumluları tutuklanarak muhakeme edildi ve Humeyni ölümle yargılanmaktayken İran Azerbaycan Türklerinin dini lideri olan Ayetullah Şeriatmedarı önderliğinde diğer Ayetullahlar Humeyni’ye Ayetullahlık makamı vererek dokunulmazlık statüsü kazandırarak idamdan kurtardılar ve Humeyni önce Türkiye’ye, daha sonra Irak ve Fransa’ya sürgün edildi. Abrahamian, Ervande **İran Binayı...**ss.523-524.

hareketleri gibi), kayda değer aktif muhalefet yapamadılar. Ancak daha örgütlü bir yapı oluşturarak ve yeraltı çalışmalarına hız vererek mücadele zeminini teorik ve düşünsel alana kaydirdılar. Humeyni'nin İran'dan Türkiye'ye sürgüne gitmesiyle içerideki dini grupların liderliğini liberal eğimli olan ve ihtiyatlı davranan ulema eline geçirdi. Ulema-siyasal iktidar ilişkisi ise 1959 toprak reformu öncesindeki ilişki düzeyine geri döndü: a) Siyasal iktidarla işbirliğine gidildi, b) Siyasetten uzak duruldu, c) Dinin güncel sorunlara yanıt vermesi amacıyla siyasallaştırılması ve ideolojikleştirilmesi gündeme geldi ve çeşitli siyasal aktivizm biçimleri sergilendi.¹⁶⁹ Diğer gruplar da muhalefetlerini sürdürdüler. Bu tür muhalefetler de, ulemada olduğu gibi Batı karşıtlığı şeklinde oldu. Ama bu ikisi arasında amaçları bakımından ciddi farklılıklar vardı. Ulemanın Batı karşıtlığının temelinde Batı tipi reformların İslam dininin etkinlik alanını daraltacağı ve giderek yok edeceği inancı yatmaktadır. 1977'ye kadar olan sürede gelişen yeni İslam anlayışına göre, toplumun tüm gereksinimleri ve sorunları İslam, özellikle Şii doktrin çerçevesinde çözümlenebilirdi. Liberal muhalefet bu düşünceler doğrultusunda 1953 darbesinden sonra yeni strateji ve taktikler geliştirmeye çalıştı. Bu strateji ve taktikler, kısa vadede elde edilebilir sonuçlara dönüktü. Aynı zamanda birçok "milli-mezhebî" gücü bir araya toplamayı amaçlıyordu. Ama tüm bunlara rağmen güçlü bir lider ve hedef belirlemede başarısız ve yetersiz kaldı.¹⁷⁰

Liberal milliyetçiler ise laik ve demokratik olan ve Batı kuklası olmayan bir devlet oluşturma çabasıındaydılar.¹⁷¹ Sol gruplar da "İran'da sosyalist bir toplum kurma" hedefiyle Batı karşıtlığını sürdürüyorlardı. Bu amaçla "milli demokratik cumhuriyet" kurmak için Humeyni gibi muhalif

¹⁶⁹ Moğhadam Val, **Anti Emperyalizm mi, Sosyalizm mi? İran'da Devrim ve Sol**, çev: Mehmet Yetiş, Belge Yayınları, ss111-112.

¹⁷⁰ Üşür, Serpil, **Din, Siyaset ve Kadın**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, ss.67-68.

¹⁷¹ Behiştî, Mutahharî, **Taleganî, Bazergan gibi liberal ve ilimli düşünürlerin görüşlerine bkz.** Ciharbahş, Fruh, **İslam, Demokrasi**, çev: Celil Parvin, Kame no Yayınları, 1983G (2005M) ss:111-218, Kerimi, Ali, A.g.e., s:186-188.

ulemayla işbirliği yapılması gerektiği yönünde görüşler bildirerek ve ara sıra Şaha karşı gerilla savaşları yürüterek muhalefetlerini sürdürdüler.¹⁷²

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde sonraki bölümde İran'da var olan muhalif siyasi partilerin, grupların ve din adamlarının rejimin laik egemenlik anlayışına ve bu yöndeki uygulamalarına karşı oluşturdukları örgütlenmeleri ve siyasi yaklaşımlarını açıklamaya çalışacağız. Böylece 1979 İran İslam devriminin gerçekleşmesinde rol oynayan siyasi grupları ve onların görüşlerini inceleyeceğiz. Dolayısıyla Şah'ın karşısına potansiyel bir güç odağı olarak çıkan muhalefetin, var olan egemenlik anlayışının yıkılmasındaki ve devrimin gerçekleşmesindeki rolleri tartışılacaktır.

2.3.1. Sol Grupların Örgütlenmeleri ve Siyasi Faaliyetleri

2.3.1.1. Tudeh Partisi

Daha önce de belirttiğim gibi 1941'de Rıza Şah'ın sürgüne gönderilmesiyle, İran'da siyasi faaliyet için uygun bir ortam doğmuştu. Tüm gruplar, bu ortamdan yararlanarak kendilerini güçlendirmeye ve örgütlenmeye çalıştılar. Bu muhalif grupların başında en örgütlü ve diğerlerinden daha fazla desteğe sahip olan Tudeh partisi geliyordu. Tudeh Partisi, düzenlediği gösteriler ve yaptığı grevlerle rejime meydan okumaktaydı. Bu durum, 1953'de Musaddık'a karşı yapılan darbeye kadar devam etti. Bu zaman dilimi içinde Tudeh Partisi ya tek başına ya da diğer liberal, dini muhaliflerle birlikte ortak düşmanları olan Şah rejimine karşı mücadele ediyordu.

1953 darbesinden sonra diğer tüm muhalifler susturulduğu gibi Tudeh Partisi de etkisizleştirildi. Sonuçta gerek kendi içindeki sorunlardan gerekse ulemayla birlikte rejimin temel hedef noktalarından biri olmasından dolayı parçalanarak güçsüzleşmeye başladı. Ortadan kalkmadı ise de güçlü ve etkili bir muhalefet de sergileyemedi.¹⁷³ Bunun birkaç nedeni vardır: İlk

¹⁷² Abrahamian, Evrand, **İran Beyn-i o inglab**, ss.558-562.

¹⁷³ **İran'da Devrim ve Sol**, Çev: Mehmet Yetiş, ss111-112.

olarak, Tudeh'in ve daha sonra ortaya çıkan sol grupların baş kadrolarının büyük çoğunluğu tutuklanmış ve diğer dini veya liberal grupların aksine ağır hapse mahkum edilmişti. Yabancı güçlerin yardımıyla sol gruplar aleyhine psikolojik savaş yürütülmesi de bir diğer nedendi. Dini muhalifler ve Şah, Tudeh Partisi'nin "Truva Atı" rolü oynadığı ve Ruslar için casusluk yaptığı yolunda iddialar öne sürüyorlar, ayrıca dini muhalifler, bu partinin 1953 darbesinde Şah'tan yana tavır aldığını iddia ediyorlardı. Üçüncü neden ise, 1960'lı yıllarda kentsel alanlarda ortaya çıkan hızlı sosyal değişimler sonucu Tudeh Partisinin sosyal yapısında meydana gelen güçsüzleşme sürecinin hızlanmasıydı. Kırsal kesimden koparak kentlerin varoşlarına yerleşen dört milyon dolayında insan, 1960 sonrasında yapılan toplum mühendisliği nedeniyle siyasal süreçleri belirleyen temel sosyal güç haline gelmişti. Kentsel alanda yeni bir oluşum olan bu kesim, 1940'ların siyasi tartışma ve mücadele biçimine yabancıydı ve sola değil geleneksel siyasal ideolojilere yakındı. Bu kesimin kentlerdeki nüfusunun gittikçe artması, mevcut çok sayıda sol partinin var olan toplumsal tabanlarını daraltmaya başladı. Dördüncü neden, Tudeh Partisi'nin zamanla kendi içinde parçalanmaya girmesidir.¹⁷⁴ Ancak her şeye rağmen devrime kadar varlıklarını ve muhalefetlerini yeraltı faaliyetleri biçiminde sürdürdüler.

2.3.1.2. Fedaiyan-i Halk (Halkın Fedailer)

Fedaiyan-i Halk, Tudeh Partisi ile ulusal cepheden ve özgürlük hareketinden ayrılan Marksist bir gerilla örgütüdür. 1963 ayaklanmasının bastırılmasından sonra İslami radikal grup, silahlı mücadeleçilerin ve diğer Marksist silahlı mücadele yanlıların esin kaynağı oldu.¹⁷⁵ Bu iki grubun birleşmesiyle ortaya çıkan Fedaiyan, Şahın baskı politikasını ve muhalefeti yok etme çabalarını, yine o dönemdeki Latin Amerika, Cezayir, Küba, Vietnam gibi ulusal bağımsızlık savaşları yaşayan ülkelerin gerilla savaşlarının başarılarını gördükten sonra bu başarılardan esinlenerek,

¹⁷⁴ Hasanzade, İsmail, *Ahzaab-i Çep (Sol Partiler), İran'da Siyasal, Toplumsal Değişim (1941-78)*, ss:229-37.

¹⁷⁵ A.g.e., s:334. .

kurtuluşun yolunu silahlı mücadelede aradılar.¹⁷⁶ Dolayısıyla Fedaiyan'ın, siyasal muhalefet yöntemi "silahlı gerilla mücadelesi" idi. Kitleler halinde örgütlenmenin Şah rejiminin politikaları nedeniyle mümkün olmadığı bir ortamda bu yöntemin tek çözüm olduğu düşünülüyordu. Onlara göre bu yöntem, şah iktidarının halkın gözündeki yıkılmazlık mitini ortadan kaldıracaktı.

Fedaiyan, bu stratejisini uygulamak amacıyla 1970'te aktif gerilla savaşlarına başladı. Bu savaşları, İran'ın kuzey bölgelerindeki muhalefet kültürünün olduğu yerlerden başlatarak, karakollar, yol denetleme merkezleri ve bankalara yapılan baskın, bombalamalar ve yabancı elçiliklerin diplomatlarına, askerlerine yapılan suikastlarla sürdürdü.¹⁷⁷ Ancak zamanla Fedaiyan kendi içinde anlaşmazlığa sürüklendi. 1975'te azınlık ve çoğunluk olmak üzere ikiye ayrıldı. Azınlık, silahlı mücadeleden ziyade siyasi faaliyetten yanaydı, çoğunluk ise silahlı mücadeleyi devam ettirme kararlılığındaydı. Tüm bunlara rağmen İran'da Fedaiyan, özellikle 1977-78 dönemi boyunca kentli okur-yazarların, beyaz yakalı işçilerin ve üniversite öğrencilerinin şaha karşı muhalif eylemlere girişmesinde etkili olmuştur. Ayrıca geniş çaplı militan tabanı ve sempatizanı ile başlattığı silahlı mücadelesiyle Şah rejiminin devrilmesinde en etkili rolü oynamıştır.

2.3.2. Mücahidin-i Halk (Halkın Mücahitleri)

Mücahidin-i Halk da Fedaiyan gibi gerilla savaşları yoluyla mücadele vermek amacıyla 1960'lı yıllardaki baskı ortamında kurulmuştur. Üyeleri eğitilmiş genç kuşaktan oluşuyordu. Savunduğu ideoloji, İslami nitelikteydi, ancak İslam'dan devrimci bir yorum çıkarmaktaydı. Öyle ki Marksist Fedaiyan ideolojisinden pek farklı değildi. Mücahidinin İslamcılığının solcu bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu örgütün gözünde İran, emperyalizmin, özellikle Amerikan emperyalizminin istilasındadır. 1963 ayaklanmasının nedeni olan Ak Devrim, İran'ı feodal toplum olmaktan

¹⁷⁶ Abrahamian, İran...,s.599.

¹⁷⁷ A.g.e., s.602.

çıkarıp, tümüyle batıya bağlı bir burjuva toplumuna dönüştürmüştür. İran kültürel, askeri, iktisadi ve siyasi emperyalizmin tehdidi altındadır. Rejimin azınlık komprador burjuvazi dışında çok az toplumsal desteği olup, daha çok baskı ve propaganda ile iktidarını sürdürmektedir. O yüzden mevcut rejimle mücadele silahla yapılmalıdır ve kurulacak yeni siyasal sistem ile Allah'ın birlik ilkesine ve İslam'ın ideolojisine uygun, sınıfsız bir toplum oluşturulmalıdır.¹⁷⁸ Her Müslüman da, İslam, marksizm ve devrimcilik arasında bağlantı kurarak birer “devrimci” olmalıdır. Kuran'ın her yerinde bu belirtilmesine rağmen Şah, bir Müslüman'ın “devrimci” olamayacağını söyleyerek, Müslümanlar ile Marksistler arasına mesafe koymak istedi. Halbuki bunlar organik olarak birbirine bağlı olup, adaletsizliğe karşı birlikte mücadele verebilirlerdi. Ama Şah her iki tür mücadeleye de aynı oranda şiddetle karşı çıktı.¹⁷⁹

Mücahidin-i Halk, bu görüşler çerçevesinde devrime kadar siyasi ve silahlı mücadelesini devam ettirdi. Ancak zamanla Marksist görüş ağır bastı ve Mücahidin 1975'te bölünmeye başladı. Sazeman-e Peykar (Mücadele Örgütü) adını alan bir grup, İslami kökeni reddederek, kendini Marksist-Leninist olarak nitelendirdi. Bunun da gerekçesini örgüt şu şekilde açıkladı: “Gerçek devrimci felsefe İslam değil, Marksizm'dir. Çünkü İslam orta sınıfın ideolojisidir.” Bu ayırımdan sonra bu Marksist grup, siyasi mücadele kararı aldı. Örgütün diğer kolu olan İslami Mücahidin, Mesut Recevi liderliğinde “sosyalist cumhuriyet”i kurmak için mücadeleye devam etti. Ancak, yine devrime kadar her iki grup, bombalama, yabancı müsteşarları öldürme, devlet kurumlarına saldırma gibi eylemler yürüttüler. Aynı şekilde üniversitelerde ve fabrikalarda faaliyetlerini sürdürdüler.¹⁸⁰ “Mücahidin örgütünün İslam yorumu büyük ölçüde Ali Şeriatı'nın görüşleriyle benzeşmektedir. Dr. Ali Şeriatı'nın düşünceleri de zaten en çok “Mücahidin” yandaşları tarafından okunmuş ve savunulmuştur.

¹⁷⁸ Mücahidin, Örgütü, **Şerh-i Tesis ve Tarihçe**, Tahran, 1358G (1979M) ss:1-87.

¹⁷⁹ Mücahidin, Pasoh Be (**Ettahamat-i Rejim (Rejimin Suçlamalarına Cevap)**), Tahran, 1354G (1975M), ss:9-14.

¹⁸⁰ Abrahamian İran Beyni..., s.608-610.

Mücahidin diğer sol gruplar gibi örgütlü ve düzenli bir şekilde Şaha karşı mücadele yürüttü. Bu gerilla hareketleri her ne kadar rejimi yıkamasalar da, rejime çok ağır darbeler indirdiler ve 1977’de Mücahidin’in hapisteki yandaşları serbest bırakıldıktan sonra yeniden toparlanıp, devrim öncesi çıkarılan ayaklanmalarda aktif rol oynadılar.

2.3.3. Liberal Muhalefet: Ulusal Cephe (Cephe-i Milli)

Ulusal cephe birkaç partinin koalisyonu sonucunda 1949’da Muhammed Musaddık liderliğinde kuruldu. Verdiği mücadelelerin en önemlilerinden biri İran petrolünün millileştirilmesi idi ve zaten 1951’de bu sloganla başbakan olarak şahın bu konudaki direnişini kırmıştı. Geniş bir çıkarlar yelpazesine sahip olan “cephe”yi meydana getiren partiler; İran Partisi, Pan-İranist Parti, Çalışanlar Partisi, Mücahidin-i İslam Partisi ve İran Halk Partisi’ydi. Bu cephede ulema ile ittifak içindeydi ve Pazar (Çarşı) burjuvazisi ile yeni küçük burjuvaziye temsil ediyordu. Amaçlarını ve programını; anayasaya dayalı bir rejim talebi, ulusçuluk ile şah rejiminin otoriter ve despotik uygulamalarına karşı çıkmak, İran’ın ulusal kaynaklarını sömüren emperyalizm ile mücadele etmek olarak belirlemişti. Monarşiye karşı çıkmak, demokratik parlamenter bir rejimin kurumlarını geliştirmek, temel hak ve özgürlüklerin sağlanması, seçim reformlarının yapılması ve liberal basın yasanın çıkarılması ise diğer amaçlarıydı.¹⁸¹

Ulusal Cephe 1953 darbesiyle dağıtıldı ve liderleri Şah’ın baskıcı politikaları çerçevesinde tutuklandı. Daha sonra Nahzat-i Mukavemet-i Milli (ulusal milli direniş) adıyla yeniden ortaya çıktı ve faaliyetlerini sürdürdü. Ancak parti içi anlaşmazlıklar ve rejim baskıları sonucunda varlığını sürdüremedi. Bunun ardından, “ikinci ulusal cephe” adı altında toplandılar. İkinci ulusal cepheye Taleganı (Ruhani) ve Bazargan (mühendis) İran

¹⁸¹ Karimi Ali, *Ahzaab-i Melli (Milli Partiler), İran’da Siyasal, Toplumsal Değişim İçinden*, ss:185-196; Başiriye, Hüseyin, *İran’da Devlet ve Devrim*, 1984, s:17.

özgürlük hareketi (Nahzat-i Azadi-i İran) adı altında katıldılar. Kendilerini Müslüman, İranlı, anayasacı ve Musaddik yanlısı olarak tanımlıyorlardı.¹⁸²

İkinci ulusal cephe hem İslamcı hem de laik gruplardan oluşuyordu ve 1960-1963 arasında faaliyet gösterdi. Bu dönemde üniversiteler ve liselerde çeşitli protestolar ve baskın gösteriler düzenlediler. Ama ideolojik tartışmalar sürdü. Dinci grubun ağır basması ve rejime karşı izlenmesi gereken yollar konusunda anlaşmazlığa düşülmesi cepheyi ikiye böldü. Artık ikinci cephe adıyla kalan kanat laik kanat, dinî olmayan, demokratik bir devlet istiyordu. Bu kanat, Avrupa'da faaliyetlerini devam ettirme kararı aldı. Diğer yandan, İslamcı olan Talegani (Ruhani) ve Bazergan, Fransa ile Amerika'da Humeyni dahil diğer tüm muhalif ulema ile işbirliği yaptı.¹⁸³ Böylelikle İran'da laik, ilerici ve liberal politikaların yenilgisiyle meydana gelen parçalanma sonucu gündemi belirleme gücüne sahip olan bu liberal, demokratik ve laik gruplar zamanla yerlerini İslamcı akımın (ulema damgalı) reformcu yaklaşımlarına bırakacaktır. 1965'ten sonra kitlesel gösteri niteliğindeki faaliyetlerden uzaklaşıp, daha çok düşünce bazında aydınlanma ve yeniden yorumlamalar biçimindeki siyasal faaliyetlere ve örgütlenmelere yönelindi. Bu dönemde Dr. Şeriatının Fransa'dan İran'a dönmesi, İslam'a dönük reformcu yaklaşımları ile Şii-İslamı devrimci bir ruha büründürme yönünde propaganda yapması, aydınlar arasında çok etkili oldu. 1979 devrimine en güçlü malzeme olan insan iradesini öne çıkaran ve devrimci ideolojiyi hazırlayan onun bu etkisiydi.

2.3.4. Dini Gruplar ve Din Adamlarının Örgütlenmeleri ve Siyasal Muhalefetleri

İran toplumu dini inançlarına çok bağlı geleneksel bir toplumdur. Meşrutiyetin laik düşünürleri ile Rıza Şah ve ardından gelen Muhammed Rıza Şah'ın politikaları ve modernizasyon çabalarıyla laik, aydın insanların sayısı çoğalmışsa da, hâlâ çok derin bir şekilde dini inançlara bağlılık ve hatta

¹⁸² Abrahamian, **İran Beyn-i Do enkılab** ss.562-566.

¹⁸³ Karimi, Ali, **Milli Partiler**, s:188-195.

bağnaz sayılabilecek nitelikte bir aile yapısı varlığını korumaktaydı. Geleneksel ulemanın etkisi ile dini kurum ve törenler, köylerde ve kentlerin belli yerlerinde sürüyordu. Bunlar, Batı'da eğitim almış aydınlar (Mehdi Bazergan, Abulhasan Beni Sadr, Mücahidin-i Halk gibi) içinde dahi nüfuzlarını ve saygınlıklarını koruyorlardı. Dolayısıyla diğer sol gruplar ile liberal gruplar kendi çaplarında güçlü, etkili ve dinamik olsalar da, ayaklanmalarda ve gösterilerde din faktörü ile ulemanın ve dinî aydınların etkisi ağır basıyordu. Ulema da bu durumun farkındaydı ve kendilerine karşı yapılan saldırılarda İslam'ı bir siyasal sembol olarak kullanmaktan çekinmiyorlardı. Örneğin, geleneksel örgütlenme biçimi olan camileri, çarşıları ve aile içi dini törenleri sık sık kullandılar. Bu bağlamda, geleneksel ulemanın büyük bir bölümü modern bilimlerin ve ideolojilerin bilgisine sahip olmasalar da kitlenin dilinden konuşabildiklerinden, rejime karşı kitleyi seferber etmede oldukça başarılı oldular. Ulemanın bu tür tepkisel hareketlere girişmelerinde, kuşkusuz mevcut siyasal iktidarın baskıları çok önemli rol oynamaktaydı.

Daha önceki tartışmalarımızdan da anlaşılacağı gibi İran'da Şiilik, tarihsel gelişimi boyunca 1960'lı yıllarda yapılan toprak reformuna kadar hiçbir zaman devlete karşı açık bir çatışma pozisyonu almadı. İran'daki güç ve meşruluk odaklarından birisi her zaman din, diğeri ise kraliyet ve Şah olmayı sürdürdü. Ama meşruiyet ve güç dengeleri arasındaki bu ilişki zamanla koptu ve din adamları devletin dışında, ondan bağımsız bir örgütsel, mali, ideolojik ve sosyal yapı geliştirdiler. Din adamlarının devletten ve iktidar odaklarından dışlanmaları, din adamlarının Batı-karşıtı, anti emperyalist/sömürgeci ve ulusal kaynakların yabancılar tarafından sömürülmesine karşı çıkan, zulüm ve zorbalık karşısında haksızlığa uğrayanların koruyucuları konumuna getirdi. Diğer yandan din adamları (ulema) örgütlü grupların ve ideolojilerin bastırılmasıyla birlikte siyasi

mücadele alanında meşru gözükten tek grup haline geldi. Böylece konjonktür nedeniyle tek alternatifte dönüştüler.¹⁸⁴

Bu dönüm noktasını hazırlayan koşullara ve nedenlere baktığımızda, rejimin 1960'lı yıllardan sonraki uygulamalarının bunda çok etkili olduğunu görürüz. Rıza Şahın başlattığı radikal modernizasyon ile baskı politikaları, siyasi grupların ve ulemanın zaman içinde daha sert tavır almalarını da beraberinde getirmiştir.

Din adamlarının var olan siyasal iktidara karşı çıkış nedenlerinden Pehlevi rejiminin dini çevrelere, kurumlara ve onların kaynaklarına karşı doğrudan baskı ve korku politikası uygulamasıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Pehlevi rejimi üst düzey ulema ile olan ilişkisini korusa da bazı rahatsızlıklara yol açtı. Bu rahatsızlıklar 1963 "Ak Devrim" adıyla sunulan reformlar sonucu meydana gelen ayaklanma ile doruk noktasına çıktı. Bu ayaklanma rejim tarafından 3 gün içinde şiddetle bastırılmayla sonuçlandı.¹⁸⁵ Diğer yandan Pehlevi rejimi artık düzenin meşruluk kaynağı olarak Şiiliğin çok elverişli olmadığını öne sürmekte, bu engelin ortadan kaldırılmasını veya en azından denetim altında tutulmasını istemekteydi.¹⁸⁶ O yüzden Şii ideolojinin eğitim merkezini hedef aldı. Din adamlarının devlete karşı gelmekle suçlanıp tutuklanması, işkence görmesi ve hapis cezasına çarptırılması, popüler dini konferansların verildiği Hüseyiniye-i Erşad'ın kapatılması (1972), Ulemanın toprak ve gelir kaynağı olan dini vakıfların devlet denetimine sokulma çabası, dini yayınevlerinin kapatılması, kutsal türbe ve ibadet yerlerinde SAVAK (İstihbarat Örgütü) memurlarının konulması, din adamlarının ve ulemanın, dolayısıyla bunların arkasındaki geleneksel dini inanca bağlı kitlelerin muhalefetine ve siyasal iktidara başkaldırması için uygun zemini ve ortamı yaratıyordu. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu grubun siyasal sistem için alternatif bir plan ve

¹⁸⁴ 1953'te Musaddık'ın devrilmesi, liberal ulusal cephe, İslam fedaileri örgütü ve Tudeh Partisinin çökertilmesi yasal siyasi muhalefetin yok olmasını sağladı daha fazla bilgi bkz. Ahavî, **İran'da din ve siyaset**, ss:153-161.

¹⁸⁵ Abrahamian, Ervand, **İran Beyn-i Do enkılab**, s:523.

¹⁸⁶ Muaddel, Mansur, **İran'da Şii Ulema ve Devlet**, İran Devrimi İçinden, ss:177-188.

projeye sahip olmadığıdır. Hiç bir çağdaş siyasal düzen ya da ekonomik sistem önermemektedirler.¹⁸⁷

Ulemanın gruplaşması konusunda şöyle bir tablo oluşmuştu:1961’de Ayetullah Brucerdî’nin ölümünden sonra Şii ulema üç gruba ayrıldı. Birinci grubu, siyasi olmayan muhafazakarlar oluşturuyordu. Bunlara göre ulema iğrenç siyaset işiyle uğraşmamalıydı. Ulemanın görevleri, manevi değerleri korumak, tanrının kelamını yaymak ve yeni kuşağı eğitmek olmalıydı. Ama bunlar da 1977’ye doğru baskı politikaları sonucunda siyasette aktif rol almaya başladılar. İkinci grup, orta yolu izleyen muhalif ruhanilerdi. Bunlar, kadınların oy kullanmasına ve toprak reformuna karşı çıkmanın yanısıra, rejimin baskı siyasetlerini engellemek, meşrutiyetin anayasasını uygulamak ve krallığı korumak amacıyla Şah’la işbirliği yapıyorlardı. Ancak bu grup da 1977’ye doğru hızla siyasileşti.

Üçüncü grup, Humeyni’nin yandaşları ve radikal düşünenlerden oluşuyordu. Bunlar, İran’da gizli ve yasadışı bir grup kurup Humeyni’nin kaset ve ilanlarını dağıttılar.¹⁸⁸ Ama bu grup fazla etkili olamadı. Çünkü Humeyni “velayet-i fakih” kitabında yazdığı gibi uzun vadeli bir İslami hükümet projesi hedefliyordu.¹⁸⁹ 1979 Devrimine zemin hazırlayan asıl grup, ideolojik faaliyet yüzünden, derneklerde çalışan, dergi çıkaran ve konferanslar veren dini gruplarla gerilla şeklinde örgütlenmiş olan sol gruplardı.

2.4. 1979 Devrim Öncesinde Geleneksel Şii’de (Ulema Şii’de) Reform ve Radikalleşme Hareketleri

2.4.1. Geleneksel Şia’da Reform Hareketi

O dönemde var olan muhafazakar ulema Şiiliği ve öğretiyi, hukuk, ahlak, ibadet gibi geleneksel teolojik eğitim anlayışıyla ele alıyordu. Halbuki

¹⁸⁷ Ahavi, Şahrüh, **İran’da Din ve Siyaset**, ss:283-88; Wright Robin, Son Büyük Devrim, çev: Şeniz Türkömer, Doğan Kitap, 2001, s.43, Abrahamia Evrand, Humeynizm, çev: Mehmet Toprak, Metis Yayın, s:43.

¹⁸⁸ Hüseyin, Ali Montazeri, Mutaharri, **Refsancani, Hameneyi, daha fazla bilgi için bkz:** Abrahamion, İran, A.g.e., ss:583-591.

¹⁸⁹ Humeyni, Ruhullah, “**Velayet-i Fakih**”

Şii öğreti, adaletsiz ve diktatör bir siyasal iktidar karşısında aktif tavır alma, dini liderliğe ve halkın desteğine sahip olma gibi güncel sorunları çözecek bir yaklaşım ve arayış içindeydi. Bunu da teorik temellere oturtma çabasıındaydı. Bu reform çabalarına Mutahhari, Talegani ve Beheştî haricinde ulemadan pek katılan olmadı.¹⁹⁰

Bu “reform hareketi” Tahran’da Murtaza Mutahhari’nin konferansıylabaşladı;” bu konferanslar yayınlandı ve iki buçuk yıl boyunca devam etti. Konferansın temel hedefi siyasal iktidar karşısında Şii siyasal doktrinin sorunlarını tartışmaktı. Şiilikte en yüksek bilgiye sahip olma, liderin belirlenmesinde temel ilkedir. Taligani’ye göre, liderlik bir konsey tarafından yürütülmelidir.¹⁹¹ Behiştî ise İslam’ın kurallarına uymayan bir hükümeti devirmenin inananların görevi olduğunu söylemekteydi.¹⁹² Görüldüğü gibi bir lider boşluğunun olması dönemin Şia’sının en önemli sorunuydu. Mevcut liderlik anlayışına bağlı olarak (tek merci-i taklit Brucerdi) artan sorunlar, devletin çok yönlü baskısı, özellikle dini yerlere ve ulemaya dönük olanlar, bu problemin ivedilikle çözülmesi gerektiğini gösteriyordu.

Reform çabaları ve yayınlanan dergilerin içerikleri, hem muhafazakâr ulemayı hem de devleti rahatsız ediyordu. Dolayısıyla her iki tarafın da tepkisini çekiyordu.¹⁹³ Çekilen bu tepkilere rağmen bunlar, gelecekteki mücadeleye zemin hazırlıyordu. Bunu, reformun temel amaçlarında da görmek mümkündür:

- 1) Din adamlarının bağımsız mali örgütlemesinin sağlanması,
- 2) Dini konularda görüş birliği için ülke çapından seçilecek üyelerden oluşan ve sürekliliği olacak olan bir “müçtehidler komitesi” ya da “şura-ı fetva”nın oluşturulması,
- 3) İmamın otoritesinin ulemaya devri söz konusu olmadan Şii bir toplumun mümkün olmayacağı düşüncesinin savunulması,

¹⁹⁰ Ahavi, Şahrüh, **İran’da din ve siyaset**, çev: Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, ss:213-215.

¹⁹¹ A.g.e., s:215.

¹⁹² Tabatabai, Muhammed Hüseyin, **Şhi’ite İslam**, State University of New York, 1975, s:65.

¹⁹³ Ahavi, Şahrüh, ss:220-221.

- 4) İslam'ın sosyal, ekonomik ve politik konularla dini meselelerin iç içe olduğu bütüncül bir yaşam biçimi olduğunun vurgulanması,
- 5) Medrese ders programlarında ahlak, ideoloji ve felsefe yerine fıkıhın merkezi öneme sahip olmasının sağlanması,
- 6) Sorumluluk temeline dayalı yeni bir “genç liderlik” kavramının geliştirilmesi,
- 7) İslam'ın değişen koşullara uyumunun sağlanmasında içtihadın güçlü bir araç olarak kullanılması,
- 8) Müçtehidler arasında uzmanlaşma ve taklidin buna dayandırılması,
- 9) İran kültürünün bireycilikten ve yanlış inançlardan kurtulması için dayanışmanın ve ortak ruhun geliştirilmesi.¹⁹⁴

Bu görüşlere bakıldığında reformun ulema merkezli bir hareket olduğu görülmektedir. Buna karşılık bu konferansların dışında diğer Konferans Merkezlerinden biri olan Hüseyinniye-i Erşad'da geliştirilen düşüncelerde “ulema merkezli” bir hareket ve İslam yorumu yerine “Aydın merkezli” bir hareket ve İslam yorumu sergilenmekteydi. Bunun tipik ve en güçlü temsilcisi, “İran'ın devrim ideologu ve Frantz Fanon”u olarak tanınan¹⁹⁵ sosyolog Dr. Ali Şeraiti idi.

2.4.2. Geleneksel Şii'nin Radikalleşmesinde ve Devrimde Dr. Ali Şeraiati'nin Düşüncelerinin Etkisi

Şeraiati'nin Sorbonne Üniversitesi'nde "Sosyoloji ve İslam Tarihi" başlıklı doktorasını bitirip İran'a döndüğü yıl olan 1964, ülkedeki ayaklanmanın bastırılmasının birinci yıl dönümüydü. Hapse ilk girişinde 6 ay yattıktan sonra serbest bırakılan Şeraiti, İslamcılığa yeni yorumlar getirme çabasıındaydı ve Şiiliği gelenekçi ideolojilerin etki alanı dışına çıkarmaya çalışıyordu. Aynı zamanda Şeraiti, halkı batı ideolojilerinin etkisinden kurtarmada ve kentli öğrenciler ile aydın ve orta sınıfın atomize bireylerini

¹⁹⁴ Ag.e., ss:216-217.

¹⁹⁵ Abrahamian, Şeraiti, **Fanon-ı İran**, Çev: Hamid Ahmedi, “Şeriatı Der Cihan” içinden, intişar yayınları, Tahran, 1370G(1991M) ss:275-288.

İslam'ın siyasi ideolojisine yönlendirmede başarılı olmuş düşünürlerden birisiydi. Şeriatî'nin Şiilik anlayışını çekici kılan özelliklerin başında, İslam'da ve Şiilikteki bazı kavramları yeniden yorumlayarak modernitenin getirdiği bireyselleşme ile bütünleştirmesi, canlandırması, atomize edilen insanları bir araya getirmesi, kurumsallaşmış (skolastik, ulema) İslam'dan uzaklaşan insanları yeniden cezbetmesi ve Şiiliği yeniden sevdirmesi, dolayısıyla güçlerin sol gruplara çekilmelerini veya pasif kalmalarını engellemesi gelir.¹⁹⁶

Şeriatî'nin başarısı birkaç noktayla açıklanabilir;

a) Rejimin 1953'ten sonra uyguladığı baskı politikalarına karşı, İslam haricindeki ideolojilerin hiç birinin etkili muhalefet edememesi ve baskılar nedeniyle İslam dışı ideolojilere ve onların konferanslarına ulaşmanın zor olması¹⁹⁷,

b) Şeriatî'nin düşüncelerini, kendisini etkileyen düşünürlerin, (Fanon, Sartre ve Marx gibi) kavramlarından yola çıkarak aktarması ve bunlardan esinlenerek yeni bir devrimci, aktif ve kulağa hoş gelen Şiilik anlayışı geliştirmesi,¹⁹⁸

c) İslam'ı bir siyasal sembol ve ideoloji olarak canlandırıp kullanması.

İran toplumunu Şah despotizminden kurtarmak için İslam'ı etkin bir ideolojik silah haline sokma çabası, onu Şiiliğin bütün kurumlarını yeni baştan yorumlama amacına itmiştir. İslam ideolojisi gibi yerel olan malzemelere modern ideolojilerin canlılığını katarak ve bunları skolastik ulema anlayışından kurtarmaya çalışarak daha farklı bir Şiilik yorumu ortaya koymuştur.¹⁹⁹ Şeriatî'nin emperyalizmi konusundaki görüşleri bunu ispatlamaktadır: "Üçüncü Dünya ülkelerini emperyalizm, sömürgecilik, yerellik

¹⁹⁶ Abrahamian, Evrand, *Şeriatî Frantz Fanon-i İran*, s:284.

¹⁹⁷ Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, ss:136-142, Abrahamian, Evrand, *İran Beyn-i do enklab*, s:554.

¹⁹⁸ İrfan, Suroosh, *Ali Şeriatî Muallem-i İnkılab (devrim öğretmeni), Şeriatî Cihanda İçinden*, s:217-

¹⁹⁹ İrfan, Suroosh, *Ali Şeriatî Muallem-i İnkılab (devrim öğretmeni), Şeriatî Cihanda İçinden*, ss:229.

ve cehaletten kurtaracak araç, Batı toplumlarının koşullarında oluşmuş ideolojiler değil, aksine ezilen ülkelerin kültürel kökenlerinden doğacak bir ideoloji olacaktır. Bu da İran için Şii İslam'ın kendisidir.²⁰⁰

Şeriatî'ye göre, Marksist kavramların ve yöntemlerin bir çoğunu İran örneğinde uygulamak mümkün değildir; çünkü Avrupa'nın aksine İran "Asya tipi üretim" sürecinden geçmiştir ve Rönesans, dini reform, Aydınlanma ile, Sanayi Devrimini ve feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini denememiştir. Dolayısıyla İran hâlâ geri kalmış bir ülke olduğu gibi Ruhaniyet (dinci anlamında) Şii mezheb içinde kayda değer toplumsal bir tabana sahiptir. İran'ın dini anlayıştan kurtulamamış bir çarşı burjuvazisi ile özgürlük isteği olmayan ve sermayedarı "ahlak"tan yoksun bir sermayedar kitlesi vardır²⁰¹. Şeriatî'ye göre Tudeh Partisinin İran'da başarısız olmasının, devlet baskısı dışında bir diğer nedeni, halkın dini duygularına karşı duyarsız olmasıdır. Nitekim tercüme edilen, "Diyalektik Materyalizm", "Ruh da Maddedir", "Tarihsel Materyalizm" gibi kitaplar da bunu göstermektedir. Bu çalışmalar halkta, bir tanrısızlık düşüncesini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla onları dinsiz, tanrı düşmanı, ahlaksız ve namussuz olarak gören halk, onlardan uzak durmuştur. Bu oldukça basit bir yorum olabilir, ancak, bu düşüncelerin muhataplarının çoğunluğunu sıradan halkın oluşturması ve mollaların Marksizm aleyhinde yaptıkları yorumlar da bu yöndeydi. Diğer yandan İran'ın sıradan halkının %90'nının köylü, ulemayı destekleyen halkın %90'nı ise kent proletaryası olduğunu göz önünde tutarsak, ayrıca Rönesans ve sanayi devrimi döneminden geçmediklerini düşünürsek, bu başarısızlıkları anlaşılabilir bir şeydi. Sol grupların 100'ün üzerinde yaptığı çeviriler arasında Kapital'in çevirisini görmek mümkün değildi"²⁰² Bu eksiklikler, Şeriatî'ye göre; onların başarısızlıklarına neden oldu.

Şeriatî'nin bu eleştirilerine baktığımızda onun Marksizm'i belli ölçüde kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Şeriatî'ye göre; insanın Marksizm'i

²⁰⁰ Şeriatî Ali, **İslam Şenası (İslamı Tanıma)**, Tahran 1351G (1976G) 13. ders, ss:15-17.

²⁰¹ Şeriatî, Ali, **Bazkeşt Behişt (öze dönüş)**, yayın adı yok, Tahran, 1356G (1997M) ss:61-64, ss:59-72, ss:161-6.

²⁰² Şeriatî, Ali, A.g.e., ss:48-50.

bilmeden ve anlamadan toplum ve modern tarihi kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla; Şeraiti Marx'ın toplumun sınıfsal altyapı ile siyasi ideolojik üstyapıya bölündüğü yönündeki görüşünü kabul etmekteydi. Şeriatî'ye göre yöneticilerin çoğu dinleri kullanarak öbür dünyada ödüller vaat ederek kitleyi uyuşturmaktadır.²⁰³ Aynı zamanda; insanlık tarihinin büyük kısmının sınıf mücadelesinden ibaret olduğunu kabul etmektedir. Ama bu mücadelenin de büyük kısmının maddi gelir için değil siyasal iktidar için olduğunu söylemektedir.²⁰⁴

Şeraiti, bu düşüncelerinden yola çıkarak Şiiliği ikiye ayırıyordu: "Alevi Şiilik ve Safavi Şiilik", Alevi Şiiliğini aktif, gerçek, zulmün karşısında duran, var olan siyasal iktidara başkaldıran, halka karşı olanla mücadele (Kerbela olayındaki Hüseyin örneğindeki gibi) eden sıfatlarla tanımlıyordu. Safavi Şiiliği ise pasif, gerçek olmayan, zalimle işbirliği yapan, saray Şiiliği olarak görüyordu. Bu Şiilik, geleneksel ulemanın Şiiliğidir.²⁰⁵ Şeraiti bu ikilik ile İslam'ı aktif, devrimci bir din olarak sunup, gençlere sevdirmeye çalışmaktadır.

Diğer yandan, yine bu ayırmadan yola çıkarak muhafazakar ulemanın toplum ve İslam önünde bir engel olduğunu söylemektedir. Şeriatî'ye göre ulema, batı tipi düşüncenin gelişimine, özellikle anayasal meşrutiyete muhalefet etmiştir. Ulema, insanların körü körüne taklitçi olmalarını istemekte ve insanların asıl kaynaklara ulaşmalarını engellemektedir; böylece kutsal kitaplar üzerindeki tekellerini korumak istemektedirler. Her zaman geleceğe bakma yerine geçmişteki Usturiye (Mitos) benzeri azametli dönemlere bakmakta; dini metinleri devrimci ve canlı ideoloji kaynağı görmek yerine, eskimiş skolastik kaynaklar olarak görmektedirler.²⁰⁶

Şeraiti, bu diyalektik yöntemi kullanarak aydın ve genç kuşağı aktif halde görmeyi hedeflemektedir. Böylelikle insanların öz güven ve iradelerini

²⁰³ Şeraiti, A.g.e., s:81; Şeriatî, Ali, **İslam Şinası (İslamı Bilmek)** Tahran, 1351G (1972M), ss:5-11.

²⁰⁴ Şeriatî, Ali, **İslam Şinası (İslamı Bilmek)**, ss:93-98.

²⁰⁵ A.g.e., ss:70-71.

²⁰⁶ A.g.e., ss:13-32.

harekete geçirip, geleneksel ulemanın hakimiyetinden çıkarmayı amaçlıyordu. Bu bağlamda, ideolojik İslam-kültürel İslam ayrımı yapmaktadır. İdeolojik İslam, devrimci, inançlı, pratikçi, bu dünyada da işe yarayan, her türlü gelişmeyi sağlayan inanca sahip olmaktır. Ama kültürel İslam, felsefe, kelam, irfan türünden bilgi ve ilimdir. Herkes bunları edinebilir, hatta gerici, kötü düşünen kimse bile öğrenebilir. Sıradan vatandaş, bir fakîh ve din adamından daha iyi bilebilir. İdeolojik İslam dürüst; devrimci sorumlu (aydın) Ebu Zar yetiştirir. Ama kültürel İslam muhafazakar, pasif, ulema tipinde alim müçtehit yetiştirir.

Bu düşünceler çerçevesinde Şeriatî'ye göre doğru İslam'ı gerçekleştiren güç hiçbir zaman skolastik ulema olamaz. Belki bu gücü yaratacak olanlar yeni tür İslamcı aydınlar olacaktır. Bu sayede peygamberden ve imamlardan sonraki dönemde toplumun yönetimi "halk"a ve "aydınlar"a geçecek, imamların görev ve misyonlarını bunlar üstlenecektir, gelenekselci ulema değil. Bu düşünce, şimdiye kadar varlığını sürdüren ulema anlayışına karşı büyük bir saldırıydı. Diğer taraftan Şeriatî, tüm İslami kavramlara yeni yorumlar getirerek, onlara devrimci nitelik kazandırdı. Bu yaklaşımıyla, İran'da gençleri ve aydınları arkasına alarak İslamcı hareketlerin en güçlü noktasını oluşturdu. Nitekim aydın gençlerin büyük çoğunluğu, gelenekselci ulemanın öğrettikleriyle ilgisi olmayan bu İslami ve devrimci Şii anlayışından büyük ölçüde etkilendiler. Ona göre; gerçek İslam Şah, üst sınıf, emperyalizmle mücadele eden ve halk dilinden konuşan İslam'dır. İran'da milli kimliği kaybetmeden ve Batılılaşmadan gelişmek mümkündür ve Batı teknolojisi ile ilmini almak olanaklıdır. Kısacası Şeriatî, gençlere ve aydınlara arzuladıkları şeyi verdi: Geleneksel ruhaniyetten kurtulmuş, ruhanisiz radikal mezhebi (Şii) ki, bu inanç a) Seküler toplumsal devrimi, b) Teknolojik yenilikler getirmeyi, c) Kültürel öz güvene sahip olmayı içermektedir.²⁰⁷ Ancak, bu tür niteliklerle donatılmış devrimci Şii hareketin

²⁰⁷ Şeriatî, Ali, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, çev: Kerim Küney, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1987, ss:30-32; Şeriatî, Ali, Ne Yapmalı? Çev: Muhammed Hizbullah, Bir Yayınları, İstanbul 1986, ss:44-456 ve s:56.

kemikleşmiş skolastik ulemeden nasıl korunacağı belli değildir. Çünkü toplumsal koşullara göre hareketi üstlenecek güçlü bir kurumdan yoksun idi.

2.5. Krallığın Yıkılışı ve Devrim Süreci

2.5.1. Pehlevi Krallığının Çöküşünü Sağlayan Faktörler

Pehlevi rejimi, İran'da var olan devlet yapısını değiştirme çabasında başarılı olmuş ve merkezi, güçlü, bürokratik bir devletin oluşmasını sağlamıştır. Rıza Şah'ın ve özellikle Muhammed Rıza Şah'ın 1953'ten sonra uyguladığı politikalarla devletin meşrutiyet kaynaklarını, din, kraliyet ve halk desteği üçlüsünden kraliyet, ordu ve bürokrasi üçlüsüne kaydırıldı. Bu da hem ulemada hem de halkta ve siyasi gruplarda tepkilere neden oldu. Çünkü o döneme kadar ki Safavi ve Kaçar Hanedanlarının yönetimi boyunca, merkezi otorite, dini otoriteyle bütünleşmişti ve bu halk desteğini de sağlıyordu.²⁰⁸ Bu yapı, 1906 meşrutiyet devrimiyle anayasal çerçeveye oturtulmuştu. Nitekim egemenlik ilkesi şöyle tanımlanmıştır: "Saltanat, ilahi bir bağış sonucu, millet tarafından padişahın şahsına tefriz edilmiştir".²⁰⁹

Diğer taraftan bir başka maddede, yasaların şeriata uygunluğunun ulema tarafından denetlenmesi ve onaylanması öngörülüyordu²¹⁰. Ulemanın İran'da dinin ve halkın temsilcisi olduğu göz önünde tutulursa, 1906 Anayasası, bu tanımlama ile tanrısal egemenliği millet rızası ile yan yana getirerek, hem din adamları ile dini grupların hem de modernist aydınların isteklerini gerçekleştirmiş oluyordu. Krallığın ilahi bir temele dayandırılması eskiden beri var olmakla birlikte, 1906'dan sonra anayasal statüye kavuşturulmuştur. Bu da, devletin ve kralın Şii dinine bağlı olması gerektiğinin bir göstergesidir.

Ama bu anayasal anlamdaki meşruiyet temeli, pratikte anayasaya ters bir yol izleyerek, Rıza Şah için sadece devlete bağlı bir Şiilik anlayışı ve siyasal ittifak çerçevesinde bir araç olmaktan öteye gitmedi. Bunun tipik

²⁰⁸ Ahavi, Şahrüh, **Din ve Siyaset**, ss.230-43; Ak Devrim Uygulamasının Sonuçları.

²⁰⁹ Meşruiyet Anayasasının mütemmimi, mad.35

²¹⁰ Meşruiyet Anayasası Mütemmimi Mad. 2.

göstergesi, kralliyetin 2500. yılını kutlaması, ülkede kullanılan “İslam sonrası takvim yerine 2500 yıllık krallık takviminin kullanılması ve Pers eski krallarının unvanını almasıyla, Muhammed Rıza Şah’ın kendini İslam öncesi krallığın devamcısı olarak görmesidir. Şah, bu çabalarıyla kendine destek bulamadı ve yukarıdan politikalar ile toplumda çoğunluğu oluşturan “geleneksel halka” rağmen uygulamalara girişti. Bu da, muhaliflerin tepkilerini üzerine çekti.²¹¹ Özellikle dinsel muhalefet, Şii ideolojiyi kullanarak ve Şah ile Yezit (Kerbela Olayının katili) arasında benzetme yaparak, halkı şaha karşı muhalefete seferber edebildi.

Diğer taraftan rejim iktidarı sağlayabilmek için SAVAK, ordu ve bürokrasiyi tamamen kendine bağlı araçlar olarak kullanmaya başladı. Bunları 1950’den sonra bariz bir şekilde örgütlü ve güçlü ana muhalefet olan ulusal cephe ve Tudeh; bastırmasında kullandı ve bu durum 1963’ten sonra tam diktatörlüğünü sağlamada önemli rol oynadı.²¹² Şah ordu ve diğer kuvvetleri her zaman kendine bağlamıştır ve karar verme yetkisi her zaman ordu komutanlığında değil, doğrudan kendisindeydi. Yani ordunun denetimi hem sembolik hem de fiili olarak her zaman Şahın elinde olmuştur.²¹³ Tüm bunları kendisinin güvenlik subapı olarak düşünüyordu ve onları politikaları çerçevesinde bir araç olarak kullanmaktaydı.

Otoriter siyasal yapı ayrıca orduda ve SAVAK’ta da yapısal bir takım sorunlara yol açmıştı. İlk olarak, ordunun üst kademe komutanları hiçbir zaman kendi inisiyatifleriyle karar verme yetkisine sahip değildi. Çünkü tüm üst düzey komutanları Şah seçiyordu. Bu da güvencesiz, güçsüz ve sorunlar karşısında çaresiz kalan bir askeri kurum yaratmıştı. İkinci olarak, alt kademe ve sıradan ordu mensupları, devrim sürecinde halktan yana tavır

²¹¹ Ahavi, Şahruh, **İran’da Din ve Siyaset**, ss.236-43; Abrahian, Evrand, İran Beyn-i do Enkıláb (İran İki Devrim Arasında, s.546; Main, Bager, Son devrimci Ayetullah Humeyni: Elips Yayınları, 2005, s.160.

²¹² Sultanlu, Abbas, Kudetay-i 1332 ve Tahavvulat-i Badı (1953 Darbesi ve Darbe Sonrası Gelişmeler), **Siyasal ve Toplumsal Değişmeler**, ss:151-168

²¹³ A.g.e., ss:46-48 ve ss:162-163.

koyma ve komutanlarının emirlerini dinlememe yolunu seçmişlerdi, hatta silah depolarını açıp halka dağıtmışlardı.²¹⁴

Üçüncü olarak, Şah'ın böl-yönet politikaları çerçevesinde ordu, SAVAK ve polis komutanları arasında düşmanlık yaratılmıştı.²¹⁵ Bu yöntem, bürokraside de uygulanıyor ve ona doğrudan müdahalelerde bulunuluyordu. Göreve gelmeleri ve gitmelerindeki belirsizlik yanı sıra yükselmelerinde uygulanan kriterler, Şah'a ve tahta bağlılık esasına göre oluyordu.²¹⁶ Bu da orduda olduğu gibi bürokraside de güvensizlik ve birbirine karşı çekememezliğe neden oluyordu.

Krallığın yıkılışını sağlayan bir başka neden ise, kralın kendisine meşruluk sağlayacağını ve destek niteliğinde olacağını düşündüğü saraya bağlı iki parti kurması daha sonra da tek parti sistemini uygulamasıydı. Ama bu işler de tam ters sonuç verdi. Pehlevi hanedanı demokratik bir siyasal katılım kültürünü geliştirme yerine tüm muhalif partileri ve grupları çeşitli adlar altında kapatma yoluna gitti. Bu da ister istemez İran'da siyasetin şeffaflığını ortadan kaldırıp, yasadışı ve mülteci niteliğinde muhalefetin ortaya çıkmasını sağladı. Rejim, yasadışı olarak düşündüğü muhalefeti (tüm siyaset muhalif grupları) ortadan kaldırmak amacıyla saraya bağlı resmi bir muhalefet oluşturmuştur.

1953'ten sonra İran'da uygulanan iki parti sistemi krala bağlı olan kişilerin başkanlığında örgütlenen halk partisi ve ulusal partiden²¹⁷ oluşuyordu. Zaman içinde Şah, Halk Partisini kapattı ve "Ulusal Parti"yi "Yeni İran Partisi" adıyla yeniden kurdurdu. Ama beklenen destek ve hedeflenen amaçlar sağlanamadığı için bu parti de kapatıldı.²¹⁸

²¹⁴ Abrahamian, İran...A.g.e., ss.535.

²¹⁵ A.g.e., ss.536-37; A.g.e., s.124.

²¹⁶ Bu güvensizlik politikası konusunda daha fazla bilgi için bkz. **Abrahamian, İran Siyasetinde Paranoia, Humeynizm içinde**, ss.109-127.

²¹⁷ Modır Şaneçi, Mohen, **Ahza-b-i Devleti (Devlet Partileri), İran'da Siyasal, Toplumsal Değişim** İçinden, ss:261-71.

²¹⁸ A.g.e., ss.266-270.

1975 sonrasında Şah, muhalefet meselesini çözmek için kendine bağlı tek parti sistemini bu kez “Yeniden Doğu Partisi (Hizb-i Rastahiz)” adıyla yeniden siyasal hayata soktu. Şah, tek parti sistemine geçtikten sonra kendini demokrat olarak göstermek için şöyle diyordu: “Eğer ben diktatör olsaydım Hitler ve komünist ülkelerde gördüğünüz gibi otoriter bir parti kurardım. Ama ben meşruti bir kral olduğum için geniş kapsamlı faaliyet gösteren bir partiyi teşvik etme cesaretini gösterdim”²¹⁹. Bu partiler; amaçlandığı gibi rejim için yeterli sosyal desteği, siyasal seferberliği sağlayamadığı gibi, çarşı esnafının ve orta düzey tüccarların da tepkisine yol açtı. Şah, bu partiye sempati beslemeyenleri Tudeh Partisi yandaşı farz edeceği şeklinde açıklama yapmasına rağmen buna engel olamadı.²²⁰ Şahın çöküş nedenlerinden biri de bu olmuştur.

Siyasal iktidarın bu tür baskıcı politikalara başvurmasının ve halk ile tüm muhalif gruplara rağmen yönetimin sürdürmesinin arkasında, patronaj anlayışının, petrol gelirlerinin zaman içinde beklenilmez derecede yükselmesi ve modernleşme ile kalkınma politikalarının yabancı güçler tarafından desteklenmesi gibi olguların yattığını söylemek mümkündür.

Söz konusu siyasi olguların dışında devrimin gerçekleşmesini sağlayan bazı olaylar da olmuştur.

Şahın başlattığı çok masraflı projelerin²²¹ ekonomide yarattığı etki sonucu 1973’te artmaya başlayan enflasyon 1976’da doruk noktasına çıktı. Şah bu problemi çözmek için çarşı esnafına yüklendi ve geniş çaplı tutuklamalara yöneldi.²²² Diğer yandan ABD (J. Carter) ve Dünya Af Örgütü ile İnsan Hakları Komisyonu insan hakları konusunda İran’a baskı yapmaya başladılar. Bunların yanısıra yurtdışındaki öğrenciler ile siyasi örgütler ve yabancı gazeteler şah diktatörlüğü hakkında olumsuz açıklamalarda bulunup,

²¹⁹ Aktaran, Abrahamian, İran, Beyn-i..., s.541.

²²⁰ A.g.e., ss.544-49.

²²¹ Moin, Bager, **Son Devrimci: Ayetullah Humeyni**, Elips Yayınları, 2005, s.159; Nükleer Santraller, geniş çaplı inşaat, metrolar, Altyapı çalışmaları Çok Sayıda Yabancı Teknisyenlerin ülkede İstihdamı.

²²² İzed, Raceb, Tabaka-i Mutavassit-i Sünneti (Geleneksel Orta Sınıf) İran’da Siyasal ve Toplumsal Değişim İçinden, ss:31-311.

insan haklarına daha saygılı olunmasını istediler. Yabancı devletler ve örgütler de Şah'tan baskı politikalarına son vermesini istediler.²²³ Şah, bazı nedenlerden²²⁴ dolayı bu istekleri kabul etti ve siyasi mahpusları serbest bıraktı. Baskılarına 1976'nın başında azaltma yoluna gitti. Bu durum ise, bir sonun başlangıcı oldu.

Yazarlar, üniversite hocaları ve hukukçular ile çarşı esnafı kendi örgütlerini kurdular. Şaha işkenceler konusunda itirazlarını dile getiren açık mektuplar yazdılar ve Meşrutiyet Anayasasının uygulanmasını istediler.²²⁵ Bu istekler ve itirazlar ve doğrultusunda kurumsal tepkiler 1977 Kasım ayının ortalarına kadar sürdü. 11 Kasım 1977'de polis Tahran Üniversitesinde dokuzuncusu yapılan "Şiir Akşamı"na izin vermedi. Buna tepki ise rejim aleyhine sokak gösterisine dönüştü ve bir öğrenci öldü. Bunun üzerine öğrenci gösterileri artarak sürdü.²²⁶

Bu olaylardan bir buçuk ay sonra 7 Ocak 1978'de devlet gazetelerinde tüm rejim muhalifi ulema (Humeyni de dâhil) "Siyah İrtica", uluslararası komünistlerin işbirlikçisi ve Ak Devrimin düşmanları olarak ilan edildi. Bu olay ulemanın ve çarşı esnafının şiddetli itirazlarına neden oldu. Muhalifler bu yazılanlardan dolayı "Şahın özür dilemesini", "Yezit hükümetinin azledilmesini", "Humeyni'nin geri dönmesini" "Meşrutiyet Anayasasının uygulanmasını" istediler. Bu istekler devam ederken, polisle çıkan çatışmalarda ölüm olayları oldu. İran içindeki en güçlü ulemadan olan Ayetullah Şeriatmadarı yabancı gazetelere verdiği bir röportajda anayasanın uygulanmasını ve ulemaya ihanetin durdurulmasını istedi. Ayrıca, ölümlerin kırkıncı gününde²²⁷ herkesi iş bırakmaya ve törene katılmaya çağırdı.²²⁸ Bu tür törenlere ard arda devam edildi. Her "kırk tutma" töreninde yeni olaylar,

²²³ Dünya Af Örgütü, İnsan Hakları örgütü, J. Carter (Amerikan Başkanı) Maksudi, Mutaba, **İran'da Siyasal, Toplumsal Değişmeler**, s:543.

²²⁴ ABD İle ilişkisini tehlikeye sokmak istemiyordu, silah ve uçaklar konusunda imzaladığı anlaşmaları krize sokmak istemiyordu. Yaptıkları reformlar onu içeride koruyacaktır düşüncesiyle, Moin, Bager, **Son Devrimci...**, s.159.

²²⁵ Moin, Bager, **Son Devrimci...**, s.177.

²²⁶ Moin, Bager, **Son Devrimci...**, s.178.

²²⁷ Şii İnançta Ölen Kişinin Kırkıncı Ölüm Gününde Tören Yapılır. Çünkü ölen kişinin vücudundaki organlar birbirini ayrıldığı gündür.

²²⁸ Abrahamian, **İran Beyn-i...**, s.624.

yeni ölümler oldu. Özellikle Tebriz kentindeki törenlerde ölenler ülkedeki ortamın gerginleşmesine neden oldu, sonunda Tebriz'deki fabrika işçileri greve başladı. Bunu; diğer kentlerdeki, özellikle petrol şirketlerinin işçileri takip etti. Ülke ekonomisi artık çıkmaza girmişti. Bunun üzerine Şah sıkı yönetim uyguladı. Takiben, halka hitaben bir konuşmasında Şah “Devriminizin sesini duydum”²²⁹ diyerek ulemaya ve diğer muhaliflere uzlaşma önerdi. Ancak artık iş işten geçmişti. Güçlü lider “Ayetullah Şeriatmedari” uygulanan sıkı yönetimden dolayı Şah’ın önerisini geri çevirdi. Gidişat iyice rayından çıktı. Grevler, askerlerin halka karşı silah kullanmaması, ABD ve Avrupa’nın Şah’a olan güveninin sarsılması, Şah’ın ülkeden ayrılmasıyla sonuçlandı ve yeni bir başbakan atandı. Ardından Humeyni geri döndü. Mehdi Bazergani’yi devrimin geçici başbakanı olarak atadı. Üst düzey askerlerin muhalif liderlerle anlaşması da sonuç vermedi ve silahlı mücadele eden sol grupların hava kuvvetlerinin silah depolarına saldırmasıyla son nokta konuldu.²³⁰ 1979 Devrimi.

²²⁹ A.g.e., s.640, Main, Bager, **Son Devrimci...**, s.181.

²³⁰ Abrahamian, **İran Bey-i do enklab**, ss.640-52.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. 1979 İRAN DEVRİMİ'NDEN SONRA EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

1. DEVRİMDEN SONRA SİYASAL KONJONKTÜR VE REJİMİN NİTELİĞİNE DÖNÜK TARTIŞMALAR

Devrim gerçekleşikten sonra yeni rejimin niteliği konusunda etkin partiler ve gruplar arasında tartışmalar çıktı. Bu grupları şöyle sıralayabiliriz:²³¹

1) İslamcı ideoloji yandaşları: Başlarında Humeyni'nin olduğu Hizbullah olarak bilinen grup. Bunlar ulema liderliğinde İslam fıkhnın uygulanmasını istiyorlardı.

2) Milli liberaller: Bunlar devrimci uygulamalara karşıydılar ve cumhuriyetten yanaydılar.

3) Sol gruplar: Bunlar kendi içinde birkaç gruba ayrılıyorlardı. Sosyal adaletten yana olan Marksist-Leninist bir grup Marksist bir devleti savunuyordu. Bir kısmı İslami-Marksist nitelikte bir devlet kurmak düşüncesindeydiler.

4) Liberal din adamları grubu: Bunlar ulemanın siyasal iktidara doğrudan girmesini istemiyorlardı ve sadece denetleme görevini yapmasından yanaydılar.

Bu dört temel grup ve fraksiyonlar birbirleriyle çekişirken, Humeyni liberal bir aydın olan Mühendis Mehdi Bazergan'ı geçici hükümetin başbakanı olarak atadı. Bu atama kararı, devrimin ilk günlerinde kurulan ve üyeleri liberaller ile din adamlarından oluşan devrim konseyinin önerisi üzerine alındı. Humeyni kendine ait olan yetkilendirme görevini ve başbakanın yapacağı işleri yayınladığı fermanla şöyle açıklıyordu: “Şeriatın ve halkın

²³¹ Muhammedi, Manučeher, **Tahlili bar inkılab-ı İslami**, Amikabir Yayınları, Tahran, 2002, ss:143-144.

çoğunluğunun gösterilerle dile getirdiği desteğin bana verdiği kanunî hakkı kullanarak seni (Bazergan) ülkenin siyasi düzenini ‘İslami bir rejime dönüştürmek, bunun için referanduma gitmek; bir konsey (‘Müessan Konseyi) kurup anayasayı hazırlamak ve halkın iradesine başvurmak için gereken hazırlıkları yapmak üzere geçici hükümeti kurmakla görevlendiriyorum”.²³²

Bu ifade sonraki gelişmelerin habercisidir. Ancak liberal başbakan ve yandaşları “Demokratik İslam Cumhuriyet’inden yanaydılar.”²³³ Liberallerin bu tavrı Humeyni’nin verdiği fermana ters düşüyordu. Humeyni, açıkça rejimin İslam Cumhuriyeti olması, bunun için de referanduma yapılmasını istiyordu. Humeyni’nin başını çektiği radikal İslamcılar (Şeriat yanlıları) ile diğer grupların ve özellikle geçici hükümet üyelerinin anlaşılamadığı nokta, Humeyni’nin fermanında adı geçen “Müessesan Konseyi”nin adının “Biliciler Konseyi” olarak değiştirilmesiydi. Böylece “Biliciler Konseyi” adı altında anayasanın yapılması ve denetlenmesi yetkisi doğrudan din adamlarına verilmiş olacaktı. Bu konseye din adamları dışında başka kimse giremeyecekti.

Humeyni’ni Bakanlar Kurulu’nu kurdurttu. Anayasa taslağını devre dışı bıraktı ve “Velayet-i Fakih” esasına dayanarak yeni bir anayasa taslağı hazırlattı. Bakanlar Kurulu Konseyin dağıtılmasına karar veriyse de Humeyni’nin ısrarından dolayı sonuçsuz kaldı.²³⁴ Humeyni’nin Velayet-i Fakih esasına göre hazırlattığı anayasa taslağına en sert tepki, liberal ulemanın lideri ve en güçlü müçtehitlerden biri olan Ayetullah Kazım Şeriatmedarı²³⁵’dan geldi. Onun görüşüne göre ulema siyasal iktidara karışmamalıdır. Ulema, yalnızca denetleme işlerini yapmalı ve 1906 Meşrutiyet anayasasının yürürlükte olmayan maddelerini uygulamaya

²³² Humeyninin mektubu, Aktaran A.g.e., s:149.

²³³ Nehzat-i Azad, Mevaz-i Mehzat-i Azadı der berabere

²³⁴ Daha fazla bilgi için bkz; Humeyni ilk başka diğer grupların faaliyetlerini, çalışmalarına yansıyor ve diğer grupların liderlerinin görüşlerini almadan emir kipi kullanarak kendini devrimin lideri olarak görmeye başladı.

²³⁵ **İnkılabe İslamı**, Tahran, 1983, s:172, Ayetullah Şeriatmedarı, İran nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturan İran’daki Azerbaycan Türklerinin lideriydi. İran’daki en güçlü ulemalardan biriydi. Şah üzerinde çok etkiliydi. Devrimin gerçekleşmesinde önemli rol oynadı. İçeride muhalif hareketin başını çekiyordu.

koymalıdır. Böylece ulemaya, fazlasıyla aktif bir siyasal statü tanıyan Humeyni'ye karşı çıkıyor ve Naini'nin önerdiği anayasal bir zemini savunuyordu. Ulemayı siyasal iktidarın başına getirmektense düzenin bekçisi ve dengeleyici unsuru olarak görmekten yanaydı.

Yine Şeriatmedari'ye göre velayet-i fakih ilkesi, ancak şeriatta yetkili bir temsilci bulunmadığı ve önemli konularla ilgilenmek gerektiği zaman uygulanabilirdi. Çünkü ona göre iktidar ve egemenliğin kökleri halktaydı ve Biliciler Konseyi'nin ilahiyat ve diğer konularda halkın egemenliğini kuşkuya düşürecek bir ilkeyi onaylama yetkisi yoktu. Bu maddeyi kaldırmadıkça referanduma katılmayacağını ve onun demokratik olmadığını alenen²³⁶ söyledi. Bu itiraz, kendisinin ev hapsiyle cezalandırılmasıyla, partisinin (Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi) ise kapatılarak üyelerin birçoğunun tutuklanmasıyla sonuçlandı.

Humeyni'nin görüşlerine karşı çıkan güçlü ulemalardan bir diğeri de Mahmut Talegani'ydi. Ona göre, ulemanın gerçek yeri siyaset âlemi olmayıp, camilerdir. Bu grup ile benzeri görüşleri savunan öteki ulema ise "Velayet-i Fakih" kavramının İslam'da bulunmadığını, bunu Humeyni ve seleflerinin bütünüyle siyasi gerekçelerle ortaya attıklarını söylüyorlardı.²³⁷ "Biliciler Meclisi"ne ve hazırladığı anayasaya tepki veren bir diğer kesim sol gruplardı (Halkın Mücahitleri, Halkın Fedaileri). Bu gruplar devrimin o sancılı günlerinde Humeyni ve yandaşları konusunda bu türlü net bir tutum izlemişlerdi. Bir kısmı silahlı mücadeleyi yeğlerken, bir kısmı da Humeyni'yi desteklemeyi seçti. Bu arada özeleştirici yaparsak, taktik ve ideoloji değişikliğine gittiler.²³⁸ Dolayısıyla bu durum sol grupları kendi içlerinde bir parçalanmaya sürükledi ve egemenliği kendi ellerine alma yolunda ilerleyen radikal dinciler (Hizbullah grubuna) karşısında zayıf düşürdü.²³⁹ Tudeh Partisi ise radikal dincileri ve Humeyni'yi devrimci ve emperyalizm karşıtı oldukları

²³⁶ Aktaran: Moin Bager, **Son devrimli Ayetullah Humeyni**, Elips Yayınları, 2005, ss:221-223.

²³⁷ Ahavi, **Şahroh, İran'da Din ve Siyaset**, ss:296-300.

²³⁸ Meksudu, **Mucteba, Tahavvulat-ı Siyasi İctima-i İran**, Derleme, Roozene Yayınları, Tahran, 2001, ss:224-25 ve ss:228-229.

²³⁹ A.g.e., ss:227-237.

gerekçesiyle destekledi, ayrıca İslam devrimiyle aynı doğrultuda hareket edeceğini söyledi. Humeyni bu destekle de diğer muhaliflerini bastırdı. Ancak iki sene içinde Tudeh Partisi'ni kapattı. Böylelikle İran tarihinin en büyük ve güçlü partilerinden birinin siyasal yaşamı sona erdi.²⁴⁰

Humeyni yandaşlarının çoğunlukta olduğu “Biliciler Konseyi”nce görevlendirilen iki grubun hazırladığı “Velayet-i Fakih” eksenli anayasa taslağı bazı gerçekleri ortaya koydu:

a) Devrim sürecine katılan siyasal muhalefet gruplarının büyük bir kısmı, yeni kurulacak rejimin ne olması gerektiği konusunda tutarlı ve detaylı bir programdan yoksundu; hatta Humeyni'nin bile programı yoktu. Nitekim 1980'li yıllarda Kemal Harrazi (İran'ın Birleşmiş Milletler Temsilcisi) devrim için şöyle diyordu; “Bu devrimin en önemli özelliği ne ekonomi ne sanayi ne de benzeri konularda hazırlanmış hiçbir planının olmayışıdır. Yol aldıkça deneyim kazanıyoruz”.²⁴¹ Sadece kaynağın Kur'an olması ve adaletin sağlanması türünden içi doldurulmayan kavramlar kullanılıyordu. Diğer yandan muhalefetin önemli bir kısmı, kurulacak yeni rejimin İslam'ın temel ilkelerine ters düşmemesi gerektiği konusunda anlaşıyorlardı.

b) Humeyni geleneksel (cami) örgütlenmeden doğan İslamcı militanları arkasına alarak, Devrim Konseyi'ni de kendi istediği insanlardan, Biliciler Konseyi'ni de kendine yakın iki gruptan oluşturarak, kurulacak rejimin niteliğini belirledi. Bunu yeni oluşturulan anayasanın içeriğinden anlamak mümkündür. Anayasada Batı tarzı demokrasi kavramı ve kuvvetler ayrılığı ilkesiyle lekelenmemiş bir İslami yönetime yarı demokratik bir yapı kazandırılmak isteniyordu. Bu bileşimin sonucu anarşiye yol açan halkçı bir teokratik rejimin ortaya çıkması oldu.²⁴² Aceleyle hazırlanmış bir anayasa ile “egemenliğin Allah'a ait olduğu” söylenerek, Allah'ın vekili olan veli-yi fakih,

²⁴⁰ A.g.e., s:212.

²⁴¹ Aktaran: Wright, Robin, **Son Büyük Devrim**, çev: Şeniz Türkömer, Doğan Kitap Yayınları, 2001, s:43.

²⁴² Moin, Bager, **Son Devrimci**, s:216.

Allah'ın temsilcisi konumuna getirilmişti. Böylelikle iktidar veli-yi fakihin (dinî hukuk bilginlerinin) gerçek ya da kuramsal kişiliğinde merkezileşiyordu.²⁴³

Başka bir deyişle Allah'ın adaletini yeryüzünde sağlayacak olan kişi veli-yi fakih oluyordu. Humeyni'nin bu tür bir vaat vermesinin Şia açısından sonuçlarını şöyle sıralayabiliriz: geleneksel Şiiliğin diğer iki önemli ilkesinin devre dışı bırakılması. Yüzyıllarca Şiiler, İslam'ın altın çağı olarak Muhammed'in Mekke'sini ve Ali'nin hilafeti yıllarını görmüşlerdir. Oysa Humeyni, devrimci İran'ın, bu dönemi ve onların çözümsüz problemlerini çoktan geride bıraktığını söylüyordu. Yüzyıllardır Şiiler, dünyaya zulüm ve adaletsizliğin hakim olduğu günde Mehdi'nin geleceğine inanmışlardı. Şimdi Humeyni Mehdi'nin ancak tüm Müslümanlar İslam'a döndükten ve adil bir toplum oluşturduktan sonra ve devrimlerini diğer ülkelere ihraç etmeyi başardıklarında geleceğini söylüyordu. Böylece dini siyasetin merkezine koyuyordu. Kısacası, geleneksel inanç alt üst ediliyordu.

2. HUMEYİNİ'NİN İSLAMİ HÜKÜMETİ VE VELAYETİ FAKİH TEORİSİ

Tezimizin bu kısmında Humeyni'nin, aynı ismi taşıyan kitabı baz alınarak, görüşlerinin siyasi özü tartışılacaktır.

Humeyni'nin İslami Hükümet ve Velayeti Fakih kitabının birinci bölümünde Şii-İslam'da egemenlik ve imamet anlayışı anlatılmaktadır. Buna göre; Şii-İslam inancında yer alan on ikinci imamın büyük saklanması (Gaybet-i Kübra) ile imamet teorisi geçersiz hale gelmiştir. Çünkü on ikinci imamın herhangi bir gerçek varisi yoktur ve kendisi yine Şii inancına göre, insanlar arasında yaşamaktadır. Bu yüzden Şii Müslümanlar var olan tüm siyasal iktidarları gaspçı ve gayri meşru olarak görüp, iktidardan uzaklaştırmak istemiştir.

Safavi öncesi (1501) dönemde Sünni devlet idaresi altında yaşayan Şiiler iktidara büyük ölçüde tarafsız kalmışlardır. Safaviler devlet ile Şii

²⁴³ A.g.e., s:216.

İslamın işbirliğini önerdiklerinde ulemeden pek çok kişi için devlet teşkilatında önemli konumlara getirilmiş ve yönetimle ittifak oluşturmuştur. Böylece hem Şah hem ulema ikili bir avantaj elde etmişlerdir.²⁴⁴ Nitekim Mirza (Ö.1816) Şahı “Allah’ın gölgesi” ve Şeyh Cafer Necafi (Ö 1821) gibi Şah’ı İslam’ın bir savunucusu olarak tanımlıyor ve sınırlı bir meşrutiyet veriyorlardı. Şeyh Fazlullah Nuri (Ö. 1909) Şah ve ulema arasında iktidar paylaşımını savunan bir teori geliştirmişti. Buna göre, Şahın görevi düzeni sağlamak ve savunmak, ulemanın görevi ise sorunları ortaya koymak ve yorumlamaktır.²⁴⁵

Humeyni’nin Velayet-i Fakih teorisinin esin kaynağı 19. yüzyılın başlarında yaşayan Molla Ahmet Naraki (Ö. 1831) tarafından ortaya atılan ve daha sonra Şeyh Murtaza Ensari ile Şeyh Muhammed Hasan Necefi tarafından geliştirilen, fakihın (hem dini alanda hem dünyevi alanda) hakimiyeti fikriydi. Naraki, kayıp imamın yokluğunda ancak nitelikli bir fakihin meşru yönetici olacağını iddia ediyordu. Böylelikle fakihin yetkisi siyasal iktidar alanını da kapsayacak şekilde genişletilmişti. Bu da, ulema arasında uzun bir süre tartışma konusu olmuştur.²⁴⁶

Sonuçta imamet teorisi bu yönde kullanılmaya başladı. Bu uygulama, imamın-egemenin en temel ve karakteristik özelliği olan masumiyetin (günahtan arınmış olma) devre dışı bırakılmasını beraberinde getiriyordu. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, imamet öğretisi, atama ve ilahi bildirim temelinde örgütlenmiş olan dinsel-siyasal iktidarın/egemenliği meşrutiyetini tanrısal iradeye bağlamakta ve onu hem dini hem de toplumsal ve siyasi görevleri adaletle yerine getirecek özelliklerle donatmaktadır.

Tezin içindeki bu radikal çıkış, Şii topluluğunun varlığını ve geleceğini tehdit eden ideolojik krizden²⁴⁷ çıkmayı, sekteye uğramış masum imamlar çizgisini hakim kılmayı hedefliyor, böylece teoriye işlevsellik kazandırmayı ve

²⁴⁴ Niuman, Mezhap, **Felsefe ve Ulum**, Safaviyan İçinde, Çev: Yakub Arjan, Mola Yayınları, 2001, ss:113-129.

²⁴⁵ Mirmuselli, Mir Ali, **Din, Sünnet ve Dölete Modern**, ss:139-140.

²⁴⁶ Bu tartışma için bkz. A.g.e., ss:126-140.

²⁴⁷ Wilfred Madeliun, **“On iki İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite”**, İslam’da Siyaset Düşüncesi, içinde, Çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yay., 1995, s:144.

siyasal iktidarın içine düştüğü düşünsel ve inançsal çıkmazdan kurtulmayı amaçlıyordu. Bununla Şii siyasi düşüncesi pratiğe aktarılabilir bir teori haline geliştirilmiş ve Allah-Peygamber-İmamlar ile fakih hakimiyeti (velayet-i fakih) çerçevesinde meşru temellere dayanan bir dini-siyasi iktidar oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu yola başvurulmasının nedenlerini Wilfred Madelung şu cümlelerle özetlemektedir: “Büyük Gaybette (bkz:107. dipnot), Şii topluluğu topyekun bir meşrutiyet kaybı yaşadı. Bu Gaybet şokunun pratikte çok kötü sonuçlar doğurmaması hiç şüphesiz, imamların otoritesinin daha önce büyük ölçüde kaybedilmiş veya başkalarıyla paylaşılmış olmasından kaynaklanıyordu. İmamlar, Ali’nin halifeliğinden sonra yönetime hiç gelmediler; arkasından gelenler ise gaspçıların yönetimine uyum sağladı. Teorik düzeyde ortaya çıkan bu yeni durum, İmamiye (Şii) düşüncesinin topluluk içinde çekişmeye zaman zaman da çatışmaya konu olmasına yol açmıştır.”²⁴⁸ Diğer yandan Humeyni’nin ve diğer ulemanın bu yönde bir teori geliştirmesi ve iktidara talip olması veya iktidarı kendi hakkı olarak görmesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal ve manevi velayet kurumunun varlığına dayanmaktadır. Velayet kurumu, kişilerden bağımsız ve kişilerle ontolojik bağı olmayan bir kurum özelliği taşıdığı için, varlığını bu kuruma vekalet eden birisi olmadan da sürdürecektir. Ancak toplumun iyiliği ve velayet kurumunun ayakta kalabilmesi için müslümanlar arasından birisinin bu makamı doldurması gerekmektedir. ²⁴⁹ İşte bu gereklilik, ulemaya yönetim yolunu açmış ve zamanla ortaya çıkacak olan “ulema temsilli iktidarlara” bir meşruiyet zemini hazırlamıştı. Kısacası başlangıçta sadece imama dinsel konularda vesayet eden ulemanın, daha sonra İslam’daki din-devlet bütünlüğü ilkesinden hareketle imamın hukuki ve siyasi işlev ve yetkilerinin varisi olduğunu söyleyebilmesi kolaylaştırmıştır.

Humeyni’nin siyasal düşüncelerini içeren “İslami Hükümet” veya “Velayet-i Fakih” kuramı 1969-70 yıllarında Necef’teki vaazlarından

²⁴⁸ A.g.e., s:144.

²⁴⁹ M. Tabatabai, “Velilik ve Önderlik”, Ulema ve Dini otorite, İçinde, ss:77-78.

derlenerek geliştirilmişti. Daha, 1970'de kitap olarak basılmış, ayrıca kaset şeklinde çoğaltılmıştır. Humeyni, siyasi görüşlerini başka kitaplarında da ortaya koymuştur (Cihad-ı Ekber/Büyük Cihat), ancak velayeti fakih kitabı Humeyni'nin siyasi görüşlerinin nihai şeklini sunar. Bu kitabında özellikle devlet, siyaset ve yönetimin nitelikleriyle ilgili görüşlerini sıralamaktadır.

Humeyni, Velayet-i Fakihi (fakihin yönetimi) konumu bakımından hukukun bir alt dalı olarak görür ve onu toplumun imamlığı ya da liderliği ilkesine dayandırır.²⁵⁰ Böylelikle İslam fıkında otoritenin ulemaya ait olmasına dair sağlam bir dayanak oluşturmuştur. Ayrıca çekimser kalan birtakım ulemanın siyasete bilfiil dahil olmalarına imkan tanımıştır. Böylece din adamlarını siyasallaştırmıştı diyebiliriz. Humeyni, yine bu kitabında İslam devleti ile devletin liderliği konularını da işlemektedir. Temel tezleri arasında İslam'da devletin ve İslami yasaların özgünlüğü gereği yönetimin adil fakihin elinde bulunacağı görüşler vardır. Bu görüşlerini meşrulaştırmak içinde batılı kavramlara başvurmada, doğrudan Kuran, Hadislerden ve İslami rivayetler ile geleneksel dini terimlerden yararlanır.²⁵¹ Humeyni bu tezleri ve kullandığı üslup ile Şii İslam'da yer almayan bir ruhban sınıfı oluşturma²⁵² ve onu siyasallaştırma düşüncesini sonuna kadar götürmüştür. Burada bir noktayı daha belirtmekte yarar vardır; Humeyni, bu düşüncesinin uzun bir süre tebliğ ve ilanlarla, ayrıca ulemanın katılımı ve önderliğiyle gerçekleştirilebileceğini umuyordu.

Humeyni'nin teorisi iki esasa dayanıyordu; bunlardan biri İslami bir yönetimin gerekliliği, diğeri ise liderin (burada fakihin) dini niteliği idi. Burada önce devlet konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Humeyni'nin İslam devleti projesi, imamet öğretisine paralel olarak, liderin (Humeyni'de fakih) belirleyicilik vasfı üzerine vurgu yapmaktadır. Yani

²⁵⁰ Moin, Bager, **Son Devrimci Ayetullah Humeyni**, s:154.

²⁵¹ Humeyni, **Vilayet-i Fakih Genel Bir Özeti**

²⁵² Muaddel, Mansur, **İran'da Şii Ulema ve Devlet**, İran Devrimi; din- anti-emperyalizm ve sol içinde, s:155.

öğretisinin merkezine “Adil Fakih” yerleştirmektedir.²⁵³ Bu da, imamet teorisinin “masum lider”in (günahtan arınmış) yönetimi elinde bulundurması gerektiği düşüncesinden uzaklaştığını, Narak’ı, Ensar’ı gibi Şii din düşünürlerden etkilendiğini gösterir. Humeyni İslam yasalarını (Kur’an) esas olarak fakihe yeni işlevler ve anlam yüklemiş, böylece İslami bir devlet için meşrutiyet zemini oluşturmuştur. Buna dair iki gerekçe göstermektedir; Birincisi, İslam’ın bütüncül yorumunun bunu öngördüğüdür. İkincisi ise, ülkenin, Müslümanların, dinin ve kurumların içinde bulunduğu olumsuz koşulların bunu gerektirdiği. Emperyalist yabancı güçlerin ve içerideki ulema ile ulema dışı işbirlikçilerin politikaları bu duruma düşülmesinin başlıca sorumlusudur.²⁵⁴

Yabancılar, “İslam’ın, yönetim biçimi ve hükümete ilişkin kurallar koymadığını ve toplum için bir düzen öngörmediğini söylemektedir. Bunu yaparken de içerideki yandaşları ile (ulema-ulema olmayan) işbirliği içinde hareket etmektedirler. Tüm bunlar, halkı (Müslümanları) geri bırakmak, ülkenin sermayesini ve kaynaklarını sömürmek içindir.”²⁵⁵ Humeyni “Bu politikalar nedeniyle halk İslam’ı tanımamaktadır, İslam halk arasında yabancı gibi yaşamaktadır²⁵⁶” diyerek ikili bir yabancılaşmadan söz etmektedir. İslam’da din-devlet bütünlüğü ilkesinin bulunduğunu öne sürerek din ve devlet ayırımına karşı çıkmaktadır. İslam’ın hem bir inanç hem de bir yönetim sistemi olduğunu belirtmekte,²⁵⁷ örnek olarak peygamberi ve Ali’yi göstermektedir. Ulemanın İslam’ın inanç boyutunun yanı sıra siyasi yönüyle de ilgilenmesi gerektiğini söylemekte ve siyasetten uzak durmasını yabancıya hizmet olarak nitelemektedir.²⁵⁸

²⁵³ Humeyni, Velayet-i Fakih, ss:6061.

²⁵⁴ A.g.e., ss:15-17.

²⁵⁵ A.g.e., ss: 17-25.

²⁵⁶ A.g.e., s: 25.

²⁵⁷ A.g.e., s: 28.

²⁵⁸ A.g.e., ss:29-30; Devriminden sonra politik devranan, ulema ve Humeyni’nin görüşlerinden farklı olanları düşman,...kavramlarıyla devre dışı bırakmakta ilginç bir gerçektir.

Humeyni, İslam devletinin gerekliliği için mücadeleyi velayet-i fakih inanişının bir sonucu olarak belirttikten sonra²⁵⁹, bu devlet için diğer gerekçeleri de İslam'daki kanunların uygulanması gerekliliğine dayandırarak açıklamaktadır. Nitekim Humeyni'ye göre bir toplumda düzen kurabilmek ve kurulan düzeni koruyabilmek için genel bir yasanın (kuralın) var olması yeterli değildir. Yasanın, insanlar ile toplumun gelişmesini ve saadetini sağlayabilmesi için buna uygun bir yönetim sisteminin bulunması gereklidir. Peygamberin yaptıkları da bu doğrultudadır. Çünkü tanrısal düzenleme ve yasalar da yönetimin gerekli olduğunu ispatlamaktadır.²⁶⁰ Nitekim peygamberin hükümet kurması ve öteki bölgelere birer yönetici (vali) ataması yasaların uygulanması için siyasi bir teşkilatın varlığına gerek duyduğunu göstermektedir. .

Bunların yanı sıra İslami yasaların ve kuralların her zaman için geçerli olduğunu vurgulayan Humeyni, İslami yasaların ve kuralların kendine özgü olmasından ve siyaset, iktisat, eğitim, ayrıca toplum ve insanlık için örnek niteliği taşımasından dolayı bir İslami devletin var olması gerektiğini söylemektedir.²⁶¹ Çünkü Humeyni'ye göre insanların toplumsal ve bireysel²⁶² yaşaması için, çalışan bir yönetim sistemi olmasa İslam dininin uygulanması mümkün olamaz.²⁶³

Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinde tanımladığı devlet, meşrû bir devlet olduğu gibi, aynı zamanda bir hukuk devletidir de. Bu devlet, tanrısal bir devlettir. Başka bir deyişle meşruti olması, yasaların çoğunluğun onayı ile yapılmasına değil, yönetimin ve yöneticilerin yetkilerinin, Kuran'ın ve sünnetin üstünlüğüne dayanarak sınırlanmış olmasına dayanır. Hukuki olması, tanrısal yasaların insanlar üzerindeki hakimiyetinden ötürüdür. Bu devlette egemenlik Allah'ındır ve kanunlar da Allah'ın emridir. Dolayısıyla egemen Allah olduğu için yasa yapmak da bu devlette Allah'tan başka kimseye ait değildir. Bu

²⁵⁹ A.g.e., ss:29-34.

²⁶⁰ A.g.e., s:34

²⁶¹ A.g.e., ss: 35-48.

²⁶² A.g.e., ss:23. İnsanın çocukluğuna, ergenliğin, nikahtan önce ve sonra, hatta cinsel ilişkisine programı var, (Humeyni'ye göre).

²⁶³ A.g.e., s:24.

nedenle devlet yapısı içinde yasama meclisi değil yasaların (Kuran ve Sünnetin) nasıl uygulanacağına karar veren bir meclis vardır. Yani yöneten ve yönetilen için aynı yasa (Kuran) geçerlidir.²⁶⁴ Dolayısıyla Humeyni'nin teorisi insan iradesine itaatten başka bir yol tanımamaktadır. Egemen kişi egemenlik yetkisini insanın tanrıya ulaşması gibi yüksek hedeflerin gerçekleşmesi için kullanır. Bu yetkiyi kendisi için bir üstünlük olarak göremez. Bu yetkiye dayanarak kurulan İslami devlet de boyunduruk altındaki halkın kurtuluşunu da sağlamak içindir.²⁶⁵

Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinin ikinci temel dayanağı, liderinin vasfı ile ilgilidir. Humeyni lider olabilmeyi iki koşula bağlamaktadır. a) Kuran'ı bilmek , b) adil olmak. Humeyni'ye göre İslam devleti hukuk devleti olduğu için yöneticinin İslam kanunlarını bilmesi ön koşul niteliğindedir. Çünkü kanunu bilmeyen bu tür bir devleti yönetemez, dolayısıyla İslam yasaları hakim kılınamaz. Yönetici istediği kadar doğa bilimleri, sanat ve diğer sahalarda üstün bilgi sahibi olsun eğer İslam'ı bilmiyorsa lider/yönetici olamaz.²⁶⁶

Lider/yönetici “adil” olmalıdır. Çünkü İslami devletin temel özelliklerinden biri adaleti sağlamaktır. Bu da ilk önce yöneticinin adil olmasını gerektirir. Ayrıca yöneticinin günahkâr olmaması da şarttır.²⁶⁷ Humeyni, yönetici ile ilgili tüm bu özellikleri peygamber dönemine ve imamların sözlerine referansla tanımlamaktadır.²⁶⁸ Günün koşullarını veya değişen toplumsal gereklilikleri dikkate almamaktadır.

Kısacası Humeyni ve fakihler (ulema) bu iki özelliğe sahip olmaları nedeniyle devlet kurmaya ve yönetmeye yetkili olmaktadırlar. Bu da fakihlerin toplumsal ve siyasi görevleridir. Başka bir deyişle bu özellikleri nedeniyle Peygamber ve imamlardan sonra egemenlik ve Allah'ın yeryüzündeki

²⁶⁴ A.g.e., ss:55-57. Devrimden sonraki uygulamalarda George Orwell'in Hayvanlar Çiftliği Kitabındaki 7 fermanın uygulamasına benziyor.

²⁶⁵ A.g.e., ss:68-69 ve 46-48.

²⁶⁶ A.g.e., ss:60-61; Nitekim bu konuda ve ülkenin diğer yönetim alanlarında iş alma kriteri bir konuda uzmanlık değil İslami kurallara imanı olmasıdır (Humeyni'nin görüşü)

²⁶⁷ A.g.e., s:62.

²⁶⁸ A.g.e., ss:62-63.

halifeliği, Humeyni'ye göre, ulemaya geçer. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Allah'ın yeryüzünde kendi halifesi (temsilcisi) olarak tüm insanları görmesi, özel bir grubu ve kişiyi değildir. Oysa Humeyni, ayetlerin anlamını özelleştirerek yönetim vekaletini tek bir kişiye, peygambere indirgemiş,²⁶⁹ oradan hareketle de ulemaya aktarmıştır. Mohsen Kadiverin'in de belirttiği gibi Velayet-i Fakih kavramı veya ona benzer başka bu kavram Kuran'da yer almadığından, "Velayet-i Fakih" anlayışı İslami dayanaktan yoksundur.²⁷⁰

İmamet teorisinde kimin yönetici olacağı belirtildiği gibi, kurumları da belirtilmektedir. Humeyni, velayet-i fakih kurumunu hukuki bir yapı olarak nitelenmektedir. Adil fakih, bu kurumun tezahürü olup, ulusun koruyucusudur. Dolayısıyla peygamberin halefi olan, egemenlik yetkisini ve devlet gücünü kullanandır.²⁷¹ Buna göre yasaları uygulama, orduya komutanlık etme, toplumu yönetme görevleri ile yargısal işleri ulema yerine getirmelidir. Çünkü peygamber bu işleri ulemaya bırakmıştır.²⁷² Humeyni'ye göre ulemanın bu işleri yapması ve İslam'ı koruması, oruç ve namazdan daha önemlidir.²⁷³ Humeyni bu işlerin yerine getirilmesinde adaletin uygulanması gerektiğini söyleyerek yöneticinin adil fakih olmasını şart koşmaktadır.

Humeyni'nin velayet-i fakih teorisini esinlendiği dini düşünceleri göz önünde bulundurursak, Şii çoğunluğunun geleneksel inançlarından ve düşüncelerinden radikal bir kopuşu temsil ettiğini söyleyebiliriz. İmamet (on iki imam) dışı her türlü siyasi iktidarı gayri meşru gören düşünce ve inancı terk edip, dini ulemayı İran'ın toplumsal ve siyasal kurumlarının tepesine taşımıştır. Humeyni görüşlerini düz bir mantığı dayandırmakta, yararlandığı kaynaklar ve düşünceler dini nitelikte olsa da, daha çok bir özlemi ve tepkiyi dile getirmektedir. Bu da, önerdiği sistemin zamanın gerekleriyle

²⁶⁹ Allah yeryüzündeki halifesinin İnsan olduğunu belirten Kur'an'daki ayetler.

²⁷⁰ Kadiver, Mohser, **Endişeye siyasi der İslam 2, (Hükümete Velayı)**, Ney Yayınları, Tahran, 2001, s:81.

²⁷¹ **Humeyni Velayet-i Fakih**, ss:65-84.

²⁷² A.g.e., ss:89-90, Humeyni ilk baştan Velayet-i Fakih kavramını ulema ile eş anlamlı kullanır. Halbuki din bilgisine sahip kişidir ulema kendi zaman bilgisine sahip olmalıdır.

²⁷³ A.g.e., s:86

bağdaşmasına ve kendi içinde birçok zıtlığı ve çelişkiyi barındırmasına neden olmuştur.

Esasında Humeyni bu teorisiyle toplumsal ve siyasal sistemi tümüyle kapsayacak veya değiştirecek bir kuram ortaya koymamıştı. Ayrıca devrime yönelik bir teori de değildi. Çünkü teorisinde bir sistem için en belirleyici unsur olan ekonomik boyuta hiç değinilmemiş ve teori hiçbir ekonomik kaygı taşımamıştır. Diğer yandan daha önce de belirttiğimiz gibi teoride yalnızca siyasal iktidarın el değiştirmesinden bahsedilmektedir; bu da toplumda yok denilecek kadar küçük bir toplumsal grubun iktidara gelmesidir. (Velayet-i fahihe inananlar). Devrime dönük bir teori olmadığını gösteren görüşleri, kitabının son bölümü olan “mücadele programı” başlığı altında görmek mümkündür. Örneğin öncelikle inanç sahibi ulema yetiştirilmesi, ders kitaplarının değiştirilmesi ve sonra halkın içine girip ve zalim hakemlerle ilişkinin kesilmesi önerilmektedir.²⁷⁴

Bu görüşler tamamen bir tepki niteliğindedir. Çünkü modernitenin getirdiği sonuçlara itiraz ve bu bağlamda, zahiri görüntüye dönük eleştiriler içermektedir. Bu durumdan, kendisi gibi düşünmeyen ulema ve Muhammed Rıza Şah sorumlu tutulmakta ve Şahın hemen değiştirilmesi istenmektedir. Yoksa Humeyni’nin asıl amacı bir devrimi yapmak değildi.

3. İRAN İSLAM CUMHURİYETİ’NİN ANAYASA İLKELERİ

Bu kısımda İran Anayasasında yer alan yasama ve yürütme organları ile ilgili ilkeler incelenmektedir. Yargı organı ile ilgili ilkeler, tez ile doğrudan bağlantılı olmadığı için incelemenin dışında tutulmaktadır. Çünkü yargı başkanı seçimle değil, doğrudan dini lider tarafından atanmaktadır. Dolayısıyla bir yargı organından çok yürütmenin başkanı olan dini liderin icrai bir kolu olarak iş görmektedir.

İran İslam Cumhuriyeti’nin Anayasa metni 1979-80’de çoğunluğu Humeyni’nin öğrencilerinden ve yandaşlarından oluşan Uzmanlar Meclisi

²⁷⁴ A.g.e. s:95 ve dv.

(meclis-i hubregan) tarafından Şii-İslam'daki egemenlik anlayışı ve Humeyni'nin velayet-i fakih teorisi çerçevesinde kaleme alınmıştır. Rejim bu iki esasa göre düzenlenmiş olup, teoride insan iradesi tamamen devre dışı bırakılmış, ulusal egemenlik ise Velayet-i Fakih (dini ulema egemenliği) ile özdeşleştirilmiştir.²⁷⁵

On dört (14) fasıldan ve yüz yetmiş yedi (177) maddeden oluşan anayasa şu esasları zikrederek başlar: “İran hükümeti, İran milletinin mevcut Kuran adaletine ve hak hükümetine²⁷⁶ inanç esasına dayalı bir İslami Cumhuriyettir”.²⁷⁷ İslami cumhuriyet ise egemenliğin Allah'a mahsus olduğuna, bir tek tanrının bulunduğunu ve onun emirlerine teslimiyetin zorunlu olduğuna; vahye ve onun bütün beşeri kanunlardaki temel rolüne; yeniden dirilişin insan evrimindeki rolüne; imamet ve liderlik (rehberiyette) ile fakihlerin düşüncelerinin (fetva) sürekliliğine iman etmeye dayalı bir sistemdir.²⁷⁸ Görüldüğü gibi Şii İran anayasası, Şia inancına dayalı bir sistem benimsemiştir. İnanca dayalı bir sistemde ise akla ve insan iradesine yer almadığı açıktır.

Anayasanın 5. faslı (milletin egemenlik hakkı ve bundan doğan güçler başlığı altında) ve 56. maddesinde egemenlik konusunda şunlar ifade edilmektedir; “Dünya ve insan üzerinde mutlak egemenlik Allah'ındır ve O, insanı kendi toplumsal yazgısının hakimi kılmıştır. Kimse insandan bu ilahi hakkı alamaz; belli bir fert veya zümrenin çıkarlarına hizmet aracı olarak kullanamaz ve millet Allah vergisi olan bu hakkı ilerideki maddelerde belirtilen biçimlerde kullanır”. 57. maddede de “İran İslami Cumhuriyetinde hakim güçler şunlardır; yasama, yürütme ve yargı” olarak belirlenmiştir. Bunlar,

²⁷⁵ İran Anayasası bütünlüğü ve özellikle giriş bölümü.

²⁷⁶ Kur'an adaleti ve hak hükümetinin tanımı hâlâ belli değildir ve içeriğinin ne olduğu anlaşılmayan kavramlardır.

²⁷⁷ Anayasa birinci maddesi

²⁷⁸ Anayasa ikinci maddesi; Burada çok önemli bir noktaya dikkat çekmek gerekir. İran İslam Cumhuriyeti anayasasında devlet, hükümet, rejim Bakanlar Kurulu, kavramlarını kolayca birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu dikkatsizlik ve cehalet 1979 anayasasında olduğu gibi 1989 anayasasında da varlığını sürdürmektedir. Bu da anayasa metnini hazırlayanların uzmanlar meclisindeki ulemanın siyasi bilincini göstermektedir.

mutlak velayet-i amr²⁷⁹ ve ümmetin imametinin (toplumun liderinin) egemenliği altındadır. İlerideki maddelerdeki belirtilen biçimlerde kullanılır. “Bu güçler birbirinden ayrıdır” denerek, egemenlik konusu açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu iki maddeye baktığımızda birbiriyle çelişen bazı noktalar olduğunu görürüz;

1) “Egemenlik Allah’a aittir” sözüyle insanların susması mı kastedilmekte, bu susma tüm alanları mı kapsamaktadır? Eğer böyleyse güçler ayrımı ile insanların bu güçleri kullanması ne anlama gelmektedir?

2) 56. maddedeki “insanlar tanrı tarafından verilen toplumsal yazgılarına hakim olma gibi bir ilahi hakka sahiptir” ibaresi insan iradesinin varlığına işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında güçler ayrımının bir anlamı olacaktır. Çünkü, milli egemenlik varsayılmaktadır.

3) 57. maddedeki “bu güçler mutlak velayet-i emr ve ümmetin imametinin egemenliği altındadır” cümlesi 56. maddeyi devre dışı bırakmaktadır ve bu madde imam/dini lider egemenliğini esas almaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti’ndeki egemenlik anlayışını laiklik açısından da değerlendirebiliriz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’nın ana çatısı Montesquieu’nun kuvvetler ayrımını esas alan Fransız Beşinci Cumhuriyeti’nden alınmıştır.²⁸⁰ Devlet yürütme, yargı ve ulusal parlamentodan oluşur. Yürütmenin başında devlet başkanı (din/lider) bulunup, hayli merkezileştirilmiş nitelikteki devleti kontrol eder; yargı, bölge hakimlerini atama ve verdikleri kararları gözden geçirme yetkisine sahiptir; parlamento genel oy hakkıyla seçilmiş kişilerden oluşur.

²⁷⁹ Dini liderin egemenliği pekiştiren “mutlakiyet” kavramı 1989’da Humeyni’nin direktifleri esasında ve kendisinin seçtiği anayasayı gözden geçirme konseyi tarafından anayasaya eklendi ve dini liderin yetki alanlarını ve gücünü sınırsızlaştırdı. Bu konulara daha sonra dini liderin yetkileri konusunda değinilecektir.

²⁸⁰ Eroğul Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, İmge Yayınları, Ankara, 2001, s:146, Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine I, çev: Fenmi Baldaş, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s:234.

Humeyni yıllarca kadınların oy kullanmalarının İslam'a aykırı olduğunu söylemiştir.²⁸¹ Oysa, şimdi kadınları oy kullanma hakkından mahrum etmenin İslam'a aykırı olduğunu söylemektedir.²⁸² Bunlara bakarak anayasanın bir bütünlüğü bulunduğundan, eğer giriş bölümü, 2., 56., 57. maddeler, dini liderin yetkilerini belirleyen 110. madde ve Anayasa koruyucu konseyin yetkilerini ve çalışma alanını belirleyen 91. ile 99. madde arasındaki maddeleri (giriş ve sayılan maddeleri) göz ardı edersek, modern ve demokratik anayasa olduğundan, egemenliğin tam anlamıyla ulusa ait sayıldığından ve laik bir egemenlik anlayışının hakim olduğundan söz etmek mümkündür. Ancak 56., 57. ve yukarıda sayılan öteki maddeler İran İslam Cumhuriyetini laik rejimlerden ayıran ilkelerdir. Başka bir deyişle, daha önce anlattığımız gibi Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinin bir yansıması niteliğinde olan bu maddeler siyasi otoritenin sahibi olan velayet-i fakih (dini lider olan devlet başkanını) Allah'ın vekili kılmaktadır. Dolayısıyla ülkedeki tek söz sahibi dini lider olmaktadır. Bunun anlamı ise liderin, dolayısıyla yöneticilerin ulus karşısında değil, Allah'ın karşısında sorumlu olduğudur.

Burada önemli bir noktanın altını çizmek gerekir: İran İslami Cumhuriyeti'nin anayasasına göre egemen güç olan kişinin (dini lider) yetkileri ve gücü simgesel değil, gerçektir.

Bu geleneksel anayasa Humeyni'nin velayet-i fakih anlayışının izlerini fazlasıyla taşımaktadır.²⁸³ Hatta Şii-İslam düşüncesinde kimseye verilmeyen yetki ve unvanlar devlet başkanı olarak dini lidere verilmekte ve dini lider de bunlara gerçekten sahip olduğuna inanmaktadır. Örneğin "imam"²⁸⁴ unvanı bu tür bir haktır. Bu anlayış başlangıçta çok tepki çekmesine rağmen daha sonra yapılan uygulamalarla pekiştirilmiştir. Nitekim

²⁸¹ 1963'teki Muhammede Rıza Şahın Ak Devrim Programına Karşı Yaptığı Muhalefete ve Halkı bu program kadınlara oy hakkı maddesinin itiraz etmeye çağırdığı konuşmasında.

²⁸² **Devrimden sonra İran'a döndüğünden beri tüm halkı seçimlerde oy vermeye çağırdığı konuşmaları, İmam Humeyni konuşmalar**, İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği Yayınları, Ankara, 1982, Anayasa 21. madde

²⁸³ Abrahamian, Ervanda, **Humeynizm**, s:39.

²⁸⁴ İmam kelimesi teorik bölümde açıkladığım gibi, Şii-İslam'da basit bir anlamda değil. Belki ruhani toplumsal ve siyasi içerik taşıdığı gibi çok önemli olan masum (günahtan arınmış) özelliğini de taşımaktadır. Humeyni'nin kendi düşünceleriyle bağdaşmayan insanların ölümü hükmünü vermesi bu masum sıfatıyla bağdaştığı da tartışılır.

Humeyni'nin ölümünden sonra yerine geçecek belirli bir halef olmamasına rağmen²⁸⁵, kıdemli ulema meclisinin onun yerini alabileceğini belirten anayasa maddesi hiç uygulanmıştır. Aksine kıdemli ulemanın kendi İslam anlayışlarından rahatsız olacağını bilen uzmanlar meclisi 1989'da hemen anayasayı değiştirme yoluna gitmiştir. Humeyni'nin isteği ve direktifleri ile fermanı doğrultusunda "Merci-i Taklid" olma koşulunu kaldırarak, "mutlak" kavramını dini liderin yetkilerine ekleyip kıdemli olmaya bir fakih, taklit mercii oluşturmuşlardır. Hatta o zamanlar genel kabul gören bir Ayetullah bile olmayıp, sadece orta düzeyde bir adam olan Hüccetülislam Ali Hameney'in (şimdiki liderin) Humeyni'nin yerine geçmesini sağlamışlardı. Abrahamya'nın belirttiği gibi Humeynizmin pragmatik yönünü ortaya koyan bu değişiklik, farkında olmadan Humeyni'nin velayet-i fakih teorisinin düşünsel temelini revize etmişlerdir. Çünkü Humeyni velayet-i fakihte, herhangi bir âlimin değil, yalnızca skolastik tecrübe ve eğitimden geçmiş en kıdemli fakihin İslam fikhının problemlerini tam olarak anlayabileceğini söylemişti.²⁸⁶

Diğer yandan Humeyni'nin "velayeti fakih" teorisi kıdemli ulema tarafından kabul edilmiyordu. Humeyni'nin teorisini kabul eden ulema da zaman içinde Humeyni ile anlaşmazlığa girdi ve tasfiye edildi. Bunların yanı sıra liderlik için tam anlamıyla istenilen özelliklere sahip olan biri de yoktu. Siyasi gerçekler ve iktidar çatışmasından doğan boşluklardan dolayı anayasa maddeleri ihlal edilmeye başladı. Ayrıca, anayasada var olan kurumların paralel görevlerinden ve yetki çatışmasından dolayı sistem işlemez hale gelmiş ve en önemlisi Humeyni liderlik ve velayet-i fakih ile ilgili görüşlerinde bir revizyona gitmişti. Bunu Humeyni'nin ölümünden üç ay önce Mart 1989'da yaptığı konuşmasında²⁸⁷ açıkça görmekteyiz. Bu konuşmada, Humeyni

²⁸⁵ Aslında Humeyni'nin teorisini paylaşan bir büyük Ayetullah olan Hüseyin Ali Muntazeri Humeyni'nin ölümünden sonra yerine geçmesi daha önceden lideri seçen uzmanlar konsey tarafından belirlenmiş ve halka ilan edilmiştir. Ama zaman içinde sayısız idamlar ve işkencelere itiraz eden Muntazeri Humeyni tarafından azledildi ve ev hapsine alındı. Humeyni'nin teorisine devrimin ilk yılında ilk itiraz eden Büyük Ayetullah Kazım Şeriatmedari'ye yapılan muamele gibi. Daha fazla bilgi için yazışma Şeriatmedari'ye yapılan muamele gibi. Daha fazla bilgi için **yazışma mektuplarının aktarıldığı "son devrimci Ayetullah Humeyni"** yazarı: Bagermoin'e, ss:259-284. bk.

²⁸⁶ Abrahamian, Ervand, **Humeynizm**, s.40.

²⁸⁷ Bu konuşmasında Humeyni ulemayı iki ayrı gruba ayırıyor: 1) Şariat dahil dini konuları çok iyi bilenler, 2. Çağdaş dünyayı, özellikle ekonomik, sosyal ve siyasi konuları çok iyi bilenler. Humeyni konuşma, Keyhan-i hevai gazetesi, 1 Mart 1989.

ekonomik, sosyal ve siyasi konuları çok iyi bilen ulemanın yönetici olması gerektiğini dile getirmiştir. Çünkü ona göre ulema, günlük olaylarla daha içiçedir. Bu düşünceye göre, daha önce teorik kısımda anlatılan, İslam fikhını iyi bilen ve dini özelliği ağır basan ulemadan çok siyasi ve dünya bilgisi ağır basan ulemanın yönetici olması savunuluyordu. Böylece o zamana kadar reddettiği Batılı ve dünyevi düşünceye doğru kayıyor ve şeriatı anlamının dünya işlerini anlamaktan farklı olduğu sonucuna varıp zihniyet değişikliğine gidiyordu. Ne var ki 1989'da yapılan anayasaya değişikliği, laikleşme yönünde değil, daha totaliter, mutlakiyetçi ve İslamcı bir yöneydi. Humeyni'nin ömrü yeni anayasayı uygulamaya yetmedi. Devrim ikinci İslam Cumhuriyeti dönemine girdi.

İran İslam Cumhuriyeti anayasasında var olan yasama, yürütme ve yargı güçlerinin yetkilerini ve işlevlerini daha yakından incelememiz yerinde olacaktır. Çünkü Şii İslam'ın egemenlik anlayışının ve Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisinin yansımasıdır. Böylece 1979 devriminden sonra kurulan siyasal sistem açıklığa kavuşacaktır.

3.1. Yasama Organı

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası yazılırken 1906 Meşrutiyet Devrimiyle ortaya atılan İslam şeriatına uygunluk düşüncesinin anayasaya eklenmesi ve bunun maddeler şeklinde konulması²⁸⁸ çok karmaşık bir durum ortaya çıkardı. Diğer sol, liberal ve ılımlı İslam yanlıları Batı'daki gibi bir parlamentodan yanaydılar. Bu maddelerin eklenmesi parlamentonun pratikte işlevini ve mahiyetini değiştirdi. Dolayısıyla yasama organı, Batı'da benzeri olmayan seçimle gelenlerin yanısıra dini liderin atamasıyla oluşan kurumları (iki kurum)²⁸⁹ da beraberinde getirdi. İşin ilginç yanı yasa taslağı, milletin seçtiği milletvekillerinin onayı ile değil, bu kurumların onayı ile yasalaşmaktadır. Daha ilginç bir diğer nokta; İslamî Şura Meclisinin

²⁸⁸ Anayasa 96. mad ve giriş bölümü ve diğer birçok maddede tekrarlanmıştır.

²⁸⁹ Anayasayı koruyucu konsey (Şuray-i negahban Kanun-i Esasi) ve (Mecme-i Taşhis-i Maslahat-i Nizam) diğer rejimin yararını belirleyen konsey.

(parlamento) meşruiyeti anayasa koruyucu konseyin oturumda bulunması şartı ile gerçekleşir.²⁹⁰

İran’da yasama organı “Tek Meclis” esasında oluşsa da, tek yapılı değildir. Üçlü bir mekanizma ile çalışmaktadır ve bunlar içinde bir derecelendirme yapılırsa son sözü söyleyen, dini liderin atadığı kurumlar, dolayısıyla dini liderdir. Bu yetki, dini liderin daha sonra değineceğimiz tek başına ve doğrudan kullandığı yetkilerinin dışındadır.

3.1.1. Meclis-i Şura-i İslami²⁹¹ (Parlamento)

Yasama işleri İslami Şura Meclisi tarafından yerine getiriyor.²⁹² Yasama dönemi dört yıldır. Her dönemin seçimleri, önceki dönem sona ermeden yapılmalıdır ki, ülke hiçbir zaman meclissiz kalmasın.²⁹³ Milletvekilleri doğrudan doğruya ve gizli oyla halk tarafından seçilir, seçmenler ile seçilenler için gereken şartları ve seçimlerin nasıl yapılacağını kanun belirler.²⁹⁴ Görüldüğü gibi seçim sistemiyle ilgili olarak Anayasa’da milletvekili seçme ve seçilme şartları ile yeterliliği 62. maddeye göre kanun koyucuya bırakılmıştır. Genel olarak bu durum olumlu ve isabetli görünse de dini ideoloji temelli bir sistemde büyük sorunları da beraberinde getirmektedir.

Öncelikle, bu madde, seçme, seçilme ve denetleme koşullarını düzenlemektedir. Ancak seçme ve seçilme koşullarını onaylayan kurumun mahiyeti ve kişisel davranışları bu konuda belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla bunları denetleyecek mekanizmalara ihtiyaç vardır. Anayasa’da bu mekanizmalar öngörülmemiştir. Aşağıda kısaca seçilme koşulları ile seçimleri denetleme ile ilgili maddeler belirtilmektedir.

Milletvekili seçilme koşulları konusunda milletvekili seçim yasası iki tür koşul koymaktadır. 28. maddedeki milletvekili adaylarının haiz olması

²⁹⁰ Anayasa 93. madde.

²⁹¹ 1989 Anayasa değişikliğinden önce Meclis-i Şura-i Milli şeklindeydi.

²⁹² Anayasa 58. mad.

²⁹³ Anayasa 63. mad.

²⁹⁴ Anayasa 62. mad.

gereken koşullar ile 30. maddede milletvekili adaylarının taşımaması gereken koşullar (yani adaylıktan mahrumiyet sebepleri) belirtilmektedir. Bunlar şunlardır:

1) İslam'a ve İslam Cumhuriyetine karşı inançlı olması: Dini azınlıklar bu şarta tabi değildir.

2) İran uyruklu olması,

3) Anayasa ve mutlak vilayet-i fakihe (Allah'ın yeryüzündeki mutlak yetkiye sahip temsilcisi olan dini lidere veya liderlik kusuruna) bağlı ve sadık olması,

4) En az ilkokul mezunu olması,

5) Yaşının en az otuz en çok yetmiş beş olması.²⁹⁵

Milletvekili adaylarının taşımaması gereken özelliklerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz;²⁹⁶

1) Yasa dışı örgütler, partiler, gruplar ve derneklere üye veya taraftar olması,

2) İslam Cumhuriyeti'ne karşı suç işlemek.

3) Kırbaça mahkum edilmiş olmak(bu koşul/ölçüt siyasi mahkumlar içindir).

4) Sağır ve görme özürlü olmaması,

5) Seçim bölgesinde adının kötüye çıkmaması,

²⁹⁵ Milletvekili seçim yasası, 28. mad.

²⁹⁶ Milletvekili seçim yasası, 30. mad.

Yukarıdaki düzenlemelere baktığımızda, bunların uçları açık, yani değerlendirmelerin hangi somut kriterlere göre yapılacağının belirsiz olduğunu görmekteyiz.

Örneğin milletvekili adayının taşınması gereken koşullardan 1. ve 3.sünü incelersek; bunların kriterlerinin ne olduğu, onaylayacak kurumun dayandığı ilkelerin neler olduğu ve ne şekilde değerlendirileceği belirlenmiştir. Diğer yandan İslam Cumhuriyetine karşı suç işlememe şartından, siyasi bir kurum olan yasama organına karşı siyasi bir suç işlememiş olması gerektiği anlaşılıyor. Ancak anayasada ve diğer yasalarda siyasi suçun tanımı dahi yokken bu nasıl tespit edilecektir. Ayrıca adayların sağır ve görme özürü olmaması koşulu da Anayasa'ya aykırı bir düzenlemedir. Yine devrimden sonra herhangi bir parti, grup ve dernek kurma izninin verilmemesi ya da herhangi bir resmi siyasi örgütün kurulmasına izin verilmemesi de, Anayasanın 19., 20. ve 26. maddelerine²⁹⁷ aykırıdır. Öte yandan, yukarıda sayılan koşulları taşımaması nedeniyle adaylığı reddedilen kişinin otomatik olarak suç işlemiş olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu da evrensel insan hakları bir yana İran anayasasının “esas olan suçsuzluktur ve kimse yasa önünde suçlu sayılamaz, meğer ki suçu yetkili mahkemece ispatlansın” şeklinde ifade edilen 37. maddesine aykırı bir durumdur.

Milletvekillerinin seçilmesi konusunda değinilmesi gereken diğer bir nokta, seçimlerin denetlenmesi sorunudur. Bu denetim, adayların başvurusundan seçimlerin sonucunun ilanına kadar süren zamanı kapsar ve burada genelde güdülen amaç seçimlerin kurallara uygun olup olmadığını saptamaktır. İran'da seçimlerin denetimi görevi yasama organına aittir. Bu denetim, yasama organındaki meclis ile anayasayı koruyucu konsey tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak her biri denetimi farklı şekillerde yapar. Meclisin denetimi²⁹⁸, seçimlerden sonra başlarken anayasa koruyucu

²⁹⁷ 19, 20., 26 mad.

²⁹⁸ Anayasa 93. maddesi seçimlerinden sonra milletvekillerin yetkilerini inceleme ve onaylama meclisin yetkisindedir. Meclis iç tüzüğü 6. madde meclis milletvekili adaylığını gereken şartları ve seçim bölgelerindeki seçimlerin doğruluğunu inceler.

konseyin denetimi²⁹⁹ adayların başvurusundan itibaren başlayarak sonuçların ilanına kadar sürer. Koruyucu konsey bu denetleme işini her ilde bir “seçim kurulu” kurmak suretiyle yürütür. Anayasa koruyucu konseyin illerdeki seçim kurulu aracılığıyla yürüttüğü görevlerden biri de, adayların yasal yeterliliğini, diğer bir deyişle ehliyet sahibi olup olmadıklarını (İstihbarat Bakanlığı, nüfus dairesi ve adliyeden alınan belgelere göre) incelemektir. Bu en başta gelen denetimdir; çünkü dışlanması gereken adaylar bir tür soruşturmadan geçer ve daha önce bahsettiğimiz ucu açık değerlendirmeler bu aşamada gerçekleşir.

Yine burada değinilmesi gereken diğer bir nokta, yürütme organının, İçişleri Bakanlığı aracılığıyla seçim yapması ve anayasanın 113. maddesinin “dini liderden sonra cumhurbaşkanı ülkenin en yüksek resmi makamıdır ve anayasanın yürütmesinden sorumludur...” hükmüne dayanarak seçimleri gerçekleştirme ve denetleme işlerini yerine getirmesidir. Anayasada var olan bu görev karmaşası, kurumlar arasında çeşitli çatışmalara yol açmaktadır. Bir kurumun kabul ettiği adayı diğer kurum kabul etmeyebilir. Nitekim reformcuların iktidarda olduğu dönemde bu tür çatışmalar yaşanmıştır. 1989’da bazı değişiklikler yapılmasına karşın Anayasa kendi içinde pek çok yetki çatışması ve kavram karmaşası barındırmayı sürdürmüştür. Bu durum, devrimin sıcak fakat güvensizlikle dolu atmosferi içinde yazılan metnin kendini korumaya çalışmasının ve hukuk bilgisine sahip akademik çevrenin devre dışı bırakılmasının bir sonucudur.

Yasama organının kurumlarından birisini oluşturan meclisin (parlamentonun) görev ve yetkilerine baktığımızda dünyada benzeri görülmemiş bir durumla karşılaşılır: Velayet-i fakih eksenli bir anayasa varlığı, modern bir kurum olan parlamentonun asıl görevi olan yasa yapma yetkisinin içini boşaltmıştır ve onun yalnızca yasa taslağı hazırlayan bir kuruma dönüşmesine yol açmıştır. Çünkü hükümet sistemi ne olursa olsun, bütün temsili rejimlerde parlamentoların kanun yapma, hükümeti denetleme ve

²⁹⁹ Anayasa 99. madde lideri belirleyen uzmanlar konseyin, cumhurbaşkanlığı ve milletvekili ve referandumlarla ilgili seçimlerin denetimi Anayasayı koruyucu konseye aittir.

devlet bütçesini kabul etme olmak üzere üç temel fonksiyonu vardır. Yürütme organının göreve gelmesinin ve görevde kalmasının parlamentonun yetkileriyle ilişkili olmadığı başkanlık rejiminde bile, yasama organının, örneğin meclis araştırması ve bütçeyi kabul etme gibi konularda, yürütme organını belli bir derecede denetlediği söylenebilir.³⁰⁰

Meclisin görev ve yetkilerinin başında, hükümeti denetlemek gelir. Anayasa'nın 122. maddesine göre "Cumhurbaşkanı, Anayasa ve yasaların ona verdiği görev ve yetkilerin sınırları dâhilinde, milletin, dini liderin ve meclisin karşısında sorumludur". Meclisin hükümet üzerindeki denetimini sağlayan bir hukuki araç olan gensoru, Anayasa'nın 89. maddesi ile meclisin yetkileri içine dahil edilmiştir. Bu maddeye göre cumhurbaşkanı, milletvekillerinin 2/3 güvenoyunu alamazsa azledilebilir. Bunun için³⁰¹ ülkedeki en üst otorite olan Velayet-i Fakih'in (dini liderin), yetkilerini kullanması gerekir.

Yasama organının en önemli görev ve yetkilerinden olan kanun yapma yetkisi, 71. maddede ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Buna göre, "meclis, anayasada belirlenen sınırlar içinde her konuyla ilgili kanun koyabilir." Diğer taraftan 93. maddeye göre meclisin yasa tasarıları tartışılırken, koruyucu konseyin bulunması gerekmektedir. Çünkü koruyucu konsey meclisin meşrutiyetini sağlamaktadır. Bu nedenle 94. maddeye göre yasamanın onayladığı tüm tasarılar Koruyucu Konseye gönderilmeli ve onun onayına sunulmalıdır. Yine aynı maddeye göre bu konsey, metinleri onaylama ve reddetmeye tam yetkili tek kurumdur. Daha önce de belirttiğimiz gibi koruyucu konsey üyelerinin yarısını (altı kişi) doğrudan, yarısını ise (altı kişi) dolaylı olarak dini liderin atadığını göz önünde bulundurursak diyebiliriz ki, aslında yasa yapma işi "anayasayı koruyucu konsey" üzerinden dini lider tarafından gerçekleştirilir Meclisin görevi (parlamento), sadece yasa taslağı hazırlamaktadır. Dolayısıyla Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisinin "fakih hâkimiyeti" bu uygulamada tipik bir yansımasını bulmaktadır.

³⁰⁰ Özbudun, Ergün, **Türk Anayasa Hukuku**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1998, s:267, Eroğul, Cem, Çağdaş Devlet Düzenleri, İmaj Yayıncılık, Ankara, 2001.

³⁰¹ Anayasa 110. mad. 10. fıkrası

3.1.2. Anayasayı Koruyucu Konsey

Anayasayı koruyucu konsey, yasama organının üç ögesinden biridir, hatta en önemli ögesidir. Çünkü Anayasanın 93. maddesine göre “meclisin koruyucu konseysiz yasal meşrutiyeti yoktur. Milletvekillerinin salâhiyetlerinin onanması ve koruyucu konseydeki (Yargıtay başkanınca önerilen) altı hukukçunun seçilme koşulları bu kuralın dışındadır.”

Bu koruyucu konsey, meclisin içinde yer almakla birlikte onun dışında dini lidere de bağılı bir kurumdur. Çünkü Anayasanın 94. maddesinde “şura-i İslam meclisinin onayladığı metinler koruyucu konseye gönderilmelidir” denmektedir. Diğer yandan anayasanın 97. maddesi, konsey üyelerinin, Şura-i İslamî Meclisinin acil yasa tasarısı dışındaki diğer tüm toplantılarına katılıp katılmamakta tam bir serbestliğe sahip olduğunu söylemektedir.

Koruyucu konseyin yapısına baktığımızda iki grup görmekteyiz. Anayasanın 90. maddesinde belirtilen birinci grubu güncel sorunların ve çağın gereksinimlerinin bilincinde olan ve altı kişiden oluşan adaletli fakihler oluşturmaktadır. Bunlar dini lider tarafından atanır. İkinci grup ise hukukun çeşitli alanlarında uzmanlaşmış olan ve Yargıtay başkanı³⁰² tarafından meclise sunulan Müslüman hukukçular arasından meclis oyu ile seçilen altı kişiden oluşur. Böylece konsey 12 kişiden oluşmakta ve altı yıllığına seçilmektedir. Görev ve yetkileri dikkate alındığında konseyin İran siyasal sisteminin en kilit kurumu ve rejimin belirleyicisi olduğu görülür.

Söz konusu görev ve yetkiler şunlardır; 1) Referanduma gitmek ve seçimlerin denetimini yapmak 2) Anayasayı yorumlamak, 3) Yasama ve yürütme organlarını denetlemek.

Referandum ile tüm seçimlerin denetimi konusunu daha önce milletvekillerinin seçilmesi ile ilgili kısımda tartışmıştık. Burada daha çok, anayasanın yorumu konusunu tartışacağız.

³⁰² Yargı Başkanı kendisi dini lider tarafından atanır. O yüzden bu konseyin niteliğini ve önemini yeniden düşünmek lazım.

Anayasalar genellikle soyut kurallar içerirler ve bütün konulara yer vermeleri mümkün değildir. Bunun için de anayasadaki soyut ifadelerin somut konulara uygulanması ancak yorumlanmasıyla mümkün olur³⁰³ Yorum, bir kanun maddesinin gerçek amacını, objektif anlamını, içeriğini ve kapsamını ortaya koyar. Bu yüzden maddelerin yorumu, yasama, tüzük, yönetmelik ve karar gibi her türlü belgedeki ifadelerin açıklığa ve somutluğa kavuşması demektir. ³⁰⁴ Anayasa 98. maddesinde “Anayasanın yorumu, koruyucu konseye aittir. Buna göre, anayasanın yorumu için koruyucu konsey üyelerinin 3/4’ünün olumlu oyu gerekir” şeklindeki ifade bu konuyu kesin bir sonuca bağlamaktadır. Yargısal bir kurum tarafından yapılması gereken yorum, İran anayasasında dini lidere bağlı siyasal bir kuruma bırakılmıştır. Bu da devrimin kurucu iktidarının dini niteliğini gösterdiği gibi daha sonra ortaya çıkacak olan totaliter siyasal rejimin de işaretidir.

Koruyucu konseyin en önemli görevinin yasama ve yürütme organlarının denetimi olduğundan söz etmiştik. Bu ise İslamî şûra meclisinin ve hükümetin kabul ettiği tasarılar, tüzükler, kanun hükmünde kararnameler ve yönetmelikleri denetleme şeklinde olur. Ayrıca hem kendi denetim yetkisini hem de icrai niteliği taşıyan metinlerin şeriata ve anayasaya uygunluğunu Anayasa’nın, 4., 98., 138. maddelerine dayandırır.

Genel olarak dünyadaki anayasacılık hareketlerine bakıldığında özellikle II. Dünya Savaşından sonra, anayasalara yalnızca “yasalar anayasaya aykırı olamaz” biçiminde bir ilke koymakla yetinildiği, söz konusu uygunluğu sağlamak üzere, Anayasa Mahkemesi ve benzeri kurumların öngörüldüğü görülür.³⁰⁵ Çünkü yasaların anayasaya uygunluğunun sağlanması hukuk devletinin temel niteliklerindendir.

Yine dünyadaki genel uygulamada anayasaya uygunluğu denetleyen kurumlar yargısal oldukları kadar, bağımsız bir nitelik de taşırlar. Humeyni, Velayet-i Fakih yönetimindeki İslami hükümet teorisinde, fakih yönetiminin

³⁰³ Teziç, Erdoğan, **Anayasa Hukuku**, s:193.

³⁰⁴ Yılmaz, Ejder, **Hukuk Sözlüğü**, s:890.

³⁰⁵ Soysal Mümtaz, **100 soruda Anayasa**, Gerçek Yayınları, İstanbul 1997, s:164

hukuk devleti esasına dayandığını ileri sürmektedir. Buna göre tüm çağdaş hukuk devletlerinde olduğu gibi yasaların anayasaya uygunluğunu denetleyen kurum da bir yargı kurumu olmalıdır. Ancak İran İslami Cumhuriyeti Anayasasını hazırlayan kurucu iktidar, denetim işini dini lidere bağlı bir siyasi kurum olan “Anayasa Koruyucu Konseyi”ne bırakarak fiiliyatta bu esastan ayrılmaktadır.

Anayasanın 96. maddesine göre “İslami şura meclisinde kabul edilen metinlerde “şeriata aykırılık” bulunmadığına karar verme yetkisi, koruyucu konseydeki **fakihlerin çoğunluğuna**, “anayasaya aykırılık” bulunmadığına karar verme yetkisi koruyucu konseyin **tüm üyelerinin** çoğunluğuna aittir” ve ayrıca Anayasa’nın 138. maddesine göre “Bakanlar veya Bakanlar Kurulu’nun kararname ve tüzükleri kanunlara aykırı olmamalıdır. Bunun için Bakanlar Kurulu’nun kararname ve tüzükleri meclis başkanının onayından geçmelidir ve 85. maddeye göre kanun hükmünde kararnameler ise 96. maddeyle esasen koruyucu konseyin denetimindedir.”³⁰⁶

Burada dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır: Birincisi, şeriata uygunluğun dini lider tarafından atanan ve adil fakih (!) denilen üyeler tarafından sağlanmasıdır. Dolayısıyla şeriat, onların İslam anlayışı ve kişisel yorumlarıyla özdeşleşmektedir.³⁰⁷ Çünkü kriterin ne olduğu açık değildir. Ayrıca şeriata uygunluk konusunda Müslüman hukukçulardan oluşan diğer altı üyenin görüşüne de başvurulmamaktadır.

Bu hukukçuların laik sistem hukukunu bildikleri, ama İslam hukukunu bilmedikleri varsayılmaktadır. Bu durum bir paradoks içermektedir. Öte yandan metinlerin anayasaya uygunluğunu denetlemesi kısmında hukukçuların yanı sıra altı fakih da görüş bildirmektedir. Fakihlerin hukukçuların bilmesi gereken tüm bilgiye sahip oldukları varsayılmaktadır Bu yüzden de hukukçular doğal olarak devre dışı kalmaktadır. Bu noktada

³⁰⁶ 138. ve 85. maddelerde bütünü okuduğumuzda dikkat çeken önemli nokta komisyonların ve bakanlıkların konusunda kanun çıkarma kelimesi kullanıyor ama İslami şura meclisin hakkında kabul edilen metinler kullanılıyor yani burada da bir bilgisiz söz konusudur.

³⁰⁷ Kızların yabancı ülkelerde devlet kursuyla üniversiteye gönderilmesi konusundaki yasa şeriata aykırı bulunmuştur.

kurucu iktidarın rejimin niteliği konusunda kendi içinde bir görüş birliğine sahip olmadığı sonucu çıkmaktadır.

İkinci önemli nokta, anayasaya uygunluğunun Fransa Anayasası'nda³⁰⁸ olduğu gibi koruyucu konsey tarafından bir ön denetime tabi tutulmasıdır. Oysa İran'daki durum Fransa'dakinden farklıdır. Fransa'da meclisin onayı ile yasa oluşurken, meclisin onayı yeterli değildir. Yasalaşma, ancak konseyin onayından sonra gerçekleşir. Bu da, yasama yetkisinin doğrudan Tanrı'ya ait olduğunun bir göstergesidir. Tanrı vekili olarak devlet başkanı (fakih olan)dini lider bu yetkiyi anayasayı koruyucu konsey eliyle kullanılır.

3.1.3. Kamu Menfaatini Tespit Kurulu (K.M.T.K.) (Mecme-i Teşhis-i Maslahat-i Nizam (M.T.M.N.)

İslami şura meclisi ile koruyucu konsey arasındaki ihtilaflar nedeniyle meydana gelen tikanıklıkları çözmek amacıyla 6 Şubat 1988'de devrim lideri Ayetullah Humeyni tarafından "Kamu Menfaatini Tespit Kurulu" kuruldu. Bu kurul, 1989 tarihli Anayasa değişikliğine kadar hukuki bir kurum olarak düzenlenmemiştir. Ancak 1989'daki değişiklikten sonra K.M.T.K. bir hukuki kurum olarak Anayasanın 112. maddesinde yer almıştır.

İslami Şura Meclisi tarafından kabul edilen belge anayasaya ve şeriata uygunlukları konusunda koruyucu konsey ile meclis arasında bir anlaşmazlık çıkarsa son çözüm mercii, Düzenin Yararını Teşhis Kurulu³⁰⁹dur. Bu kurulun görüşleri her iki tarafın(Koruyucu Konsey ile Meclis) kabulünü gerektirir. Böylece yasama organında açık bir şekilde belirtilmese de KMTK kendiliğinden yasama yetkisine sahip olur. Diğer taraftan kurul üyelerinin lider tarafından doğrudan atandıklarını da göz önünde bulundurursak, esasında

³⁰⁸ Eroğlu Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, s:183.

³⁰⁹ Anayasa 112. mad: meclisin kabul ettiği metinler, koruyucu konsey tarafından anayasaya ve şeriata uygun olmadığı takdirde meclise yeniden düzenlenmek için iade edilir. Meclis kamu yararını göz önünde bulundurmamak kendi görüşünde ısrar ederse ve yeniden koruyucu konseyin onayını alamazsa bu metinler D.Y.T.'na sunulur. Son çözüm merci olarak sunulur. D.Y.T.K liderin isteğiyle istişare için kurulur. D.Y.T.K'un asıl ve değişen üyeleri lider tarafından atanır. D.Y.T.K.'un içtüzüğü kurum tarafından hazırlanıp liderin onayına sunulur.

yasayı yapanın bizzat dini lider olduğunu görürüz. Bu kurulu düzenleyen maddenin Anayasa'nın 7. faslında "lider veya liderlik konseyi" başlığı altında yer alması da son sözün lidere ait olduğunun bir kanıtıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi yasama organı tek meclisli sistem esasında düzenlenmiş olsa da üç başlı bir yapıdan oluşmaktadır: Milletvekillerinden oluşan Şura-i İslami Meclisi, üyeleri lider tarafından atanan Koruyucu Konsey ve K.Y.T.K. Sonuçta, yasama konusunda son sözü söyleyenin milletvekilleri değil, atanan kurumlar vasıtasıyla dini lider olduğu bir siyasal sistem söz konusudur diyebiliriz.

3.2. Yürütme Organı

Her siyasal sistem, kendi anayasasında belirtilen amaçları gerçekleştirmek üzere bir yürütme organına ihtiyaç duyar. İran İslamî Cumhuriyet Anayasası "geleneksel olarak dünyada var olan a) Tek yapılı (unitaire) yürütme, b)ortaklaşa (collegiale) yürütme, c)ikili (dualist) yürütme"³¹⁰ modellerinden iki başlı bir yürütme organını öngörmüştür.

Anayasa'nın 60. maddesine göre "yürütme yetkisi doğrudan doğruya liderlik kurumuna bırakılmış hususlar dışında cumhurbaşkanı ve bakanlara aittir". 134. maddede "Cumhurbaşkanı Bakanlar Kurulunun başıdır. Meclis karşısında Bakanlar Kurulunun faaliyetlerinden sorumludur" denilmektedir. Dinî lider devlet başkanı, cumhurbaşkanı ise devlet başkanı ile meclis arasında bağlantıyı kuran bakanlar kurulunun başı olmaktadır. Bu durumu teyid eden ve dini liderin devlet başkanı olduğunu belirten bir başka madde 113. maddedir. Söz konusu maddeye göre "liderden sonra cumhurbaşkanlığı en yüksek resmi makamdır ve liderliğin doğrudan sorumluluğuna bırakılmayan işlerin sorumlusu da cumhurbaşkanıdır."

Dini liderin görev ve yetkilerinin belirtildiği 110. maddeye göre:

"1- İslam Cumhuriyeti düzeninin genel siyasetini belirlemek,

³¹⁰ Teziç, Erdoğan, **Anayasa Hukuku**, s:351.

2. Rejimin tayin edilen politikasının doğru icra edilip edilmediğini denetlemek,

3- Referandum fermanı vermek,

4- Silahlı kuvvetlerin başkumandanı olmak,

5- Savaş ve barış ilanı yapmak,

6- ve tüm yüksek rütbeli makamlara atama ve azil” dini liderin görev ve yetkileri arasındadır.

Benzeri ikili sistemlerin hiçbirinde görülmeyen bir durum mevcuttur: Dini liderin hiçbir kurum ve makam karşısında hiçbir biçimde siyasi veya cezaî sorumluluğu yoktur. Oysa dünyada ikili bir yürütme şeklini benimseyen ülkelerde bu tür kişilerin, en azından tek başına imzaladığı belgeler bakımından hem siyasi hem cezaî sorumluluğu mevcuttur.³¹¹ Bu tür bir sorumsuzluğun temelinde daha önce açıkladığımız “imamet” ile Humeyni’nin “velayet-i fakih” teorisinin fakih yönetiminin meşruiyetinin tanrısal olduğu kabulü yatmaktadır. Bu yaklaşımın İran İslam Cumhuriyeti Anayasası’ndaki yansımalarını görmek için yürütme organını daha yakından incelemekte yarar vardır.

3.2.1. Devlet Başkanı Olarak Liderlik Kurumu

İran İslam Cumhuriyeti, asıl Anayasası Kuran olan, siyasal ve sivil toplumsal yaşamın Şii-İslam kurallarına göre düzenlendiği ve egemenliği yalnızca Tanrı’ya ait bir hak olarak gören, teokratik bir siyasal rejimdir. Bu rejime teokratik niteliği kazandıran kurumların başında liderlik (velayet-i fakih) kurumu gelir. Nitekim Anayasanın giriş kısmında “İslam egemenliği” başlığı altında “İmam Humeyni tarafından açıklanan ‘Velayet-i fakih’ ilkesine dayalı İslam devlet düşüncesi, Müslüman halka istibdatla mücadelesinde somut,

³¹¹ Eroğul, Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**.

tutarlı ve düzenli yeni bir amaç verdi...” şeklindeki açıklama da bunu göstermektedir.

Bunun dışında liderin devlet başkanı olduğunu belirten ve rejimin teokratik özünü vurgulayan anayasanın giriş bölümünün “velayet-i fakih” kısmında da şöyle denmektedir: “Velayet-i emr ve sürekli imamet ilkesine dayanarak, gerekli şartları haiz olup halk tarafından önder olarak tanınmış bulunan fakihin liderliğinin gerçekleşmesi için gerekli olan ortamı anayasa hazırlar”. Bu ve benzeri maddeler İran İslam Cumhuriyetinin niteliğini açıkça göstermektedir.

Devlet başkanı ve yürütmenin başı olarak dini lider, uzmanlar meclisi tarafından belirsiz bir süre için seçilir³¹² ve en üstün güce sahiptir; yani tek egemendir.

Egemenliği kullanan tek kişi olduğunun en önemli göstergesi ise liderin görev ve yetkileridir. Bunlar şöyle özetlenebilir:

- 1) Yasama, yürütme, yargı organları ile ilgili yetkileri,
- 2) Liderliğe bağlı kurumlar üzerindeki yetkileri,
- 3) Ordu ve milli güvenlikle ilgili yetkileri.

İran Anayasasında 57. maddede bir yandan güçler ayrılığından bahsedilmekte, diğer yandan bu güçler liderin denetimi altında tutulmaktadır. Böylece anayasa, tüm güçleri liderde toplamaktadır. Dolayısıyla açık bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Nitekim liderin yasama ile ilgili yetkilerini kurucu konsey eliyle gerçekleştirmesi bunu kanıtlamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi meclisin meşrutiyetini sağlayan, meclisin kabul ettiği yasa taslaklarını anayasaya ve şeriata uygunluğunu denetleyen veya yasalaşmasını sağlayan, koruyucu konsey ile K.M.T.K., üyelerini belirleyen

³¹² Anayasa 107. mad. Uzmanlar meclisinde sekiz (8) senelik için koruyucu konsey tarafından onaylanan adaylar arasında (99 m) halk seçiyor (107 m) Koruyucu konseyin üyelerini (12 kişi) dini lider kendisi seçiyor. Bir kısır döngü sistemi söz konusu. Kısır döngü sistemi söz konusu.

liderdir. Dolayısıyla dini liderin yasama ile ilgili görev ve yetkileri ile anayasal konumu, cumhuriyet rejimi ilkeleriyle tamamen ters düşmektedir; çünkü cumhuriyet sözleşme anlayışına ve yasama organının siyasal temsiline dayanır. Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi, "Temsil sistemini benimseyen Amerikan ve Fransız Devrimleri, demokrasiyi halkın doğrudan iktidarı olarak algıladıklarından ötürü, kurdukları rejimi cumhuriyet ya da temsili yönetim şeklinde adlandırmayı yeğlemişlerdi³¹³". Kısacası halkın egemenliğini kullanabilmesi ne milletvekilleri (yasama konusunda) ne de tek lider tarafından gerçekleşir; halk egemenliğinin ancak temsilcileri aracılığıyla kullanır. Oysa İran'daki cumhuriyet rejiminde meclis üyeleri, yani halkın temsilcileri dolaylı olarak lider tarafından (koruyucu konsey eliyle) seçilmiştir ve halk bu seçilmiş üyeler konusunda kısmen bir tercih kullanmıştır. Dolayısıyla yöneticileri ve yasama üyelerini halk değil lider (Velayet-i Fakih) belirlemektedir.

Liderin yürütme ile ilgili yetkileri doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılır. İlk olarak, devlet başkanı yürütmenin de başındadır ve doğrudan yetkileri vardır (Md. 110,113). Bunlardan en önemlisi devletin genel siyasetini belirlemesi ve silahlı kuvvetlerin başkomutanı olmasıdır. Dini lider tek imza ile doğrudan silahlı kuvvetlerin ve devrim muhafızlarının komutanlarını atamaktadır. Dolayısıyla bu durum, "Cumhurbaşkanı milli güvenlik³¹⁴ kurulunun başkanı olarak aynı zamanda silahlı kuvvetlerin de başkomutanıdır" ilkesine ters düşmektedir.

Liderin dolaylı müdahalesi ise kendisine bağlı olan koruyucu konseyin, cumhurbaşkanlığı adaylığına başvuranları belirlemesi şeklinde gerçekleşir. Dahası doğrudan halkoyuyla seçilen cumhurbaşkanını yine konsey atar veya azleder (Md. 110). Cumhurbaşkanını azletme görevi, Yargıtay Başkanı tarafından kanuni ödevlerine aykırı davrandığı tespit

³¹³ Ağaoğulları, M.A., **Demokratik Mitosları Halk-Ulus Egemenliği**, A.Ü.S.B.F. Dergisi, cilt:48, 1-2 Ocak-Haziran, Ankara, 1993, s:325.

³¹⁴ İran Anayasasında Milli Güvenlik Kurulu Başkanı cumhurbaşkanıdır.

edildikten veya meclis tarafından siyasi yetersizliğine³¹⁵ karar verildikten sonra devlet çıkarlarını gözeten liderin kararıyla olur. (Mad.110)

Görüldüğü gibi halk-ulus egemenliğinin bir göstergesi olan güçler ayrılığı temeline dayanan cumhuriyet anlayışı burada tümüyle dışlanmakta ve yasamada olduğu gibi yürütme organında da cumhuriyet ile bağdaşmayan bir yapı ortaya çıkmaktadır. Modern cumhuriyetlerde siyasal temsil söz konusudur,³¹⁶ Ancak İran İslam Cumhuriyetinde tanrısal temsil vardır. Halk, iktidarın dışında tutulmaktadır. Gerçek siyasal özne halk değil, yasama ile yürütme erklerini elinde bulunduran lider olduğu için lider ile devlet özdeşleşmektedir. İran anayasasında yasama ve yürütme liderin elinde olduğu gibi, yargı organı da doğrudan liderin elindedir. Anayasanın 110. maddesine göre yargı başkanının belirlenmesi ve atanması doğrudan lidere aittir. Anayasada yargı başkanı için adil mütcehid dini bilgiye sahip olması dışında herhangi bir özelliğe ve kritere sahip olması gereği öngörülmemiştir.³¹⁷ Görüldüğü gibi yargının yürütmeden bağımsız olması bir ilke olarak benimsenmemiştir. Bu mekanizmanın cumhuriyet ve temsili demokrasi ile açıklanamayacağı ortadadır.

Son olarak İran İslam Cumhuriyetinin demokrasi ile olan ilişkisini ortaya koymak için devlet başkanı olarak liderin doğrudan kendisine bağlı olan kurumların belirtilmesi yerinde olacaktır.

Bunlar;

- 1) Radyo Televizyon Kurumu
- 2) Güçsüzler Vakfı
- 3) İslami Propaganda Kurumu
- 4) Kültürel Devrim Yüksek Konseyi
- 5) Toprak Dağıtım Kurulu
- 6) Okuma Yazma Hareketi Kurumu

³¹⁵ Siyasi yetersizlik için anayasada veya herhangi bir yasada kriter ve tanım yoktur. Birinci cumhurbaşkanının azlinde bu yetki kullanıldı

³¹⁶ Ağaoğulları, M.A., **Demokratus Mitoslar: Halk Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil**, ss:21-29.

³¹⁷ Devrimden sonra yargı başkanları herhangi bir mahkemede yargıcılık bile yapmamışlar.

- 7) Gaziler ve Şehitler Vakfı
- 8) 15 Hurdad Vakfı

Bu kurumların ortak özelliği (radyo-televizyon dışında) devrimden sonra kurulmalarıdır. Bunlar sistemdeki bazı boşlukların doldurulması amacıyla kurulmuş olup. Humeyni'nin devrimin ilk günlerinde vaat ettiği adaletin sağlanmasına³¹⁸ ve sosyo-ekonomik, kültürel, siyasal alandaki boşlukların doldurulmasına dönüktürler. Bunlar, Anayasada belirtilen devlet organlarının dışında yer alan ancak onlara paralel kurumlardır. Bu kurumlara halk içinden örgütlenen milisler (Besic) ile lidere bağlı diğer orduyu (devrim muhafızları ve düzenli ordunun dışında) eklersek, ayrıca bunların sadece dini lidere karşı sorumlu olduklarını ve büyük bir ekonomik gücü ellerinde bulunduklarını da dikkate alırsak, devlet içinde devlet şeklinde bir yapılanmanın olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Çağdaş devlet düzenlerinde (demokratik olsun veya olmasın), ülkedeki tüm kurum ve kuruluşlar var olan anayasadaki kurumlarla (otoriter ve totaliter nitelikte olsa bile) yönetilir. Oysa İran İslam Cumhuriyeti'nde durum farklıdır. Bu da büyük ölçüde güvensizlikten ya da Abrahamian'ın Humeynizm kitabında belirttiği gibi İran siyasetinde hakim olan kuşku ve endişelerin varlığından kaynaklanan bir durum olsa gerektir.³¹⁹

3.2.2. Cumhurbaşkanı

İran İslam Cumhuriyetinde cumhurbaşkanı halkın doğrudan oyuyla seçildiği halde (Md. 194) ülkede liderlerden sonra ikincil önemde bir makama sahiptir (Md. 113). Lidere ait yetkiler dışında kalan işlerde yürütmenin başıdır (Md. 113). Görevleri ile ilgili yetkilerinden dolayı millet, lider ve meclis önünde sorumludur (Md.123). Mecliste yargı başkanı ile koruyucu konsey önünde and içerek göreve başlar. (Md.121). Buna karşılık dini lider, bu siyasi ve ceza sorumluluk ile and içmeden muaftır.

³¹⁸ İran Büyük Elçiliği Ankara, **İmam Humeyni konuşmaları**, Çeviren: Büyük Elçilik, Ankara, 1982.

³¹⁹ Abrahamian, Ervand, **Humeynizm, "İran Siyasetinde Paranoy" tartışmasına bak.** ss:109-127.

Diğer yandan Anayasanın 15. maddesinde cumhurbaşkanına çok önemli bir görev verilmiştir. Bu, Anayasanın 113. maddesinde belirtilen ve “Anayasanın icrasından sorumludur” cümlesinde yer alan, üç organı (yasama, yürütme ve yargı) anayasanın uygulanması için uyarmak görevidir. Yani bunların anayasayı ihlalleri durumunda meclisi bilgilendirmelidir (Md 16.). Demokratik cumhuriyetlerde anayasayı koruma ve güvencesini sağlama mercii yargı organıdır. Oysa buradaki durum farklıdır; Bir yandan anayasada bu üç organın birbirinden bağımsız olduğu söylenmekte, diğer yandan yürütme organı, yargı organını (ki dini liderin tam denetimi ve kontrolü altındadır) uyarmakla ve anayasanın uygulanmasını denetlemekle görevlendirilmektedir. Olaya yasama organı açısından bakıldığında, yasamayı, yasamaya karşı veya yargı açısından bakıldığında yargıyı yargıya karşı uyarma söz konusu olamayacağı gibi, temel denetleme yetkisi (araştırma/soruşturma/gensoru) yasama organındadır) üç organın birbirinden bağımsızlığı dahi söz konusu değildir. Bunun dışında cumhurbaşkanı yaptırım yetkisine de sahip olmadığından, bu uyarma görevinin ne sonuç doğuracağı da belirsizdi. Anayasanın güvencesi ve koruyuculuğu görevi yargı organına verilmişken nasıl olur da bu yetki, üstelik belirsiz bir şekilde yürütme organının bir kısmına bırakılmıştır. Bunun hiçbir anlam taşımayacağı ortadadır.

Anayasayı koruma ve kollama yetkisi tüm demokratik ülkelerde yargı organına aitken, İran’da bu yetki, belirsiz bir şekilde yürütme organının bir kısmına bırakılmıştır. Dolayısıyla anayasanın doğru uygulanmasını güvenceye alacak bir mekanizma öngörülmediğinden, İran’da tam anlamıyla bir anayasa üstünlüğü olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü demokratik anayasanın üstünlüğünü sağlayan kurum olan anayasa mahkemesi ne yasamaya İran’da anayasa koruyucu konseyi örneğinde olduğu gibi yasamanın içine sıkıştırılıyor ne de yürütmenin bir kanadına veriliyor, belki bunların dışında bağımsız yargısal kurumdur.³²⁰

³²⁰ Eroğul, Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, s:147

Anayasanın 113. maddesi cumhurbaşkanına “anayasayı uygulama” görev ve yetkisini vermenin yanı sıra “yürütme organına başkanlık etme” görevi yüklemiştir.³²¹ Bakanlar Kuruluna başkanlık ederken cumhurbaşkanı bakanları denetleme yetkisi de vardır ve bu denetim yetkisinden dolayı meclis karşısında sorumludur (Md. 134). Cumhurbaşkanı bakanlar üzerindeki denetim yetkisini, bakanları seçme ve azletme şeklinde kullanır.

Cumhurbaşkanına bağlı kurumlara baktığımızda şunları görüyoruz;

- 1) Cumhurbaşkanlığı kurumu (müşavir ve yardımcılarından oluşur)
- 2) Yüksek Gençlik Konseyi
- 3) Nükleer Enerji Kurumu
- 4) Program, Bütçe, İstihdam ve İdari İşler Kurumu
- 5) Spor Kurumu
- 6) Çevre Koruma Kurumu

Bu kurumları dini lidere bağlı kurumlarla kıyasladığımızda cumhurbaşkanının gerçek konumu ortaya çıkmaktadır. Ülkenin iç ve dış siyasetini belirleme yetkisi, silahlı kuvvetlerin başkumandanı, radyo ve televizyon başkanını belirleme ve atama yetkisi dini lidere aittir. Oysa çevre, spor, gençlik kurumlarının başkanını belirleme cumhurbaşkanına aittir.

Diğer yandan cumhurbaşkanının uluslararası anlaşmalarla ilgili yetkilerine³²² baktığımızda, yetkiden çok sorumluluğa sahip olduğunu görürüz. Zira devlet başkanı ve yürütmenin başı olarak dini lider (Mad. 110) hükümetin programını ve ülkenin genel siyasetini belirlemektedir. Ülkenin genel siyasetini lider, yasaları da yasama organı belirledikten sonra cumhurbaşkanına bu konuda fazla bir görev düşmemektedir. Kısacası, cumhurbaşkanı yürütme organında bir icrai müdür gibi düşünülmüştür.

³²¹ Rehberlik makamından sonra cumhurbaşkanı ülkenin en yüksek makamıdır ve doğrudan doğruya rehberlik makamına bağlı konular dışında anayasaya uygulama görevinin yanı sıra yürütme gücüne, başkanlık etme cumhurbaşkanının yetkisindedir (mad. 113)

³²² İran Devletinin diğer devletlerle olan sözleşmeleri, muvafakatnameleri, anlaşmaları ve milletlerarası birleşmeler ile ilgili antlaşmaları imzalama yetkisi, milli şura meclisinin onayla Cumhurbaşkanı veya kanuna uygun olarak belirlenen temsilcisindedir (mad 125).

4. İRAN İSLAM CUMHURİYETİ ANAYASASI VE ÇAĞDAŞ DEMOKRATİK SİSTEMLER

İran İslam Cumhuriyeti Anayasasındaki yasama ve yürütme ile ilgili olarak anlatılanlardan hareketle anayasada öngörülen hükümet sisteminin niteliğini açıklamaya çalışmak ve bunu dünya siyasi yapısında var olan hükümet sistemleri ile kıyaslamak yerinde olacak.

Daha önce de yer yer değindiğimiz gibi anayasada Montesqueieu'nun güçler ayrılığı ilkesi benimsenmiş olup, 57., 58., 60., 61. ve 113. maddelerde bunun hukuki temelleri hükme bağlanmıştır. 58., 60. ve 61. maddelerde üç gücün birbirinden bağımsız olduğu belirtilmiş olduğu halde 57. maddede bunlar arasında dini lider aracılığıyla çok ilginç bir bağlantı kurulmaktadır. 57. maddeye göre; "İran İslam Cumhuriyet'inde egemen güçler; yasama, yürütme ve yargı organlarıdır. Bu organlar, velayet-i emr ve imamet-i ümmet (dini lider) denetimindedir ve bu madde, kanunun sonraki maddeleri uyarınca işlev kazanır. Bu üç güç birbirinden bağımsızdır." Bu maddeyi 113. madde ile birlikte ele aldığımızda kuvvetler ayrılığının nasıl gerçekleşeceği sorusu gündeme gelmektedir; çünkü, dini lider devlet başkanı olmakla birlikte aynı zamanda yürütmenin de başıdır. Yargı organının başkanını doğrudan dini lider seçip, atamaktadır. Ayrıca, kuvvetler ayrılığını benimseyen parlamenter ve başkanlık sistemlerinde bu üç organ arasında işbirliği olmasına karşın gerçek anlamda birbirinden bağımsızdırlar. Bu bağlamda bu tür hükümet sistemlerine önce kısaca değinecek ve İran anayasasıyla kıyaslayacağız.

Montesqueieu'nun kuvvetler ayrılığı kuramındaki temel kaygı siyasal iktidarın sınırlandırılmasıdır. Bu kaygının iki yönü vardır. İlki, özgürlüklerin güvence altına alınması; ikincisi iktidarı elinde bulunduran kişinin bunu kötüye kullanma ihtimaline karşı önlem alınmasıdır. Nitekim Montesquieu iktidarın kötüye kullanılmasını önlemek için iktidarın geri alınabileceğinden söz etmekte, böyle çağdaş anayasalcılığın temelini oluşturmaktadır.³²³

4.1. Katı Bir Kuvvetler Ayrılığı İlkesine Dayanan Sistemler

Bunların başında başkanlık sistemi gelir. Başkanlık sistemi ilk olarak ABD'de John Locke ve daha sonra Montesqueieu tarafından geliştirilen “kuvvetler ayrılığı”, “federalizm”, “fren-denge sistemi” gibi ilkelere dayanarak uygulanmıştır.³²⁴ ABD uygulamasında kuvvetler ayrılığı anayasayla kurumsallaştırılmıştır. Böylelikle başkanlık sistemini yaratılmıştır. Başkanlık sisteminde sınırlı monarşinin yerine cumhuriyet rejimi ilkelerine göre seçimle göreve gelen bir başkan öngörülmüştür.³²⁵ Başkanlık sisteminin belirleyici unsurlarını şöyle sıralayabiliriz: ³²⁶

1) Başkanlık sisteminde başkan, devlet ve hükümetin başı olarak belirli bir süre için halkoyuyla seçilir. Başkanlık rejiminin temel ve zorunlu özelliği olarak yürütme organının meşrutiyeti, tıpkı yasama organında olduğu

³²³ Turhan, Mehmet, **Hükümet Sistemleri ve 1982 anayasası**, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:192, Ankara 1981, ss:88-89.

³²⁴ Şaylan, Gencay, **Çağdaş Siyasal Sistemler**, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, No:192, Ankara, 1981, ss:88-89.

³²⁵ Teziç, Erdoğan, **Anayasa Hukuku**, s:423, Turhan, Mehmet Hükümet Sistemleri, s:32 ve devamı.

³²⁶ Turhan, Mehmet, a.g.e., ss:32-43; ve Eroğul, Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, ss:101-112 ve Şaylan Gencay, a.g.e., ss:85-105.

gibi, halka (seçime) dayanmaktadır. Bu da yasama ve yürütmenin baştan katı bir biçimde birbirinden ayrıldığını gösterir.

2) Tek başlı bir yürütme organı söz konusudur. Bu sistemde başkan yürütmenin tüm yetkilerini elinde bulundurmaktadır.

3) Yürütme yasama organından güvenoyu almak zorunda değildir. Yani başkanlık sisteminde yasama ve yürütme organları arasında hem oluşumları hem de aralarındaki ilişki açısından bir ayrılık vardır. Bu ise yürütmenin yasama organı karşısındaki bağımsızlığını gösterir. Öte yandan yürütme de yasamayı feshetme yetkisine sahip değildir. Dolayısıyla birbirlerine karşı siyasi sorumlulukları yoktur.

Bu bağlamda İran İşlam Cumhuriyeti anayasasındaki yönetim sistemine baktığımızda benimsenen kuvvetler ayrılığı ilkesinin başkanlık sistemiyle bağdaşmadığını görürüz. Nitekim devlet başkanı olan dini lider, Anayasanın 107. maddesine göre “Halkın seçtiği uzmanlar meclisi, liderliğe uygun gördüğü herkes hakkında inceleme ve istişareye başvurur. Ulemanın içinden birini özel üstünlüğe haiz gördükleri takdirde lider olarak seçer ve halka sunar” denilmek suretiyle devlet başkanının belirsiz bir süre için ancak dolaylı yoldan halk tarafından seçileceği kabul edilmektedir.

Başkanlık sistemindeki tek başlı yürütme organı uygulaması İran rneğinde yer almaz. Çünkü yürütme organı, devlet başkanı olarak dini lider ile hükümet başkanı olarak cumhurbaşkanından (halkın direkt oyuyla seçilen) oluşmakta (md. 60) olup tek başlı değil, iki başlıdır.

Yürütmenin, yasamanın güvenoyuna dayanmaması uygulaması da İran İslam Cumhuriyetinde geçerli değildir. Çünkü Anayasanın 122. maddesine göre “Cumhurbaşkanı; kanunlarla ve anayasayla sınırlı olan yetkilerinde millet, dini lider ve İslami şura meclisi karşısında sorumludur.” Yani cumhurbaşkanının siyasi sorumluluğu vardır. Millet, dini lider ve meclis karşısındaki sorumluluğuna bakanlar da dahildir. Başka bir deyişle meclis hükümete karşı gensoru verebilir. Ayrıca güvensizlik oyu verildiği takdirde bakanlar direkt olarak azledilmiş sayılırlar. Ama cumhurbaşkanının görevden alınabilmesi için dini liderin azletme yetkisini kullanması gerekir(md 110). Dolayısıyla yürütmenin anayasal prosedürler çerçevesinde yasama tarafından değiştirilebilmesi mümkündür. Halbuki Başkanlık sisteminde böyle bir şey söz konusu olamaz.³²⁷

4.2. Kuvvetler İşbirliği İlkesine Dayanan Sistemler: Parlamenter Sistemler

Parlamenter sistemlerde, yasama ve yürütme arasındaki işbirliğinin iki yönü vardır. İşlevsel işbirliği ve organik işbirliği. Bu iki özellik, parlamenter sistemlerin ayırt edici unsurlarıdır. Bu yönetim sistemlerinde işlevsel işbirliği, yasaların yapılmasında kendini gösterir. Yasama ve yürütme organları, yasaların hazırlanmasında işbirliği yapmak zorundadır. Genellikle yasalar, yürütme organı tarafından hazırlanır, ardından yasama tarafından görüşülerek kabul edilir. Organik açıdan işbirliği ise, yürütmenin parlamento içinden çıkması demektir. Başbakan ve bakanlar, parlamento içindeki çoğunluktan çıktıkları gibi cumhuriyet yönetimlerinde yürütmenin sorumsuz kanadını oluşturan cumhurbaşkanları da parlamento tarafından seçilir.³²⁸ Kısacası, parlamenter yönetim sistemlerinde sorumluluk, başbakan ve

³²⁷ Turhan, Mehmet, a.g.e., s:38.

³²⁸ Teziç, a.g.e., s:415 ve devam, ve Eroğul Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, ss:21-29; Şaylan Gencay, a.g.e., ss:36-62; Turhan, Mehmet, a.g.e., ss:43-56.

bakanlara aittir. Başka bir deyişle yürütmenin, yasama karşısında siyasi sorumluluğu vardır. Yürütme, yasama organından çıksa da, bağımsız bir hakiki kimliğe sahiptir.³²⁹

Kuvvetler ayrılığının diğer bir biçimi olan parlamenter yönetim sistemlerini, İran İslam Anayasasındaki kuvvetler ayrılığı anlayışına dayalı olarak ortaya çıkan hükümet sistemiyle karşılaştırdığımızda, yine birbiriyle bağdaşmadığını görüyoruz. İran'daki yönetim sisteminde de yürütme, yasama karşısında sorumlu olmasına ve işe başlamadan önce güvenoyu almak zorunda olmasına rağmen (md. 89) cumhurbaşkanı, bakanlar kurulunun başkanı olarak doğrudan halk tarafından seçilmekte ve bakanlar kurulu tamamen meclis dışından oluşmaktadır. Ayrıca, devlet başkanı olarak dini lider, dolaylı yoldan halkın seçtiği uzmanlar meclisi tarafından süresiz olarak seçilmektedir(md 1, 7 ve 114). Siyasi bakımdan sorumsuz olan devlet başkanı (lider), parlamenter sistemlerden farklı olarak yetkisiz değil, tam aksine anayasada pek çok yetki ile donatılmış bulunmaktadır. Bundan da anlaşılacağı gibi İran İslam Cumhuriyeti'ndeki kuvvetler ayrılığına dayalı yönetim anlayışı parlamenter sistemlerdeki kuvvetler ayrılığı ilkesiyle (uygulanmasıyla) bağdaşmamaktadır.

5. İRAN SİYASAL REJİMİNDE DEMOKRASİ ANLAYIŞI

Bir yönetim şekli olarak demokrasi kavramı, Antikçağ Yunan filozoflarına kadar uzanır. Demokrasi, en basit anlamıyla “halkın hakimiyeti” olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle siyasi gücün halkın çoğunluğunun

³²⁹ Turhan, Mehmet, a.g.e., s.50.

elinde olması demektir. Bu tür yönetim, bir kişinin veya bir grubun iktidarı kendi tekeline almasına karşı bir emniyet sübabıdır.³³⁰

Modern anlamda demokrasi kavramı ise Batı toplumlarında 18. yüzyılın sonlarındaki gelişmelerden sonra kullanılmaya başlanmıştı. 20. yüzyıl ortalarında kavram ve anlayış olarak demokrasi tanımı ve anlamı Samuel P. Huntington'un belirttiği gibi, üç temele dayanmaktadır. “Bir yönetim şekli olarak demokrasi, yönetim otoritesinin (hakimiyetinin) kaynaklarına, yönetimin hizmet ettiği amaçlara ve yönetimin kuruluşundaki usullere göre tanımlanır.”³³¹

Bu hususları daha netleştirmek için bu bağlamda yapılan tanımlara bakmamız yerinde olacaktır.

Abraham Lincoln'a göre demokrasi, milletin millet için, millet tarafından yönetimidir. James Bryce “Yeni Demokrasiler” kitabında demokrasiyi, yetkili yurttaşların çoğunluğunun iradesinin hakim olduğu hükümet olarak tanımlıyor.³³² Joseph A. Schumpeter bu tanımları geleneksel demokrasinin tanımı olarak niteleyip kendi tanımını ortaya koyar: “Demokrat yönetim 20. yy. siyasal koşullarında, yetişkin nüfusun hemen hemen tümünün oy hakkına sahip olduğu ve kollektif karar yetkisine sahip adayların oy almak için serbestçe yarıştıkları, hakkaniyeti, dürüst ve düzenli aralıklı

³³⁰ Cihan Bahş, Fruğ, **İslam, demokrasi ve nogera-i dini**, çev: Celil Parvin, Gam-i no Yayınları, Tahran, 1983 (2004) ss:19-20.

³³¹ Huntington, Samuel P., **Üçüncü Dalga**, çev: Ergun özbudun, Türk demokrasi vakfı yayınları, Ankara, 1993, s:3.

³³² Aktaran: Cihan Bahş, **Fruğ, İslam, demokrasi ve.....**, s:22.

seçimler yoluyla seçildikleri bir yönetim biçimidir”³³³ Bu tanım Robert Dahl’ın poliarşı tanımındaki gerçekçi demokrasi anlayışına uygundur. Burada gerçek katılım ve muhalefetin varlığı önemli görülmektedir. Bu demokrasi tanımı, siyasal tartışma ile seçim kampanyalarının yürütülmesi açısından zorunlu olan, ifade, yayın, toplanma ve örgütlenme gibi kamusal ve siyasal hürriyetleri de içermektedir.³³⁴ öyle ki bu kriterler, bir siyasal sistemin ne kadar demokratik olduğunu gösterir. Aynı şekilde bu tanım, gerçek demokrasi için gerekli olan süreç ve yöntemi de belirlemektedir.

Bu bağlamda Huntington kendi demokrasi tanımını Schumpeter’in görüşlerine dayandırarak şöyle yapmaktadır. “Eğer en st karar yetkisine sahip olanların halk tarafından seçilmeleri demokrasinin zyse, demokratikleşme sürecinin en önemli noktası, bu şekilde seçilmemiş olan bir yönetimin yerini, serbest, açık ve dürüst bir seçimle seçilmiş bir yönetimin almasıdır.”³³⁵

Tüm bu tanımlara bakıldığında demokrasiden umulan ya da amaçlanan şey çok çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla demokrasinin özelliklerinin neler olduğuna daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Biz burada; demokrasinin insana bakış ve siyasi karar alma süreci açısından önemli olan özellikleri üzerinde duracağız. Bu zellikler arasında en başta gelenler, eşitlik, özgürlük ve çoğunluğun iktidarındır.

Ancak buna geçmeden önce Humeyni’nin³³⁶ ve yandaşlarının demokrasi tanımına göz atmakta yarar vardır. Çünkü hakim olan yaklaşım,

³³³ Aktaran: Huntington, Samuel, a.g.e., s:4.

³³⁴ Dahl, Robert, **Demokrasi ve Eleştirileri**, ss:133-148.

³³⁵ Hantington, Samuel, A.g.e., s:6.

³³⁶ Humeyni’nin görüşlerinin hepsinde olduğu gibi demokrasi konusunda da bilimsel ve sistematik bir fikir ortaya konulması beklenilmemelidir. Yazdıkları ve konuştuklarının satır aralarından onun bu konudaki görüşleri ortaya konulacaktır.

onların düşüncesidir. Humeyni'nin doğrudan bir demokrasi tanımı yoktur. Ancak, İslami devlet ile İslam Cumhuriyeti kavramlarını açıklarken bazı göndermelerde bulunur. Ona göre İslami hükümet, dünyada var olan hiçbir hükümete benzememekle birlikte onlarla ortak bazı noktaları vardır. İslami devlet ne monarşi ne de tiranlıktır;(koşullu) meşruti bir yönetimdir. Kanunların, çoğunluk tarafından kabul görmesi anlamında olmasa da yöneticilerin, Kur'an ve peygamberin sünnetiyle konulmuş olan kanunlara göre yönetmesi anlamında meşrudur. Yani İslami hükümet, ilahi hukukun insan üzerindeki egemenliğidir.³³⁷ Diğer yandan İslam hükümetinde kanunilik esastır, ancak kanun, Kur'andır; herkes ona boyun eğmelidir³³⁸. İşte bu noktadan hareketle Humeyni, tüm insanların Allah'ın iradesine boyun eğmesini demokrasinin kendisi olarak görmekte ve bu durumun rejime meşruiyet kazandırdığını düşünmektedir. Başka bir deyişle yasaların tanrıya ait olmasının ve yasalara boyun eğmenin de insanlara mahsus olmasının birlikteliğini demokrasi olarak algılamaktadır.³³⁹

Humeyni'nin demokrasi anlayışını "İslam Cumhuriyeti" konusundaki yaklaşımlarında açıkça görmek mümkündür.

"Dünyanın pek çok yerinde var olan cumhuriyet, çoğunluğun reyine dayanır; İslam cumhuriyet ise; çoğunluğun oyu ile İslamiyet'e yani İslam yasalarına dayanır ve İslam anayasası üzerinde temellenmiştir"³⁴⁰. Humeyni'nin demokrasi anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için bu sözlerin yine kendisinin rejimin niteliklerini üzerine sözleriyle birlikte değerlendirilmesi yerinde olacaktır. İslam cumhuriyeti; Doğu'ya ya da Batı'ya bağlı olmayan

³³⁷ Humeyni, Ruhullah, **Velayet-i Fakih**, Humeyni'nin eserlerini yayınlayan merkez, Tahran, 1373G (1994M), ss:32-33.

³³⁸ A.g.e., ss:33-37.

³³⁹ Bu düşüncenin tipik uygulaması rejimin niteliği konusundaki tek seçenekli olarak sadece Humeyni'nin şu cümlesini oy pusulalarında yer verip ve referanduma konulmasıdır. "İran'ın gelecek rejimi İslam Cumhuriyeti olacaktır ne bir kelime az ne bir kelime fazla" ve halkın sadece bunu onaylaması yönünde irade belirlemesini istemesidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta verilen seçeneği reddetme devrilen monarşiyi kabul etme anlamına da geliyordu.

³⁴⁰ Kadiver, Moshen, **Hükümet-i Velay**, Ney Yayınları, 1380, 2001, s:175.

müstakil bir cumhuriyetti. Toplumsal adalete dayalıdır. Özgürlük üzerine dayalı bir düzendir. Cumhuriyette düşünce açıklamak serbesttir, partiler özgürdürler. Tiranlık ve diktatörlük söz konusu değildi.³⁴¹ Oysa İslami hükümette tanrısal yasaların ve iradenin üstün olduğunu göz önünde tutulduğunda, bu görüşlerin bir geçerliliği yoktur. Çünkü, insanların iradesinin tanrı iradesi doğrultusunda olması gerektiği varsayılmaktadır. Ayrıca Humeyni'nin ruhban hâkimiyetinde ısrarını da dikkate aldığımızda, milletin itaatten başka bir rolünün bulunmadığı ortadadır. Humeyni atıfta bulunduğu cumhuriyetin şeklini ve anlamını hiçbir zaman tam olarak netleştirmemiştir. İran İslam Cumhuriyeti'nin milletin oyuna dayandığını ve gerçek demokrasiyi temsil ettiğini söylemesine rağmen onu İslam'ın ilk çağlarında Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin ümmetlerinin iradesine dayanan yönetimlerine benzeterek açıklamaya çalışmaktan öteye gitmemişti.³⁴²

5.1. Eşitlik

Günümüz demokrasilerinde en önde gelen özelliklerden biri, eşitlik ilkesinin varlığıdır. Bunun dayanağı ise insanların tümünde “akıl” var olduğu ve buradan hareketle insanların eşit olduğudur. Dolayısıyla insanlar kendi işlerini yapabilme ve kendilerini yönetme yeteneğine sahiptirler. Bu yüzden ülkelerinin siyasi kaderlerini belirleyecek şuura da sahiptirler.³⁴³ Başka bir deyişle insanlar kendi oylarıyla kendi iradelerini ortaya koyarak seçtikleri

³⁴¹ A.g.e., ss:172-174.

³⁴² Fuzulipur, Azim, **demokrasi der Andişe-i İmam Humeyni**, Rahberd dergisi içinde, sayı:28, Stratejik araştırmalar merkezi yayınları, Tahran, 1382-G (2003-M), s:190, Bir de Humeyni'nin konuşmalarının genel çizgisi.

³⁴³ Cihanbahş, Fruh, **İslam demokrasi ve**, s.28.

insanlar vasıtasıyla kendilerini yönetecekler. Eşitlik, demokrasilerin en temel ve olmazsa olmaz bir koşuludur.

Eşitlik ve demokrasi arasında bağlantı kurmak için birkaç noktayı dikkate almak gerekir; a) Can, mal, haysiyet gibi özel hukuk alanında yer alan haklar anlamında sivil eşitlik, b) Gruplar ve sınıflar arasında bir farklılık gözetmemek anlamında toplumsal eşitlik, c) Toplumlaşmasında, fiziksel, zihinsel, istek anlamında eşitliği varsayma anlamında doğal eşitlik, d) Ülkeyi yönetmede eşit haklara sahip olma anlamında siyasi eşitlik³⁴⁴, e) Tüm insanların arasında kadın-erkek ayrımı yapmadan servet edinme hakkını kabul etme anlamında ekonomik eşitlik. Bunların dışında eşitlik açısından değinilmesi gereken başka konularda vardır ama yukarıda sayılanlar eşitlik konusunda yeterince açıklayıcıdır. Bunların içinde konumuz açısından en başta gelen siyasi eşitliktir.

Siyasi eşitliğin sağlanması hakkında Robert A. Dahl “Demokrasi ve Eleştirileri” kitabında bazı koşullara değinmektedir: Siyasi eşitlik, sadece meşru hükümetlerin varlığı ile sağlanamaz. Bu tip eşitlik, hükümette güç dağılımını belirleyen diğer eşitliklere de bağlıdır. Özellikle eğer servet, toplumsal konum ve gelir açısından yurttaşlar arasında çok dengesiz bir dağılım varsa büyük olasılıkla o toplum siyasi bakımdan da eşitsizlik olacaktır.³⁴⁵ Bunun yanı sıra Dahl, demokrasinin diğer unsurları ile siyasi eşitlik arasında da bağlantı kurmaktadır. Ona göre siyasi eşitlik bireysel gelişmeyi sağlamaya dönüktür. Yani demokrasi bireysel gelişme için gereken

³⁴⁴ Cihanbahş, Fruh, A.g.e., ss:29-30.

³⁴⁵ Dahl, Robert, **Demokrasi ve Eleştirileri**, ss:37-40 ve ss:136-37.

özgürlük ile fırsat eşitliğinin sağlanması hususunda zaruri bir yöntemdir. Kısacası siyasi eşitlik tek başına bir amaç değildir.³⁴⁶

Humeyni'nin, dolayısıyla onun önerdiği siyasal rejimin eşitlik anlayışına baktığımızda, burada kanunlar açısından insanların eşitliğinden söz ettiği ve bunu da İslam hükümetiyle ilişkilendirerek açıkladığı görülür. Humeyni'ye göre; "İslami hükümet bir kanun hükümetidir."³⁴⁷ İslam dini de bir kanun dinidir.³⁴⁸ Kanun ile kastedilenin Allah'ın yasaları olduğunu düşünürsek, insanların şeref, haysiyet ve değerlerinin bu yasalara boyun eğmekle gerçekleşeceğinin varsayıldığı söylenebilir. Bu ise takvanın ta kendisidir."³⁴⁹ Bu sözlerini "İslam'da Muhammed Peygamber dahil, tüm insanlar yasaların önünde imtiyazsız olarak aynı konumdadır."³⁵⁰ ifadesiyle birlikte değerlendirdiğimizde sadece yasalar önünde bir eşitlik anlayışının kabul edildiği açıktır. Yani yasaların yapımı, yorumu ve değiştirilmesi konusunda insan iradesi, dolayısıyla insan eşitliği modern anlamdakinden çok farklı kavranmaktadır. Çünkü bu yasaları (Kur'an olarak) yapan Allah'tır. Böylelikle Humeyni'nin görüşlerinde millet ile iradesine, itaat açısından yer verilmiştir ve eşitlikten anlaşılması gereken, yasaların Fakih tarafından icrası sırasında insanlara düşen onlara boyun eğmesidir.

Burada dikkat edilmesi gereken kritik nokta şudur: İnsan iradesince ortaya konan bir yasa anlayışı söz konusu değildir, çünkü İslam'da insan iradesi tanrısal iradenin bir uzantısıdır. Diğer yandan Humeyni'nin

³⁴⁶ Cihanbahş, Fruh, **İslam demokrasi ve.....**s:33.

³⁴⁷ Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur**, Cilt:3, 369.

³⁴⁸ A.g.e., cilt:1, s:53

³⁴⁹ A.g.e., cilt:14, s:145

³⁵⁰ A.g.e., cilt:14, s:145

görüşlerinde insan eşitliğine ülkenin yöneticisini seçme açısından yer verilmektedir. Humeyni'ye göre siyasi lider, seçimle gelmelidir. Ama bu seçme ve seçilme hakkı dini ulema uzmanlarına aittir. Çünkü ona göre İslami hükümette Allah'ın yasası hakimdir ve bu konuda da dini ulema uzman olduğundan yönetim hakkı otomatik olarak fakihlere (dini ulemaya) aittir.³⁵¹ Başka bir deyişle dini konuları bilenler sadece dini ulema olabilir. Dolayısıyla yöneticiler de, Humeyni'nin dini elit anlayışı doğrultusunda dini ulemadan oluşur. Günümüzde eşit oy hakkı ile oyların eşit değere sahip olduğu ilkesinin geçerli olduğu göz önünde tutulursa, Humeyni'nin, dolayısıyla rejimin eşitlik anlayışının çağdaş bir nitelik taşımadığı söylenebilir. Humeyni'ye göre; ülkenin kanununa muhalefet etmek, devrime, dolayısıyla İslam'a muhalefet etmek anlamına gelir. (Böylelikle Allah'a muhalefet etmektir.) Bu da muhalifi suçlu ve günahkar kılar. O yüzden o muhalife yeryüzünün suçlusu³⁵² gibi muamele yapmak gerekir.”³⁵³ Yani insan iradesinin ve insanların eşit olduğunun kabulü ile yasalara muhalefet etme hakkının bulunduğu anlayışı Humeyni'nin demokrasi ve eşitlik yaklaşımında yer almaz. Bu hak, anayasaya göre sadece dini lider ve haleflerine aittir (mad. 177).

5.2. Özgürlük

Özgürlüğün çeşitli anlamları ve kullanımı biçimleri olmakla birlikte siyasi açıdan “siyasi baskıya ve sınırlamaya uğramama, hapis veya kölelikten

³⁵¹ Humeyni, Ruhullah, **Velayet-i Fakih**, s:37 ve s:39.

³⁵² İslam'a göre yeryüzünün suçlusu idam edilmelidir çünkü Tanrı'nın iradesine karşı gelmektedir.

³⁵³ Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur**, Cilt:14, s:244.

kurtulma anlamında kullanılmaktadır”³⁵⁴. Dolayısıyla burada özgürlük siyasi bir serbestliğin varlığına işaret eder. Baskı ve sınırlamanın olmadığı anlamına gelen negatif özgürlük ile insanın kendi iradesini kullanarak istediği işi yapma anlamına gelen pozitif özgürlük olarak ikiye ayrılır.³⁵⁵

Bu kategorileştirmenin yanısıra din ve iş seçme, düşünce özgürlüğünü kapsayan sivil özgürlük ile hükümeti sınırlama, seçim yoluyla hükümete katılma ve söz sahibi olma anlamında siyasi özgürlük olmak üzere de ikiye ayrılır.³⁵⁶ Bizim konumuz özgürlük ve demokrasi bağlantısı olduğundan, burada diğer özgürlüklere değinilmeyecektir.

Demokratik veya katılımcı yönetim için zorunlu özgürlüklerin başında siyasi özgürlük gelir. Yani demokrasinin olabilmesi ve sürmesi için yurttaşların oyları ile seslerinin yönetime yansması ve bunları ortaya koyabilecek mekanizmaları ile özgürlüklerin bulunması şarttır. Başka bir deyişle demokrasinin gerçekleşmesi ve siyasal özgürlüklerin korunması koruyucu önlemler ile yaptırımların varlığına bağlıdır. Nitekim Carl Cohen bu konuyu şöyle dile getirmektedir. “Her yurttaşın, kendi hakkını özgürce kullanabilmesi için bazı koruma mekanizmalarına gerek vardır. Bu ise haklar konusunda dikkatli ve kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyar. Yurttaş, yönetimde yer alabilmek için o makama, adaylığını özgürce koyabilmeli ve yükselmeye hakkı olmalıdır. Ayrıca, herhangi bir tehdit olmadan özgürce oy verebilmelidir. Kısacası bu siyasi özgürlüklerin var olması ve korunması,

³⁵⁴ Waberton, N, **Muasıır Siyasi felsefenin problemleri ve eleştirisi**, çev: Fernoz Zahirzade, Siyasi-iktisat İttibat Dergisi, Num:165-166, s:108.

³⁵⁵ A.g.e., s:108.

³⁵⁶ Cihanbahş, Fruh, a.g.e., ss:35-36.

demokrasinin gerçekleşmesi için şarttır.”³⁵⁷ Bu bağlamda H.B. Mayo birkaç önemli noktaya dikkat çekiyor. Ona göre; seçimler gösteriş amaçlı olmamalıdır; ayrıca gerçek ve etkili seçeneklerin sunulması gerekir. Ancak gerçek bir yarışma ve özgür eleştiri ortamı varsa adaylar özgürce program sunabilme olanağına sahipse, demokrasinin ve siyasi özgürlüğün varlığından söz edilebilir.³⁵⁸

Demokrasi ve özgürlük arasındaki bağlantı anlamında yine demokrasinin ayrılmaz bir parçası olan düşünce ve örgütlenme özgürlüğünden de söz etmek gerekir. Siyasi özgürlüklerin önemli bir kısmı bu grupta yer alır. Bu tür özgürlükler, konuşma, yazma ve çeşitli iletişim araçlarında tartışma özgürlüklerini kapsamaktadır. Yani yurttaşlar özgürce bu araçları kullanabilme imkânlarına sahip olmalı, ayrıca düşüncelerini somutlaştırabilmek ve gerçekleştirebilmek için özgürce örgütlenebilmelidir. Kısacası, demokrasinin varlığından ve sürekliliğinden söz edebilmek için bu özgürlükler olmazsa olmaz koşuldur.³⁵⁹

Humeyni'nin, dolayısıyla rejimin özgürlük konusundaki görüşlerine baktığımızda tamamen dini içeriğe sahip olduğunu görüyoruz. Ona göre, insanın kendi yaşamına yön verebilmesi, oy vermeye, seçme hakkına ve yetkisine bağlıdır. Bunun da sınırları İslam yasalarıyla belirlenir ki, bu yasalar anayasal bir çerçevede somutlaşır. Humeyni'ye göre “İnsan Allah tarafından özgür yaratılmıştır, kimseye boyun eğmek zorunda değildir ve kimse insanı

³⁵⁷ Cohen, Carl, **Democracy**, University of Georgia Pres, 1971, s:124.

³⁵⁸ Mayo, H.B., **An introduction to Demokratic Theory**, Oxford University Pres, New York, 1960, ss:64-65.

³⁵⁹ Huntington, Samuel, **Üçüncü Dalga**, S:9.

özgürlükten alıkoyamaz.³⁶⁰” Yani insanın özgürlüğü kendi belirlediği çerçevede değil, Allah’ın İslam yasaları ayrıcalığıyla belirlediği çerçevede gerçekleşir. Dolayısıyla insan iradesi, bu sınırları zamanla aşma, değiştirme yetkisi ve özgürlüğüne sahip değildir. Çünkü insan iradesi tanrı iradesine eşdeğer değil, onun bir uzantısıdır.

Diğer yandan Humeyni’ye göre “Müslüman bir toplum içindeki insan zaten özgür insandır”³⁶¹ Özgürlüğü insan için doğal bir hak olarak görmekte ve Tanrı’dan başka bir mekan tarafından özgürlüğün verilmesini suç olarak kabul etmektedir. “Özgürlüğü verdik cümlesi suçtur; çünkü özgürlük, Allah yasa ve anayasası tarafından millete verilmiştir(!)”³⁶². Humeyni insan özgürlüğünün ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için “Eğer herhangi birisi bir başkasının evini taciz ederse evi tacize uğramış kişi taciz edeni öldürme hakkına sahiptir.”³⁶³ demektedir. Humeyni’ye göre taciz edilen otomatik olarak kendini yargı ve yürütme organlarının yerine koyarak, hem infaz hükmünü verebilir hem de infazı gerçekleştirebilir.³⁶⁴ İslam’ın bir hukuk devleti olduğunu söylerken Humeyni’nin, bu sözleri kendi içinde çelişkiler taşımaktadır.

Bir ülkede geçerli olan yönetim biçimi, insanın toplumsal özgürlüklerinin sınırı ile insan hakları konusunda bazı ön kabullere dayanır. Yine her düşünür, kendi ön kabullerinden yola çıkarak bir hükümet ve

³⁶⁰ Humeyni, Ruhullah, *Sahife-i Nur*, Cilt 4, s:166.

³⁶¹ A.g.e., cilt:2, s:263.

³⁶² A.g.e., cilt:2, s:67.

³⁶³ A.g.e., cilt:2, s:68.

³⁶⁴ Bu konuda gazetelerde ve toplumda baya tartışma yaratan bir olay şöyleydi. Bir bayan ikinci erkek arkadaşını eve gerip, gerçek eşine yakalanarak hem bayan hem de erkek arkadaşı eş tarafından öldürülüyor ve mahkeme tarafından serbest bırakılıyor.

yönetim şekli önerir. Bu bağlamda yöneticilerin de sorunlar ve toplumun temel taşı olan insanlarla ilişkisi bu düşünceler çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla Humeyni'nin özgürlük hakkındaki görüşleri kendi ön kabullerinin bir ürünüdür. Bu yüzden de “tanrı merkezli” bir özgürlük anlayışına sahipti.

Humeyni'nin önem verdiği diğer bir nokta düşünce özgürlüğü ve insanların kendi kaderini belirleme haklarıdır. Buna rağmen bu konuda söyledikleri ve anayasada yer alan haklar ile uygulamadaki durum birbiriyle çok bariz ve açıklanması güç bir çelişki içindedir.

Humeyni, kendi ideal toplumunu betimlerken şöyle demektedir: “Bizim gelecekteki toplumumuz özgür toplum olacaktır, tüm baskıcı, zorba ve sömüren kurumlar ortadan kalkacaktır”³⁶⁵ Öte yandan “ülkedeki insanlar kaderini belirleme ve kendi milletvekillerini parlamentoya gönderme hakkına sahip olmakla beraber ülkenin kaderi milletvekillerinin elinde olacaktır”³⁶⁶ diyebilmektedir. Yine insanların düşünce özgürlüğüne sahip olduğunu söylemekte ve muhalefetin serbest olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda “onlar ki muhaliftirler kendi muhalefetlerini belirtmekte özgürdürler, tüm ulema ve millet bir kimsenin hakkını elinden alınmasına izin vermemelidir.”³⁶⁷ Humeyni'nin bu görüşleri anayasada da yer almaktadır. Düşünce özgürlüğü, (md.23); basın yayın özgürlüğü (md.24); parti, dernek, sendika kurma (siyasi, sivil) özgürlüğü (md.26); toplantı özgürlüğü (md.27); yargılama ve cezalandırmanın ancak yargı organının kararıyla alınacağı, (md.36); diğer halkların resmi dil yanında kendi dillerini kullanma hakkı (md.15); ve bunları

³⁶⁵ Humeyni, **Ruhullan, Sahife-i Nur**, Cilt 3, s:53.

³⁶⁶ A.g.e., cilt:2, s:175

³⁶⁷ A.g.e., cilt:5, s:122.

garanti altına almak üzere “hiçbir makam ülkenin özgürlüğünü ve bütünlüğü koruma adına bu meşru hakları yasalarla bile ortadan kaldıramaz” diyen madde (md.9).

Ancak devrimden sonra bu haklar herhangi bir uygulama şekline ve alanına sahip olmamıştır. Çünkü tüm partilerin yasaklanıp kapatılması, devlet gazeteleri ve onun çizgisindeki gazeteler dışında başka gazete olmaması, herhangi bir gösteriye ve muhalefet eylemine izin verilmemesi, milletvekilleri ile cumhurbaşkanı adaylarının dini liderin atadığı koruyucu konsey tarafından seçilmesi ve pek çok hakkın ertelenmesi veya ihlal edilmesi hep zamanın koşullarının bu maddelerin uygulanmasına elverişli olmadığı, rejimin bütünlüğünün ve İslam’ın tehlike altında olduğu gerekçesine dayandırılmıştır.³⁶⁸

5.3. Çoğunluğun Yönetimi

Çağımızda demokrasi ile yakından bağlantısı olan diğer bir konu çoğunluğun yönetimidir. Bunun demokrasi için bir şart, hatta demokrasinin gerçekleşmesi için bir araç olduğu düşüncesi günümüzde de geçerlidir. Çünkü demokrasilerde istikrarın sağlanması önemli olup, bunu sağlayan faktörlerden başında, çoğunluğun hakimiyeti gelir.³⁶⁹ Her ne kadar

³⁶⁸ Bunlara örnek olarak devrimden hemen sonra Humeyni’nin yandaşlarının kurduğu “İslam Cumhuriyet Partisi”nin dışındaki tüm partilerin gazetelerin, gösterilerin karşılık gerekçesiyle yasa dışı ilan edilmesi ve 1997’de reformcuların iktidara gelmesiyle anayasanın uygulanması çerçevesinde parti kurmak ve gazete açmak ve gösteri yapma izni verildi. Ama bunlara rejimin yasa dışı hükümeti tarafından kanlı bir şekilde son verildi.

³⁶⁹ Huntington, Samuel, **Üçüncü Dalga**, s:8.

“çoğunluğun hakimiyeti” kavramı son derece karmaşık³⁷⁰ ve muğlak bir kavram olsa da bir tür diktatörlük olarak eleştirilse de, çeşitli gerekçelerle çoğunluğun hakimiyeti yine de savunulmaktadır. Mayo, demokratik bir yönetimin var olabilmesi için çoğunluğun hakimiyetini, “Oy verenlerin çoğunluğu milletvekillerinin çoğunluğunu seçmişlerdir, dolayısıyla yasama organında çoğunluğun hâkimiyeti meşru yasaların çıkmasını sağlayacaktır. Bu da oy verenlerin çoğunluğunun veya tüm yetişkin yurttaşların çoğunluğunun yasayı çıkarması anlamına gelir” demektedir.³⁷¹ Bu sözler, hükümetin halk tarafından kontrol edilmesi gerektiği düşüncesinin bir sonucudur ve siyasi özgürlük (denetim) ile siyasi eşitliğin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.³⁷²

Burada insanlar arasında eşitliği varsayılması sayısal çoğunluğa önem verilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla sayısal çoğunluğun hakimiyeti siyasi açıdan da “siyasi eşitliklerin” varlığını mümkün kılmaktadır. Çünkü, eğer çoğunluğun hakimiyeti olmazsa bunun mantıksal sonucu azınlığın hakimiyeti demek olur ki bu da demokrasi mantığıyla bağdaşmaz diye düşünülmektedir.

Carl Cohen ise çoğunluğun hakimiyetini demokrasinin özü olarak görmekten çok demokrasi için bir araç olarak görür ve bunu şöyle açıklar: “Hiçbir yöntem ve usulle katılanların rasyonel davranıp, davranmadıklarını ölçemeyiz, çünkü bu konuda bir ölçüt ortaya koymak mümkün değildir. Diğer

³⁷⁰ Çoğunluğu oranı konusunda (2/3,3/4...) Hangi çoğunluk, oy verenlerden olun mı? Yoksa oy verebileceklerin çoğunluğu mu? Cohen, Carl, **Democracy**, pp:65-66.

³⁷¹ Mayo, HB, **An introduction to Democratic theory**, s:67.

³⁷² Mayo, H.B. a.g.e., s.67 ve s:182

yandan katılanların ne kadar bilgili ve geniş görüşlü olduklarını da ölçmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanların iradesini ölçmenin tek yolu sayısal çoğunluktur.”³⁷³

Çoğunluk hakimiyetinin “çoğunluk tiranlığına” dönüşmemesi için Mayo’nun görüşleri şöyledir; “Demokratik sistem zaten gücün bir yerde toplanmasını engelleyecek mekanizmalara sahiptir ve güç dağılımını dengeleyecek kurumları vardır. Diğer bir nokta da çoğunluk ne yaparsa yapsın demokratik bir sistemde muhalifler, eleştirenler olacaktır ve yasalara itaate ne kadar zorlansalar da seslerini kesmeyecekler veya yok edilmeyeceklerdir. Bunun yapılması demokrasinin yok olması anlamındadır.”³⁷⁴ Kısacası, çoğunluk hakimiyeti ilkesini demokrasinin diğer usulleriyle birlikte değerlendirdiğimizde tiranlığa yol açması ihtimalinin zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

Humeyni de bu konuyu şöyle açıklamaktadır; “ülkenin yönetimi halkın çoğunluğunun oyuyla olur” ³⁷⁵ “Biz milletin iradesine uymaktayız. Millet her neyi isterse ve her neye oy verirse biz onu uygularız, millete baskı yapamayız, her şey milletin elindedir”³⁷⁶. Ayrıca “Yönetim şekli halkın oyuyla olacaktır”³⁷⁷ ve “atalarımızın bizim yönetim şeklimizi belirlemeye hakları

³⁷³ Mayo, H.B. a.g.e., s.69

³⁷⁴ Mayo, H.B. a.g.e., s:68 ve s:185-186.

³⁷⁵ Anayasa maddesi 6

³⁷⁶ Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur**, cilt:5, s:185.

³⁷⁷ A.g.e., cilt:3, s:27.

yoktur, her millet kendi kaderini belirleme hakkına sahiptir”³⁷⁸ diyerek çağdaş demokrasiyi kabul ettiğini dile getirmektedir.

Ne var ki bu söyleşin ardından çoğunluk hakimiyetinin tüm zamanlar için geçerli olmayabileceğini belirterek, “herkes ve her millet kendi yaşam alanında ve zamanında kendi yönetimini belirleme ve kendi kaderini belirleme hakkına sahiptir”³⁷⁹, kendisinden sonra gelenler için belirleme hakkına ve yetkisine sahip değildir” demektedir. Humeyni’nin bu sözleri, Mayo’nun “Çoğunluk her zaman aynı insanlardan oluşmaz ve üyeleri sürekli değişir ve demokrasilerde azınlıkta olan insanlar da kendini geliştirme ve çoğunluğa dönüşme hakkına sahiptirler” görüşünü hatırlatmaktadır.³⁸⁰

Humeyni 1978 yılında Fransa’nın Kanal 1 televizyonuna verdiği röportajında “İslami hükümet olarak tanımladığınız devletin nasıl olacağını açıklayabilir misiniz?” sorusuna, “İslami hükümet demokrasinin ta kendisidir”³⁸¹ şeklinde cevap vermektedir. Devrimden sonra rejimin niteliği konusundaki tartışmalarda yine tek başına belirlediği “İran İslam Cumhuriyeti” isminin önüne eklenmesi önerilen “demokratik” kavramına şiddetle karşı çıkarak, İran’ın gelecek hükümeti ‘İran İslam Cumhuriyeti’dir, ne bir kelime az ne bir kelime fazla”³⁸² sözleri çoğunluğun hakimiyeti konusundaki ikircikli görüşlerinin bir göstergesidir. Humeyni “demokratik” kavramını kabul

³⁷⁸ Humeyni, **Sahifey-i Nur**, Cilt:8, 147-148.

³⁷⁹ A.g.e., cilt:8, ss:147-148.

³⁸⁰ Mayo, **An Introduction to Democratic Theory**, p:185-6.

³⁸¹ Cihan Bahş, Fruh, **İslam ve Demokrasi**, çev: Celil Parvin, Kame no: Tahran, 1983G, (2004M), s:211.

³⁸² A.g.e., s:212.

etmemekle seçkin bir yönetim anlayışından yana olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Benzer biçimde çağımızda cumhuriyet kavramı Amerikan ve Fransız devrimcileri tarafından esasen ulus hakimiyeti anlamında kullanılmıştır. İran'daki anlamı da bu yöndeydi. Devrim, ulusal egemenlik içindi. Ancak bu kavram Humeyni tarafından hiçbir zaman tam olarak açıklanmamıştır. Başka bir şekilde söylersek; cumhuriyet ve demokrasi gerçek içeriği olan milletin hakimiyeti anlamında Humeyni/Rejim tarafından kabul edilmedi. Tam tersine “tanrı merkezli” “tanrının yasalarının hakim olduğu” ve insanların iradesinin sadece bunlara itaatle yükümlü olması gerektiği görüşü hakim oldu. Kısacası “teokrasi” niteliğindeki devlet ve hükümet sistemini demokrasi ve onun barındırdığı eşitlik, özgürlük ve çoğunluğun hakimiyeti olarak algılıyordu.

6. HUMEYİNİ’NİN/REJİMİN DEMOKRASİ ANLAYIŞINA KARŞI GÖRÜŞLER

Humeyni yönetiminin demokrasi anlayışına ve uygulamalarına başta “İran’daki Reform Hareketi’nin ideologu olan Dr. Şuruş olmak üzere çeşitli çevrelerden eleştiriler olmuştur. Yönetim antidemokratik uygulamalarına karşı eleştiri ve tepkilerin oluşması gayet doğaldır. İran’daki rejimin dünyada var olan demokrasi anlayışlarına benzer hiçbir yanı olmadığı gibi devrimden önce sahip olunan pek çok hak ve özgürlükler devrimle birlikte kullanılamaz hale gelmiştir. Devrimin hemen ardından başlayan İran-İrak Savaşı’nın bitmesinden ve rejimin oturmasından özellikle Humeyni’nin ölümünden sonra “halk derin bir düş kırıklığı yaşamıştır”. Devrimin çözüm sağlayamadığı

sorunlara yanıt aranmaya başlanmış ve bu bağlamda devrimin özünü oluşturan iki ana konu üzerinde yoğunlaşmıştır: Güç dağılımı ve çağdaş bir devlette İslam'ın rolü³⁸³.

Söz konusu arayış tüm toplum içinde olduğu kadar rejimin tarafları olan ve olmayan din adamları³⁸⁴ ile düşünürler için de geçerliydi. Bu arayış değişim ve dönüşüm için bir zemin hazırladı. Nitekim bir süre sonra rejimin İslam ve demokrasi yorumuna karşı çıkışlar gündeme geldi. Bunlardan özellikle Suruş'un fikirleri toplumda genel bir kabul görmüş ve değişim için bir katalizör olmuştur. Çünkü Suruş modern bilimlerde³⁸⁵ olduğu kadar İslam konusunda da geniş bilgi birikimine sahip olup, en önemlisi devrimin başlarında dünyanın bu tek çağdaş teokrasisinin savunucularından biriydi. Devrime verdiği destek İslam Cumhuriyeti'ne entelektüel bir boyut kazandırmıştı.³⁸⁶ Dolayısıyla eleştirileri ve İslam demokrasisi konusundaki yorumları kitleler ve entelektüeller tarafından destekleniyordu.

Suruş, devrimin özündeki kutsal ilkeleri, hatta İslamı sorgulamakla işe başladı, Bu girişimi rejimin tepkisini çekmekte gecikmedi. Nitekim "dini lider Humeyni 1995'te Amerikan Sefareti işgalinin gösterişli 16. yıldönümünde, ABD ve İsrail'den çok Suruş'un fikirlerini kınadı."³⁸⁷ Suruş

³⁸³ Wright, Robin, **Son Büyük Devrim**, çev: Şeniz Türkömer, Doğan Yayınevi, 2001, s:67.

³⁸⁴ Ayetullah Hüseyin Ali Montazeri, Mohsen Kediver, (Yazdıkları ve düşüncelerinden dolayı 3 yıl hapis yattı) Muhammed Hatemi (Cumhurbaşkanı), Abdullah Nuri (İçişleri Bakanı yazdıkları ve düşüncelerinden dolayı 5 yıl hapis yattı) ve...

³⁸⁵ İngiltere'de analitik kimya bölümünde doktora yapmıştır, aynı zamanda tarih ve bilim felsefesinde kendini yetiştirmiştir ve Descartes, Locke, J.S. Mill, Hegel, Kant Humme, Martin, Hidegger, Popper John Rous'un düşünceleriyle tanışmıştır, Wright Robin, **Son Büyük Devrim**, s:67.

³⁸⁶ A.g.e., s.67.

³⁸⁷ A.g.e., s.68.

esas olarak İslam’a ideolojik³⁸⁸ yaklaşmasına ve İslam’ın ideolojikleştirmesine karşıdır.³⁸⁹ Çünkü böyle bir yaklaşım Batı-İslam karşıtlığıyla sonuçlanır. Bu da Batı’yı “ötekileştiren” onu homojen bir bütün olarak gören ve idealize eden bakış açısına dayandığı için yanlıştır.³⁹⁰ Dahası, bu karşıtlık içinde, “İslami” bir kimlik edinmek zorunlu hale gelir ki, bu da Suruş’a göre onaylanamaz çünkü “İdeolojik İslam” diğer ideolojiler gibi ömürlü olacaktır, oysa İslam evrenseldir, dönemselleştirilemez, bütün zamanlar içindir. Suruş’a göre din hem kuruluş dönemi hem istikrar dönemi için vazgeçilmezdir. Böylece değişik yorumlara ve anlayışlara açıktır.³⁹¹ Din, ideolojilerin tersine davranışları belirlemediği için ilkeleri yorumlayacak olan ideologlara ihtiyaç duymaz.³⁹² Oysa dinin ideolojileştirilmesi ruhban sınıfı gibi resmi yorumcu bir sınıfın varlığını kabul etmeyi gerektirir.³⁹³

Suruş, toplumun da ideolojikleştirmesine karşı çıkar; çünkü ideolojik toplumlarda totaliter düzenler ile diktatörler ortaya çıkar. Bu toplumlarda öğrenme, araştırma ve tartışmaya yer yoktur. Her şey önceden belirlenmiştir. Bu da, toplumun taklitçi olmasına, bağınaz ve fanatik kişi ya da gruplara aşırı ve körü körüne bağlanmasına, muhalif olandan nefret etmesine sebep olur.

³⁸⁸ Suruş’a göre ideoloji: Kurumları net şekilde belirlemiş olan örgütlenmiş ve sistematik akım, değerler ve hedefleri insanlara öğretir; sorular ve olaylar karşısında insanların tutumlarını belirliyor ve bunları insanların eylem planı olarak savunuyor. Ferbeter az ideoloji kitabından, s:104.

³⁸⁹ Suruş, Abdulkarim, **Ferbeter az ideoloji (ideolojiden daha kapsamlı)** Serat Yayınları, (1372G (1993M)), Tahran, ss:122-25.

³⁹⁰ Suruş, Abdulkarim, **Tafruc-i San-i**, Üçüncü Baskı Serat Yayınları, 1373G (1994M) Tahran, bb, Suruş’a Göre Humeyni, Dr. Şeraifi, Celal Al-i Almed İslami ideolojileştirdiler.

³⁹¹ A.g.e., s.129.

³⁹² A.g.e., s.130 ve s:116.

³⁹³ A.g.e., s.137

Bu tür toplumlar hakim ideoloji dışında düşünme ve tartışmayı yasakladığı gibi değişik düşüncelere de tahammül edemez.³⁹⁴

Suruş'a göre, toplumda hiç kimse ve hiçbir fetva üstün değildir. Hiçbir din yorumu ve anlayışı kesin değildir. İyi yorum yapılabilir ama mutlak yorum yoktur.³⁹⁵ Suruş bu düşünceleriyle hem İran'da kemikleşmeye yüz tutan ve tek boyutlu düşünmeye zorlayan hakim düşünceye bir darbe indirmiştir, hem de dinin kendi mantığıyla kendini eleştirmesinde yeni bir çıkır açmıştır. Devrimden önceki dini düşünürler "İslam"ı ideolojikleştirerek, onu Marksizm ve Şah rejiminin hakim ideolojisi karşısında bir araç olarak kullanırken, Suruş tam tersi bir yol izlemiştir. Bu bağlamda İslam'ın demokrasi ve siyasetle bağdaştığını öne sürerek, fıkha dayalı değil imana dayalı bir "Demokratik Dini Hükümet"³⁹⁶ önermiştir. Suruş'a göre imana dayalı bir "dini hükümet", demokratik hükümetten başka bir şey değil.

Ona göre "hükümet kurma", insanların en doğal haklarından. Bu hakkı görmezlikten gelmek veya yalnız şariat tarafından verilen bu hakka indirgemek İslam dinine uygun değildir; çünkü hükümet meselesi fıkhi mesele değil, doğal haklar meselesi olup, doğal haklar zaten İslam'ın özünde vardır.³⁹⁷

Suruş'un demokratik dini hükümet düşüncesini kısaca onun dine bakış ile açıklamak yerinde olur. Buna göre, dinin eylem (amel) boyutunu esas alır ve onun üzerine "dini hükümet" kurarsak, o zaman toplumda şariatın

³⁹⁴ A.g.e., s.135-139 ve ss:148-149.

³⁹⁵ A.g.e., s.155.

³⁹⁶ Suruş, Abdulkarim, **Ferbeter az ideoloji (ideolojiden daha kapsamlı)** ss:273-283.

³⁹⁷ A.g.e., ss:50-52.

uygulanması mümkün olur ve devlete de fıkıh kurallarını uygulama düşer. Görülüyor ki; bu düşüncede “fıkıh veya şariat” merkezi konumdadır. Bu da din adamlarının özel konuma gelmesi ve ülkeyi fıkıh üzerinden yönetmesi anlamına gelir.³⁹⁸ Fıkıh üzerine kurulu toplum ve devlet, ne tek başına dinî ne de tek başına demokratiktir. Böyle bir devlet “fıkhi” devlettir, yani “dini” bir devlet değildir. Çünkü fıkıh ve şariat, İslam’ın özü, çekirdeği olmadığı gibi bütünü de değildir. Salt demokratik de değildir; çünkü şeriatı zora dayanarak uygular. Çeşitliliği, çoğulculuğu, farklılığı ortadan kaldırdığı gibi aynileştirir. Bu da gerçekliğin tek yerde toplanmasına neden olacağından elitistliğe götürür.³⁹⁹

Görüldüğü gibi Suruş, İslam’da sadece şeriatın ve fıkıhın temel olmadığını, ayrıca bunların uygulanması zor içerdiği için demokrasi ile de bağdaşmadığını, dolayısıyla İslam’la da bağdaşmadığını söyleyerek Humeyni rejiminin demokrasi ve İslam anlayışına ters düşmektedir. Buradan hareketle Şuruş’un, siyaseti İslam’dan dışlamadığı, dinde ise imana öncelik vererek kendi “demokratik dini hükümeti”ni tanımladığı söylenebilir. Bu bağlamda imandan hareket eden Suruş, imanın özelliğinin zor kabul etmemesi olduğunu, dolayısıyla insanlara ve topluma baskı uygulanamayacağını, bu nedenle dini tanımlarken imana öncelik verilmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Yine ona göre insanlar bu tür bir toplumda imanlarını özgürce seçerler ve devletin görevi, insanların dinlerini ve imanlarını özgürce

³⁹⁸ Suruş, Abdulkerim, **Tahlile Mafhum-i Hükümet-i Dini (dini hükümet anlamının analizi)** Kiyan dergisi, cilt:32, Tahran, 1996, ss:2-3.

³⁹⁹ Suruş, Abdulkerim, **Modern ve meduriyet-i müminin (iman getirenlerin yönetimi)** Kiyan dergisi, cilt:21, Tahran, 1994, ss:7-8.

seçebilmek için gereken koşulları yaratmak ve kolaylaştırmaktır. Toplumda ahlak ilkeleri ve ahlak usulleri, yaşanan gündelik pratiklerden daha önemlidir. Çünkü ahlakı hiçe saymak dini yadsımak demektir.⁴⁰⁰ Bir toplumun salt bir dini toplum olması, yönetim biçimiyle değil, imanı esas almakla mümkündür. Suruş, “imanı esas alan toplumlarda devletin de demokratik devlet” olduğunu söylemekle kanunların iman esasına dayanarak yapıldığını ve zaman içinde koşullara, insanların anlayış ve algılama biçimlerine göre değişebileceğini kabul etmektedir. Bu yüzden de insanların iman ve iradeleri demokratik İslami hükümette esas olup, devlet gücünü (meşrutiyetini) bu esastan almaktadır. Bir elitin baskıya dayanan yönetiminde değil.⁴⁰¹

Suruş’a göre, “demokratik-dini hükümette insanın insan olmaktan doğan hakları önceliklidir” ve “insanlar dini kabul etmeden önce de bu haklara, yani özgürlük, adalet ve sadakata (dini olmayan haklara) sahiptir.”⁴⁰² Bu hakların değerleri şeriatın verdiği haklardan (zekat, tevekkül) üstündür. Din de bunları birincil haklar olarak tanıdığı ve onayladığı için adildir. Başka bir deyişle dinin gerçekliğinin (hakkaniyetinin) ölçütü bu öncelikli haklara verdiği değerdir. Bu haklar evrenseldir. Bu nedenle dinin üstündür; dini haklar ise kişiye özeldir.⁴⁰³ Demek ki Suruş’ta din ikinci plandadır; esas olan demokratik toplumda imana dayalı insanların özgür iradesidir.

⁴⁰⁰ Suruş, Abdülkerim, **Tahlile mafhum-i hükümeti dini (dini hükümet anlamının analizi)**, s:3.

⁴⁰¹ Suruş, Abdülkerim, **Ferbeter az ideoloji (ideolojiden daha kapsamlı)**

⁴⁰² A.g.e., s:50 ve **Tahlile mafhum-i Hükümet-i Dini**, s:5.

⁴⁰³ Suruş, **Tahlile mafhum-i Hükümet-i Dini**, ss:6-7.

Suruş için İslam demokrasisinin iki temel unsuru vardır. Birincisi, gerçek inanç sahibi olmak için özgür olmanın ön koşul olmasıdır. Zorla sahip olunan inanç, gerçek inanç değildir. Özgürlük, demokrasinin temelidir. Diğer yandan gerçek inanç sahibi olabilmesi için kişinin, evrensel insan haklarının saygı gördüğü bir ortamda yaşaması gerekir. İkinci unsur, insanın kusurları ile kutsal kitaplar arasındaki uçurumun kapatılabilmesi için çaba gösterilmesidir. Suruş'a göre din ve Kuran kutsal olmakla birlikte yorumlar kutsal değildir. İnsanın yarattığı hiçbir şey kutsal olamaz, zira herkes hata yapabilir. Ayrıca, yorum bir süreç işidir, süreklilik gösterir ve yapılan yorumlar değiştirilebilir ya da eleştirilebilir.⁴⁰⁴

Sonuçta, Suruş'un demokratik dini hükümeti özünde insani bir hükümettir. Bu hükümet, milletin seçtikleriyle milletin istedikleri doğrultusunda işleri yapar ve ülkeyi yönetir. Hükümetin dini olması, müminlerin ve toplumun hizmetinde olmasındandır. Bu tür hükümet insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamakla görevli olup, dünyevi bir hükümettir, dünyevi bir devlettir.

⁴⁰⁴ Wright, Robin, **Son Büyük Devrim**, 75-76.

SONUÇ

Modern zamanlara özgü olan ulusal egemenlik kavramı, halkı, kurgusal bir varlık olan ulusal kimlik altında egemenliğin sahibi kılıp tüzel kişi durumunda bulunan ulusu bireylerin üzerine çıkarmıştır. Ulus devlet de, dünyevi yasaları yapma hakkının yegâne kaynağı, dolayısıyla bireylerle olan ilişkilerinde, belirleyen konumda bulunmasından ötürü, kamusal hayata ve özel alana girecek şekilde normatif düzenleme yapma yetkisine sahip görülmüştür.

İran 1906 meşrutiyet devrimi/anayasacılık hareketi sırasında dönemin şartlarına uygun olarak, Fransız devrimine özenilmiş ve ulusal egemenlik, dolayısıyla ulus-devlet hedeflenmişti. Böylece modern devlet yapısına ulaşılabileceği düşünülüyordu. Meşrutiyet, aslında tarih boyunca İran'da var olan siyasal yapılanmanın ötesine geçmeyi hedefliyordu. Birey ve toplum haklarının korunması açısından devletin bu süreçte yaslanması gereken en önemli kurum olarak başta anayasa olmak üzere hukuk varsayılıyordu. Başka bir deyişle hukukun tek kaynağı olarak ulus devlet görülüyordu. Ancak zamanla anayasaya eklenen “çıkarılacak yasalar şeriata uygun olmalı ve bu uygunluğu ulema denetlemelidir” yolundaki madde ile ulus-devlet anlayışına dinsel bir nitelik eklemiş oldu. Dolayısıyla laik çağdaş egemenlik düşüncesiyle çağdaş tanrısal egemenlik düşüncesi birleştirilmeye çalışıldı. Bu koşullarda ortaya çıkan siyasal iktidar içerik ve biçim açısından eklektik ve işlevsiz bir model oluşturdu.

Bu durumda darbeyle kral olan Rızaşah ve ardından gelen oğlu Muhammed Rıza Şah anayasada var olan laik egemenlik anlayışına ağırlık verdi. Bu doğrultuda zamanla kamu otoritesinin/egemenliğin tek kullanıcısı olarak kendilerine yurttaş sıfatıyla bağlı olan bireylerin davranışlarına ve insanların yaşam tarzlarına dönük düzenlemelere gittiler. Örneğin, laik eğitim ve laik hukuk sistemini hayata geçirmeye çalıştılar, askerliği modernize ettiler. Kısacası bireyler devletin resmî ideolojisi doğrultusunda yetiştirilmeye başladı. Böylece pek çok olgu ve süreci, kendi siyasal iktidarlarının yurttaşları için öngördüğü yaşam projesinin destekleyicisi durumunda işlev görebileceğini düşünüyorlardı. Tüm bunlar yapılırken ulus-devlet egemenlik anlayışından değil mutlak monarşi egemenlik anlayışından hareket etmeleri ve yurttaşlarına belirli bir yaşam tarzını empoze etmeleri alternatif tercihlerin önünü kestiği için kendi içinde çelişkiler içeriyordu. Zira ideolojik perspektifleri “çağdaşlaşma” eksenli şekillenmiş olan bu baba-oğul, kendi tanımladıkları “çağdaşlık” ve onun karşısında konumlandıkları “çağdışılık/gerilik/gericilik” arasında yaşanan gerilimleri içinde barındıran çatışmacı bir toplum yarattı. Örneğin sol partilerin yasaklanması, dinci grupların dağıtılması, giyim tarzlarına getirilen düzenlemeler ve yasaklar, gelir kaynaklarında (toprak, vakıf) gelirlerinde kamulaştırma yasaları.

Böyle bir çatışmacı durum devlet-toplum karşıtlığını da beraberinde getirdiği gibi siyasal otoriteyi elinde tutan kral, bireyleri devletin tercihleri doğrultusunda davranmaya zorlamaktaydı. Tüm bunlar yasalar çıkarılarak meşrulaştırılıyordu. Bunun dayandığı mantık, hukukun tek meşrû kaynağının egemenin iradesi olduğu idi. Egemenin yasa yapma iradesi toplumsal

yaşamla ilgili düzenleme yapmayı da içeren geniş bir alanı kapsıyordu. Bunlar da “kamu düzeni” “ulusal çıkar” adına yapılmaktaydı. Burada dikkat çeken nokta bu uygulamaların anayasaya ve ulusal iradenin tecellisi olarak bilinen parlamentoya rağmen yapılmasıydı. Dolayısıyla egemenlik, sözde ulusa, ancak özde krala aitti.

Baba-oğul Şah’ın ulusal egemenliği mutlak monarşi egemenliği şeklinde kullanması, dış faktörlerin zorlaması kadar, hızlı çağdaşlaşmanın / modernleşmenin gerekliliğinden, din adamlarının halkı devlete karşı kendi çıkarları doğrultusunda kışkırtmalarından kaynaklanmaktaydı. Nitekim tüm muhalif gruplar Şah’ın siyasi yanlışlıklarını kullanarak halkı şaha karşı ayaklanmaya yönlendirdiler. Ulema ve dini aydınların bir kısmı da Şii-İslam inancını devrimci bir niteliğe büründürerek ve ideolojileştirerek var olan egemenlik anlayışına karşı halkı ayaklandırmayı başardılar. Sonuçta 1979’da Şii-İslam’daki egemenlik anlayışına dayanmakla birlikte Şii İmamet teorisinin bazı konularda revizyona gidilerek “velayet-i fakih” esasına dayalı yeni bir siyasal iktidar kuruldu.

1979 İran devrimiyle modern devletin bazı özelliklerini de (içi boşaltılmış şekilde) barındıran ama özünde ortaçağa ait skolastik bir düzen kuruldu. Bu düzenle birlikte hayata geçen Şii siyasal düşüncesinde egemenlik Tanrı’ya aittir. Din-siyaset arasında bütünleşmeyi kabul eden Şia, siyasal iktidarın temel meşrutiyetini her zaman dinsel alana dayandırmıştır. Tanrının iradesini tüm yaşamın ve dünyanın mutlak düzenleyicisi olarak görür. Ayrıca Şii düşüncesinde İslam dini siyaseti, kendi düzenleme

araçlarından biri olarak görmektedir. Siyasetin ölçütleri dini içerikli ahlaki ilkelere oturtulmaktadır.

Şii siyasi düşüncesi kendi ideal siyasal iktidar modelini imamet teorisiyle dile getirir. Bu teoride İmamın/kralın siyasaldan çok dinsel liderliğine vurgu yapılmaktadır. Şii düşüncesinde imamet tanrı için bir görevdir. İmamet, tıpkı peygamberlik gibi, tanrı-kul ilişkisinin bir aracısı durumundadır ve peygamberlik kurumunun tamamlayıcı unsurudur. Şii anlayışında İmam/kral üstün nitelikleriyle “insan üstü” konuma yerleştirilmiştir. Şiilerin imamet teorisi Platon’un filozof kral düşüncesini andırırsa da, imamın devletinde felsefenin değil, dogmatik inancın ilkeleri geçerlidir. Bu yüzden imamet teokrasiden başka bir yönetim biçimi değildir.

İmamet öğretisi idealize edilmiş bir siyasal iktidar modelidir. Bu öğretilde imam soya dayanarak belirlenmektedir. Seçim söz konusu değildir. Ancak imamet teorisi on ikinci imamın kayboluşuyla ütopyaya dönüşmüştür. Şiilik bu durumdan sonra siyasal iktidara talip olmamıştır ve on ikinci imamın geri dönüp ideal devleti kuracağı zamana kadar bekleme politikasını izlemiştir. İlk başta tüm siyasal iktidar biçimlerini reddeden Şia, zamanla var olan iktidarla ilişkiye geçmiş ve uzlaşma arayışlarına yönelmişti. Bu düşünce değişikliğindeki belirleyici unsur ulemanın tavrı olmuştur. Şia-siyasal iktidar ilişkisinin uzlaşmacı yönü Humeyni ile ters yüz edilmiş, Şii ulema doğrudan siyasal iktidarı üstlenmekle görevli kılınmıştır. Yani Humeyni, Şii siyasi düşüncesinin tarihsel mirasını bir çırpıda ortadan kaldırmıştır.

Humeyni'nin "Velayet-i Fakih" teorisi, on ikinci imamın kayboluşundan sonraki Şii düşüncesinde var olan manevi liderliği anlamını yaşamın tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişletmiştir. Böylece din adamı yönetimi anlamında siyasal iktidar modeli olarak "Velayet-i Fakih" kavramını yeniden yorumlamıştır. Bu yorumunu da çağın gereksinimi doğrultusunda olduğu iddiasına dayanarak savunmaktadır. Fundamentalist bir din adamı olan Humeyni bu yorumuyla Şii siyaset teorisinin köklerine (miras yoluyla iktidar olmaya) götürüyor; fakihlerin elinde bulunacak siyasal iktidar imametin mirası üzerinden oluşturulmaktadır. Humeyni'nin teorisi modern unsurları (seçim, parlamento) işlevsizleştirerek dogmatik esaslarla birleştirilmesi suretiyle oluşturulmuştur. Böylece "modern mutlakiyetçi teokratik" siyasal iktidar modeli ortaya konulmuştur.

Humeyni "Velayet-i Fakih" teorisiyle Şii siyaset teorisinin temel dayanakları olarak bilinen a) liderin soy esasına dayanması, b)tanrı tarafından belirlenmesi ve c)masum (günahattan arınmış) olması ilkelerini göz ardı etmektedir. Ayrıca yönetici fakihin belirlenmesinde seçim yoluna gitmektedir. Böylece "Velayet-i Fakih" öğretisiyle imamette yok düzeyde olan insan faktörü devreye girmekte ve siyasal iktidarın kurucu unsuru olarak halk-ulus önem kazanmaktadır.

Humeyni'nin teorisiyle geleneksel Şii siyaset teorisi alt üst olurken bir yandan da günün koşullarıyla da bağdaşamadığı için işlevsizleşmiştir Bu ters yüz olmuş siyasal düşünceye dayalı siyasal iktidar da yine iç ve dışta karşılaştığı problemleri çözemeyerek işlevsiz hale gelmiştir. Problemlerin

aşılabilmesi için tamamen halkın/ulusun özgür iradesine dayalı bir siyasal iktidarın oluşması ve bu siyasal iktidar ile oluşan devletin meşrutiyet kaynağı olan egemenliğin de yine, insanların özgür iradesine ve gücüne dayanması şarttır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, **İslam'da itidadi mezhepler ve akaid esasları**, çev: M.S. Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları, 1981.
- Abrahamia Evrand, **Humeynizm**, çev: Mehmet Toprak, Metis Yayın, İstanbul.
- Abrahiman, Evrand, **İran Beyne Do enklap (İki devrim arasında İran)** Çev. A. Kolmuhammedi-M.İbrahimi, Ney Yayınları, Tahran, 2005,
- Ademiyet, Feridun; **İdeoloji-Nahzat-i Meşrutiyet**, Peyam Yayınları, Tahran 1355 Güneş Yılı (1976 M).
- Ademiyet, Fridun, **Endişeha-i Talibof-i Tebrizi (Tebrizli Tlibof'un düşünceleri)**, demaven yayınları, Tahran, 1363G (1984M)
- Ademiyet, Fridun, **Endişe-i Tarak-i ve Hükümet-i Kanun**, Harezmi yayınları, Tahran, 1351G (1972M).
- Ağaoğulları Mehmet Ali, **Ulus Devlet ya da Halk Egemenliği**, İmge Yayınları, Ankara, 2006.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Yayınları, Ankara, 2000.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kral-Devletten Ulus Devlete**, Simge Yayınları, Ankara, 2005.
- Ağaoulları, M.A., **Demokratik Mitosları Halk-Ulus Egemenliği**, A.Ü.S.B.F. Dergisi, cilt:48, 1-2 Ocak-Haziran, Ankara, 1993.
- Akal, Cemal Bali, **Sivil Toplumun Tanrısı**, 2. Baskı, Engin Yayınları, İstanbul, 1995.
- Althusser, Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev: Yusuf alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Arkown, Muhammed **“İslam düşüncesinde otorite kavramı” ila hükme illa lillah**” İslam'da Siyaset düşüncesi, içinde. Çev. K. Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Başıriye, Hüseyin, **Came-i madanı ve Tose-i Siyasi (Anayasal Toplum ve Siyasi Kalkınma)**, Ulema Novin Yayınları, Tahran, 1999.

Başıriye, Hüseyin, **İran'da Devlet ve Devrim**, 1984.

Bodin, **Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Eserler**, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt 2, Çev: Mete Tuncay, SBF Yayınları, No:288, Ankara, 1969.

Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu** İspanyol Altın Çağı, 3. Baskı, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2003.

Cihanbahş, Fruh, **İslam, Demokrasi**, çev: Celil Parvin, Kame no Yayınları, 1983G (2005M).

Cohen, Carl, **Democracy**, University of Georgia Pres, 1971.

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi Cilti I**, çev ve net H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Dahl, Robert, **Demokrasi ve Eleştirileri**, Çevb L. Köker, Yetkin Yay., Ankara, 1996.

Edward, Hallet Carr, **Tarih Nedir**, Çev: M.G. Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul.

Erkilet, Başer, Alev, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

Eroğul Cem, **Çağdaş Devlet Düzenleri**, İmge Yayınları, Ankara, 2001.

Erözden, Ozan, **Ulus-Devlet**, Dost Yayınları, Ankara, 1997.

Farasathah, Megsud, **Serağaze no indişiyeye muasır**, İntişar Yayınları, Tahran, 1995.

Farsakh, Andrea, “**M. Suni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi**”, İslam’da Siyaset Düşüncesi, İçinde, Çev: K. Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Fuzulipur, Azim, **demokrasi der Andişe-i İmam Humeyni, (Humeyni’nin Düşüncesinde Demokrasi)** Rahberd dergisi içinde, sayı:28, Stratejik araştırmalar merkezi yayınları, Tahran, 1382-G (2003-M).

Gölpınarlı A. **Tarih boyunca İslam mezhepleri ve Şiilik**, Der Yayınları, İstanbul, 1997.

Görgün Şanal, **Hukukun Temel Kavramları**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996.

Günel, Şükrü, **S. Ortadoğu’da Petrolünün Uluslararası politikada Yeri**, SBF Yayınları, no:432, Ankara, 1979,

Hamei, Enver, **53 nafer (53 kişi)**, Hafta Yayınları, Tahran, 1962G (1983M).

Hardt, Michael, Negri, Antonio, **İmparatorluk**, Çev: A.Yılmaz, Ayrıntı Yayınları İstanbul, 2001.

Hasanzade, İsmail, **Ahzaab-i Çep (Sol Partiler)**, İran’da Siyasal, Toplumsal Değişim (1941-78), İçinde, Rozene Yayınları, Tahran, 138G (2001M).

Hobbes, **leviathan** çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993.

Humeyni, İmam, **İslam Fıkhiında Devlet**, çev: Hüseyin Hatemi, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1997.

Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur, Cil:3** Humeyni’nin Eserlerini Yayınlayan Merkez, Tahran, 1978G (1999M)

Humeyni, **Ruhullah, Sahifey-i Nur, Cil:4** Humeyni’nin Eserlerini Yayınlayan Merkez, Tahran, 1978G (1999M)

Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur, Cil:5** Humeyni’nin Eserlerini Yayınlayan Merkez, Tahran, 1978G (1999M)

Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur, Cilt:14**. Humeyni'nin Eserlerini Yayınlayan Merkez, Tahran, 1978G (1999M)

Humeyni, Ruhullah, **Sahifey-i Nur, Cilt:2**, Humeyni'nin Eserlerini Yayınlayan Merkez, Tahran, 1978G (1999M)

Humeyni, Ruhullah, **Velayet-i Fakih**, Humeyni'nin eserlerini yayınlayan merkez, Tahran, 1373G (1994M).

Huntington, Samuel P., **Üçüncü Dalga**, çev: Ergun özbudun, Türk demokrasi vakfı yayınları, Ankara, 1993.

İkbal, Cavid, J. **İslam'da Devlet Kavramı, İslami Siyaset Teorisi ve Sorunları** İçinde, ed: M. Ahmet, çev: H. Sırçancı, İstanbul, Ekin Yay., 1997,

İlyasoğlu, Aynur, **Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Üyeleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

İnayet Hamid, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, çev. Y. Ziya 3. Baskı, Yöneliş Yayın, İstanbul, 1995.

İran Anayasası, Doran Yayınları, Tahran, 1380G (2001M)

İran Büyük Elçiliği Ankara, **İmam Humeyni konuşmaları**, Çeviren: Büyük Elçilik, Ankara, 1982.

İzzed, Raceb, **Tabaka-i Mutavassit-i Sünneti (Geleneksel Orta Sınıf) İran'da Siyasal ve Toplumsal Değişim İçinde**, Dozene Yayınları, Tahran, 1380G (2001M).

Kadiver, Moshen, **Hükümet-i Velay**, Ney Yayınları, Tahran 1380G, (2001M).

Kadiver, Mohser, **Endişeye siyasi der İslam 2**; (İslam'da Siyasi Düşünce) (Hükümete Velayı), Ney Yayınları, Tahran, 2001.

Kapani, Münici, **Politika Bilimine Giriş**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.

Karimi Ali, **Ahzaab-i Melli (Milli Partiler), İran'da Siyasal, Toplumsal Değişim İçinden.**

Katozyan, Muhammed Ali, **Dolet ve Camea**, Der. İran Çev: Hasan Afşar, Merkez Yayınları, Tahran, 2001.

Kur'an-ı Kerim, İpek Yayın-Dağıtım Pazarlama A.Ş., İstanbul, 2003.

Lambton, Ann Katharine, **Nazariye-i Dolet der İran (İran'da Devlet Teorisi)**, çev: Ç. Palevan, Kiyo Yayınları., Tahran, 1379G (2000M)

Lewis, Bernard, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, Çev: Ünsal Oskay, 2. Baskı, Cep Kitapları, İstanbul, 1997.

Locke, John, **“Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Yazılar II. Yeni Çağ**: Çev: Mete Tuncay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969.

Machiavelli, **Hükümdar (Prens)**, çev: A. Thatcher, İstanbul, Göçebe Yay., İstanbul, 1997.

Main, Bager, **Son devrimci Ayetullah Humeyni**: Elips Yayınları, 2005, s.160.

Maksudi, Muctaba, **İşgal İran Der 1320G (1380G) 1941'de İran'ın İşgali İran'da Siyasi, Toplumsal Değişim İçinden**, Rozene Yayınları, Tahran 1380G (2001M).

Manzuriddin Ahmed, **“Kuran'da Anahtar Siyasi Kavramlar”** İslam'da Siyaset Düşüncesi, içinde.

Mayo, H.B., **An introduction to Demokrtatic Theory**, Oxford University Pres, New York, 1960.

Meksudi, Mucteba, **Tahavvulat-ı Siyasi İçtima-i İran, (İran'da Siyasi ve Toplumsal Değişmeler)** Derleme, Roozene Yayınları, Tahran, 2001.

Mescid-i Camii, **M. Ehli Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşünce Temelleri**, çev: Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Meşrutiyet Anayasası, **Tahran**, 1333G (1954 M)

Meşrutiyet Anayasasının Mutemmimi, Tahran, 1333G (1954M)

Mir Musevi, Seyyid Ali, **İslam, sünnet, devleti modern (İslam, Sünnet, modern devlet)**, Ney Yayınları, Tahran, 2005.

Modır Şaneçi, Mohsen, Ahzab-i Devleti (Devlet Partileri), İran'da Siyasal, Toplumsal Değişim İçinden.

Moğhadam Val, **Anti Emperyalizm mi, Sosyalizm mi? İran'da Devrim ve Sol**, çev: Mehmet Yetiş, İran Devrimi içinde, Der: Serpil Üşür, Belge Yayınları.

Monen, Moojen Ann, **Introduction to Shii İslam, the History and Doctrines of Twelqer, Shi'i sm** Yale University Pres, 1985.

Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, Çev: Fenmi Baldaş, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine II**, çev: Fenmi Baldaş, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

Muhammedi, Manuçehr, **Tahlili bar inkılab-ı İslami, (İslam Devrimine Bir Tahlil)** Amirkabir Yayınları, Tahran, 2002.

Muntezeri, H.C. **Velayet-i Fakihi, (İslam Devlet Fikhi)** Çev. Ş.Duman, Endişe Yayınları, Ankara, 1991.

Mutahari, **Altı Makale**, Çev: M. Eşter, Akademi Yayınları, İstanbul, 1992.

Mutahari, J.M. **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, Çev: Ünal Çetinkaya, endişe Yayınları, Ankara, 1991.

Mutahari, Murtaza, **İnkılabe İslami, (İslam Devrimi)** Tahran, 1983.

Mutahhari, Murtaza, **Tarih ve Toplum**, çev: C., Şişman, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Mücahidin, Örgütü, **Şerh-i Tesis ve Tarihçe**, Tahran, 1358G (1979M)

Mücahidin, **Pasoh Be Ettehamat-i Rejim (Rejimin Suçlamalarına Cevap)**, Tharan, 1354G (1975M).

Mürşidizade, Ali, **Ahzaab-i Cep (Sol Partiler)**, İran'da Siyasi, Toplumsal Değişim İçinden.

Naini, Muhammed Hüseyin, **“Tenbiül ümme ve Tenziül mele” (milleti aydınlatmak ve hareketi netleştirmek)** Emirkebir yayınları, Tahran, 1380G (2001 m).

Neccar, Fevzi, **“İslam Politika Felsefesinde Siyaset”**, İslam'da Siyaset Düşüncesi, içinde, çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

Niuman, Mezhap, **Felsefe ve Ulum, Safaviyan İçinde**, Çev: Yakub Arjan, Mola Yayınları, 2001.

Özbudun, Ergün, **Türk Anayasa Hukuku**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1998.

Pahlevi, Muhammed Rıza, **Ak Devrim**, çev: Muhammed Metin, Apa Ofset Yayınları, İstanbul, 1968.

Rahman, Fazlur, **İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde, İslam'da Siyaset Düşüncesi**, içinde, çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

Rahman, Fazlur, **İslam**, çev: M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara.

Raşit Lütem, **İlhan, egemenlik kavramı ve devletler arası hukuk**, Sakarya Basımevi, Ankara, 1947.

Rawls, John, **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, Çev. G. Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Reyşehri, Muhammed, **İmamet ve Rehberiyet Felsefesi**, Endişe Yayınları, Ankara, 1991.

- Rousseau, J.J, **Toplumsal Sözleşmesi**, M.E. Yayınları, Ankara, 1956.
- Sabine, George, **Siyasal Düşünceler Tarihi II**, Yeni Çağ, Çev: A. Oktem, Türk Siyasal İlimler Derneği Yay., Ankara, 1969.
- Schilling, **Kürt Toplumsal Düşünce Tarihi, Birey-Topluluk**, Toplum, çev: M.Önal, Varlık yay., İstanbul 1971.
- Sosyal Mümtaz, **100 soruda Anayasa**, Gerçek Yayınları, İstanbul 1997.
- Sultanlu, Abbas, **Kudeta-i 1332 ve Tahavvulat-i Badı (1953 Darbesi ve Darbe Sonrası Gelişmeler), Siyasal ve Toplumsal Değişmeler İçinde**, Rozene Yayınları, Tahran, 2001.
- Suruş, Abdulkerim, **Ferbeter az ideoloji (ideolojiden daha kapsamlı)** Serat Yayınları, (1372G (1993M), Tahran.
- Suruş, Abdulkerim, **Modara ve muduriyet-i müminin (iman getirenlerin hoşgörüsü ve yönetimi)** Kiyan dergisi, cilt:21, Tahran, 1994.
- Suruş, Abdulkerim, **Tafruc-i San-i (İkinci açıklama)** Üçüncü Baskı Serat Yayınları, Tahran, 1373G (1994M) Tahran
- Suruş, Abdulkerim, **Tahlile Mafhum-i Hükümet-i Dini (dini hükümet anlamının analizi)** Kiyan dergisi, cilt:32, Tahran, 1996.
- Şaylan, Gencay, **Çağdaş Siyasal Sistemler**, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, No:192, Ankara, 1981.
- Şeraiti Ali, **İslam Şenası (İslamı Tanıma)**, Tahran, 1351G (1976G).
- Şeraiti, Ali, **Anne-Baba Biz Suçluyuz**, çev: Kerim Küney, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Şeraiti, Ali, **Ne Yapmalı?** Çev: Muhammed Hizbullah, Bir Yayınları, İstanbul 1986.

Şeriatî, Ali, Bazkeşt **Be hiştên (öze dönüşt)**, yayın adı yok, Tahran, 1356G (1997M).

Teziç, Erdoğan, **Anayasa Hukuku**, Beta Yayınları, İstanbul, 1998.

Tohidi, Aliasger, **Garaat-i İmam Humeyni, AZ Siyaset, (Humeyni'nin Siyaset Anlayışı) Pejuheşkedye İmam**, Tahran, 2002.

Turhan, Mehmet, **Hükümet Sistemleri ve 1982 Anayasası**, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:192, Ankara 1981.

Üşür, Serpil, **Din, Siyaset, Kadın, İran Devrimi**, Alan Yayınları, İstanbul, 1999.

Waberton, N, **Muasır Siyasi felsefenin problemleri ve eleştirisi**, çev: Fernoz Zahirzade, Siyasi-iktisat İttilat Dergisi, No:165-166.

Weber, Max, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, çev: Özer Ozan Kaya, İmge Yayınları, Ankara, 1995,

Wilfred Madeliun, **“On iki İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite”**, İslam'da Siyaset Düşüncesi, içinde, Çev: K. Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yay.,1995b

Wright, Robin, **Son Büyük Devrim**, çev: Şeniz Türkömer, Doğan Yayınevi, 2001.

Yılmaz, Ejder, **Hukuk Sözlüğü**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996.

ÖZET

Batı'dan esinlenerek 1906'da İran'da gerçekleşen Meşrutiyet Devrimi de laik egemenlik anlayışına dayanan ulus devlete ulaşmayı hedeflemiştir. Ancak anayasa hazırlanırken “egemenlik halka aittir” maddesinin yanına din adamlarının etkisiyle, Tanrısal Egemenlik anlayışını çağrıştıran “yasaların şeriata uygunluk maddesi” eklenmiştir. Yani 1979 devriminden önce İran'da iki egemenlik anlayışı vardı; Tanrısal egemenlik anlayışı ile laik egemenlik anlayışı. Bu dönemdeki iki zıt egemenlik anlayışının belli aralıklarla toplumda iktidar çatışmalarına yol açarak varlığını devrime kadar sürdürmüştür. Öte yandan bu dönemde yasal olarak siyasal iktidarı laikler kullanarak meşrutiyetini ulemadan almalıydı. Ancak pratikte ulemayı devre dışı bırakarak monarşi diktatörlük iktidarı elinde bulunduruyordu.

Bu iktidar çatışmaları sonucunda 1979 devrimi gerçekleşmiştir. 79 devriminden sonra egemenliğin sadece tanrıya ait bir hak olarak görüldüğü, yasama yetkisinin tanrıya ait olmakla birlikte anayasanın temelini kuran oluşturmaktadır. Tanrısal egemenliğin kullanımı Humeyni'nin “Velayeti Fahik” teorisi çerçevesindedir. Bu teori Şii Siyasal düşüncesindeki imamet öğretisinin revizyon edilmiş şeklidir. Böylece modern unsurlarla dogmatik esaslar birleştiği “İran İslam Cumhuriyeti”ne biz “modern totaliter teokrası” diyoruz. Günümüz koşullarında böyle bir siyasal düzen varlığını fazla sürdüremeyeceği apaçık bir gerçektir.