

T.C.
ATILIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ ANA BİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

VELAYET-İ FAKİH VE PAPALIK KURUMLARININ SİYASAL BİR ETKİ
MEKANİZMASI OLARAK NİTELİKSEL BİR KARŞILAŞTIRMASI

Yüksek Lisans Tezi

Zehra TURAN

Ankara-2022

T.C.
ATILIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ ANA BİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**VELAYET-İ FAKİH VE PAPALIK KURUMLARININ SİYASAL
BİR ETKİ MEKANİZMASI OLARAK NİTELİKSEL BİR
KARŞILAŞTIRMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Zehra TURAN

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Gürçel AKDEMİR

Ankara-2022

KABUL VE ONAY

Zehra TURAN tarafından hazırlanan “Velayet-i Fakih ve Papalık Kurumlarının Siyasal Bir Etki Mekanizması Olarak Niteliksel Bir Karşılaştırması” başlıklı bu çalışma, 10/06/2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Programında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI (Başkan)

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜRÇEL AKDEMİR (Danışman)

Doç. Dr. Ali İbrahim AKKUTAY (Üye)

Doç. Dr. Şule TUZLUKAYA

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasını;

- Akademik ve etik kurallar çerçevesinde hazırladığımı,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

Aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

10.06.2022

Zehra TURAN

ÖZ

TURAN, Zehra. Velayet-i Fakih ve Papalık Kurumlarının Siyasal Bir Etki Mekanizması Olarak Niteliksel Bir Karşılaştırması, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Dini kurumlar, siyasal sistem içerisinde gerekli koşullar oluştuğunda bir aktör olarak toplumsal ve siyasi süreçlere dahil olmaktadır. Bu araştırmada Şii Ulema Sınıfı ile Katolik Ruhban Sınıfının ilahi otoriteye dayandırdıkları yetki ile sosyal ve siyasal inşa süreçleri içindeki davranışlarının analizi yapılmıştır. Çalışmada postyapısalcılık kuramı ile söylem analizi yöntemi kullanılarak tezin kuramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Bu çalışma postyapısalcı yaklaşım ile Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının dini otoriteleriyle, siyasal otorite üzerinde etkili bir aktör olmalarına ilişkin süreci tarihsel kaynaklar ve olaylar ile ele alarak, bireyi, toplumu, iktidarları, toplumsal hareketleri, toplumsal kurumları, normları ve söylemleri tarihsel bağlamda analiz etmektedir. Velayet-i Fakih ile Papalık kurumlarının bu unsurlara yönelik etkileri, baskıları, etkileme mekanizmaları ve bunların sonuçları niteliksel bir analiz ile açıklanmaktadır. Dini otoritelerin değişen siyasi koşullar karşısındaki söylemleri, benzerlikleri ve farklılıkları postyapısalcılık kuramı ile Michel Foucault'nun kavram ve analizleriyle değerlendirilmiştir. Din adamlarının, dini otoritelerini siyasal bir etki ve baskı mekanizması olarak kullanmalarına ilişkin değerlendirme, Polonya ve İran'daki kadınların kürtaj haklarına karşı tutum ve söylemleri üzerinden yapılmıştır. Dini otoriteleri ile kadınlara ilişkin süreçlerde siyasi bir etki mekanizması olarak hareket ederek, görüşlerini kabul ettirmek için kullandıkları söylemlerin siyasi ve toplumsal algıya olan etkisi değerlendirilmiştir. Bu etki sonucunda, din adamlarının toplumu yeniden inşa etme sürecindeki rollerine ilişkin değerlendirilmeler yapılmıştır. Müslüman inancına sahip, şariat ile yönetilen bir devlet olan İran ile Hristiyan, demokratik ve seküler bir devlet yönetimine sahip olan Polonya'nın, kürtaja bakış açısı ve siyaseti etkileme biçimlerinin benzerliklerine ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Katolik Kilisesi, Kürtaj, Papalık, Şii Ulema Sınıfı, Velayet-i Fakih

ABSTRACT

TURAN, Zehra. A Qualitative Comparison of Velayat-e Faqih and the Papacy as Mechanisms of Political Influence, Master's Thesis, Ankara, 2022.

The religious institutions are involved in the social and political processes as an actor when the necessary conditions arise in the political system. In this research, the behavior of the Shiite Ulama Class and the Catholic Clergymen in the social and political construction processes with the authority based on the divine power was analyzed. In the study, the theoretical and conceptual framework of the thesis was created by using the poststructuralism theory and the discourse analysis method. This study deals with the process of Velayat-e Faqih and Papacy being effective actors on political authority with a poststructuralist approach, with historical sources and events, analyzes the individual, society, authority, social movements, social institutions, norms and discourses in the historical context. The effects, the pressures, the mechanisms of influence and results of the Velayat-e Faqih and the Papacy on these elements, are explained with a qualitative analysis. The discourses, similarities and differences of religious authorities in the face of changing political conditions were evaluated with the theory of poststructuralism and with reference to the concepts and analyzes of Michel Foucault. Evaluation of the clergymen's use of their religious authority as a political influence and pressure mechanism was made through the attitudes and discourses of women in Poland and Iran against abortion rights. By acting as a political influence mechanism in the processes related to women with their religious authorities, the effect of the discourses they use to get their views accepted on political and social perception was evaluated. As a result of this effect, evaluations were made about the role of the clergymen in the process of rebuilding the society. Evaluations relating to similarities of the perspective to abortion and the ways they influence diplomacy between Persia, which is a Muslim state and governed by Shariah and Poland, which has Christian, democratic and secular state governance have been carried out.

Keywords: Catholic Church, Abortion, Papacy, Shiite Ulama Class, Velayat-e Faqih

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının hazırlanmasında bana destek olan, bilgi ve tecrübeleri ile yoluma ışık tutan, bana her fırsatta sabırla yardımcı olan, çok değerli tez danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Tuğba Gürçel Akdemir'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Desteklerini her zaman yanımda hissettiğim aileme, arkadaşlarıma ve eşime teşekkür ederim. Bu süreçte varlığı ve sevgisi ile bana güç katan yol arkadaşım, çok değerli sevgili kızım Meryem'e gönülden teşekkür ederim. Ayrıca geçmişten günümüze, kadınların eşit hak ile hürriyet talepleri için çalışan tüm insanlara ve bu sürece ilişkin çaba sarf eden isimsiz kahramanlara da teşekkürü bir borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT	ii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: KURAMSAL ÇERÇEVE	11
1.1 Postyapısalcılık Kuramı.....	11
1.1.1 Söylem analizi	30
BÖLÜM 2: VELAYET-İ FAKİH SİSTEMİ VE PAPALIK KURUMU	37
2.1 Velayeti Fakih Sisteminin Tarihsel Dayanakları	40
2.1.1 İslamiyet'te Şii inancı, ulema sınıfı ve beklenen Mehdi'nin vekaleti ...	44
2.1.2 İmam Humeyni ve Velayet-i Fakih doktrini	50
2.2 İran İslam Cumhuriyeti ve Velayeti Fakih yapılanması	53
2.3 Papalık Kurumunun Tarihsel Dayanakları.....	55
2.3.1 Hristiyanlıkta Katolik inancı ve kilisesi	56
2.3.2 Ruhban sınıfı beklenen Mesih ve Papalık doktrini	59
2.4 Vatikan Şehir Devleti ve Papalık Yapılanması	63
BÖLÜM 3: VELAYET-İ FAKİH VE PAPALIK KURUMLARININ SİYASAL SÜREÇLERE ETKİLERİ	68
3.1 Siyasal Bir Etki Mekanizması Olarak Din unsuru.....	69
3.2 Din ve Siyaset İlişkisi	70
3.2.1 Fundemantalizm (Köktendincilik)	73
3.3 Papalığın Siyasi Süreçler ile Etkileşimleri	74
3.3.1 Haçlı Seferleri ve siyasal bir otorite olarak Papalık kurumu	77
3.3.2 Protestan reformu ve Papalık otoritesi	79

3.3.3 Yirminci yüzyıldan günümüze Papalık otoritesi.....	82
3.4 İran İslam Devriminden Önce Ulema Sınıfının İktidar ile İlişkisi.....	92
3.4.1 Safeviler döneminde ulema sınıfının durumu	93
3.4.2 Kaçarlar döneminde ulema sınıfının otoritesi	97
3.4.3 Pehlevi dönemi ulemanın sınıfının konumu.....	104
3.4.4 İran İslam Devrimi ile ulema sınıfından Velayet-i Fakihe.....	110
BÖLÜM 4: KADIN HAKLARI BAĞLAMINDA Şİİ ULEMA SINIFI VE KATOLİK KİLİSESİNİN SİYASİ SÜREÇLERE ETKİSİ	115
4.1. Din Siyaset ve Kadın Olgusu.....	117
4.2 Kadın Hakları ve Kürtaj Hakkı.....	121
4.3 Kürtaj Uygulaması Bağlamında Polonya Katolik Kilisesi ve İran Ulema Sınıfının Tutumları	128
4.3.1 Katolik Kilisenin Polonya’da kürtaja ilişkin tutumu.....	129
4.3.2 Ulema sınıfının kürtaja ilişkin tutumu	138
SONUÇ.....	145
KAYNAKÇA	151
TURNİTİN RAPORU	185
ÖZGEÇMİŞ.....	189

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz dünyada din unsuru insanlar, yapılar, sistemler, toplumlar ve siyasal süreçler üzerinde insanın ilk yaratılışından itibaren etkili bir aktör olarak ortaya çıkmaktadır (Çaylı, 2019, s. 52). Postyapısalcı bir düşünür olan Michel Foucault, iktidar ilişkilerini analiz ederken, dinin etkili olduğu modern zaman öncesi dönemi değerlendirirken iktidar ile dini unsurların birbirleriyle olan ilişkilerinin iç içe girdiğini ve dini unsurların iktidarı etkileyerek tüm yapıyı çevrelediğini vurgular. (Özdemir, 2020, s. 111). Din kendine ait unsur ve insarlardan sistemi ilahi olana uygun bir şekilde dizayn edilmesini ister, bu süreç ilahi iradeye bağlı ve ilahi otorite tarafından yetkilendirilmiş din adamları tarafından yönetilmektedir. Din, Tanrının isteğine uygun olarak oluşturacağı ya da düzenleyeceği sisteme kişilerin itaat etmesini sağlayacak bir mekanizmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyacı karşılamak için de kendini sistem içinde göstermesi ve toplumsal düzeni sağlayan ilahi otoritenin işlevsel bir aracı olarak devleti ya da diğer iktidar unsurlarını kullanmaktadır (Fevzi, 1995, s. 34). Foucault iktidarın bu anlamda sadece devlet demek olmadığını ya da iktidarın yalnızca devlet eliyle şekillenmediğini, gücü elinde bulundurup yönetsel sisteme, topluma ve yapılara etki eden veya yönlendirebilen iktidar ilişkilerindeki her türlü unsurun iktidar çatısı altında değerlendirilebileceğini belirtmiştir (Camuşcuoğlu, 2021, s. 99). İktidar, güç ve gücü elinde bulunduran olguların ya da ilişkilerin tümünü kapsamaktadır. Dini etmenlerin yoğun bir şekilde var olduğu siyasal, tarihsel ve toplumsal süreçlerin değerlendirilmesi yapılırken, Yaratıcı ile ona ilişkin unsurlar olmaksızın yönetsel hareketler dizisini tam olarak açıklamak ve analizini yapmak mümkün değildir (Watt, 2013, s. 111). İktidarı değişim halinde olan bir ağ gibi değerlendiren Foucault'ya göre, iktidarın işlevi güç ilişkilerini devamlı sağlayabilen, insan bedenlerine etki edebilen kurumlar ile araçları yöneten etki mekanizmalarıyla yeniden istediği şekilde sistemi inşa etmektir (Urhan, 2002, s. 242). Siyasal bir etki mekanizması olarak din ile dini kurumların, toplumsal ve yönetsel süreçte bir aktör ya da unsur olarak dini argümanlarla yer alması, yönetilen kişilerin itaati ve kontrolünün, yöneticiler tarafından daha az sorunsuz bir şekilde yapılmasına olanak tanımaktadır. Yönetsel süreçlere etkileri açısından Şii Ulema Sınıfı ve Katolik Ruhban sınıfı da iktidarı elinde bulunduran yönetici zümre ve yönetilen kişiler üzerinde etkili bir unsur olarak tarihsel aşamada yerini almıştır. Dini kurum ile din adamlarının toplumsal yapı ve siyasal olan tüm unsurları etkilemeleri onların maddi

menfaatleri ya da kişisel hırsları için değil, temel dini amaçlarından birisi olan ilahi düzenin tüm toplum için faydası için gerçekleştirme gayesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilahi düzen gayesi üzerinden tüm yapıları kendi dini öğretileri doğrultusunda dizayn etmeleri, insanların iyiliği ve huzuru için her şeyi ilahi olana uygun bir şekilde yapılması gerektiğine ilişkin inançlarından veya kutsal kitaplarda vaat edilen diğer yaşanacak olan hayata ilişkin süreçten kaynaklanmaktadır. Dini unsurlar ilahi otorite argümanları üzerinden kendisine tabi olanları etkileme ve harekete geçirme kapasitesine sahiptir. Din ile siyaset ilişkisi bu açıdan iktidarı elinde bulunduran üzerinden incelendiğinde dinin unsurlarından biri de iktidarların yönetimleri ile politikalarını uygularken gerektiğinde, gücünü pekiştirmek için ilahi bir onaya ihtiyaç duyması sonucu bu onayı ve meşruiyeti sağlayan kaynaklarından biri olmasıdır (Kapani, 2003, s. 83). Şii Ulema sınıfı ile Katolik Ruhban sınıfı etkinlik gösterdikleri yerlerde bölgelerin siyasi, sosyal, ahlaki, geleneksel, hukuki, ekonomik ve kültürel hayatında büyük değişimler yaşanmasına sebep olurken bu değişimler toplumun algısal benliğinde karşılık bulmasıyla yapısal ve toplumsal inşa süreçlerinde sistem içerisinde etkili bir unsur olarak ortaya çıkmalarına neden olmuştur. Bu iki dini sınıf ile onlarla ilişkili kurumlar, tarihi değiştiren ya tarihi da değeri bulunan birçok toplumsal hareket ve olayın da arka planında siyasi bir etki mekanizması olarak doğrudan ya da dolaylı olarak etkili bir unsur olarak yer almışlardır. Şii ve Katolik dünyasındaki din ile iktidar ilişkileri tarihsel olarak aynı zaman da doğrusal olarak ilerlememiş, yaşanan siyasi ve toplumsal olayların etkisi ya da bunlara verilen tepkiler nedeniyle değişiklik göstermektedir. Örneğin erken dönem de Hristiyanlığın yönetsel tarihi incelendiğinde din adamları, İmparatorlara bağlılık yemini etmezken İmparatorluğun dağılmasıyla yeni Kralların meşruiyet arayışı ya da bu yeni dinden etkilenecek din değiştirmeleri, din adamları ile ilişkilerini yeni bir boyuta taşımıştır. (Le Goff, 2017, s. 110). Erken dönem İslamiyet tarihi incelendiğinde, peygamber bir devlet yöneticisi ve aynı zaman da dini tebliğden sorumlu bir din adamı olması nedeniyle, başlangıçta devlet ile din işleri tek kişinin iktidarında birleşmiştir (Çaylı, 2019, s. 59). Şii Ulema sınıfı, dini ve siyasi otoritenin tek bir elde toplanmasını kabul ederken Katolik Ruhban sınıfı için böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Siyasal İslam düşüncesine göre iktidarın görevlerinden birisi, İslami referanslardan yola çıkarak, devlete ya da iktidara tabi olan ümmetin, iyiliği ve kurtuluşu için ekonomik, siyasi ve toplumsal hayatı şekillendirmektedir (Erat ve Özkul, 2018, s. 343). Bu dini referansların iktidar tarafından uygun bir şekilde kullanıldığının denetimini İran'da

Velayet-i Fakih makamı ve ona bağılı kuruluşlar gerçekleştirmektedir. Bu denetim yetkisi Şii inancında yeri kimse tarafından bilinmeyen zamanın önderi, On İkinci İmam'dan aldıkları yetki ile Ulema sınıfı gerçekleştirmektedir. Bu çalışmada bu aldıkları yetki ve ilahi otorite olma gücü tarihsel, siyasal ve toplumsal olarak gelişimi değerlendirilmiştir. Hristiyan inancında da ise Katolik Kilise, inananlar için Havari Petrus'tan aldıkları yetkiyle mutlak bir otorite haline dönüşmüş ve süreç içerisinde Müçtehit ya da Velayet-i Fakih makamına Rehberlik eden din alimi gibi Papanın verdiği kararlar ya da söylemler de bir otorite haline dönüşmüştür (Çoban, 2014, s. 377). Din adamları ve kurumları, dini söylemler ile kişilerin algılarında oluşan etkiyle toplumsal hayatı düzenleme gücüne sahip bir mekanizmaya dönüşmektedir (Aydın, 2021, ss. 73-74). İktidarı elinde bulunduran güç de dini, topluma ilişkin süreçleri, siyasi olayları ve sosyal hayatı etkileme mekanizmasına sahip olmasından dolayı, sosyal denetim ve toplumsal alanda yaptığı düzenleme ile uygulamaları meşrulaştırmak için başvurduğu bir araç olarak kullanmaktadır (Berktaş, 2016, s. 23).

İktidarların, siyasal ve toplumsal yaşama ilişkin yaptıkları düzenlemeler toplumun yararı argümanı ile yapılırken bunun yanında iktidarı elinde bulunduran egemen gücün kendi otoritesi ile etkinliğini insanlar üzerinde göstermesi içinde zemin oluşturmaktadır. Foucault'nun biyoiktidar kavramı da siyasal iktidarın, oluşturduğu bu zemin ile tüm yapısal sistemi düzenleme, disipline etme ve denetleme işlevini artık insan bedeni üzerinden gerçekleştirmesini kapsarken, bu süreç biyopolitikalar aracılığı ile toplumsal alanda özellikle kadın bedeni üzerinden kendini göstermektedir (Kaylı ve Şaşman, 2014, s. 47). İktidarlar, toplumsal yapı içerisindeki rol ve görev dağılımını yaparken din gibi iktidar üzerinde bir etki unsuru olan diğer aktörlerden de etkilenecek sistemi yapılandırmaktadır. Bu kapsamda ise dini otorite, iktidarın toplumsal cinsiyet alanına ilişkin karar alma süreçlerinde, ülkede bulunan toplumun inanç yoğunluğu ya da dindar kesimin çoğunluğu vasıtası ile ona tabi olan bireylerin görüşlerini etkileyerek siyasi otoriteye etki ve baskı unsuru olarak hareket etmektedir. Devletin yöneticileri ya da iktidarın sahibi olan güç ile güce etki eden diğer unsurlar, halkı kendi söylemleri doğrultusunda yönlendirerek ya da çıkardıkları yasalarla itaate zorlayarak sistem içerisindeki toplumsal rol ile davranışları kontrol etmeye çalışmaktadır. Bu kontrol ve düzenleme durumu kadın hakları ve kürtaj hakları konularında kendini gösterirken kadınların tercihleri siyasal egemen güç tarafından kontrol altında tutulmaktadır. Bu kontrol, dindar olan İran ve Polonya gibi toplumlarda daha rahat

gözlenebilmektedir. Bu kapsamda ilahi otorite özelinde Polonya’da Katolik Kilisesi ile İran’da ise yönetim şekli itibari ile de Ulema Sınıfının görüşleri kadın hakları ve kürtaj hakkı bağlamında etkili bir siyasal unsur olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimler alanında yapılan analiz çalışmaları ya da toplum çözümlerine ilişkin yapılan incelemelerde yakın bir tarihe kadar, pratikte genel olarak erkeklerin toplumun tümüne denk geldiği bir yaklaşım üzerinden değerlendirmeler yapılmaktaydı. Bu durumda yapılan analizler toplumun yalnızca erkek unsurlardan oluştuğuna dair bir algı ortaya çıkarmaktaydı. Sonuç olarak kadının toplumun bir parçası değil de erkeğin sahip olduğu bir unsur olarak görülmesi, yapılan çalışmaların sonunda topluma ilişkin eksik bir anlama sürecini ortaya koymuştur. Bu çalışmada yapılan toplum ve iktidar analizlerinde ise kadınlar da toplumun bir parçası ve de asli unsurlarından biri olarak araştırmada yerini almıştır. Çalışmanın dördüncü bölümünde ise kadın araştırmanın merkezine yerleştirilmiştir.

Foucault, arkeolojik ve soykütüksenel yöntemleri kullanarak, farklı dönemlerde kanunlarla, söylemlere, yasaklama, hükümlerlik, din, otorite, kapatma, hapsedme, şiddet uygulama, maddi cezalar gibi uygulamalar ile bedenlerin ve toplumların yönetildiğine vurgu yapmaktadır. Foucault’nun modern öncesi dönem diye tabir ettiği pastoral iktidar dönemindeki uygulamalara kısmen İran ve Polonya’da kadınların kürtaj meselesi bağlamında kadın bedeni üzerinden toplumu şekillendirmeye çalışan yöneticiler tarafından geri dönülmüştür. İran ve Polonya gibi dini inançların takipçisinin yoğun olduğu ülkelerde ise toplumsal ya da siyasal süreçlerde Velayet-i Fakih ve Papalık kurumları siyasal bir etki mekanizması olarak kadınlara ilişkin konular da toplum üzerindeki etkileme kapasitelerini kullanarak benzer söylem ve pratiklerle kendilerine inanan seçmenleri oy kullanmaya teşvik etmeleri veya görüş belirtmeleri gereken dönemlerde inananları teşvik etmeleri, onları süreç içerisinde etkili bir siyasal aktör olarak ortaya çıkarmaktadır. Siyasal iktidarlar, bu iki ülkede pastoral dönemdeki gibi dini unsurlar tarafından etkilenecek politika ve yasalarını, halkın çoğunluğunu oluşturduğu inançlı kesimin dini taleplerine kanuni bir alt yapı hazırlayarak sistemi oluşturmaktadır. Günümüzdeki iktidarı pastoral iktidar türünden ayıran unsur yönetsel süreç olurken bu unsur dini öğretilerinden dolayı din adamlarının söylemlerinden etkilenen inançlı seçmenler tarafından seçilen, siyasal iktidarlara, yine aynı seçmenler tarafından etki ederek, iktidarın yeniden politikalar üretilme sürecini içermektedir. Bu seçmenler inandıkları dini unsurlar ile hareket

ederek siyasal iktidara baskı yapmaktadır. Bu durum Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının siyasal bir etki mekanizması olarak iktidarı etkileyen toplumsal ile siyasal inşa süreçlerinde geçmişten günümüze hala aktif bir aktör olarak yer almaya devam ettiğinin de bir göstergesidir. Polonya ve İran'da ilahi otorite ya da dini unsurlar birbirinden farklı dini inanç, öğreti, söylem ve değerlere sahip olmasına rağmen kadınların kürtaj uygulaması yaptırmasına yönelik tutum ve söylemleri, kutsal olan insanın hayatının sonlandırma kararını yalnızca Tanrı'nın verebileceği ve Tanrı'nın verdiği kutsal yaşam hakkının bir insan tarafından kesinlikle sonlandırılmayacağı gibi benzer söylemlerle dini öğretilere sahip olması kürtaj uygulaması veya kadın bedeni üzerinde ortak söylemlerle pratiklerde bulunmaları ile sonuçlanmıştır. Bu doğrultuda günümüzde Avrupa Birliği üyesi olan modern, demokratik bir yönetsel sistemle kanunlara sahip Polonya'da ve dini kurallara sahip olan yine bu şekilde yasal olarak da şeriat yönetimini benimseyen İran İslam Cumhuriyeti'nde kürtaj uygulaması bir iki istisna hariç tamamı ile aynı biçimde yasaklamıştır. Polonya ve İran'da kürtaj meselesi doğmamış bir canlının varlığına ilişkin bir konu olarak ele alınmış ve bu konuya bir tercih hakkı değil yaşam hakkı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yaşam hakkı meselesi yalnızca cenin hayatını kapsamaz aynı şekilde annenin yaşam hakkıda göz önüne alınmaktadır. Bu durum Polonya ve İran'da genel olarak kürtaj konusunu, cenin tarafından annenin hayatı tehlikeye düşürülmediği sürece tartışmaya kapalı bir hale getirilmiştir. Bu bağlamda Foucault'nun biyopolitik kavramı ile açıkladığı durum, İran ve Polonya'da nüfus politikaları üzerinden iktidarı elinde bulunduran güç ile bu güce etki edebilen aktörlerin kadın bedeni üzerinden topluma otoritesini göstermesi ve gerçekleştirmesi ile sonuçlanmıştır.

İran ile ilgili yapılan çalışmalarda ise Michael Axworthy'nin (2016) çıkardığı kitap temel olarak İran'ın belirginleşen devrimsel sürecinin arka planı ile 1979 Devrimi'nden Ahmedinejad döneminin sonuna kadar olan tarihini konu almaktadır. İran ile ilgili bir başka öne çıkan çalışma ise Ervand Abrahamian'nın (2008) modern İran tarihi isimli eseridir. Bu eserde İran devletinin çözümlemesini yapmıştır. Asghar Alam Tabriz'in (2004) yaptığı tez çalışmasında ise İran'da dini liderlerin, halkın ve yerel esnafın İran'ın devrim sürecinde toplumsal hareketlerdeki rolleriyle etkisini incelemiştir.

Levent Çavuş (2017) yaptığı çalışmada Hristiyanlık ve İslam'da İktidar konusunu ele almıştır. Konur Alp Demir'in (2019) yaptığı araştırmada ise Hristiyanlık

dininin devlet yönetimi sistemine katkıları ve etkileri incelenmiştir. Bir başka çalışmada ise Nadide Şahin (2008) Hristiyanlıkta ki ruhban anlayışını incelemiştir.

Nazife Gürhan (2010) ise yaptığı çalışmada toplumsal cinsiyet ve din konusunu bir arada değerlendirdi Funda Çoban (2015) yaptığı çalışmada kadın hakları bağlamında kürtaj konusunu ele almıştır. Ozan Tellioglu (2015) ise yaptığı araştırmada Katolik Kilisesinin Polonya’da, toplum ve siyaset üzerine olan etkileri incelemiştir.

Onur Okyar (2017) yaptığı çalışmada İran’ın kadın haklarına bakışını analiz etmiştir. Bu analizi İranlı 603 kişilik bir örneklemle alan araştırması yaparak kadınların siyasal ve toplumsal sistemdeki konumlarını incelemiştir. Leyla Kahraman ise (2014) yaptığı çalışmada İranlı Kadınların Toplumsal ve Siyasal profillerini araştırmıştır.

Postyapısalcılık ve söylem üzerine oluşturulan literatür incelendiğinde, Michel Foucault’nun çalışmaları ön plana çıkmıştır. Kelimeler ve Şeyler (1966) adlı kitabında dillerin gerçeklikle olan ilişkisini analiz ederek, söylemlerde görünür olan bilginin ortaya çıkarılması yönelik çalışmayı anlatmaktadır. Bilginin Arkeolojisi (1969) adlı kitabında ise postyapısalcı otorite anlayışını ele alarak iktidar ve özne ilişkilerini arkeolojik çözümler üzerinden değerlendirmektedir. Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu (1975) kitabında iktidarı gözetleme ve disiplin edici konularda bireyleştirme yaparak ele alırken, iktidarın siyasi ve hukuki etkileri yönünde, siyasal alanda mekanizmalar üzerinden incelemektedir. Cinselliğin Tarihi (1976, 1984) adlı eserinde ise iktidarın tarih süreçte insan bedeni üzerinden politikalar oluşturduğunu, iktidarın insan bedeni ile toplum üzerindeki etkisini analiz ederken yayılma ve dönüşüm olguları ile açıklamıştır.

Bu çalışmanın yapılan diğer çalışmalar ile literatürden farkı, Velayet-i Fakih ve Papalık makamlarının niteliksel analizi yapılırken postyapısalcı yaklaşım ile ilahi otoritelerinin ele alınması, tarihin belli dönemlerinde ki benzer toplumsal ve siyasal süreçlere etkilerinin söylemler ve eylemler üzerinden incelenmesi, siyasi ve toplumsal rollerinin bir aktör olarak siyasal sistem içerisinde yeniden kodlanarak şekillenmesi ve de kadınlar üzerinden bu otoritenin etkinliğinin değerlendirilmesidir. Bu çalışma siyaset, din, toplumsal hareketler ve kadın unsurları üzerinden tarihsel bir değerlendirme ile niteliksel bir otorite analizini kapsamaktadır.

Bu çalışmada, İslam dininin Şii mezhebine bağlı olan İran'daki Ulema Sınıfı ile Vatikan Şehir Devletinde bulunan Hristiyanlığın Katolik mezhebine bağlı Ruhban Sınıfının, ilahi otoriteden aldıkları güç ve yetki ile siyasal süreçlere olan etkilerinin değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda siyasal bir etki mekanizması olarak Velayet-i Fakih ve Papalık Kurumlarının niteliksel bir karşılaştırılması bu tez çalışmasının konusu olarak belirlenip incelenmiştir. Bu araştırmada Katolik Kilisesi, tarihsel süreç içinde güçlenerek Batı'da iktidarı meşrulaştıran bir siyasi mekanizmaya dönüşürken etkinliğini kaybetmesi ile Vatikan Şehir Devleti bünyesinde kendini kötünün karşısında halkın yanında yer alan ilahi bir otorite olarak konumlandırması incelenmektedir. Bu çalışmada İran'da Şii Ulema Sınıfının, iktidarı meşrulaştıran bir siyasi otorite haline gelmesi incelenirken süreç içinde iktidarın kendisi olarak öne çıkması ve Velayet-i Fakih'e dönüşümünün değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bu araştırmada din ile siyaset ilişkisinin değerlendirilmesi bağlamında Şiilik ve Katolik mezheplerinin, beklenen Mesih ve beklenen Mehdi kavramları ile elde ettikleri gücün benzerliklerine ve farklılıkları değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın amacı Şii Ulema Sınıfı ve Katolik Ruhban Sınıfının farklı inançlara sahip olmalarına rağmen dinin bir otorite olarak insanlar, toplum ve iktidarı elinde bulunduran yöneticiler üzerindeki etkisi, benzerlikleri ve farklılıklarının değerlendirilerek bir analiz yapmaktır. Bu doğrultuda araştırma yapılırken, "Velayet-i Fakih ve Papalık Kurumlarının siyasal karar alma mekanizması üzerindeki etkisi nedir?" sorusuna, Polonya ve İran örneklerinde kadınların kürtaj meselesi özelinde cevap aranmıştır. Bu açıdan siyasal bir karar alma mekanizması olarak dini söylemleri, siyasal olaylar ve olgular ile bağdaştırarak sonuca ulaşmak hedeflemiştir.

Bu araştırmada Papalık ve Velayet-i Fakih kurumlarının siyasal ve dini bir aktör olarak kurumsallaşmaları, söylemleri, otoriteleri ve siyasal süreçlerde politika belirleyen kurumlara dönüşmelerinin genel hatlarıyla değerlendirmesi yapılmıştır. Bu bağlamda Şii Ulema sınıfı, İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren On İki İmam'ın vekilleri olarak, Katolik Ruhban Sınıfı ise İsa Mesih'in Havarilere verdiği yetkiyi devir alması neticesinde sosyal ve siyasal süreçlerin içinde dolaylı veya doğrudan etkileşimde bulundukları süreçler çalışma kapsamında incelenmiştir. Bu kapsamda yetki devri ile aldıkları ilahi otoritenin onları takip eden insanların davranışları ve toplumsal hareketlerin üzerinde nasıl sonuçlar ortaya çıktığının analizi yapılmıştır. İlahi otoriteyi elinde bulunduran din adamlarının, ülkenin siyasetinde etkili ve güçlü

bir rol elde ettiklerinde bir kadın hakkı olarak kürtaj meselesine ilişkin tutumları değerlendirilmiştir.

Bu araştırmada postyapısalcılık kuramı çerçevesinde Şii ve Katolik din adamlarının söylemleri, eylemleri ile tarihsel süreç içerisindeki etkileri ve siyasal sistemde sürekli yeniden şekillenen rolleri üzerinden bir analiz gerçekleştirilmektedir. Çalışmanın araştırma yöntemi olarak söylem analizi kullanılmaktadır. Bu yöntemde toplumsal ve sosyal hayatı açıklamak için gerekli olan bilimsel yöntem ve kavramsal unsurları bir arada tutması ile oluşan söylemler veri olarak kullanılmıştır. Söylem analizinde, metninden ziyade metnin arkasındaki anlamı analiz ederek o metnin yazarının asıl düşüncesini çözümlemektedir. Söylem analizi, metin ya da konuşma türünden yararlanıp kullanılan dilin ayrıntılı bir şekilde analizinin yapılması, ilgili konuya ilişkin kesin veya net sonuçlar aktarmak yerine konuyu daha çok bütünleştiren kavrayan ve tamamlayan bir bakış açısıyla değerlendirmeye olanak vermektedir (Akturan, 2008, s. 25).

Foucault dil ve söylemi incelerken, insanların ne söylediği üzerinde durmuş, söylemi anlam ve anlam ilişkileri ile değerlendirerek söylem ile sosyal gerçeklik arasında var olan ilişkinin sürekli bir biçimde devam ettiğine dikkat çekmiştir (Arı, 2013, s. 481). Postyapısalcı yaklaşımda, söylemler aracılığı ile toplumun ve kişilerin algılarının şekillendiği ve söylemler vasıtası ile algılanan olgular üzerinden yapılar inşa edildiği, öznenin toplumsal söylem ve kodlardan etkilenecek üretilen toplumsal bir yapı olduğuna değinilmiştir (Layder, 2006, s. 135-136). Michel Foucault'nun söylem ve iktidar analizleri üzerinden iktidar ilişkilerine ilişkin süreçler değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ilahi otorite üzerinden söylemler gerçekleştiren Şii Ulema Sınıfı ve Katolik Ruhban sınıfının toplum ve kişiler üzerindeki algılara olan etkileri, söylemler vasıtası ile toplumsal yapıyı öğretilerine uygun bir şekilde dizayn etme süreçleri incelenmiştir. Postyapısalcı yaklaşım, devletlerin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel, toplumsal, iktisadi olguları inceleyerek inşa sürecinde nasıl bir dönüşüme uğradıklarına odaklanmaktadır. Postyapısalcılık, toplumun ve bireylerin siyasal kimliklerinin oluşumunu, iktidar ile özne ilişkisini, ideolojileri ve temsiliyet olgusu gibi unsurları incelemektedir (Howarth, 2013, s. 6-7). Bu unsurları incelerken belli bir tarihsel zamana odaklanarak, kültürün geçmişte bıraktığı tüm maddi ipuçlarını yeniden değerlendirmektedir. Postyapısalcı yaklaşımda incelenen konuyu yapısöküm yöntemi ile yapısı sökülür ve ilgili konudan yeni bir yapı oluşturularak konunun tarihsel

anlamda ki aşamalarına ilişkin değerlendirmelerine farklı geri dönüşler yapılmaktadır. Şii Ulema Sınıfı ve Katolik Ruhban Sınıfının analizi yapılırken yapılarından edilen yeni veri ve bilgiler ile tarihsel aşamadaki otoriteleri, kurumsallaşmaları ve etki mekanizması olarak ortaya çıkışlarına ilişkin süreçlere geri dönüşler yapılarak bu araştırmanın konusu değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın genel kapsamında, kuramsal çerçeve hazırlanmış siyasi, dini, sosyolojik, tarihsel ve kültürel açıdan Şii Ulema Sınıfı ve Katolik Ruhban Sınıfının eylem ve söylemlerine ilişkin geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Bu bağlamda kitaplardan, makalelerden, gazetelerden, söylemlerden, dergilerden, belgesellerden, videolardan, konu ile ilgili tezlerden, dini söylemlerden, araştırmalardan, dini referanslardan, uluslararası antlaşmalardan, çeşitli basın ve yayın organlarının haberlerinden yararlanılarak söz konusu tez çalışmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu tez çalışması dört bölüm ve alt başlıklardan oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümde postyapısalcılık kuramı ve söylem analizi yöntemi incelenmiştir. Postyapısalcılık kuramı ve söylem analizi yöntemini, kavramsal bir çerçevede açıklandıktan sonra temel ilkelerine ve kuramın düşünsel zeminine katkıda bulunmuş olan önemli kişilerin düşüncelerini ele alarak incelenmektedir. Bu çalışmanın siyasi ve dini boyutu, söylem analizi yardımıyla açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde Şii mezhebine, Ulema Sınıfının tarihsel dayanaklarına, kayıp olan On İkinci İmamın dönüşünü beklerken onun yetkilerinin, Ulema Sınıfının elinde toplanma süreci irdelenmiştir. Ulema Sınıfından bir din alimi olan Humeyni'nin İmamın yetkilerinin tek bir kişi rehberliğinde toplanmasını kapsayan Velayet-i Fakih doktrini ve İran'daki Ulemanın günümüzdeki konumu ve yetkileri ele alınarak incelenmiştir. Katolik mezhebine ve Kilisenin statüsüne Papalık kurumunun tarihsel dayanaklarına, Ruhban Sınıfına ve İsa Meshin dönüşüne ilişkin inançları değerlendirilerek açıklanmıştır. Bu kapsamda Vatikan Şehir Devletindeki Papalık yapılanmasını ve Papalık doktrini incelenmiştir. Bu unsurların otoritelerinin, siyasi süreçlerde bir etki mekanizmasına dönüşmelerinin temel dayanak noktaları, toplumsal bağları, siyasi gelişimleri ile benzerlikleri açıklanarak yapılarının tarihsel ve siyasal analizleri yapılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde siyasal süreçlere dinin etkisi bağlamında Ulema sınıfı ve Katolik Kilisesinin ilahi yetkileri aracılığıyla iktidarı elinde bulunduran yönetici sınıf ve toplum ile ilişkileri analiz edilerek incelenmiştir. Bu kapsamda Ulema

Sınıfının, Safevi Devleti ile başlayan siyasi bir aktör olma sürecinin, siyasi ve tarihsel gelişimi ele alınarak değerlendirilmiştir. İran'da gerçekleşen devrim ile Ulema sınıfının siyasi süreçlerde bir etki mekanizması olmaktan çıkarak siyasi sistemin kendisine dönüşmesine neden olan siyasi ve tarihsel olaylara değinilmiştir. Katolik Kilisesinin ise sahip olduğu ilahi otorite ile siyasi bir aktör olarak, iktidarlar ve siyasi süreçlere etkisi, incelenerek, Haçlı Seferleri, Protestan reformu ve günümüze kadar olan genel siyasi ve toplumsal gelişmeler ile ilişkisi ele alınarak değerlendirilmiştir. Aydınlanma çağı ile iktidarlara meşru kılma özelliği zayıflayan Kilisenin, günümüzdeki siyasi süreçlerde iktidarı meşru kılmak yerine toplumun yanında yer alarak halkın hak taleplerine ilişkin iktidarlara karşı bir siyasi baskı ve etki mekanizması olması analiz edilerek incelenmiştir.

Dördüncü bölümde ise Katolik Kilisesi ve Ulema Sınıfının siyasi süreçlere etkisini, kadın hakları bağlamında tartışmalı bir konu olan kürtaj uygulaması üzerinden bu iki dini otoritenin görüşleri ve eylemleri genel hatlarıyla incelenmiştir. Bu kapsamda din ve kadın arasındaki ilişki değerlendirilmiş ve kadın hakları ile kadın hareketlerine ilişkin tarihsel süreçler ele alınarak incelenmiştir. Ulema Sınıfının rehberliğinde İslami kurallara göre yönetilen İran ile modern hukuk sistemiyle yönetilen ancak Katolik Kilisenin otoritesinin güçlü olduğu Polonya örneği üzerinden kadınların kürtaj hakkı değerlendirilmiştir. Siyasi bir etki mekanizması olarak dini otorite ve söylemlerin, kadınların hak ve taleplerine etkisi, tarihsel süreç içerisinde ele alınarak incelenmiştir.

BÖLÜM 1: KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1 Postyapısalcılık Kuramı

Postyapısalcılık yaklaşımı, yirminci yüzyılın son çeyreğine doğru, yapısalcılık kuramına karşıt eleştirel bir yaklaşım biçimi olarak literatürde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Postyapısalcılık kuramı geniş bir çerçevede, insan olma ve kavramlar oluşturma, bu şekilde ortaya çıkan anlamların, üretme süreçleriyle arasındaki ilişkileri inceleyen bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır (Belsey, 2002, s. 12). Postyapısalcılık yaklaşımı dil ile literatür kapsamında ve Ferdinand de Saussure'un temellerini attığı yapısalcı yaklaşıma karşı bir argüman çerçevesinde şekillenmiştir. Postyapısalcılık kuramı, yapısalcılıkla ortak bazı özelliklere sahip olmasına karşın özellikle nedensellik, özdeşlik, insan öznesi, anlam, doğruluk gibi kavramları yapısalcı yaklaşımla değerlendirilmesine karşı çıkmıştır (Şişman, 1996, s. 2). Postyapısalcılık, yapısalcı bir analiz üzerinde temellenip Fransa'da yaygınlık kazanırken, yapısalcı kuramın içindeki, kavramsal ve analitik açmazları sona erdirmek için kullanılmaktadır (Cevizci, 2005, s. 1366). Postyapısalcılık kuramı, dilbilimsel ve kültür inceleme modellerinden geniş ölçüde yararlanırken, özellikle Saussure'un dil üzerine yaptığı çalışmalar doğrultusunda dilin kendi kendine yeterli bir toplumsal varlık ya da yapı olmasa da kendi ayakları üstünde durabilen bir yapı olduğu şeklindeki görüşünü yeniden keşfetmiştir (Keskin, 2009, s. 53).

Postyapısalcı kuram, yapısalcı kuramın analiz şekline yönelik değerlendirmesinde yapısalcılığın dilsel, toplumsal, kültürel çıkarım ve incelemelerindeki bilimsellik varsayımlarını, modernizmin hedeflerinin bir devamı olarak görmektedir. Yapısalcılık kuramı, öznenin merkezleştirilmesi konusunda yeterli bir düşünce ya da görüş ortaya koyamamaktadır. Postyapısalcı kuram, yapısalcıları yaklaşımları eleştirirken insan zihninin doğuştan ve kozmik bir yapıya sahip olduğu ve bu yapı aracılığı ile mit ve başka kültürel olaylarını kapsayan doğa ile kültür gibi sorunsallarına ilişkin çözümlemelerine yönelik bir eleştiri yapmaktadır. Bu bağlamda yine yapısalcılığın, modernizmin özerk özne kavramını yapıya vurgu yaparak dışarıda tutması, postyapısalcı yaklaşım tarafından kabul görse de yapısalcıların kuramlar yolu ile tarih, politika ve toplumsal yaşamın çeşitliliğini ve farklılığını baskıladıklarını iddia edilmektedir (Küçükalp, 2003, s. 129). Postyapısalcılara göre, bu kuramsallaşma süreci gözlemcinin duruşu, konumu,

durumu, tarihsel oluşumunun ve gözlemcinin kendisine ait bilgisinin, mevcut kuramı şekillendireceği ve kuramcıdan bağımsız bir şekilde gerçekleşmeyeceği gerekçesi ile bu kuramın nesnelliğinden bahsedilemez. Postyapısalcılar bir araştırmada özneye ilişkin çalışma yaptıkları zaman analizini yaptığı şeyin merkezi özne olurken özneyi daha çok süreç içerisinde edindiği bilgilerle, öznel deneyimin tarihsel olarak nasıl kurulduğunun analizini yapmaktadır. Postyapısalcılar, herhangi bir ön koşuldan bağımsız bir şekilde kültür okumasını sorgularken, bilgi üretiminin toplumsal koşullarını ve gerçeklik savlarının ne tür olgular ile ilişkili olduğunun incelenmesini önermektedir. Gerçeklik ya da başka bir ifade ile hakikat savlarına karşıt bir şekilde kültürlerin ve metinlerin farklı bir şekilde yorumlanması ya da değerlendirilmesinin çoğulluğuna ve değişebilirliğine dikkat çeken postyapısalcı yaklaşım, gerçeklik savının kolayca erişilebilen bir şey olmadığını vurgulayarak, gerçeklik iddialarının sorgulanmaya açılmasını ve yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir (Keskin, 2009, s. 54). Postyapısalcı kuram, bir başka ifade ile yapısalcı yaklaşımın savlarının yeniden okunmasını kapsamaktadır. Öznenin, bilinç ve bilinç dışılığı anlamlarının içinden ortaya çıkardığı gerçeklik savını incelemek, gerçekliğin yapısının tartışılmasına neden olurken, gerçekliğin sorgusu, toplumsal söyleminde üretiminin incelenmesi için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Bireyin ya da toplumun ürettiği ve oluşturduğu gerçekliğin bilgiyi irdelemek ve toplumsal anlamlandırma eyleminde söylem kavramının açıklanmasına da olanak sağlamaktadır. Bireyler ve topluluklar birbirleri ile girdikleri etkileşimle söylemleri kullanarak birbirlerinin bilgisini ya da algılarını değiştirmektedir.

Postyapısalcı yaklaşımın öncülerinden olan Foucault'ya göre bilgiyi özne ve nesne ilişkisinde üreten iktidar temelli görüşü anlamlandırma sürecini belirleyen bireyin kendisi değil, iktidarı elinde bulunduranlardır (Çuha, 2014, s. 2). Güç olgusu tüm iktidar unsurları ile mekanizmalarını kapsar ve toplumun kılcal damarlarına iktidar bu güç vasıtası ile ideolojisini işlemektedir. İktidarın gerçekliği ve bilgiyi kurma yöntemlerini ve öznelere kategorilerini inceleyen Foucault'ya göre, iktidarın oluşturup ürettiği bilginin, özne üzerindeki gelişimini gerçekleştiren unsur söylemin varlığı olurken bu söylem aynı zamanda siyasal ideolojinin bir ürünüdür (Çuha, 2014, s. 3). Toplumsal yapının içinde kullanılan dil aracılığı ile söyleme, söylemden de bizzat özneye ulaşmak, ideolojik anlamda üretilen gerçekliğin yapısına vurgu yapabilmek için gereklidir. Bu açıdan sosyal gerçeklik de söylemler ile şekillenirken,

bu söylemlerden toplumun algıladığı şekli ile de toplum yeniden inşa sürecine girmektedir. Postyapısalcı düşünürler, realizme ve neorealizme karşı metateorik eleştiriler yaparak, bu yaklaşımların politika analizi yaparken bilginin nasıl inşa edildiğine ilişkin süreci ıskaladıklarına dikkat çekmiştir (Arı, 2018, s. 519). Bu çerçevede realizm yaklaşımına karşı, postyapısalcılar üniter devletin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel, toplumsal, iktisadi, yapı ve inşa sürecine odaklanmaktadır. Postyapısalcılık kuramı sosyal yapı, insanın özneliği ve iktidar ile arasındaki ilişki sürecini sorunsallaştıran bir yaklaşımdır. Postyapısalcılık, siyasal kimliklerin oluşumu, kimliklerin parçalanmaları, ideolojileri, temsiliyet olgusu gibi sorunsalları incelemektedir. (Howarth, 2013, s. 6-7). Postyapısalcılık, kavramları, yapıları, söylemleri, kurumları kimlikleri ve toplumsal hiyerarşileri sonsuz ve sabit olgular olarak değerlendirmekten ziyade, tarihsel ve sosyal süreç içinde inşa edilen oluşumlar olarak değerlendirmektedir (Howarth, 2013, s. 60-61). Postyapısalcılığa göre, bir anlam oluşurken çeşitli olasılıklara eşit eşit şekilde açık olmasından dolayı arka planda işleyen yapılar ve gerçekteki yansımaları arasında kopukluk ortaya çıkmaktadır (Orkunoğlu, 2007, s. 97-98.). Postyapısalcılık, yapısalcılığa kıyasla kaotik ancak aynı zaman da kapsayıcı bir yapıyı savunurken kendi içerisinde de dilin kapalı bir sistemi içinde barındırmadığı, açık ve değişken bir biçim olduğu ve içinde barındırdığı yapıların da kesin bir sınırı bulunmamaktadır (Inglis ve Thorpe, 2012, s. 176-177). Bu bağlamda her toplumsal biçim belirli unsurları da siyasal sınırları aracılığıyla kendi dışına iterek dışlamaktadır. Belli sınırlılıkları oluşan toplumsal formasyonlar, kapsamadıkları unsur ve olgular ile farklılaşabildiği kadar anlamlı bir hale gelmektedir. Postyapısalcılığa göre kapalı ya da tamamlanmış bağımsız kendi kendine yeten bir yapı veya sistemden bahsedilemez, toplumsal yapılar tamamlanmamış ve eşitsiz bir formasyondur. (Howarth, 2013, s. 10-11). Postyapısalcı yaklaşımda, iktidar ve siyaset anlayışında ki gibi toplumsal ajan, siyasal kimlik ve genel anlamda özne konusunda bir açıklama yapmaktadır. İktidar analizi yapılırken, eleştirel ya da diğer popüler yaklaşımlar olsun iktidar tek taraflı, merkezi olan, gücü elinde toplayan, siyasal ve toplumsal kurumlar vasıtası ile işlerlik kazanan bir olgu olarak ele alınmaktadır (Ayhan ve Uzuner, 2016 s. 194). Postyapısalcı yaklaşımda herhangi bir siyasal pozisyon, kişi ya da grup diğer tüm aktörler adına öncü bir role geçip bir anda ve doğrudan karar alma mekanizmalarını belirleyemez, iktidarı elinde bulunduran güç odağı hem de direniş noktaları ortak bir toplumsal formda benzer biçim ve süreçler sonunda inşa edilmiştir. Postyapısalcı düşünürler büyük siyasal yapıların yerine

değişimin odak noktası olarak ortaya çıkan küçük ölçekli siyasal oluşumları irdelemeyi tercih etmektedirler. Postyapısalcılık iktidarı, insanların gündelik hayatlarına etki edebilen, üretken, siyasal sınırların belirlenip toplumsal normlara uygun olmayan öğeleri dışlayabilen, birey farkında olmadan sosyal ilişkilere karışabilen ve toplumsal ilişkiler ile eylemlerin başlıca oluşturucusu olarak tanımlamaktadır (Ayhan ve Uzuner, 2016, ss. 194-195). Bu çerçevede iktidarlar, toplumsal ilişkilerin olumsal olma durumunu gizleyerek kendi hükümlerine ilişkin unsurları doğal bir süreçmiş gibi göstermektedir. Toplumsal yapı içerisinde oluşan siyasal kimlikler, başlangıçtan itibaren kişi veya topluluklara dayatılan ya da verilen olgular değil siyasal sürecin içinde kapsama ve dışlama eylemleri neticesinde oluşurken, kimliğin inşa süreci de dolaylı olarak iktidar aracılığı ile gerçekleştiği için siyasal kimlikler çoğul ve tam olarak tamamlanmamıştır (Howarth, 2013, ss. 271-272). Postyapısalcılar iktidarı analiz ederken, toplumsal ilişkilerine ve siyasal süreçlere iktidarın etkilerini, kimliklerini, tarihsel sürecini ve toplumsal yapıların olumsal yönlerini incelemektedir.

Postmodernizm ve postyapısalcı yaklaşım muhalif ve eleştirel argümanları ile benzerlik gösterirken aynı zamanda, pozitivist, realist, devlet merkezliliğe, erkeksi yaklaşımlara karşı da benzer tepkiler göstermektedir. Bu durum çok fazla benzer noktası bulunan postyapısalcı yaklaşım ve postmodernizmin birbirleri yerine kullanılmasına neden olmaktadır. Bu kapsamda var olan ortak yönleri, modern ve yapısalcı gibi akımlar karşı, postmodern ve postyapısalcı bir yaklaşım ile bilgiyi meşrulaştırırken büyük anlatılara atıf yaparak, bilgiyi evrensel bir zeminde göstermeye çalışan yaklaşımlara olan tepkili ve temkinli argümanlarıdır. Postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlar bilgi ile gerçeği ararken dışlanan olgulara da yani şeylere de odaklanarak dünyayı tek bir yönden değerlendirmenin doğru olmadığını, bu sebeple farklı açılardan ve sürece aykırı ve olağan dışı olan sesleri de değerlendirmeye tabi tutmak gerektiğini düşünmektedir. Toplumsal yaşamı inşa ederken dilin merkezi bir konumda ve öneme sahip olduğu da noktasında benzemektedirler. Bilginin ortaya çıkma sürecinde rol oynayan tarihsel ve toplumsal koşullara ilişkin vurgu ya da değerlendirmeler anlamında, bilginin tarihsel sürecin bir bütünü ve ürünü olduğu, yaşanmış tüm zamanlara ilişkin genel geçer bir bilgi olgusunun olamayacağı konusunda benzer argümanlara sahiptirler.

Postyapısalcı yaklaşım, insanlar için genel ve herkesi kapsayan bir kurtuluş ile özgürlük çözümü yerine bireylerin yaşadıkları özgün ve mevcut koşulları dikkate almaktadır. İnsanlar içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşullardaki farklılık ve dinamiklerin dikkate irdelenip değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar (Arı, 2018, s. 521). Bu durum özellikle Foucault'nun çalışmalarında kendini gösterirken, evrensel bir insan karakterinden daha çok ayrı öznel koşulların ürünü olan ve farklı iktidar ilişkilerinden etkilenmiş farklı insanların olduğuna dikkat çekilmektedir. Foucault, köktenci söylem ve argümanların genellemelerine karşı çıkmaktadır. Postyapısalcılıkta söylem, toplumsal gerçekliği eylemleri, olguları ve kimliği de inşa eden çok yönlü bir işleve sahip araçtır. Politikayı inşa edeceğimiz dilin ve söylemlerin dışında bir dış gerçeklik bulunmamaktadır. Söylem uygulamaları ve yöntemi dışında dış dünyayı anlamının bir alternatifi bulunmazken, söylem maddi olan ve düşünsel olanla ilgili bir olgudur. Söylemler, konuşulan nesneyi konuşarak, tek seferlik bir edimin dışına çıkarak, etkisi ile kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreci kapsayan işleve bürünmektedir. Bu durum öznenin nesneyi tanımlamasını kapsamazken nesneyi ve özneyi oluşturup kuran bir işleve sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet de söylem vasıtası ile dil ile üretilen bir maddi ve anlamlar bütünü olurken göç politikaları, siyasi söylemler, askeri konuşlanmalar, strateji konuşmaları, toplumsal ve bireye ilişkin davranışları, kültürel tartışmaları, politik dil ve iktisadi yatırımlar gibi birçok konudaki söylem süreçlerinin oluşturduğu bir yapıdır (Arı, 2018, s. 522). Foucault iktidara ilişkin süreçlere odaklanırken devletin siyasal ve yönetsel işleri sadece devletin iktidarı ve hükmü altında değerlendirmez, bir ülkede iktidarın yalnızca devlet anlamına gelmediğini ya da iktidarın ürettiği ve şekillendirdiği söylem ile pratiklerin yalnızca devlet eliyle şekillenmediğini iddia ederek, gücü elinde bulundurup yönetsel sisteme ve yapılara etki eden her türlü unsuru da iktidar ve iktidarın bir parçası olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda iktidar, güç kavramı ile doğrudan ilişkili ve gücü elinde bulunduran sistem, yapı, kurum, lider, unsur ile olguların tümünü kapsamaktadır.

Söylemin, gerçeklik ile ilişkisinin özne dışında kurulabilme imkanını değerlendirmek postyapısalcı kuramın, söylemsel ve metinsel açılımlarının anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Söylem kavramını dil yetisi içerisinde inceleyen Paul Ricoeur, söylem ve metin arasındaki ayrımı problematik hale getirirken, söylemin genel niteliklerini sıralayıp, metnin bulunduğu bu yapı içerisindeki konumunu

irdelemektedir (Çulha, 2014, s. 3-27). Bu kapsamda Ricoeur dilin öncelikli olarak gerçeklik anlayışımızı etkilediğini ve bunun söylemin ön koşulu olduğuna dikkat çekerek, söylemi söz üzerinden ayrıştırarak metin boyutuna geçirmiştir.

Postyapısalcılık, dil üzerinden toplumun anlamlı yapılar veya sistemler şeklinde analiz edilen, yapısalcılığın yeniden yorumlanması, analitik olanakları temsil etmesinden daha çok, dil kuramını ortaya çıkması ve genişletmesini kapsamaktadır (Marshall, 1999, s. 595). Postyapısalcılık ve postmodern yaklaşım, gerçeklik ve ahlak savlarına ilişkin bir değerlendirme yaparken onu eski düşünce kalıplarından ve argümanlarından arındırarak yeni bir anlama formunun önünü açmaktadır. Postyapısalcılık yapısalcı yaklaşımın, yapıların başka bir şeye gereksinim duymadan kendilerine yetmesi ve bu yapıların ikili zıtlıklardan oluştuğuna ilişkin argümanlarını eleştirmektedir. Postyapısalcı yaklaşımın ortaya çıktığı dönem, Fransa'da öğrenci ve işçiler hak arayışı için devlete başkaldırmış, bunun sonucu olarak da siyasi olarak bir kargaşa dönemine girilmesi ile tüm bu isyan sürecinde feminizm, nihilizm, anarşizm gibi farklı felsefeler olan eğilimler artmıştır. Foucault'nun tutsak bilgiler (subjugated knowledges) olarak tanımladığı bu farklı görüş ve argümanlar aynı zamanda baskın olan Batı felsefesi ve kültürünün de bir eleştirisi niteliğindedir. Foucault, tutsak bilgi ile organize etme süreci sonunda ortaya çıkan bir yapı olan formal organizasyonların içinde var olan veya mantolma yapılan tarihsel içerikler ve tarihin dışına itilmiş olan bilgi serilerine vurgu yapmaktadır (Foucault, 2003, s. 7). Bu bağlamda postyapısalcılık, Batı kültürünün temel argüman ve kabullerini ortaya çıkarıp teşhir ederek, bir anlamda bu eleştirileri haklı çıkarabilecek araçlar oluşturmuştur. Postyapısalcı kuramda yapıların, tarih ve kültürün yapıları şartlandırmasından dolayı, yanlış yorumların ve önyargıların etkisinde kalmaktadır. Bir nesneyi, olguyu anlamak için nesnenin kendisi ve de bu nesne ile olguları üreten bilgi sistemleri birlikte ele alınarak incelenmelidir. Postyapısalcılık, bilginin nasıl üretildiğine ilişkin argümanı temel araştırma sorunsalı olarak uygun görmektedir.

Postyapısalcı yaklaşım, tarihsel olduğu için kültürel kavramların süreç içindeki değişimine odaklanarak aynı kavramlardan şu an da ne anlaşıldığını bulmaya çalışmaktadır. Yapısalcı yaklaşım ile postyapısalcı yaklaşım arasındaki temel argüman farklılıklarından bir tanesi de tarihe olan bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Postyapısalcı kuram, tarihe göreceli bir biçimde yaklaşarak evrimsel bir gelişim gösterdiğini kabul etmez, evrenin rastlantısal olgulara dayalı bir şekilde geliştiğini ve

tarihin başka seçenekler sunduğunu vurgulamaktadır. Benliğin tek düze bir varlık olduğu görüşünün aksine bireyler, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, kariyer, inanç gibi olgular nedeniyle birbirleri ile çatışan varlıklar olduklarından dolayı bireyde bulunan benlik algısı, nesnelerin anlamlarını yorumlarken kritik bir rol oynamaktadır. Düşünürlerin benlik ve algı hakkındaki görüş ile argümanları farklılık gösterse de postyapısalcı yaklaşım benliğin söylemler vasıtasıyla algılanan şeyler ile inşa edildiğini vurgulamaktadır. Postyapısalcı kuramda, yazarın bireye aktarmak istediği bir metnin, tek bir amacı ve anlamı olsa da birey, bir metinle ilgili olarak yazardan bağımsız bir şekilde yeni amaçlar ve anlamlar üretebilir. Postyapısalcılar, metinden çıkarılan anlamın, bireyin algı dünyası tarafından inşa edildiğini, okuyucu ile metnin birbirleri ile karşılıklı olarak etkileşimini de bir üretkenlik biçimi olarak değerlendirmektedir (Sarup, 1997, S. 12). Postyapısalcılıkta bir kültür nesnesi veya olgusunun ne anlama geldiğini anlama ya da anlamlandırma, onun kimlik gibi belli değişkenlerle olan ilişkisinin analizinde önemli bir yer konumdadır. Postyapısalcı metin analizleri yapıldığında okuyucu yazar ile yer değiştirirken, bu değişiklik yazarı merkezden alır ve yazara sabitlenmeden diğer kültürel norm, söylemler ve diğer metinler gibi anlam kaynaklarına da bakmaktadır. Bu bağlamda bakılan alternatif kaynakların birbirleriyle benzerlik ve tutarlılık göstermeleri gibi kesin bir durumda söz konusu değildir. Postyapısalcılar, hiyerarşiye özgü baskın olanın temel niteliği gibi kavramlardan ziyade hiyerarşik ilişkileri analiz etme sürecinde baskın olan ile itaat eden arasındaki bağımlı ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Foucault, öznenin doğası gereği özgür olmadığını, toplumsal belirlenimlerden etkilenirken, öznenin toplumsal söylemlerden etkilenerek üretilen toplumsal bir kurgu olduğunu vurgular (Layder, 2006, s. 135-136). Foucault'ya göre benlik, söylem ve toplumsal konumları anlamlandıran uygulamalar, pratikler ve iktidar ilişkilerinin içindeki alanda oluşmaktadır. İktidarın kendisi tarafından belirlenen benlik, parçalı ve çok kısımlı bir biçimden oluşması, bireyin bilinçli bir benliğinden ziyade, kendini kontrol edebilen, tutarlı, rasyonel bir varlık olmaktan çıkarmaktadır. Dolayısıyla Foucault göre birey bilinçli, kendini kontrol edebilen, iç bütünlüğe sahip tutarlı, rasyonel bir varlık değildir. Foucault'nun analizinde dil, yani söylem en önemli unsur olarak ortaya çıkarken dil, asla tarafsız bir ifade aracı değil aksine söylemler, iktidar ilişkilerinin dışı vurumu, bu ilişkilerle bağlantılı eylemleri ve durumları yansıtmaktadır (Layder 2006, s. 137). Söylemi kullanabilme hususi bir alanın bilgisine malik olduğunun göstergesi iken bilgiye sahip olanlar, bu özel bilgiye sahip olmayanlar üzerinde otorite kurup, onları kontrol

edebilirler. Foucault arkeoloji kavramını kullanırken, söylemler içindeki düşünceleri, argümanları, imajları, amaçları temaları, temsili betimlemeye odaklanmaz söylemlere, belli kurallara uyan eylemler olarak odaklanmaktadır (Foucault 1972, s. 138). Bu durum geçmişte kalan tutarsız, maskelenmiş, çelişkili kuralları ve izleri inceleyip bugün ki konumumuza geliş süreçlerini anlama yolu olarak tarihe yeniden bakmayı kapsamaktadır. Arkeolojik analiz ile amaçlanan sadece belli tarihsel dönemlere ait olan söylemler ile onların içinde bulunan bazı söylemlerin meydana gelişine olanak sağlayan biçimsel epistemik koşulları ve şartları ortaya çıkarmaktır. Foucault ilk çalışmalarında iktidar tarafından belirlenen ya da oluşturulan bir benlikten bahsederken ilerleyen süreçte benlik olgusuna yoğunlaşan Foucault, benlikte güç ve egemenlik argümanına verdiği önemi azaltmıştır (Best ve Kellner, 1991, s. 65). Foucault'nun soykütük argümanı da iktidar ilişkileri ve bu süreçte ilişkilerden etkilenecek biçimlenen siyasi teknikleri, uygulanabilir kullanışlı bilgi formlarını üretmek için organize olan olgulara odaklanmaktadır. Bu kapsamda soykütük yaklaşımı deneysel verilere dayanarak yapılan oluşum ve düzenlerin yapılarının analizi şeklinde ortaya çıkmıştır (Foucault, 1971, s. 78). Foucault, soykütük argümanı ile mücadelelerin tarihsel bilgisinin oluşturulmasını sağlayacak ve bugün elde edilen bilgiyi bir yöntem olarak kullanmamızı sağlayacak olan bilimsel bilgi ile yerel anıların beraberliği olarak, kullanmayı önermektedir. (Foucault, 1994, s. 42). Soykütük argümanı genel olarak bilgi ve kültürün aynı altyapısı ile ilgilenirken güç ile ilgili mekanizmalar aracılığı ile doğru ve yanlışın temellerini temyiz edecek bir düzlemdir (Camuşcuoğlu, 2021, ss. 1-10). Foucault bir başka argümanı ise arşiv kavramıdır. Arşiv kavramı, belli bir tarihsel zamanın ve kültürün geçmişinde arkasında bıraktığı bütün maddi ipuçlarının bütününe kapsamaktadır. Bu doğrultuda ipuçlarını araştıran kişi o dönem ki tarihsel süreci anlar iken süreç sadece sınırlı tarihsel düzenlerin ve kuralların betimlemelerini içermektedir.

Foucault, söylemin iktidar ve kontrol kavramları arasında organik bir bağ kurarken, söylemin iktidar alanı meydana getirme işlevine sahip ve sadece yazılı metinlerde değil kurumsal ve örgütsel pratiklerde de yer aldığına vurgu yapmaktadır (Layder, 2006 s. 137-140). Ona göre iktidar, güç ilişkilerini kapsar aynı zamanda üretici ve yalnızca devlete ait değil tüm sosyal ilişkilerde de bulunur, bir işin yapılamaması için yasaları güçlendiren iktidar negatif, telkinde bulunan ve problem çözen işleyişi düzenleyen iktidar ise pozitif mekanizmalıdır (Foucault, 1980 s. 139).

Foucault iktidar ilişkileri içinde disiplin kavramını onun kullandığı araçlardan biri olarak değerlendirirken, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki mutlak iktidarın gelişerek disipline edici iktidara dönüştüğünü ortaya koymuştur. Bu bağlamda bugün bile mutlak iktidardan söz etmek mümkündür. Foucault, ortaya çıkan yeni iktidar biçiminin insanların fiziki olarak değil ancak onların sürekli bir biçimde kontrol altında tutan farklı bir iktidar modeli var olduğuna vurgu yapmaktadır. Jeremy Bentham tarafından tasarlanan Panoptikon hapisanesi, içinde bulunan bireylerin sürekli olarak izlendikleri düşüncesi ile bireylerin hareket ve eylemlerini kimse uyarmadan kendi istekleri doğrultusunda, kurallara uygun bir şekilde davrandıklarını göstermiştir. Bugünün koşullarında trafikte hızla seyreden bir aracın, radar uyarısını gördüğünde yasal hız sınırlarına kendi inmesi devletin disipline edici rolünü ortaya çıkarmaktadır. Bireyler kendi gözetim ve kontrol mekanizmalarını gözetim sistemin bir parçası olarak kabullenmektedirler.

Foucault iktidar süreçlerine ilişkin analizini, modern dönem öncesi iktidar modeli olan pastoral iktidar, disiplinci iktidar ve biyoiktidar biçimleri üzerinden açıklamaktadır. Foucault iktidar kavramını bir yönetim sanatı olarak ele alırken pastoral iktidar biçiminde yönetimin etkisi ve gücünün dini unsurlarla sınırlı tutulduğu bir yönetsel biçim olduğuna vurgu yapmıştır (Özdemir, 2020, s. 111). Foucault yönetselliğin temellerini pastoral iktidara dayandırarak Hristiyanlık tarihinde var olan, eski bir iktidar yönetim biçimi olduğunu ifade etmektedir (Bilgin, 2014, s. 53). Orta Çağ'da Avrupa kıtasında Hristiyan öğretisi, aynı zamanda değerler sistemini oluştururken bu öğretisi toplumsal hayatın tüm tabanında belirleyici bir güce sahip olmuştur. Bu belirleyici güç sadece inanan insanlar üzerinde etkili değil aynı zamanda devlet örgütlenmesi ile siyasal oluşum da Hristiyan öğretisi üzerinden şekillenmiş ve yönetsel süreçler Hristiyanlığın etkisi altında gerçekleşmiştir. Foucault bu dönemde hükümdarı Tanrı'nın çobanı olarak tanımlamış ve Tanrı tarafından görevlendirilerek hüküm sürdüğü toplumun esenliğinin sağlaması için tayin edildiğini vurgulamıştır (Özdemir, 2020, s. 113). Orta Çağ'da hâkim olan dini ve ruhani görüş, iktidar anlayışının üzerinde ya da ona paralel bir güç unsuru olarak ortaya çıkmış ve dini otorite ile soyut bilgi alanlarının yönetimi üzerinde etkili bir mekanizma olmasına neden olmuştur. Bu durum süreç içerisinde iktidarın yönetsel mantığını, meşruluk ve gerçeklik kavramlarını dini otoriteye dayandırması ile sonuçlanmıştır. Pastoral yönetim, inananlara onları her daim yanında olup koruyacak biri olduğuna dair vaatler

sunarak, kişiler üzerinde bu vaatler üzerinden iktidar oluşturmaktır. Bu vaatlere inanan toplum ve insanlar, bu vaatleri Tanrı aracılığı ile Tanrının görevlendirdiğini düşündükleri kişilerin gerçekleştireceğine inanarak kendi istekleri ile yönetime itaat etmiştir. Bireylerin bedenleri üzerinde etkili olan Hristiyanlığın kurumsallaşmış temsilcisi Papalık ya da Kiliseye, inananların bu itaatlerinin azalması neticesinde siyasal sistemde ki etkili bir baskı aracı olma konumları ve iktidar üzerindeki dini otoritesi, Aydınlanma dönemi ile azalmaya başlamıştır. Modern dönemde ise Kilisenin beden üzerinden gerçekleştirdiği pastoral bir iktidar türü olan yönetim şekli sona ererken, aklın bedeni hapsettiği bir iktidar biçimi söz konusu olmuştur. İnsanların bedenleri tarafından akıllarının kuşatıldığı pastoral iktidar biçiminde, bireyleri sürekli bir şekilde siyasal alanın içine çekerek yönetmeyi amaçlayan iktidar biçimi, Hristiyanlıkla birlikte kıta Avrupa'sında giderek yaygınlaşmıştır (Foucault, 2016, s. 28). Ancak pastoral iktidar biçimi Doğu Akdeniz, İran, Mısır, Sümer, Mezopotamya ve Asur toplumları içinde görülmesi, bu yönetsel sürecin Hristiyanlığa özel bir biçim olmadığını göstermektedir (Siisiainen, 2016, s. 85). İnsanları bireyselleştiren pastoral iktidar, Yahudi tarihindeki Tanrı ve Tanrının yönetilecek kişilere, çoban olarak Kral tayin etme anlayışını içermektedir (Foucault, 2016, s. 29). Pastoral iktidar ilişkisi, Tanrıdan gücünü ya da otoritesini alan yönetici ve yönetilen insanlarla olan ilişki sürecini kapsamaktadır. Foucault, pastoral iktidar biçiminde Kral ya da yönetimi elinde bulundurarak yönetimi gerçekleştiren kişiyi bir çoban olarak tanımlanırken, onun yönetiminde yaşayan ve onu yönetici olarak kabul eden halkı da sürü olarak değerlendirmiştir (Foucault, 2016, s. 122). Çoban ile sürü yaklaşımı dini temelli bir yönetim şeklini içermesi, sürünün Tanrının istediği uyarınca çobanı takip etmesini açıklarken, çobanın da takibin sürekli bir hal alması için, otoritesini Kutsal Kitap referanslarına ve Tanrının halk üzerindeki iktidarına dayandırmasına neden olmuştur (Foucault, 2016, ss. 112-209). Dini söylem ve referanslarla kurgulanan bu iktidar şekli, toplumun kendi istek ile iradesinden ziyade, Kutsal olan öğreti üzerinden Ruhban sınıfının yönlendirmesi ile inananların tutum, karar, hareket, davranış, tercih ve dürtülerinin şekillenmesini istemektedir. Foucault, sürüye hükmeden çobanın bir toprak üzerindeki egemenliğinden ziyade bireyler üzerindeki etkinliğine ve hüküm sürmesine odaklanmaktadır (Foucault, 2016, s. 223). Hükümdar gibi çoban olan bir başka aktör de din adamları olurken Ruhban sınıfı halkla birebir teması ile özellikle inananların yaptığı günah çıkarma eyleminin bir itiraf bilincine dönüşmesi pastoral yükümlülük ve uygulamalarıyla bireyler üzerindeki etkinliklerinin artmasına neden

olmuştur (Foucault, 2016, s. 210). Pastoral yönetim anlayışı, her bir bireye tek olarak odaklanmaktadır. Kilise, bireyler ile yaptığı etkinlikler aracılığı ile kişilerin itiraf, günah çıkarma, dışa kapatma, gözetleme, ödüllendirme, cezalandırma ve hiyerarşi gibi unsurlar üzerinden, inananlar üzerinde etkinliğini arttırmaktadır. Bu etkinliklerde ki amaç bireyin, belli bir grubun ya da toplumun davranışlarını yönlendirerek meydana gelecek olan olası sonuçları kontrol ederek düzene sokmaktır (Foucault, 2014, s. 63-74). Bu doğrultuda kısaca pastoral yönetim türü, iktidarın din gibi unsurları araçsallaştırıldığı ve itaati sağlaması için din ile dini kurumları yönetsel bir araç olarak kullanıldığı süreci kapsamaktadır.

Foucault, On Yedinci ve On Sekizinci yüzyıllardaki yönetsel süreci, iktidarın otoritesini toplumsal üretim ile toplumsal hizmet aracılığıyla sağladığı ve sağladığı bu otoriteyle toplum üzerinde etki kurarak toplumu disiplin eden bir yönetim biçimi olarak açıklamıştır. (Foucault, 2011, s. 75). On Yedinci yüzyıldaki disiplin edici iktidar biçimi, siyasal düşünce ile gerçeği somut ölçü ve değerlerle birbirine bağlayarak öznelerin üretken değerine odaklanmaktadır. (Özdemir, 2020, s. 122). Buradaki disiplin sadece toplumu kontrol etme üzerine odaklanmaz, birey ve toplumu etkili hale getirerek oluşturdukları çokluktan etkin bir şekilde faydalanma, toplumu düzene sokmak için uygun bir uysallık ve bir işe yararlılık yöntemiyle elde edilecek birleşimi kapsamaktadır. Disiplinci iktidar türünde bilgiyi üretme, nitelendirme ve sınıflandırma gibi süreçlere iktidar dahil olurken Orta Çağ'da her şey de var olan Tanrı algısının yerine iktidar geçmiştir. Tanrı algısının yerine geçen modern iktidarlara, Panoptikon mimarisinde olduğu gibi gözetim unsuru ile her şeye dahil olup müdahale etmeye başlamıştır. Bu müdahale bilgiyi ve söylemi oluşturan anlayışla cinselliğe, bedene, iktisadi sürece ve düşünceye hükmetme şeklinde gerçekleşmiştir. İktidarın bu anlayış çerçevesinde hareket edebilmesi için hapishaneler, iş yerleri, tımarhaneler, fabrikalar ve okullar hiyerarşik ve disiplinci bir şekilde düzenlenerek, iktidarın toplumun geneli için yönetim teknikleriyle yapılandırması amacıyla kullanılmıştır. İktidarın kullandığı söylem, toplumsal bedenin tamamını kuşatarak onu düzenlemeye çalışır ve özneyi, özne denetim ile kontrol altında tutmak istemektedir. Foucault On sekizinci yüzyıldan sonra ki tarihsel süreci, iktidarın bireysel bedenden, toplumsal bedene yöneldiği ve toplumsal bedeni hedef alan biyopolitik yönetim teknikleri aracılığıyla toplumun tümünün kontrol edilerek yönetmeye çalışıldığı bir dönem olarak açıklamıştır (Özdemir, 2020, s. 122). Biyopolitik iktidarlara, hükmetme ve

baskıyı beden ile ruh üzerinden gerçekleştirerek mücadelenin merkezini bedene taşıması, toplumun tüm alanları ile tabakasına etki eden bir nitelik taşımaktadır. Biyoiktidar, toplumun yaşam koşulları ve standartlarını düzeltirken aynı zaman da nüfusun denetimi için gerekli olan istatistiksel bilgi ile verileri araçsallaştırılarak denetim için gerekli olan biyopolitikalar oluşturmaktadır (Foucault, 2001, s. 87). Biyopolitikalar nüfusu inşa etmeye yönelirken, sağlık sistemi, yaşam süresi, insan bedeni, doğum ile ölüm oranları, kürtaj, gibi konuları da kapsaması bu konular üzerinde iktidarı insanlar üzerinde kontrol sağlayabilecek bir konuma taşımaktadır. İktidarın insan bedeni üzerinde nüfusun biyopolitikalarına ilişkin sürece odaklanması ile disiplinci toplumdan kontrolcü topluma geçilmiştir. Biyoiktidarın oluşturduğu biyopolitik ekonomi, merkezini cinsellik, ırk, sağlık, güvenlik, doğum, nüfus planlaması ve ahlak gibi unsurlardan oluşmaktadır. Biyopolitikalar, tercihler ile bireysel kararları teşvik ederek öznelliğe yönlendirir ve biyoiktidarın, insanların hayat koşulları ile şartlarına müdahale edebildiği varlıksal durumlarına odaklanan bir toplum politikasıdır. Biyopolitikalar aracılığı ile insanların kendine has yetenekleri, güçleri ile verimliliği desteklenerek iktisadi sistem içine sokulan beden iktidar tarafından disiplin edilmektedir. Yöneticiler ya da gücü elinde bulunduran unsurlar, söylemler üzerinden bedeni inşa ederken aynı zaman da kadın bedenine ilişkin söylemleri ve biyopolitikalarıyla, kadınlar üzerinden iktidarını gerçekleştirmektedir (Ördem, 2020, s. 33). Kadının doğurganlığı, iktidar tarafından biyolojik açıklamalarla kontrol altına alınarak iktidar söylemine dönüşmesi, iktidar karşısında kadını bir nesne haline getirmektedir (Aslantürk, 2016). Modern dönemde etkili olan iktidarın biyopolitika uygulamaları ve söylemlerinin, beden algısı üzerine yönelmesi özellikle kadının bedeni üzerine odaklanması ile sonuçlanmıştır. Modern tarihi, iktidar kavramı üzerinden analiz eden Foucault, iktidar biçimleri ile iktidarın mantığını ortaya koyarak modern tarihin bedenleri, söylem ve biyopolitik uygulamalar ile inşa ettiği süreci analiz etmiştir.

Fransız düşünür Derrida, Batı felsefesinin metafiziğe ilişkin argüman ve savlarına eleştirilerek yazarak onları eleştirel analize tabi tutmuş ve yapısöküm yaklaşımını ortaya çıkarmıştır (Culler, 1981, s. 48). Postyapısalcı Derrida'nın, yapısöküm ya da yapıbozum yaklaşımı, metinlerin çoklu yorumlarını ortaya çıkaran, bir metnin içindeki ikili zıtlık ya da karşıtlıkların metnin bütünlüğü kapsamında tutarsız kullanımlarını değerlendirirken yazarın oluşturup kurguladığı kavramsal

ayrımaların başarısızlığını tanımlamak için geliştirdiği metin okuma yöntemidir. Yapısöküm yaklaşımı, dilin, anlam tutarsızlıklarının izlerini taşıdığı için hiçbir analiz yöntemi, metnin yorumu açısından bir otorite argümanında bulunamaz ve yapılan yorum, bir analiz türüne benzemeyen serbest bir alanı kapsamaktadır (Sarup, 1997, s. 12). Bu bağlamda her bir gösteren, başka bir göstereni ifade ederken, ortaya çıkan sonuç anlama kaynaklık eden gösterge zincirleri, anlam oyunlarını, sonsuz ya da bitmeyen bir oyuna dönüşmesine sebep olmaktadır.

Derrida, Heidegger ve Nietzsche'nin çalışmalarından etkilenmiş ve dünyanın bir metinler bütünü olduğunu, metinlerde başka bir şey olmadığını ve tüm bu metinlerin birden fazla çoklu anlamları olduğunu vurgu yapmaktadır. Bu kapsamda bir metnin tam ve en son yorumunun yapılması olanaksız bir durumdur. Dil ya da metinler, dünyanın doğal bir yansımasını oluşturmazlar, metinler bizim evreni nasıl yorumlayacağımızı, biçimlendireceğimizi ve algılayacağımızı ilişkin sürecin tümünü yapılandırmaktadır. Postyapısalcılar için, metinsel stratejiler de önemli bir konuma sahiptir. Derrida'da dünyayı bir metin olarak değerlendirip incelerken, bu durum postyapısalcılığın metin merkezli bir yaklaşımda dönüşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede değerlendirilecek olursa postyapısalcılar bir metnin ne dediğini anlamaya çalışmaktan çok, metnin neyi söylemeyi, söyleyemediği ya da aktarmayı başarısız olduğu ve dışarıda bıraktığı şeylere odaklanarak onları anlamaya çalışmaktadır. Bu durum neticesinde metni okuyan okurun onu yorumlamasını istemektedir. Ortaya çıkan düşünce için postyapısalcılar, metinlerarasıcılık (intertextuality) kavramını kullanmaktadır (Kolasi, 2014, s. 313). Derrida yapı söküm yöntemini inşa ederken Batı düşüncesinin metafiziğini ortaya çıkararak yapısının zıtlıklara dayandığını en basit ifade ile iyinin ve kötüye karşıtlığı gibi zıtlıklar, hiyerarşik olarak tanımlanmış ve ikinci yani kötü teriminin birincinin yani iyi teriminin bozulmuş hali olduğundan dolayı, bu karşıt terimler birbirine eşit değerde değildir. Bu bağlamda yapısöküm yöntemi ile klasik Avrupa düşünce yapısını söküp yerine ondaki malzemeyle yeni ve kullanışlı bir yapı kurup, tarihsel anlam aşamalarına farklı geri dönüşler yapmaktır. Derrida'da çalışmalarında öncelikli olarak yapısökümün temel birimi olan yapı ve yapının kaynağı olan merkez fikrini inceleyip irdelemeyle başlamıştır. Bu durumda yapı söküm ile herhangi bir yapının ya da sistemin merkezi konumunun olması gerekliliğinden yola çıkılarak Batı felsefesinde bu merkezi konum aranmıştır. Kişilerin somut eylemlerinden ziyade yapı söküm yaklaşımı, sistemlere ya da yapılara bakmaya

devam edilirken bütün sistemlerin ya da yapıların bir merkezi, ana konumu, kök noktası yani kısacası her sistemin bir oluşturucusu, yapıcısı ya da yaratanı var olduğundan hareket ile bu merkezi yapının kaynağını araştırmaktadır. Derrida, özellikle konuşma ve yazma karşıtlığı ile ilgilenmiş ve de konuşmanın yani söylemlerin yazıdan daha önemli görüldüğüne dikkat çekmiştir. Derrida çalışmalarında, var olan kavram karşıtlıklarının temelinde söz ile yazı ayrımının yer aldığı, bundan dolayı da sözün ya da konuşmanın, gerçek ile doğruluğun tek kaynağı ve aracısı olarak görüldüğüne vurgu yapmaktadır. Bu açıdan Postyapısalcılığın da yapısalcılıktan ayrıldığı yer yorumsamacılığın tutucu kesimine açılan yolun belirginleşmesi ile gerçekleşmiştir. Yapısalcı yaklaşım gerçeği, bu açıdan metnin arkasında ya da metnin içinde görürken, postyapısalcı yaklaşım okuyucunun ve metnin karşılıklı etkileşimi ile yaptıkları üretkenlik olarak değerlendirilirken bunun sonucunda ortaya çıkan yeni göstergeler sisteminde, gösterilenden gösterene doğru bir geçiş söz konusudur (Sarup, 1997, s. 12). Postyapısalcı kuramda metnin anlamını yazarın değil, okuyucunun belirlemesi metnin okuyucu kadar anlamı olmasına neden olmaktadır. Derrida düşüncesinde konuşma imtiyazlı bir duruş sergilemesinin sebebi şu an da var olma durumu ile birleşmesi ve konuşmak için orada birinin bulunması ve o an konuşulmuş bir kelimenin, o konuşmayı gerçekleştiren bireyin neyi neden söylendiğinin kaynağı ve temelinde gerçek bir benlik olmasından kaynaklanmaktadır.

Dilin tam olarak bir yapı ya da bir sistem olarak bir merkezi bulunmazken, sistemin unsurlarını ve olgularını bir arada, belirli bir yerde konumlandıran bir merkez olup olmadığına dair mutlak veya kesin bir gerçek ve de anlam bulunmamaktadır. Dil daima değişime uğrar ve hareket eden bir araç gibidir, çünkü belli bir merkez tarafından bir yere sabitlenmemiştir. Bu yüzden de anlam, daima belirsiz bir duruş sergilerken aynı zamanda çoklu ve geçici olguları da içinde bulundurmaktadır. Yapisöküm yöntemi, herhangi bir dilsel gösterge takımlarının birbirinden farklı anlam dizisi oluşturabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Derrida, metnin difference (fark, ayrım, erteleme) içerdiğine bu yüzden anlam, bağlam içinde gösterilenin gördüğü işleve gönderme yaptığından sürekli olarak farklılaşacak ve tam veya kesin olan son anlama varılamayacağına son anlam için bir erteleme durumu olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu süreç içinde anlamlar ve anlamalar istikrarsızlaşmaktadır. Bu bağlamda bir düşünsel eylem olarak yapısöküm yaklaşımında bu dilsel istikrarsızlıklara dikkat çekmektedir. Postyapısalcı yaklaşımın temelinde ye alan dil

basit bir tanımlama işlevi gören ya da düşüncelerin dışarıya aktarılması durumundan çok, nesnenin ve olguların üretilmesini sağlamaktadır. Düşünceler dil aracılığı ile etrafa yayılırken insanlar bu düşünceleri inceleyip, inanıp, konuştukça ve bu edinilen düşünceler uyarınca hareket etmesi ile ulaşılmak istenen amaç gerçekleşmiş olmaktadır (Aydın ve Düzgüt, 2015, s. 155). Foucault dilde, insanların ne söyleyebileceğinden daha çok ne söylediği üzerinde dururken, bu durum söylem ile sosyal gerçeklik arasındaki ilişkinin sürekli bir biçimde var olduğunu ve de devam ettiğini göstermeye yöneliktir (Arı, 2013, s. 481). Bu çerçevede temeli dile, söyleme ve yorumlama olan postyapısalcılık, dili ve söylemi sadece yazılı ve sözlü metin birer olgu olarak dar bir şekilde değerlendirmek yerine söylemin anlamı ve anlam ilişkileriyle bu süreçlerin sosyal pratikler ile olan bağlantısını incelemektedir. Postyapısalcılıkta bilgi ve iktidar, sürekli bir şekilde doğrudan ya da dolaylı olarak etkileşim içerisinde olan kavramlardır. Bilginin, iktidarların güç kazanması, meşru bir yönetim hakkı için, kabul görmesi, gücü sürekli olarak elinde bulundurması ve başarı elde etmesi gibi unsurlar bağlamında oldukça önemli bir yeri vardır. İktidarların özellikle de az sayıda kişi tarafından bilinen, bilgiler aracılığı ile kendi iktidarlarını ve yönetim biçimlerini inşa edilmektedir. İktidar tarafından üretilmiş bilgilerin, iktidarın devamlılığın sağlanmasına ve gücü ellerinde tutarak tek otorite olmaları konusundaki katkıları, iktidarın bilgiye olan bağımlılığı bağlamında birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceğinin de bir göstergesidir (Kardaş ve Erdağ, 2016, s. 385). Foucault, toplum bilimlerindeki her şeyin özellikle iktidar ve bilgi ile ilişkili olduğuna vurgu yaparak, yapıların şekillenmesinde de onların oluşturduğu söylemlerin etkisi olduğunu savunmaktadır (Smith, 2005, s. 166). Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkide en önemli araçlardan biri söylem olurken, söylem aynı zamanda karşıt bir düşünce ya da strateji için engel ya da çıkış yolu ortaya koyabilecek bir karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kapsamaktadır. (Sözen, 1999, s. 66). Bilginin, söylem üzerinden gerçekleşmesi onu, bilgi ile iktidar arasında gerçekleşen bir alışverişin ürettiği taraflı bir bilgi unsuru olarak ortaya çıkmaktadır (Kardaş ve Erdağ, 2016, s. 386). Bu çerçevede postyapısal kuram, bilgi ile güç arasında doğru orantıda bir ilişki olduğunu, güç kimin kontrolünde ise o dönemin bilgisini, gücü elinde bulunduranın şekillendireceği için bilginin oluşum sürecinin aslında bilişsel bir süreci kapsamadığını aksine politik bir süreç olduğunu vurgu yapmaktadır. postyapısalcılık, gücü elinde bulundurmak isteyen kişi ve unsurlar tarafından oluşturulan taraflı bilginin aktarılması için bir aracı olarak kullanılan söylemin ve yazının, doğrudan gerçeği biçimlendirme ve inşa etmede önemli görev

üstlenmesinden dolayı söyleme ve metinselliğe vurgu yapmaktadır (Coşkun ve Demirtaş, 2007, s. 195). Foucault, söylemin, gücü elinde bulunduranlar tarafından toplum üzerinde iktidarın oluşturulmasına ve bu oluşturulan iktidarın kullanılmasına imkan sağladığına vurgu yapmıştır (Keskin, 2011, s. 83). Söylem ise kavram ve anlamların üretilmesinde, siyasi sonuçlar oluşmasında, kimliklerin inşa edilmesinde, toplumsal ve sosyal ilişkilerin oluşmasında özel bir temsili ifade etmektedir (Campbell ve Blaiker, 2016, s. 208). Söylem kavramı, postyapısalcı kuramın merkezinde yer alırken bu durum gerçekliğin kendisi ya da sosyal gerçeklik özünde, dil ve söylemin uygulamadaki yansımaları ile inşa edilmesi veya anlam kazanmasından kaynaklanmaktadır. (Aydın ve Düzgit, 2011, s. 50). Bu açıdan değerlendirildiğinde dil ve söylem, var olanı olduğu gibi aktarması değil sosyal gerçekliğin oluşturulmasındaki etkili rolü ön plana çıkmaktadır. Postyapısalcı yaklaşıma göre bu var olan sosyal ve siyasal gerçekliklerin dil ve söylemlerle bağlantısı süreç içinde yaşanan gelişmeler neticesinde, söylemin eylemlere dönüşmesi ile birlikte kurgulanmasından kaynaklanmaktadır (Kardaş ve Erdağ, 2016, s. 386). Söylemsel olarak inşa edilmiş kimlik gibi bir sosyal yapının, nasıl, ne biçimde, hangi yolla ve ne şekilde oluşturulduğu önemli bir durumdur (Düzgit, 2011, s. 50). Söylem kavramı yine postyapısalcı kuramda ideoloji kavramının yerini alırken aynı zaman da entelektüel olgulardan ayrı olan kültür ve iktidara yönelen düşünme ve farklı bakış açıları kazandırmaktadır (Kolasi, 2014, s. 307).

Postyapısalcılığa karşı geliştirilen bazı eleştirilerin bulunmaktadır. Bu bağlamda postyapısalcılığın özerk insan ussallığı ile genel geçer değerlere ilişkin düşünceler arasında kurduğu bağın, en sonunda öngörülen şekilde normatif değerleri kabul etmemesi ve onaylamaması eleştirilmektedir. Pozitivizm düşünürleri, Foucault ve Derrida gibi postyapısalcı düşünürlerin, feminizm, nihilizm, anarşizm gibi genel olandan farklı ve dışlanmış alternatif felsefeleri kendi teorik yaklaşım ve çalışmaları için kullandıklarını vurgulayarak tarihi dikkatsiz ve eksik olarak yorumladıkları şeklinde eleştirmişlerdir (Kellner, 1994, s. 243-245). Foucault'nun ve Derrida'nın postmodern toplumsal teoriler üretmede, modern ile postmodern arasındaki kırılmayı ya da ayrımı açık ve kesin bir şekilde ortaya koyamadıklarını ve oluşan bu kırılma ile toplumda neyin ürettiğini de açıklamadıkları yönünde eleştirmişlerdir (Kellner, 1994, s. 244-245).

Postmodernizm ya da postyapısalcılık, durum veya söylem, olguları üzerinden biçimlenirken, aynı zamanda modernist ve yapısalcılık eleştiri ile insanların gündelik yaşamlarında yeni bir anlam dünyası açılmasından ziyade var olan anlam dünyasının bulanıklaşmasına ve belirsizleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan belirsizlik hali de din ve geleneğin postmodernlik ile birlikte yeniden ele alınışı da bulanık bir alana girilmesine neden olmaktadır. Bu durumun nedeni postmodernlikte dinin ya da dini kurumların yeniden bir yapılanması, ibadet ve ritüellere yeniden geri dönüş olmamasından kaynaklanmaktadır (Perşembe, 2003, s. 1). Postmodernizmde, dinlerdeki adalet, sevgi ve iyilik etme, yardımlaşma gibi pratikleri, çoğulcu toplumsal yaşamda kendisini gösterebilecek bir yer bulabilmektedir. Dinler kendi inanları doğrultusunda mutlak gerçeği en kesin biçimde ve doğrudan kendisinde olduğunu dolayısıyla son kurtuluşun ancak kendi toplumsal yaşam kurallarına uygun biçimde hareket edip bu formlara katılmakla mümkün olacağını savunmaktadır. Ancak modernizm söylemi, dinlerin ve geleneklerin kendi gerçekleri dışında var olan gerçeklik anlayışına karşı dışlayıcı bir tavır benimsediklerine vurgu yapmaktadır (Wagner, 1996, s. 29). Günümüz modern toplumları ve devletleri, din ile geleneklerin etkisinden kendilerini arındırarak, bilgi, yasa ve teknoloji gibi normlar üzerine temellendirilmiş bir sistem oluşturmuşlardır. Bu sistemin dışında kendini konumlandıran olan İran İslam Cumhuriyeti gibi devletlerde bulunmaktadır. Dinin ya da inanç sistemlerinin en önemli unsurlarından birisi, insanlara ya da inananlara bir anlam dünyası yaratarak, dünyaya farklı bir bakış açısı sunarak, inananları için hayatlarını kendi inançlarına göre düzenleyebilecekleri bir değerler sistemi oluşturmasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde postmodernizmin bir sonucu olarak anlam dünyasının ve değerlerinin giderek kaybolduğu bu dünyada anlam arayışında olan çeşitli dini hareketlerin ortaya çıkması ve insanların bunlara yönelmesine neden olmaktadır. Max Weber'e göre, insanoğlunun doğaüstü ihtiyaçları dini gerekli bir unsur olarak ortaya çıkardığını, çünkü insan zihni etik, doğru ile yanlış, iyi ile kötü ve dini konulara üzerine düşünme yönelimleri neticesinde metafizik ihtiyaçlara sahiptir (Demirzen, 2010, s. 105). İnsanların bu tarz konular üzerine düşünmesi onların maddi bir ihtiyaçlarından ziyade manevi ihtiyaçlarını karşılayacak anlamlı bir şekilde metafizik öteki dünyayı kavrama ve bu anlama durumuna göre tavır almaya yönelik içten gelen eylemdir.

Foucault, Avrupa merkezçiliğine ve metafiziğine dışsal bir eleştiri yaparken dilinin sınırları, anlam evreni ve tasvir biçimi Batılı kavramlar üzerinden gerçekleştirmiştir. Foucault İslam'ı da Avrupa Hristiyanlığına yaptığı gibi yapı sökümüne uğratmaktadır. Bu bağlamda çalışmalarında Doğu'yu eleştirel olarak incelemese de yine oryantalist bir bakış açısı kullanarak Doğu'yu değerlendirmiştir (Ahmed, 1992, s. 77). Foucault burada postyapısalcı bir yaklaşımla oryantalist Doğu'nun kendisine atıf yapılan özellikleriyle ötekileştirilmesini yapı sökümüne uğratarak eleştirmeye çalışmaktadır (Ahmed, 1992, s. 80). Foucault'da aynı Nietzsche'nin yaptığı gibi Doğu'yu Batı'nın tam anlamı ile yüzeysel ve bastırılmış mevcut doğasının bir zıttı olarak dürüstlük ile tanımış, bu dürüstlük kavramını ise insan doğasının iç güdülerinin açık bir şekilde ortaya çıkarılmasını kapsadığını belirtmiştir (Foucault, 1999, s. 256). Bu çerçevede bir postyapısalcı olarak Foucault 1979 İran Devrimini olumlu bulması İran Devriminin, İslam'ın Avrupa merkezli ussallığa karşıt bir tutum sergilemesi ve kural dışılığını ortaya çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Foucault'ya göre İran Devrimi dini esaslara dayanan bir hareket olması nedeniyle Avrupa merkezli ulusalcı devrim anlayışının ne kadar göreceli, yüzeysel, kısmi ve kavramsal sınırlı olduğunu ortaya çıkarmış ve Avrupa merkezli bir devrim hareketine meydan okumaktadır (Alshaibi, 2018, s. 3-7). Ayrıca İran İslam Devriminin rasyonalitenin karşıtı olarak ön plana çıkması ve kural dışılığına yapılan vurgu yapı sökümüne uğratıldığında postyapısalcılığın zıtlık ve karşıtlık argümanları kapsamında İslam ile Avrupa rasyonalitesine dolaylı bir gönderme durumu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Foucault, İran İslam Devrimini bir siyasi bir manevi alan eylemi ile düşüncesi olarak Avrupa'nın Aydınlanma dönemi öncesi yaşadığı sürece ve durumuna benzetir (Çakaş, 2018, s. 466). İslam dini, Avrupa'nın modernizm ve rasyonalite gibi akım ve yaşam biçiminden dolayı unuttuğu din ile birleşik toplumsal ve sistemsel yapısını korumaktadır. Foucault bu açıdan İslam'ın bu ön plana çıkan özelliği Avrupa merkezli ilerleme argümanlarının sınırlılığını ve kısmi olduğunu göstermektedir (Çakaş, 2018, s. 467). Foucault'nun bu durumu postyapısalcı bir bakışla ele alması, Avrupa modernitesinin ve yapısalcılığının eleştirisi için olumlu bir işlevsellik kazandırır iken İslam'ın Batı'daki oluşan imajı ve görünüşü açısından olumsuz bir durum oluşturmaktadır (Rabinow, 1984, s. 90-92).

Derrida ise İslamı yapı sökümüne uğratmaması, İslam'ın postyapısalcı bir yaklaşım ile değil daha çok radikal bir Arap ya da öteki olarak vurgulanmasından

kaynaklanmaktadır (Almond, 2015, s. 69-70). Derrida bu bağlamda İslam'ın, Hristiyan Avrupa'nın bir karşıtı ya da eleştirel olarak incelendiği gibi değerlendirilemez zira İslam Avrupa düşüncesinde bulunmayan bir öteki olduğu şeklinde yorumlamaktadır (Azmeş, 2017, s. 8). Derrida, İslam hakkında pek değerlendirmelerde bulunmaması onu Avrupa merkezli bir anlam evreninde din olarak görmemesinden kaynaklanmaktadır. (Almond, 2015, s. 74-75) Bu durum da Derrida'nın İslam'ı bir din görmemesi, İslam'ın teolojik gerçeklikleri ya da gerçekte var olan bir din olup olmamasından kaynaklanmamakta aksine varlığın anlamının katiyen sabitlenemeyeceği, sürekli olarak eklenerek genişleyebileceği ve farklılaşacağını savunmasından kaynaklanmaktadır. (Derrida, 2007, s. 84-100). Derrida'ya göre varlığın sabitlenemeyecek olması, varlığın her zaman sürekli bir şekilde kendini yenileyerek anlamlar vasıtası ile kendini var edebilmesinden kaynaklanmaktadır (Hatipoğlu, 2017, s. 24-28). Derrida'nın İslam'ı yapısökümüne uğratmamasının asıl nedeni Avrupa Hristiyanlığında var olduğu gibi bir anlam değişimine, gelişimine oluşa, yenilenmeye ve dönüşüme neden olacak bir iç harekete sahip olmamasından kaynaklanmaktadır (Azmeş, 2000, 91-96). Derrida, Yahudilik ile İslam'a Avrupa Hristiyanlığı ile köken olarak ortaklığı bulunan, olumlu yönde Avrupa Hristiyanlığından farklılaşan iki ayrı kültür olarak tanımlarken, bu olumlu farklılıkları, eleştirel yaklaştığı Aydınlanma değerleri ve yargılarından soyutlanmış olmalarından kaynaklanmaktadır (Almond, 2015, s. 75). Derrida, Yahudilik ve İslam'ı Hristiyanlaşan dünyada, Tanrının çoğulluğunu, Tanrının ölümünü ve Tanrıdaki ölümü sembolize eden hiçbir şeyi kabul etmeyen son iki tek tanrı inancı olarak pagan olmayan, Grek Hristiyan ve Pagan Hristiyan Avrupa'ya yabancı iki inanç olduğunu vurgulanmaktadır (Derrida, 2014; 12). Derrida'nın Yahudilik ve İslam'ı, onun Latin küreselleşmesi olarak ifade ettiği dünyanın Avrupa merkezli anlayış ve hegemonyasına karşı koyan iki kültür olarak görmesi aynı zamanda onu kendinden önceki Nietzsche'nin görüşlerini paylaştığını ve devam ettirdiğini de göstermektedir (Almond, 2015, s. 75). Bu görüşü yapı bozumuna uğratıldığında, Yahudilik ve İslam dinlerinin, Avrupa'nın seküler modernitesini ve yapısalcılığını ret ederek Aydınlanma öncesi ya da Orta Çağdaki konumlarını koruyan dinler olduğu ortaya çıkmaktadır (Almond, 2015 s. 76). Derrida, Nietzsche gibi, Yahudilik ve İslam'ın bu konumunu, tıpkı Aydınlanmanın ussalığına ve moderniteye karşı duruşlarından dolayı olumlu bulmaktadır.

Bu çalışmada İran’da Velayet-i Fakih ve Papalık kurumunun siyasal süreçlere etkisi postyapısalcılık kuramı ve söylem analizi yöntemi ile ele alınarak karşıtlıkları ve benzer unsurları göstergeler bağlamında incelenecektir. Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının, postyapısalcılık kuramı ile kavramları, yapıları, söylemleri, kurumları kimlikleri, toplumsal hiyerarşileri, tarihsel ve sosyal süreç içinde nasıl bir dönüşüme uğradıkları yönünde niteliksel bir karşılaştırması yapılacaktır. Bu çalışmada postyapısalcılık kuramı ile kadınların kürtaj haklarına yönelik Polonya ve İran örnekleri değerlendirilecektir. Bu araştırmada postyapısalcılık kuramı ve söylem analizinde farklı yazarın kullandığı yöntemler ile bazı söylemsel stratejiler çerçevesinde söylem analizi yapılacaktır.

1.1.1 Söylem analizi

Bir niteliksel araştırmada süreç önemli bir unsundur. Araştırma sonucu ulaşılan çıktı ile veriler tümevarımsal olarak ele alırken betimsel olarak analiz yapılır ve yoruma dayalı bir şekilde değerlendirilmektedir. Söylem analizi yaklaşımı da bir niteliksel araştırma biçimi iken onu diğer yaklaşımlardan ayıran özellik ise kendisinin de eleştirebilir bir niteliği olmasından kaynaklanmaktadır (Sözen, 1999, s. 102) Ayrıca söylem analizini tamamlayıcı verilerin elde edilmesinde içerik analizi yöntemi de kullanılabilir. (İnal, 1996, s. 88). Söylem analizi istatistiksel verilerden ziyade ayrıntılı açıklamaları ve yorumları değerlendirirken insanların kullandığı dilin, insanın ya da toplumun söylemlerinin ve eylemlerinin incelendiği bir analiz yöntemidir (Sözen, 1999, s. 103)

Metinsel ve düşünsel dünyadan dışarıya aktarım için kullandığımız sözcükler, belli bir durum içerisinde belli sözcükleri üretme sürecini kapsarken söylem analizi ise bu sözün kime doğru yöneldiğini, neyi ya da neye etki ettiğini ve sonuçlarının ne olduğunun ortaya çıkarılmasını kapsamaktadır (Çakır, 2006, s. 156). Bu çerçevede göstergeler yalnızca sözcüklerde oluşmaz aynı zamanda trafik ışıkları, esnemek, yön işaretleri, jestler, el sıkışmak, semboller ve çığlık gibi eylemlerde bu göstergeleri kapsamasından dolayı çoğu zaman sözcük yerine gösterge terimi kullanılmaktadır (Sarup, 1997, s. 2). Saussure, dilin bir göstergeler sistemi olduğunu ve dilin birimlerinin de göstergelerden oluştuğunu vurgulamaktadır (Kıran, 1983, s. 129). Gösterge, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki tane veriden oluşurken bunlar aynı zamanda soyut ve somut unsurlardır. Söylem analizi sözlü ve yazılı tüm metinleri inceleme, irdelenme ve değerlendirme nesnesi olarak ele alabilen çok boyutlu, tarihsel

ve eleştirel bir analiz yöntemini kapsamaktadır (Sözen, 1999, s. 85). Söylem analizi, güç, bilgi, değişim, politik ve ideolojik ilişkilere yönelerek bunları belli bir söylem çevresinde nasıl değişim ve dönüşüme uğradığını göstermektedir. Bu açıdan söylem analizi yalnızca sözlü ve yazılı metinlerin analizi değil aynı zamanda tavır, fiili davranış veya eylemlerinde analizini içermektedir. Söylem analizi bu durumda yapılacağı zaman yapının ve eyleminde analiz edilmesi birbirleriyle iç içe girmelerinden kaynaklanmaktadır. Söylem analizi üretilen anlam metinde yer alan içeriğin de ötesinde olabilmektedir.

Söylem çalışmalarının, Zelling Harris'in Language 1952 yılında yayımladığı makale ile başladığı düşünülmektedir (Kocaman, 1996, s. 2). Bu çerçevede yapısalcılar tarafından sadece söz dizimsel bir unsur olarak değerlendirilen söylem kavramı ilerleyen süreçte postmodern ve postyapısalcı bir tavır alırken postyapısalcı bir düşünür olan Foucault ile de kendine özgün bir şekle dönüşmüştür (Foucault, 2011, s. 94). Söylem, bir düşünce biçiminin yazılı ya da sözlü anlatımı veya bir tanıma bir kurala bir öğretiyle ilgili olan bilimsel ve kavramsal olan yazıların, konuşmaların tümünü kapsamaktadır. Söylem, sosyal anlamda siyasi içerikli bir anlatım biçimini, felsefi görüşleri ve düşünleri yansıtan, ideoloji, inanç, öğreti veya bir görüşe mensup ve sahip olan kişilerin iletişim ve etkileşim için kullandığı dili de kapsamaktadır (Yüksel, 2002 s. 25). Söylem analizi kavramı dilin dilbilimsel ölçüde incelendiği bir analiz şekli değildir. Söylem analizi, dili sadece kelime ve dilbilgisi olarak değerlendirmeyen iken kelime ve cümle yapılarından ziyade söylem analizi ideolojik, ekonomik, politik ve toplumsal özelliklere ilişkin kavramlara yönelik bir analiz yapmaktadır (Öğün, 2013, s. 11-24). Bu kelimeler içinde bulunduğu bağlamdan arıtılmış cümleleri değil, cümlelerin bağlam içindeki anlamlarına ya da söylemek istediklerine göre analiz yapılmaktadır (Öğün, 2013, s. 20-27). Söylem analizinin kullanımının görece yeni bir analiz türü olmakla birlikte birçok alanda istifade edilmesi, analizin birbirinden farklı alanlarda uygulanmasına olanak tanımıştır. Bu bağlamda daha önce farklı alanlarda kadar birçok söylem analizi yapılmış olmasına karşın, kuralları ve sınırları belli olan bir çatı altında toplanan tek bir analiz türü ortaya çıkmadığı, kuram, yöntem ve uygulamadan ibaret olan bütünleşmiş bir yapı değil aksine bütün türleri içine alan, çeşitli disiplinler ve farklı araştırma yöntemleri ile gerçekleştirilmektedir (Punch, 2005, s. 215). Söylem analizi, dil üzerinde oluşan ve ortaya çıkan ifade eylem ve beyanlara dayanırken bu ifadeler üzerinden ortaya çıkan

anlamlara yönelik kişilerin niyetlerini, eylemlerini ve anlatmak istediklerini analiz etmeye çalışmaktadır. Söylemin önemli bir unsuru olan dil, anlatılmak istenen düşüncenin açığa çıkarılması ve bir zihinden bir başka birininkine aktarılmasını sağlayan bir sistem olarak da tanımlanmaktadır (Grunberg ve Batuhan, 1970, s. 9). Dil sayesinde insanlar, kendi içlerinde hissettikleri tüm düşüncelerini, inançlarını ve inançlarını başkalarına aktarabilir iken aynı zamanda herhangi bir duruma ya da olaya ait tutumlarını da aktarabilmektedir. Söylemler, tek başına ortaya çıkmaz kendinden önce ifade edilen ya da düşünülen bir diğer söylem ile karşılıklı ilişkisiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durum, söylemleri birtakım etkileşim alanlarının bütünü olarak ortaya çıkarır ve dini söylem, medya söylemi, feminist söylem kavramları ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında toplumsal ilişkilerin olmasına olanak tanırken, söylemi anlaşılabilir kılan, ifadelerin, olayların nerede, neden ve nasıl ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Kişilere ya da aktörlere kimliğini kazandıran bir dil pratiği olan söylemlerdir. Söylem, hayatın içindeki sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel unsurları kapsar, söylem sürekli olarak oluşum sürecindedir.

Söylem konuşmaya ve karşılıklı anlayış ya da karşıtlığa dayanan anlam yapılarını temel alırken insan zihni, nesneleri ikili şekilde algılamaktadır (Demir, 2008, s. 21). Söylem, dilin kullanım biçimini oluştur, dil ve söylem ilişkisinin temeli bu oluşumdan kaynaklanmaktadır. Söylemin pratiği dönüşmesi en genel anlamda dil ile olması onu sadece dil ile kısıtlanmaz, söylem karşılıklı iletişimin tamamını da kapsamaktadır. Bu doğrultuda ise dil düşünce ve ideoloji gibi kavramları aktaran temel bir vasıta olması ile ideolojik bir olgu ve ideolojik bir araçtır. Bu çerçevede toplumda yer alan aktörlerin çıkarlarını destekleyecek şekilde kullanılmaktadır (Çavdar, 2012, s. 1). Söylemin, ideolojinin üretimi ile değişimi, dönüşümü, pekiştirilmesi ve savunulmasıyla doğrudan bir ilişki içinde olurken eylemler ve söylemler arasında da aynı şekilde bir bağlantı bulunmaktadır. Bireylerin davranışlarını kontrol edebilmek ya da yönlendirebilmek için söylemleri de kontrol altında tutmak gerekmektedir. Toplumsal kontrolde ortaya çıkan söylemlerin kontrol edilmesi ve söylemin üretilme sürecini kapsarken, toplumsal bir iktidar düzlemi var edebilmek için söylemin de iktidar tarafından denetlenmesi gerekmektedir (Dijk, 2010, s. 13).

Foucault sosyal bilimlerde söylem analizinin tanınmış isimlerinden biri olarak bilgiyi ortaya çıkaran durumlara yönelmektedir (Sözen, 1999. s. 64). Bu çerçevede

Söylem kurumlarla, davranış şekilleriyle ilişkili bir yapı ve yöntem olarak arkeolojik bir analiz sistemidir (Sözen, 1999, s. 67). Foucault bu yöntem ile söylemin etkilerini, insan bedeni üzerinde göstermeye çalışmaktadır. Foucault, özne ve öznellik düşüncesinin doğal bir durum olmadığını, öznenin meydana gelmesinde etkili olan kurumlar, eylemler ile söylemler varken, bu bağlamda insan hareketlerini anlamak ya da bir söylemi anlamak için, onu oluşturan kurumları incelemek ve analizini yapmak gerektiğini vurgulamaktadır (Keskin, 2005, s. 1). Foucault, söylem analizi çalışmaları için söylelenebilirlik, tekrardan işler hale getirme, koruma, hafıza, kendine yöneltme gibi söylem yapmayı mümkün hale getiren kavramların kullanılması gerektiğini de vurgulamaktadır (Sözen, 1999, s. 67). Bu kapsamda koruma ya da muhafaza, söylemlerin kalıcı olup olmadığı, kendini devam ettirip ettiremediği veya kendini yerini koruyamadığı ile ilgili olurken, hafıza ise söylemlerin unutulup unutulmadığı, hangi söylemin dışladığı, hangilerinin insanlar tarafından geçerli sayılıp saklandığı ile ilişkilidir. Tekrardan işler hale getirme, öncesine ait unsurların hangilerinin kalıcı olduğu veya değişik hallerde yeniden oluşturulduğu süreçler ile ilgilenmektedir (Sözen, 1999, ss. 67-68). İnsanlar yaşamları boyunca inşa ettikleri, anlama ilişkin süreçleri açıklamada yol gösteren araştırma yöntemlerini kullanmaya başlamış, sosyal dünyanın kapalı bir sistemden oluşmadığı, bu doğrultuda da anlamın sürekli değiştiği ve yeni anlamlar ürettiği ortaya çıkmıştır. (Parker, 1999, s. 92). Kişiler ise toplum tarafından dayatma ile yönlendirilen nesneler değil, toplumu şekillendirip yönlendiren, toplumdaki eylemleri inşa eden bir güç ve aktör olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Söylem analizi, sosyolojik ve etnometodolojik olarak yapılan araştırma veya çalışmalar sonucu sosyal bilimler arasında yer alırken, etnometodoloji insanların, gündelik yaşamları sırasında yaptıklarının tam bilincine varmadan, kendi kullandıkları yöntemlerin ya da davranış kullarını incelerken, insanlarda karşılaştığı durum, olay veya eylemler karşısında onları tanımlamaya veya düzenlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda etnomedologlar insanların yaşamları sürecinde eylemleri, nesnel ve öznel davranışlarını değerlendirmektedir.

Weber'in Protestan ahlakı ve Kapitalizmin ruhu adlı çalışması yalnızca yorumlayıcı sosyoloji için değil aynı zamanda söylem analizi içinde bir örnek teşkil etmektedir. Weber ise belirli bir ahlakı kavramak ve çalışmak için metinleri yani Calvinist doktrinleri kullanırken, anlam sistemlerinin tanımlamanın karmaşık, değişken ilişkileri barındırdığı için tarihsel olayları açıklamaya yardımcı olduğunu

vurgulamıştır (Özet, 2017, s. 6). Weber, insanların ekonomik açıdan üretken olmalarını ve emeklerinin karşılığını tüketmeleri gerektiğini vurgular, bu doğrultuda ise görüşlerini kanıtlamak için insanların, günlüklerini mektuplarını ve diğer kişisel belgelerini de analiz etmiştir (Özet, 2017 s. 6- 7). Söylem analizinin en önemli unsurlarından biri ise metin analizidir. Metin analizi ya da metin yapılabaklar listesinden alınan notlara ve dergilerdeki makalelere kadar olan tüm yazılı süreçleri kapsarken, aynı şekilde insanların kendi aralarında etkileşim kurmak için kullandıkları sözel iletişim ve pratiklerde bir metin olarak kabul edilmektedir. Çalışma yapan kişi yazılı bir metni, insanların sosyal ilişki biçimlerinin bir yansıması olduğu gerekçesi ile metnin analizini yapar, bu şekilde araştırmacı metni kaynak olarak sosyal olayları ve ilişki biçimlerini incelemektedir (Özdemir, 2010, s. 337-338). Söylem analizi, postmodern ve postyapısalcı bir yaklaşım etrafında gelişmiş, dilin yaşamın bir yansıması olduğu düşüncesi ile bireyin öznelliğinin ancak dilin detaylı bir biçimde analiz edilmesi ile ortaya çıkacağını savunmuşlardır (Davison, 2006, s. 133).

Eleştirel söylem analizi, sosyal yapı, cinsiyet, güç, çıkar, hakimiyet, egemenlik, sınıf farkı, sınıf çatışması, ırk, din, ideoloji, kazanç, ayrımcılık, yeniden oluşturma, gelenek, sosyal düzen, dönüştürme gibi kavram ve unsurları araştırma konusu olarak inceleyen söylem analizi yöntemidir (Fazilat, 2018, s. 8). Bu bağlamda eleştirel söylem analizi kavramların kimliği tanımlama şekline göre çeşitli toplumsal unsur ve olguların dilsel şekillenme ile kişilere, toplumsal düzene ve yapılaraya yansımasıyla ilgilenmektedir (Çelik, 2008, s. 113). Söylem, ayrıştırıcı düşünce kalıplarını ve yapılarını saklayan, manipüle edebilen ya da meşru bir ifadeye dönüştürebilecek güç olduğu için, söylemin amacını derinlemesine bir incelemeye tutulması gerektiği için analiz çalışması ile bu yargıları ortaya çıkarmak mümkündür. Eleştirel söylem analizi yapan kişi, bu bağlamda toplumsal olanı hangi kelime ve kalıplarla aktardığı konusunda dikkat olmalıdır. Çünkü söylem, yargıyı oluşturarak yeniden üretirken, başvurduğu ifadeler ile araştırdığı metinlerde eşitsizliği oluşturan dili ortaya çıkarmalı ve o metnin kaynağını, hakimiyet ilişkilerini aydınlatmak amacıyla kullandığı için, analist eşitsizlik karşıtı bir tavır izlemelidir (Terzi, 2015, s. 5). Politik ve dilbilimsel analizleri aynı süreçlerde uygulayan eleştirel söylem analizi, iktidar kurucu şekliyle de incelenmesi gerekirken, kimliğin toplumsal, kültürel ve politik temsili ile ön plana çıkan bu bağlamda kimliği inşa eden eylem olarak değerlendirir ve bu değerlendirme neticesinde çalışma yeri kimliklerin söylem üstünden inşasıdır (Terzi, 2015, s. 149).

Eleştirel söylem çözümlemesi söylemi, olaylar ve metinler ile birlikte toplumsal ve kültürel yapılar, kurumlar, ilişkiler, etkileşimler ve süreçler arasındaki görünen ya da görünmeyen nedensellik ve belirleme, ilişkilerini sistematik ve düzenli olarak araştırmaktadır. Eleştirel söylem analizi, olayların ve metinlerin ortaya çıkışı, iktidar ilişkileriyle, iktidar çatışması ile nasıl şekillendiğini söylem, birey ve toplum arasındaki iktidar ilişkilerini, iktidarı ve üstünlüğünü koruyan bir unsur olarak nasıl işlediğini, dil ile iktidar ve denetim ilişkilerini ortaya çıkarmaya yönelik çözümleme yapmaktadır (Durna, 2010, s. 59). Foucault'ya göre söylem gerçekleşmeden yani söylemin üretimi, değişimi, birikimi, dönüşümü, dolaşımı ve işleyişi gerçekleşmezse iktidar ilişkileri de aynı oranla devamını sağlayamaz ve üretim gerçekleştiremez. (Gölbaşı, 2011, ss. 143-144). Foucault özneyi, karşılıklı olarak kontrol ve bağımlılık ile kendi kimliği aracılığıyla, bir bilinç ya da benlik bilgisiyle kurulan bağlar olarak görürken, bu kurulan ilişkiyi boyun eğdiren ve baskı altına alan bir iktidar modeli olduğuna vurgu yapmaktadır. Foucault, iktidarın tek amacının kendi çıkarlarını baskı ile dayatmak için oluşturulan bir yapı olmadığını aynı zamanda bir etkileşim içinde de olduğundan iktidardan çok, iktidar ilişkilerine yönelmektedir (Güneş, 2013, s. 61).

Söylem, gösterenlerle ile gerçeklik bulurken söylemler de bu sürece göre yapılmaktadır. Dini bir söylemdeki gerçekliğin göstergeleri ister tanrı, şeytan, kurtarıcı, kutsal yazılar, cennet, cehennem gibi olgular şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde politik bir söylemde ise eşitlik, demokrasi, sosyal devlet, özgürlük gibi kavramlar gösteren olarak sayılabilir. Söylem analizinin süreçle ilgili bir analiz yöntemi olması, insanların bilgi, inanç, ilke ve değer yargılarının anlaşılması için zihinsel süreçler ile değerlendirilmesi ve toplum içindeki güç ideolojik ilişkileri ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda analizin dini içerikli metinlere ya da söylemler ile yapılması, insanların gündelik yaşantısında dine bakışını ve dini yorumlayışını da ortaya koymaktadır. İnsanların dini nasıl anlamlandırdıkları, kabul edişleri ya da dine yönelik bakışları, dil üzerinde nasıl gerçekleştirildiği ortaya çıkarmaktadır.

Bu çalışmada dini ve siyasi içeriği bulunan göstergeler ele alınarak söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Söylemi kullanan kişiler aracılığı ile toplumun nasıl etkilediği, şekillendiği, güç ilişkileri, otorite süreçleri, dini hareketleri ve insanlarda oluştuğu algı ve bu algılar neticesinde inşa toplumsal normlar değerlendirilmiştir. Bu bağlamda söylem analizi yöntemi ile Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının söylemleri tarihsel süreç içerisinde incelenerek, bu dini oluşumların, onlara inanan

insanlar üzerindeki siyasi ve sosyal olaylara, topluma, iktidarlara, sisteme ve kurumsal yapılara olan etkileri incelenmiştir.



BÖLÜM 2: VELAYET-İ FAKİH SİSTEMİ VE PAPALIK KURUMU

Foucault, iktidar ve otorite ilişkilerinin toplumsal yaşam temelinde şekillendiğini, bir toplum içinde yaşamının, eylem ile unsurun başka bir unsur ve eylem üzerindeki devamı ile oluştuğunu öne sürmüştür (Say, 2015, s. 147). Bu durum iktidar ilişkilerinin farklılıklara, bir hedefe, amaca, araçlara, otoriteye, kurumsallaşmaya, meşruluğa ve rasyonelleşmeye ihtiyaç duymasına neden olmaktadır (Foucault, 1982, ss. 791-792). Toplumsal yaşamdaki bu sosyal bağın temelini ve derinliklerini söylem oluştururken özneler ile nesneleri meydana getiren düzenlenmiş sosyal eylemler, belirli bir söylem etrafında toplanmayı sağlayarak bilgi ve iktidarı oluşturulmaktadır (Hekman, 1999, ss. 226-227.) Bilgi, iktidarın güç ile olan ilişkisi gibi güce dayalı bir ilişki şekli ile oluşmaktadır. Bu doğrultuda ortaya çıkan dini söylemler, edindikleri bilgiyi dini referanslara dayandırarak kendilerine bir otorite alanı oluşturur ve bu otorite ile iktidar ve toplumsal yapıdaki bilgi ve de eylemlere etki etmektedir. Velayet-i Fakih ve Papalık kurumları da bulundukları sistem içerisinde dini bir otoriteyi temsil etmektedir. Otorite kavramı ise genel olarak meşru olan gücün, insanlardan bazı şeylere tabi olmalarını, yasaklar koyarak buna uyulmasını isteme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü ile isteklerini yaptırma hakkı olarak tanımlanmaktadır (Downie, 2005, s. 68). Bu bölümde Velayeti Fakih ve Papalık kurumlarının temsil ettikleri otorite Foucault'nun tarihsel bakış açısıyla analiz edilmektedir. Foucault, tarihsel süreçte özne içerisinde ortaya çıkan dönüşüm ve gelişmeleri iktidar ölçeğinde değerlendirerek, özne sorunsalı üzerinden analiz etmektedir (Özdemir, 2020, s. 111). Premodern dönemlerde özne ve toplumsal beden üzerinde etkili olan iktidar biçimi modern dönemdeki iktidarlardan farklı yöntemler kullanmıştır. Foucault, premodern dönemdeki yönetsel süreci pastoral iktidar olarak tanımlayarak dinsel sorumluluğun siyasi olanla kurduğu ağ neticesinde iktidarların kullandıkları yöntemleri etkileyerek yönetsel temel dinsel alanla sınırlı olmasına neden olduğuna vurgu yapmıştır (Demir, 2021, s. 288). Foucault, iktidar ve iktidar ilişkilerinin değerlendirilebilmesi için bilginin arkeolojisinin ve iktidarın soybilim ilişkilerinin tarihsel bir zemine oturtularak yapılması gerektiğini vurgulamaktadır (Özdemir, 2020, s. 116). İktidar, güç, otorite ve yönetsel ilişkiler gibi kavramlar incelenirken tarihsel olana bakılarak bir değerlendirilme yapılması, güncel olan iktidar ilişkilerinin de tam olarak anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda Foucault, bilgi alanları ile tarihsel dönüşümüne bakılarak, bilgi alanlarının kendi aralarında

oluşturdukları ya da kurdukları bağlantı ile oluşan iç içe geçme haline, söylemlere ve bilgilerin oluşum koşullarının tarihsel yapısına odaklanılması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Koloş, 2015, s. 40). Koşulların bu tarihsel oluşumuna bakmak güncel toplumsal ve siyasal hayatın içinde var olan söylemler ile eylemlerin iktidarla olan ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Siyasal sistem içerisinde yapılan tanımlamaların, tarihsel süreçte serbestçe yapılmadığını, iktidarlar tarafından şekillenerek inşa edildiğini söyleyen Foucault, söylemlerin iktidar ile ilişkisini incelerken de toplum ile beden, mekân ve zaman vasıtasıyla, iktidar tarafından kontrol altına alındığına odaklanmaktadır (Özmkas, 2019, s. 5). Foucault, iktidar tarafından düzenlenmesi yapılan mekan ya da yapının, tutumları etkilediğini, toplumun kontrol veya disiplin altına alındığına odaklanarak bu gücü elinde bulunduran disiplin edici iktidarların kurgusunu incelemektedir. (Özmkas, 2019, s. 59). Foucault, tarihsel koşulların değişim gücü ile hareket halinde olan ağlardan oluştuğuna değinerek iktidarın yönetsel aklını çözümlerken ilk olarak öznenen başlar ve toplumsallığı kuşatan devlete kadar olan alan ile genişleyen iktidar ağlarına dikkat çekmektedir (Özdemir, 2020, s. 116). Hareket halinde olan bu ağlar, bir inşa süreci içerisinde söylem ve algılar aracılığı ile iktidarı, siyasal etki mekanizmalarını, unsurlarını ve siyasal aktörlerini etkileyerek tarihsel olarak ilişki ağlarını genişletmektedir. Foucault devletin, iktidar ilişkilerinin kurumsal bir yapı ile bütünleşmesinden ibaret oluşunu tarihsel bir zemine oturturken iktidar ilişkilerinin bireye, topluma, toplumsal ağlara, toplumsal kurumlara, normlara, söylemler ile siyasal sistem içerisindeki aktörlerin oluşturduğu ilişki ağlarını da kapsadığını vurgulamaktadır (Bidet, 2016, s. 114). Foucault analizlerinde yönetsel akılsallığı genel olarak tarihsel süreçte özne, toplum ve devlet kurumlarının nasıl inşa edildiği ile dönüşümünü çözmeye odaklıdır (Özdemir, 2020, s. 117). Bu yönetsel akılsallık üzerine yapılan çözümlemeler belirgin bir şekilde toplumsal ve toplumsal ilişkileri ağlarını oluşturan bilgi türleri ile yapılmaktadır (Tekelioğlu, 2003, s. 11).

Bu bölümde, postyapılcı bir düşünür olana Foucault'nun görüşleri çerçevesinde güç, otorite, toplum, toplumsal hareketler, tarihsel kaynaklar, siyasal etki mekanizmaları ve dini söylemler gibi kavramlar üzerinden Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının etkileri incelenmektedir. Bu bölümde Velayet-i Fakih ve Papalık kurumunun siyasal süreçlere etkileri tarihsel bir çerçeve ile ortaya konularak iktidar ve toplum ile olan ilişkileri analiz edilmektedir. Bu çalışmada Velayet-i Fakih ve

Papalık kurumlarının siyasi otorite üzerinde etkili bir aktör olmalarına neden olan otoritelerinin tarihsel dayanakları değerlendirilmektedir.

Velayeti Fakih ve Papalık kurumlarının güçlü bir aktör olarak sistem içinde yer almasına neden olan dini otorite ise genel olarak, otorite sahibi olan baskın gücün ya da aktörün, kararı verme sürecinde, bireylerin görüşlerini etkilemeye, yönlendirmeye ve cezalandırmaya ilişkin eylemlerini, inanç temelinde vurgulayarak gerçekleştiren bir olgu olarak tanımlanmaktadır. Hristiyan inanişında İsa Mesih'in otoritesi, topluluğun kimliğini de oluşturmaktadır. İnanışın bu yönde gelişmesi kutsal kitaptaki otorite devrinden kaynaklanırken havarilere verilen bu dini güç ve otoritenin nedeni diğer uluslara giderek kutsal öğretinin yayılması ve yeni öğrenciler bulunmasının istenmesinden kaynaklanmaktadır (Yavuz, 2021, s. 26-28). Bu inanişaya göre otorite İsa'da toplanmakta ve kendi adına kullanılmak üzere havarilerine devredilmektedir. İsa'nın otoritesi havarilere devredilirken İncil'de kullanılan Potestas kelimesi, otorite ve güç olarak da tanımlandığından, süreç içerisinde Tanrı ile Kilise otoritesi arasında bir bağ olduğu düşüncesi meydana gelişmiştir (Meydan, 2019, s. 18). Hristiyan inanişında İsa, Tanrı Krallığı'nın sahibi, adaleti sağlayan ve mutlak otoriteyi elinde bulunduran kişidir (Opeloye, 2003, s. 479). Bu doğrultuda İsa'dan otorite yetkisini alan havariler bu süreci, kiliseyi kurmak, diğer inananlar ile etkileşim içinde bulunmak ve kiliseyi düzenlemek için kullanmışlardır (Akalin, 2013, s. 10-12). Havarilerden sonra ise Tanrı'nın otoritesinin temsili olan kiliseyi din adamları olan Ruhban sınıfı yönetirken, bu yönetim onlara Tanrı'nın otoritesini kullanma hakkını da beraberinde getirmiştir.

İslam dininde Allah'ın otoritesinin yeryüzünde bir halife olarak kullanma yetkisi ilk olarak Adem peygambere verilirken, Adem peygamberden sonra gelen diğer peygamberler bu otoriteyi devralmışlardır (Kurt, 2020, s. 783). Bu doğrultuda Şii (Şia) mezhebinde ise son peygamberden sonra bu otoriteyi kullanma hakkına sahip olan hilafet makamını, Kuran-ı Kerim'de, Allah'ın onlardan her türlü pislği giderip tertemiz kıldığı ifadesi ile vurgulanan Ehlibeyt ve onun soyundan gelen 12 İmam'a devredildiği düşüncesi hakimdir (Öztürk, 2004, s. 39-42). Ehlibeyt imamlarının altıncısı olan İmam Caferi Sadık, onların imametini ve Allah'ın bu otoritesinin On ikinci İmam'a geçmesini kabul edenlerin Mümin, kabul etmeyip inkâr edenlerin ise durumunun tartışmalı olduğunu ancak onları önder olarak kabul edip, itaat etmeyenlerin hükmünü ise Allah'ın kendisinin vereceğini vurgulamıştır (Ebu Cafer,

1985, s. 187). Bu doğrultuda İmamların ölümüyle otoriteye vekalet ve velayet etme hakkı din Alimlerine ve Ulema sınıfına geçmiştir.

2.1 Velayeti Fakih Sisteminin Tarihsel Dayanakları

İslam dini, dünya üzerindeki normları, toplumsal ilişkileri ve insan yaşantısını Allah'ın istediği şekilde düzenleyen bir sistem olma gayesi taşımaktadır. İslam inancı, süreç içerisinde tüm sistemi kapsayan bir yapıya dönüşme eylemine sahip olduğundan, oluşturduğu sisteme uyulmasını gerektirecek bir mekanizma ve vasıtaya ihtiyaç duymaktadır. Bir mekanizma olarak devlet, dinin kendini göstermesi ve düzeni sağlayan ilahi otoritenin aracı olarak ortaya çıkmaktadır (Fevzi, 1995, s. 34). Dinin kendine alan sağlayabilmesi için kullanılan diğer bir araç siyaset olurken siyaset olgusu insanın olması gereken sisteme uymasını sağlayan ve dinle güçlü bir ilişki içinde olan bir araçtır (İnayet, 1995, s. 13). Dinin siyasetin düzenleyicisi ve meşru kılan bir aracı olması, din ile siyaset arasındaki güçlü bağı da açıklamaktadır. Siyaset din ile içi içe geçmiş ve dinin alt başlıklardan birisini haline gelirken din, siyasetin kurumsal tarafını düzenlediği gibi kullandığı dil ve söylemleri de doğrudan etkilemektedir. Şii inancının siyasal iktidar teorisinde, siyaset, egemenlik, devlet, düzen, iktidar, imamet gibi kavramlar din ile siyasetin bir unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu doğrultuda İslam'da var olan ümmet kavramı birlik olabilen ve birbirlerine bağlı olan bir İslam toplumunu ifade ederken Kuran'ın bakış açısıyla bakıldığında ümmet için ortak bir tarih, ortak bir bilinç, ortak bir son, ortak bir anlayış, ortak bir duyarlılık ve ortak bir tavırdan bahsetmektedir (Mutahhari, 1989, s. 20). Siyasal İslam düşüncesine göre iktidarın görevi İslami referanslardan hareketle inanan ümmetin ya da insanların, iyiliği için ekonomik ve sosyal hayatını şekillendirmektedir (Erat ve Özkul, 2018, s. 343). İslam toplumları ya da şariat ile yönetilen Müslümanlar, siyasal iktidarı devlet kavramıyla açıklamaktadırlar. Siyaset biliminin devlet olarak tanımladığı kurum, siyasal İslam'da din ile devletin bütünleşmesi sonucu siyaset (Hükümdarlık) ve mülk (krallık) olarak yer alırken devlet bir amaç değil araç olarak ortaya çıkmaktadır (Cavid, 1997, s. 59). Siyasal İslam düşüncesinde devlet, Müslüman topluluğunun İslam hukuku ile dünyadaki düzenini ve refahını sağlamak, öldükten sonra kurtuluşlarını gerçekleştirebilmeleri bağlamında bu süreci yönetmesi ve gerçekleştirebilmesi için halifelğin ve hilafetin gerekli olması şeklinde inşa edilen tüm kurumları kapsamaktadır (Cavid, 1997, ss. 59-60). İslam inancında otoritenin de tek sahibi Allah'tır ve bu durum otoritenin ya da egemenliğin kaynağının tanrısal olduğu

bunun sonucu olarak da devletin otoriteyi elinde tutabilmesi için meşruluğunun kaynağını dine dayandırması gerekmektedir (Arkown, 1995, ss. 48-49). İktidarın, devletin ve toplumun kurumsal yapısı içinde, içine aldığı tüm unsurları yönlendirme ve yönetme sanatı olarak öne çıkan siyaset kavramı, gücü, itaati ve otoritenin gerçekleşebilmesi için gerekli zeminini meşruluğunu dine dayandırarak bulmuştur (Tohidi, 2002, ss. 86-88). Hristiyanlık ve İslamiyet'te belli dönemlerde dini kurallar aynı zamanda hukuk kurallarının referans noktası olarak yer almaktadır. İktidar devlet ile onun unsurları arasında halkın gözünde dini unsurlarıda kullanarak meşruiyetini sağlamaktadır. Toplumun kabul ettiği özellikle dini dayanağı bulunan normlar, iktidara toplum tarafından genel olarak kabul gördüğü yönetsel bir toplumsal meşruiyet kazandırmaktadır. Bu süreç içerisinde İslam dininde kullanılan tüm bu kavramların kaynağı bir şekilde kutsal bir öze ya da kaynağa dayanırken bütünleşmeyi sağlamak için hükümdarın, yani egemen gücü ve iktidarı elinde bulunduranın, adaletli ve İslamiyet'e sadık bir kişi olması gerekmektedir. Şii İmamet düşüncesi genel olarak Müslümanların, gerekli vasıfları kendinde bulunduran kişiye ya da lidere, kurtuluş için nasıl itaat etmesi gerektiğini de kapsamaktadır. Şia egemenlik, otorite ve siyasal iktidar konusundaki inanç ve itikatları, Usuluddin yani Şii inanç ile fıkıh sistemini düzenleyen, Furuddin yani ibadet konularını düzenleyen ve son olarak On dört Masum inancı yani kutsal soy olan, Peygamber, kızı Fatıma ve onun soyundan gelen iki imamı kapsamaktadır (Poorbagher, 2012 ss. 22-23). Şii siyaset ve imamet teorisinin temel ve ana başlıklarını bu kutsal soy olan on dört masum olarak anılan kişilerin yaşam ve düşünceleri vasıtası ile ulaşılabilmektedir. İslami siyasi düşüncede din ve devlet işleri bir bütünlük içerisinde sentezlenirken din eksenli bir yapı oluşturmakta ve bu durum İslam'ın ölümden sonraki yaşam için bu dünyada bir düzenleme ya da hazırlanma sistemi olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Müslümanların gerçek dünya olarak inandığı, ölümden sonraki öteki yaşama geçmek için, bu maddi ve geçici dünya araçsallaştırılmıştır. Bu şekilde bir gayeye ulaşmak için devlet ve yönetim mekanizması oluşturulur, Siyasal iktidarda bu gayeye yönelik Tanrı merkezli bir otoriteye sahip olmalı ve bu doğrultuda çözüm üretmelidir. Şii düşüncesinde siyaset ya da yönetim her zaman şariat temelli dinsel bir kaynağa dayanmaktadır (Fevzi, 1995, s.27). İslami devlette otorite sahibi siyasal iktidarın, mutlak gücünün kaynağı Allah'ın iradesinin bir yansıması olurken, bu ilk etapta peygamber tarafından kullanılmıştır. İslami bir devlette, peygamberin temsil ettiği otorite ve yönetim tanrısal bir olgu olarak görülmektedir (Rahman, 1995, s. 8). Şii düşünce, siyaset kuramının temeli olarak

iktidarın ve meşru otoritenin, peygamberden sonra kim tarafından bu gücün kullanılacağı, temsili yetkisi ve yönetecek olan kişinin niteliklerini belirten imamet teorisini yerleştirmektedir. Siyasal iktidar düşüncesinde, imamın kişiliği çok önemli ve doğuştan güçlü durumunda olmaları nedeniyle toplumdaki diğer insanlardan farklılık arz etmektedir (İnayet, 1995, s.65). Bu durum Şii siyasi düşüncesinin yönetici ve imamet teorisi konusuna elitist bir yaklaşım sergilediğini göstermekte ve Şia'nın düşüncesine göre gerekli özelliklere sahip olmayan yöneticinin de siyasal iktidarı meşru saymamaktadır (İnayet, 1995, s. 46). Şii toplumunda gücü ve siyasal iktidarı elinde bulunduran otoriteye karşı bir muhalefet söz konusu olmuştur (Katozyan, 2001, s. 23). Şia inancında peygamberle başlayan din ile yönetim ilişkisi imamlarla devam etmiş olmasının nedeni toplumun dini, siyasi, gündelik ve idari yönden lidersiz kalmaması gerektiğine çünkü yönetici olmazsa toplumun kaosa gireceği düşüncesine dayanmaktadır (Mutahhari, 1989, s. 20).

İslam dininde otorite ve meşru güç kullanım hakkı sorunu bir siyasi anlaşmazlığa dönüşmesi mezhepsel olarak İslam'ın bölünmesi ile sonuçlanmıştır (Coşkun, 2020, s. 5-10). Bu doğrultuda İslam peygamberinin ölümünün ardından ortaya çıkan hilafet makamına kimin geçeceği ve yönetimi gerçekleştireceğine ilişkin tartışmalar İslam dünyasında keskin bir ayrımı ortaya çıkarmıştır. Tolumu ve insanları yönetme ile iktidar olmanın temelinde Allah'ın izni ve tayin ettiği kişilerin olması gerektiğine inan Şia, gerçek ve meşru bir yönetimin kesinlikle Allah'ın hükmüne dayanması gerektiğine inanmaktadır (Yusuf, 40/67). Şii düşünceye göre Peygamber Veda Haccı dönüşünde, konakladıkları Gadir Hum'da büyük bir topluluğun önünde damadı ve amcaoğlu olan birinci İmam Ali için, ona itaat edilmesini istemiş ve kendisinden sonra onun imam yani halife olduğunu açıklamıştır (İrfan, 1981, s. 38). Bu yaşanan olay Ehli Sünnet ekolündeki eğilim, Gadir Hum'da yaşanan olayın gerçekte yaşanmadığı ve böyle bir veli tayini ya da otorite devrinin gerçekleşmediği yönündedir (Sofuoğlu, 1983 s. 462-46). Şiiliğe inanan insanların yaşadığını kabul ettikleri Gadir Hum olayından hareketle, peygamber sonrası iktidar ve otorite sahibi olarak Ali ve onun soyundan gelen imamların olduğuna ve bu hakkının gasp edildiğine inanmaktadırlar (Varıcı, 2020, s. 64).

Şii ekol, insanı günahkâr olarak görürken bu bağlamda insanı günahtan alıkoyacak bir siyasal iktidarın ve siyasal sistemin olması gerektiğini öngörür. Hristiyanlıktan farklı olarak, Kuran insanın doğuştan günahlı doğduğu anlayışını

reddetmektedir (İnayet, 1995, s. 56). İnsan özü itibariyle günaha meyilli ya da Şeytan tarafından günaha düşürölme olasılığı bulunmasından dolayı bu durumda iktidar olan ancak kuran-i bir yönetimle insanı ve toplumun kurtuluşunu sağlayacaktır (Farsakh, 1995, s. 112). Bu şekilde Şii ekol, insanların ruhani bir lider ya da yöneticiye ihtiyaçları olduğunu, bu ruhani kişilerin de imamlar olduğuna vurgu yaparak insanın arzu ve istekleri doğrultusunda çatışmaya meyilli olmasından dolayı imamlar peygamberden aldıkları velayet ya da vekalet ile peygamber olarak değil ancak imam olarak onun bıraktığı boşluğu doldurması ile Allah'ın isteği şekilde insanları yönetme hakkına sahiptir (Muntezeri, 1994, s. 34). Peygamberden, İmamlara onlardan ise alimlere geçen bu siyasi ve dini olarak yönetme hakkı velayet etme görevi Kayıp imam Mehdi gelene kadar varlığını sürdürecektir. Bu kapsamda imamet kuramını açıklayan Şii ekole mensup Humeyni, Mutahhari, Muntazeri ve Tabatabayi gibi Ulema sınıfından olan alimler, devlet, siyaset ve iktidar modelini sistemleştirirken kuramsal olarak dini kavramlar ve argümanlar kullanmıştır. Peygamberler imamlar ile din alimleri, devlet işlerini ve dini görevlerini yerine getirmek için, ilahi yasaların toplumu idare edebilmesi için, siyasal egemenliği ve yönetimi üstlenmeleri gerekmektedir. Sonuç olarak, Şii ekole göre, siyasi olan her şey din ile ilgili ve din ile ilgili olan da aynı zamanda siyasi bir anlam içermektedir. Dinin dünyevi yönetimi içinde barındırıp kuşatması siyaset ile birlikte daha geniş ve çok boyutlu bir hal almaktadır. Konunun tarihsel süreçler üzerinden bu şekilde ilerlemesi Foucault'nun arkeolojik ve soykütüksel çözümleme analizlerinin kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Foucault arkeolojik çözümlemesindeki bilginin ortaya çıkış koşulları referans alınarak çalışmanın bu kısmında dini söylemler ve pratikler üzerinden tarihsel süreçteki analizi yapılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın ilerleyen kısımlarında merkeze özneyi yani ilahi otoritenin tarihsel kaynağı konumlandırılarak araştırmaya devam edilmiştir. Soykütüksel çözümleme tekniğiyle iktidar analizi yapılırken, iktidarın ve iktidar mekanizmalarının etkilerinin ön koşulları ortaya çıkarılarak Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının analizi yapılmıştır. İktidarı ve iktidar ilişkilerini bilgi ile olan bağıntısı üzerinden işleyişini ve bu işleyişin toplumun üzerindeki hükmü veya etkisi Velayet-i Fakih ve Papalık kurumları tarafından nasıl oluşturulduğu ve uygulandığı konularına değinilmiştir. Postyapısalcı bir yaklaşımla özneye yani ilahi otorite kavramına ilişkin yapılan çalışmanın devamında, Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının süreç içerisinde edindiği bilgileri öznel deneyim çerçevesinde tarihsel olarak nasıl yeniden kurup konumlandığının analizini yapmaktadır.

2.1.1 İslamiyet'te Şii inancı, ulema sınıfı ve beklenen Mehdi'nin vekaleti

Kelime anlamı izleyici ve taraftar olan Şii inancı, Peygamberden sonra hilafet makamının dolayısıyla iktidar ve otorite hakkının onun soyundan gelenlere özgü bir hak olduğuna inan kişileri kapsamaktadır. Şiileri imamet meselesini inançlarının en önemli konu olarak kabul ederken, siyasi, inanç ve fıkıh gibi çeşitli konularda altıncı imam olan Cafer Sadık'ın görüşlerini referans aldıkları için bu mezhebe aynı zamanda Caferiyye ya da Caferiler de denilmiştir (Çetin, 2018, s. 5). İslam tarihi mezhepsel olarak bölünmüştür. Bu bölünmenin ilk olarak Şia'nın Sakife günü Gadir Hum'da ortaya çıktığına, o gün İmam Ali'nin imamet, velayet ve hilafete uygun olduğunun peygamber tarafından açıkça söylendiğine inanan Ali takipçilerinden (Şia) kaynaklanmaktadır (Tabatabai, 2009, ss. 22-28). Bu doğrultuda Şiiliğin doğuşuna ilişkin çeşitli görüşler bulunmaktadır. Şiiliğin doğuşu ya da bu bölünme ilişkin diğer görüşler ise peygamber yaşarken, üçüncü halife döneminde, İmam Ali'nin vefatından sonra ve peygamberin torunu olan İmam Hüseyin'in ölümünden sonra olduğuna yöneliktir. (Tabatabai, 2009, ss. 33-36). Kısacası İmam Ali'yi ve ondan sonra ki İmamları takip edenler ve etmeyenler şeklinde İslam dünyasında siyasi, sosyal ekonomik ve toplumsal bir bölünme gerçekleşmiştir.

Şia mezhebine göre kurulan İslam hükümeti en önemli görevi, İslam dinini uygulamak ve şariat sınırı çerçevesinde sosyal siyasi ve idari kararlar alınmasıdır (Tabatabai, 2009, s. 39) Bu doğrultuda Şia İslam hükümeti ya da devletin başında Peygamber ve İmamlar olmalıdır. Bu kapsamda peygamberin ölümü ile imamet teorisinin aksine sahabeden kişiler hilafet makamına oturarak ilahi otoritenin temsilcisi olmuştur. Bu süreç dördüncü halife olarak Hz. Ali'nin lider seçilmesi ile son bulurken Hz. Ali'nin vefatı sonrası başka hanedanlıklara geçmiş, bu durumda İslam tarihi açısından mezhepsel bölünmelerin keskin bir şekilde yaşanmasına sebep olmuştur. Özellikle Kerbela olayı bu bölünmeyi derinleştirmiştir. Kerbela'da Emevi Hanedanından olan Yezid'in hilafetini kabul etmeyen üçüncü İmam Hüseyin, peygamberin torunları ve yandaşları öldürülmüş geriye kalan kadınlar ve çocuklar da sürgün edilmiştir (Azizova, 2001, s. 79-85). Ancak İmam Hüseyin'in mevcut otoriteye karşı kıyam edişi ve muhalefet oluşu, Şii inananları ve din alimleri tarafından İran İslam Cumhuriyeti'nin, ulema sınıfı tarafından kurulmasına kadar geçen süreçte, tüm otoritelere karşı protest bir tavır takınmalarına sebep olan imamlar, günahlardan korunmuş, ayıplardan arındırılmış, bilerek ya da hata ile yanlış yapmaktan korunmuş,

her türlü kusurdan uzak, kendilerinden önceki imam tarafından nasla tayin edilen, kendilerine itaatin farz olduğu kimselerdir (Kaymal, 2017, s. 181-183). Bu çerçevede Şia'lar, yönetici olacak imamın dini muhafaza etmek için ve insanlar arasında adaleti sağlaması için Allah tarafından seçilip ve görevlendirilen kişi olduğuna inanmaktadır.

Şii ekole göre gaybet (kayıp) inancı, imamet düşüncesi ile sentezlenmiş bir kavramdır. On ikinci imam Muhammed el-Mehdi babasının vefatının ardından ortadan iki kez kayıp olmuş ve bu kayboluş sırasında halk ile iletişimi alimler aracılığı ile gerçekleştirmiştir. Bu durum alimler ile halk arasında doğrudan bir bağlantı oluşmasına neden olurken onların halk üzerindeki siyasi ve dini otoritelerinin artmasına neden olmuştur. Şii inancında On ikinci İmam'ın hala yaşıyor olması, ona tabi olmak isteyenlerin naipleri olan alimleri takip etmesi ile sonuçlanırken aynı zamanda doğrudan bir dini ve yönetim sınıfının oluşmasına da neden olmuştur. On ikinci İmam'ın yönetme hakkını, sosyal ve siyasi hayatı İslami kurallara göre düzenleme süreçlerini dönüş vakti gelene kadar kullanmamasından oluşan boşluğu alimler doldurmaktadır (Fettah, 2012, s. 21). Bu çerçevede Ulema sınıfının Şiiliğe inananlar üzerinde kaçınılmaz bir şekilde siyasi ve dini bir etki oluşturmaları da bu dönemde başlamaktadır. İmamın ortadan kaybolduğu dönemde, onun hükümlerini, halkın sorularını ve görüşlerini, halka alim olan elçileri aynı zamanda ulaştırmıştır (Gölpınarlı, 2012, s. 528). Bu doğrultuda Şia elçilerin getirdiği, İmam tarafından yollanan yazılı emirlere uymayı şart kabul edilmiştir (İlhan, 1996, s. 411). Bu şekilde sağlanan iletişim son sefirinde ölmesi ile son bulurken, uzun sürecek olan kayıp dönemi başlamış ve ne kadar süreceği bilinmemektedir. İran'ın siyasal İslam argümanının oluşmasında etkili olan vekalet düşüncesi, on ikinci imamlarla iletişimlerinin kesildiği döneme kadar uzanmaktadır. Halk ya da ona inan topluluklar, sosyal ve siyasi süreçlerde danışacakları bir arayışına girerek onun yerine vekalet etmesi için biri gerekli olduğuna, bu düşünce ile de İmamın yerine velayet edebilecek kişilerin ise sadece alimler olduğuna inanmıştır. İmamiyye Şia'sına göre, velayet hakkı peygamberden sonra imamlara, onlardan sonra da otoritenin, imam gelene kadar da fakihlere (alimlere) verilmesi gereken bir haktır. Bu hak günümüzde Şii inancına sahip İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetimi içinde Velayet-i Fakih kurumu ile gerekli nitelikleri sağlayan alimlere verilmiştir.

On ikinci imamın kaybolması ile fakih, dini konularda insanlara rehberlik etmek, dini anlatmak ve kötülüklerden insanları uzak tutma gibi dini görevleri

üstlenmişken gaybet dönemi uzadıkça alimler siyasi bir güç haline gelmeye başlamıştır. Alimler gaybet dönemi içinde iki ekol benimsemiş bunlardan biri Ahbarilik diğeri ise Usulilik olarak adlandırılmıştır. Bu doğrultuda gaybet döneminin fazla sürmeyeceğini düşünen Ahbariler, ulema sınıfının fetva vermesini, içtihadı davranışlarını, bir Müçtehidin her konuda tek bir otorite olarak taklit edilmesini ve emirlerine uyulmasını doğru bulmayıp, insanların sadece kayıp imamı taklit etmeleri gerektiğine inanırken, gaybet süresin uzaması sonucunda onların bu görüşlerinin de etkisiz bir hale dönüşmesine neden olmuştur (Öz, 2011, s. 287).

Usulilik ekolü, İmamlardan gelmiş olan bilgi, hadis ve haberlere dayanmanın yeterli olmadığını bu doğrultuda da ulemaya takip ve söylediklerini taklit ederek dini hükümlere ulaşmak ve yeni oluşan siyasi ve sosyal problemler karşısında ulema sınıfındaki alimler ile çözüm bulma yoluna gitmiştir. (Öz, 2001, ss. 287-288). Bu bağlamda Mercii taklit unsuru ortaya çıkmış ve insanlar bir Müçtehidin söylem ve isteklerine bağlanması onu takip etmesi gerektiği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Müçtehitlik makamı, bir alim, dini lider olmasının yanında İslam hukukunu uygulayan, vergileri toplayabilen, uyulması zorunlu olan fetva ya da söylemlerde bulunabilen bir statüyü de içermektedir (Çağlayan, 2012, s. 54). Bu bağlamda müçtehitlerin diğer İslam alimlerinden farkı, onları takip edenler için fetva vermeye yetkili olduğu ve inanan kimselerinde müçtehitlerin verdikleri bu fetvalara uyulmasının farz olması olurken, aynı zamanda bu yetki kesin itaat etme durumu ile takipçileri üzerinde bir otoritelerinin olması, onları siyasi ve sosyal hayatta bir güç unsuru olarak ortaya çıkmalarına da neden olmuştur (Fettah, 2012, s. 30). Bu doğrultuda usulü ekolü, İmamlardan gelen bilgi ve haberler ile yetinmekle kalmayıp dönemin konjonktürüne uygun akli metotlarla da hüküm verebilmektedir. Bu çerçevede Şiiliğin Hristiyanlık ile benzer yanları da bulunmaktadır. Bu bağlamda özellikle beklenen kurtarıcı düşüncesi ve bu kurtarıcının yokluğu ile ortaya çıkan dönemdeki otorite boşluğunu din görevlilerinin dolaylı ya da bizzat doldurmaları şeklinde görülmektedir. Özellikle Katolik mezhebindeki Papa ile Şii mezhebindeki Velayeti Fakih makamını temsil eden Müçtehidin, temsil ettikleri makam bağlamında beklenen kurtarıcının otoritesini kullanmaları paralellik göstermektedir (Konca, 2019, s. 9). Buradaki keskin fark günümüze kadar Papa bir otorite makamı olarak iktidar sahipleri ile iletişim içinde olurken onları yönlendirmiş, baskı yapmış ve onların Krallıklarını meşru ya da gayri meşru kılmış olsa da İran'daki mevcut sistemde Merc-i Taklid makamındaki alimler,

yöneticilerden iktidarı ele alıp sistemin merkezine kendisini yönetici zümre olarak konumlandırmamıştır.

Bu süreçte değinilmesi gereken önemli konulardan biri de Sekizinci İmam olan Ali Er Rıza'nın, annesi İranlı olan Abbasi halifesi El-Me'mun tarafından Medine'den İran'a getirilmesidir. Bu durum İmamın Medine'de bir siyasi aktör olarak güç kazanmasından dolayı gerçekleşirken, İran'da Abbasi halifesi tarafından kendinden sonra veliaht tayin etmesi, İran halkının ona büyük bir ilgi gösterip taraftar kazanmasıyla sonuçlanmıştır (Büyükkara, 2010, s. 428). Süreç içerisinde İmam, halifenin baskısından dolayı, halk ile tam olarak iletişim kuramazken bu durumu telafi etmek amacı ile kendisine yakın olan alimlerden vekiller seçerek halk ile iletişim kurmuştur (Hakyemez, 2009, s. 100). İran'da, bu eylem vekillerin dini, siyasi etkileri artarken bir güç unsuruna dönüşerek bir aktör haline gelmelerine ve İmamların bulunmadığı ortamda tek başlarına otorite kaynağı alim vekiller olarak öne çıkmalarına neden olmuştur (Işılak, 2015, s. 30). Bu şekilde on ikinci imamın da gaybet dönemi içerisinde, İmamlardan doğan boşluğu bu vekillerin doldurmasında da bir sakınca görülmemiştir. Bu vekiller, imamlar hayattayken bile, imamlar adına zekât ve humus paralarını toplamak ve İmamların takipçileri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, sorunları İmam'a iletmek, İmam'dan gelen haber ve emirleri halka iletmek, imamlara sunulan hediyeleri ulaştırmak, imamlar adına ticari faaliyetler yapmak, alım, satım, kiralama ve toplumu yönetmek gibi görevleri bulunmaktaydı (Büyükkara, 2010, s. 418).

Şia fetvalarının uyulması gereken taklid-i merci oluşumunun, dini bağlamda gerekli olduğunun, insanın fitratı gereği, adaletin sağlanabilmesi ve toplumsal hayatın düzeni için gerekli olduğuna inanmaktadır. Şii inancında, dini ilimlerde uzmanlaşmış ve dini vasıflara sahip olan belirli sayıda kişi müçtehit olabilirken içtihat için gerekli vasıflara sahip olmayan diğer insanlar da Müçtehid taklit etmektedir. Bu kapsamda insanlar, ulema sınıfından Müçtehide ya da fakihe manevi ve maddi ihtiyaçları bağlamında ihtiyaç duymaktadırlar (Mufid, 1993, s. 70). Onikinci İmam'ın makamı, şahıstan ayrı bir kurum olurken bu doğrultuda Müçtehidin ölmesiyle onun makamı ortadan kalkmaz ve velayet kurumuyla birlikte devam etmektedir. Bu açıdan velâyet makamı boş kalmaz ve bu görevi üstlenebilecek en layık kişi Müçtehidir (Muhammed, 2014, s. 62). Bu çerçevede Müçtehidin, On ikinci İmam'ın velayetini ve otoritesini üstlenmesi konusunda kesin yargılar bulunmaktadır. Bu makamın

vekaletini ekolünü üstlenen Müçtehide karşı toplum, itaat etmeye mecbur olurken Müçtehide karşı muhalefet eden kişi aynı zamanda tüm ulema sınıfına muhalefet etmiş sayılırken ulemaya muhalefet eden kişiler aslında imamlara, peygambere ve Allah'a muhalefet etmiş olur, imamlara muhalefet eden Peygamber'e muhalefet etmiş olur, Peygamber'e muhalefet eden de imama ve Allah'ın buyruklarına muhalefet etmiş sayılmaktadır.

On ikinci İmanın yasal varisi olan Müçtehidin topluma karşı siyasi, sosyal ve hukuki olarak sorumlulukları vardır. Ulema sınıfı, geçimlerini genel olarak zekât, humus ve sehm-i imam gibi ödemelerin inan kimselerin bu paraları vermesi ile sağlarken, bu para mollaları veya alimler vasıtası ile toplanır ve bunlar gerekli yerlere dağıtmaktadır. Bu durum halk ile alim sınıfının yakın temaslarda bulunarak aracısız tüm süreçlerde bağlantılı olmalarına neden olmaktadır. Çünkü toplanan bu paralar toplumun her kesiminde ki insanlarla muhatap olunmasını sağlarken aynı zamanda, medreselerde okuyan talebelerin eğitim ve barınma masraflarına, peygamber soyundan gelen fakir Seyitlerin ihtiyaçlarını gidermeye, fakir ailelere maddi yardımda bulunulması için kullanılmaktadır. Merci-i taklidin konumundaki bi Müçtehid aynı zamanda yargı görevini de üstlenmektedir. Bu doğrultuda halk, devlet otoritesinin zayıf olduğu dönemlerde ölüm, evlenme, boşanma, tapu işleri veya adil bir mahkeme önünde yargılanamayacağını düşündüğünde, bu görevi üstlenmesi için icra eden merci-i taklide müracaat etmektedir (Ekinci, 2006, s. 30). Alimler tüm bu işlem ve süreçlerde etkin birer rol oynamaları neticesinde toplumda saygı ve itibar edilen kimseler haline dönüşmüşlerdir.

Bu çalışmanın bu şekilde ilerlemesinin nedeni Foucault'nun tarihsel süreçte iktidar ilişkilerini analiz ederken, bugünkü yönetimleri tam olarak anlayabilmek için geçmişe yönelik yaptığı postyapısalcı değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. İran'daki Şii inancına sahip kişiler, tarihsel süreçte tam olarak kabul görmeyen yönetim biçimleri ile yöneticilere kıyasla günümüzdeki fakihlerin rehberliğinde gerçekleşen yönetimi ve yöneticileri kabul etmektedir. Tarihsel süreçte Foucault'nun arkeolojik kavramı ile açıkladığı tarihsel kodlamalar, Ulema sınıfı tarafından Şii inancını benimseyen İranlılara Foucault'nun bilgi kavramı hakkındaki açıklamaları gibi Ulema tarafından şekillenen ve üretilen bilgi ile bireylere yönetsel bilgi norm ya da kodları aktarılmıştır. Bu kodlar üzerinden topluma, kayıp İmam'ın dönüp meşru yönetimi sağlayana kadar, onu temsil eden Fakih Alimlerin onayı ile gerçekleşecek

olan yönetimin İslami açıdan kabul göreceğidir. On ikinci imamın gaybı ile Şiiler için hiçbir yönetim meşru sayılmamaktadır. Bu bağlamda bugün ki İran İslam Devleti hariç, Emeviler ve Abbasi halifelerine kadar hatta Şii Safevi devleti bile ilahi bir nas ile tayin edilmedikleri için tam olarak meşru sayılmamaktadır. Çünkü devleti yönetme hakkı peygamberden sonra imamların olmasından dolayı kim olursa olsun bir hükümet tanımı olmadığı için yönetimi bir nevi gasp etmiş sayılmaktadır (Taflıoğlu, 2009, ss. 40-41). Bu yönetsel argümanlar bazı alimler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olurken siyasete dahil olmadan imamı bekleme davranışının devam ettirilmesi gerektiğini savunan ve bu davranışa karşı çıkan görüşler ortaya çıkmıştır., Molla Ahmet Naraki ile İmam Humeyni gibi isimlerin içinde bulunduğu diğer Şii alimler ise İmamın dönüşüne kadar İslam devletinin kurulmuş olması gerektiğini savunmuş ve bu durumu çözmek içinde Velayeti Fakih gibi bir makamın kullanmanın uygun olacağını savunmuştur (Uyar, 2004, ss. 220-245). Bu bağlamda önceden de imamların vekilliğini yapan ulema sınıfı, halk nezdinde, dini bilgilerinden dolayı özel görev ve sorumlulukları bulunurken, devletten bağımsız bir şekilde hareket etmelerinden dolayı insanların sosyal yaşamları ile sürekli etkileşim halinde olmuş ve dinin koruyucuları olarak kabul görmüştür (Işılak, 2015, s. 12). Bu bağlamda, Şii toplumunda özellikle de İran’da iki otorite oluşurken bunlar hükümet, Şah, saray, ordu gibi dünyevi otorite ve din adamlarının oluşturduğu ilahi otorite sınıfı olarak ortaya çıkarken bu iki otoritede birbirleriyle kaçınılmaz şekilde iyi veya kötü bir şekilde yakın ilişkiler içinde oluşmuştur (Işılak, 2015, ss. 13-14).

Yüzyılda ise ulema sınıfı kendi içinde kurumsallaşmış ve sistemleştirilmiş bir yapıya dönerken yaşanan dünya savaşlarında en çok etkilenen ülkelerin başında gelen İran her taraftan işgal edilirken İran halkı bu süreçte, bir müçtehide taklit etme ihtiyacını yoğun bir şekilde hissetmiştir (Algar, 1969, s.20). Kendilerini imamın vekilleri olarak gören ve velayeti fakih olarak hareket eden ulema sınıfı, tüm konulara ilişkin içtihat vererek kayıp İmam adına dini otorite ile hareket etmeye başlamıştır (Necefi, 1981, ss. 150-152). 1800’lü yıllarda Müçtehit olan Iraklı Necefi, Şiileri bir taklidi merci altında toplamış ve ulema sınıfını günün koşullarına uygun yapılandırarak güçlü bir otoriter kurum haline dönüştürmüştür.

1890’lı yıllarda ise İran’daki bütün imtiyazının boykot edilmesi yönünde ulemanın fetva yayımlaması dini ve siyasi kırımın keskin bir şekilde yaşanmasına sebep olmuştur (Işılak, 2018, s. 56). Bu boykot ulema sınıfının gücü bağlamında siyasi

süreçlere ilişkin halk üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterirken, ulemanın siyasi süreçlere etkin bir şekilde dahil olmasının da yolunu açmıştır (Işıklar, 2015, s. 48). Bu sürecin sonunda İran Şahı Pehlevi'nin, yeni politikaları ile batı tarzı reformlar yaparak modernleşme yolunda adımlar atması, bu atılan adımların İran'ın ulema ile iç içe geçmiş yapısından ayırma girişimi ve İslam hukukuna aykırı olarak algılanması, ulema sınıfını harekete geçirmiştir. Bu doğrultuda başlayan hareketler, 1963 yılından itibaren siyasi süreçlere bütünüyle dahil olma konusunda ayrılık içinde olan ulemayı, Humeyni liderliğinde bir araya getirip, daha sonra İran Devrimi yapılmasını sağlamış ve bu günkü İran İslam cumhuriyetinin devletin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Ulema sınıfı ve onların onaylamaları ile seçime girip seçilenler vasıtası ile yönetilen İran'da, İmamet teorisinden ortaya çıkan Velayet-i Fakih nazariyesi çerçevesinde şekillenen devlet sistemi ve Rehberlik makamı, İran sınırları içinde tanınan siyasal ve resmi bir otorite haline dönüşmüştür (Keşşi, 2006, s. 376). Bu bağlamda İmam Humeyni'nin Velâyet-i Fakih görüşü yönetim sistemi olarak İran'da kabul edilmiş ve sarsılmayacak şekilde kurumsallaştırarak anayasanın merkezine yerleştirmiştir.

2.1.2 İmam Humeyni ve Velayet-i Fakih doktrini

Seyyid Ruhullah Mustafavi ya da daha çok bilinen adıyla Ayetullah Ruhullah Musevi Humeyni, 1902 tarihinde muhafazakâr bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Taflıoğlu, 2009, s. 137). 1936 yılında Humeyni, müçtehit olma izni almıştır. Bu bağlamda Humeyni, adını felsefesi üzerine verdiği derslerde kullandığı söylemleriyle duyururken, Rıza Şah tarafından yapılan politikalara karşı olan Humeyni, verdiği derslerde Şah'ın söylem ve politikalarına karşı çıkmaya başlamıştır. Humeyni 1941 yılında yazdığı Keşfü Esrar adlı kitap, Şah'ın din karşıtı söylem ve yönetimini eleştiren bölümler yer alırken, kitapta Rıza Şah'tan daha çok eleştirdiği kişiler Şah ile işbirliği yapan din adamları olmuştur. (Taflıoğlu, 2009, s. 64). İranda 1960'lı yıllara kadar ulema sınıfı siyasi süreçlere katılım konusunda aynı fikirde değildi. Bu durum dönemin büyük alimi olan Ayetullah Burucerdî'nin siyasete karışmayı onaylamamasından kaynaklanırken onun ölümü ile Humeyni velayeti fakih söylemini dillendirebilmiştir. Bu bağlamda Humeyni, 19. yüzyılın başlarında ilk olarak Molla Ahmet Naraki tarafından bahsedilen ve daha sonra ise Şeyh Murtaza Ensari ile Şeyh Muhammed Hasan Necefi tarafından geliştirilen, on ikinci imamın vekili ve fakihi olan din adamlarının hem dini alanda hem dünyevi alanda otorite kurmalarına yönelik olan fikrin üzerinde durmuş ve fakihi sadece dini ve gündelik meselelerle ilgili bir

tavsiye ve onay mercii olarak görmemiştir. Humeyni'ye göre bu vekillik durumu, peygamberin tüm sorumluluklarının ve yetkilerinin, On ikinci İmam'ın kaybolmasından sonra liderlik makamında bulunan Fakih'e aktarılmaktadır (Pahlevi, 2005, s. 195)

Humeyni, Şii ulema sınıfının otoritesinin ortadan kaldırılacağına, Şia din adamları arasında sağlamış bir birliğin olmaması, Müslüman düşünürler arasında artan batıcılık anlayışı ve bunun halk tarafından İslamiyet'e uyduğu düşüncesi onu bu doğrultuda mücadele etmeye yönlendirmiştir (Taflıoğlu, 2009, s. 65). Bu çerçevede Humeyni kendi mücadelesini, İran milletini sömürüden ve baskıya dayanarak yöneten Şah'tan kurtulmak olarak ifade etmiştir (Humeyni, 1967, s. 300). Bu açıdan 1963 yılında, Humeyni ve bazı din adamları Şah'ın yaptığı Ak Devrim'e tepki verdikleri için tutuklanması protestolara sebep olmuş, Şah ise bu kişilere yönelik sert müdahalede bulunması ve çok sayıda ölen kişinin olması tüm kesimden halkın tepkisini çekerek 15 Hordad ayaklanmasına dönüşmüş ve düzenin sağlanması altı günü bulmuştur. Bu durum bir sonucu olarak Şah, İmam Humeyni'yi serbest bırakırken bu süreçte tüm ulema ve din alimleri birlikte Şah'a karşı tavır almıştır (Baylak, 2012, ss. 54-55). İmam Humeyni'nin politik söylem ve tavırları neticesinde Şah onu Irak'a sürgüne gönderirken, Humeyni orada Velâyet-i Fakih düşüncesini derslerinde anlatmaya başlamıştır (Beşiri, 1383, s. 44). Humeyni'nin derslerinde yer verdiği Velâyet-i Fakih argümanındaki fakih, alim bir kimse, kanunları bilen, liyakat sahibi ve adaletli olan bir kişi devlet kuracak olur ise o peygamberin toplumu idare konusundaki sahip olduğu otoriteyi ve velayet-i alırken halkın en bilgi müçtehit olan fakihe itaat etmesi gerekmektedir (Humeyni, 1378, s. 63). Velâyet-i Fakih konusu, gaybet döneminde belli nitelikleri taşıyan bir kimseye verilirken Fakih, bütün işleri bizzat kendi başına yapmaya ya da çözmeye çalışmasına gerek bulunmamaktadır. Fakih, her konuyu bilen işinde uzman liyakatli şahıslara veya kurumlara bazı görevler verirken bu kişiler bu işleri yaparken, görevliler Velâyet-i Fakih'e karşı sorumlu olurken Fakih görevli kişileri ve gelişmeleri takip ederek onlara yol gösterir.

Fakihlerin velayeti peygamberin ve imamların konumu ile aynı değil, fakihlerin velayeti hükümet ile devlet idaresini kapsarken bu bir ayrıcalık değil, bir vazifedir (Humeyni, 1994, s. 89-90). Bu bağlamda Humeyni'ye göre peygamber ve imamların devlet işlerinde ne kadar yetkisi var ise fakihinde aynı oranda yetkisinin bulunmasına, anne ya da babası olmayan küçük bir çocuğun onlar yerine

görevlendirilen veli gibi Fakih'in de On ikinci İmam yerine halk üzerinde velayetinin olması gerektiğinin örneği verilmektedir (Üstün, 2013, s. 20). Humeyni, İslam'ın bir inanç ve bir yönetim sistemi olduğunu vurgularken, fakihlerin halka liderlik yapma hakkının gayrimeşru yönetimler tarafından ele geçirildiğini, İslami olmayan yönetimlerin bir şeytani sistem olduğunu, Velayet-i Fakihin teorisinin tüm toplumu kapsadığını söylerken, bunun kaynağını da kuran ayetlerine dayandırarak yetki sahiplerine itaat edilmesi gerektiğini savunmaktadır (Moin, 2015, s. 183). Humeyni, 1979 devriminden sonra Vilayet-i Fakih düşüncesiyle toplumsal ve siyasal sistemi kapsayacak bir kurum oluşturmuş ve alimleri de kurumun işleyişi, düzeni, muhafazası ve yönetiminden sorumlu tutmuştur.

Humeyni Velâyet-i Fakih teorisini, On ikinci İmam'ın dönene kadar geçen zamanda Müslümanların, lidersiz bir şekilde İslami bir yönetimden uzak kalmalarının uygun olmadığını, bu yüzden bu hakkın adil bir fakihe yani alime geçmesi gerektiğini savunmuştur (Üstün, 2013, s. 19). Humeyni'nin söylemlerinde, ulemanın devlet başkanı olduğu bir sistem oluşturduğu anlaşılırken söylemlerinden aynı zamanda bir İslami yönetim ve yasaların kaynağı olarak Kuran referansı ile nitelendirilmiş bir anayasayı da içermektedir. Bu ilkeler ışığında daha önce bahsedilen İmamın naipliği, vekaleti, vekilliğin yetkilisi ve velayeti gibi unvanları tek bir makam altında birleştirerek velayeti fakih teorisini İran'da gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda devrimden sonra hazırlanan anayasa devletin liderliğini, yapması için merci-i taklid olan fakihe verilirken bu görevi üstlenecek kişinin anayasal hak bağlamında anayasaya 5. 107. 109. 110. ve 111. maddeleri eklenmiştir (Güler, 2019, ss. 96-101). Bu bağlamda 109. Madde gereği velayeti fakih yani rehber olacak kişi, mevcut merci-i taklit olan Müçtehitlerden biri olmalı, dini ve siyasi velayet de dahil tüm yetkiyi tek bir konumda toplanmaktadır. Devrim öncesinde yetkileri daha çok ulema sınıfı içinde bölüneceği vurgulanmış olan yetki paylaşımı, koşullar sebebi ile değişerek tüm yetkiyi tek bir elde toplamaya dönüşmesiyle önce ulema sınıfı içinde herkes tarafından tam anlamıyla kabul görmez ancak daha sonra gücün daha önce hiçbir Şii din aliminin yapmadığı şekilde tek bir otoritede toplanması ile sonuçlanmıştır (Arjomend, 1988, s. 198). 107. Maddeye göre, rehber olacak kişi, Müçtehitlerden oluşan bir grup tarafından seçilir ve 111. Maddeye göre de eğer rehber, bu makam için gerekli olan nitelikleri koruyamaz kaybeder ise ehli hibre denilen Müçtehitlerden oluşan grup tarafından bu makamdan azledilir (Üstün, 2013, s. 21). Bu çerçevede 24 Nisan 1989

yılında İran'da Anayasayı Değiştirme Meclisi'ni düzenleyen bir kararname yayınlanmış, anayasanın 5. 107. 109. ve 111. maddelerde değiştirilmiş ve rehberin merci-i taklit olma zorunluluğu ortadan kaldırılmış, İslami Şûra Meclisi ile Anayasa Koruma Konseyi arasında ortaya çıkan sorunları çözmek için, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi'ni kalıcı hale getirilmiştir. Sonuç olarak İran İslam Cumhuriyeti'nin resmi kurumsal ve yönetsel yapılanması, İmam Humeyni'nin Velayet-i Fakih doktrini üzerine inşa edilmiştir. Bu doktrin yalnızca sistemsel yapıları değil toplumsal yapıyıda değiştirerek Velayet-i Fakih makamı üzerinden Ulema sınıfının siyasi bir etki mekanizması olarak insana ait olan unsur ve yapılara yön vermesi ile sonuçlanmıştır.

2.2 İran İslam Cumhuriyeti ve Velayeti Fakih yapılanması

İran'da 1979 yılında yaşanan devrimde Şia inancı doğrultusunda, İran İslam Cumhuriyeti devleti kurulmuştur. Bu bağlamda ülkede şeriata dayalı bir yönetim sistemi oluşturulurken, anayasasının kaynakları, Kur'an-ı Kerim, İslami fıkıh, sünnet ve İslami hükümlerden oluşmuştur (Mokhtarpour, 2012, s. 93). Bu bağlamda Anayasanın 4. maddesine göre; medeni, cezai, mali, iktisadi, idari, kültürel, askeri, siyasi ve diğer bütün kanun ve kurallar İslami kurallara uygun olmalıdır. Dolayısıyla İran İslam Cumhuriyeti yönetim sistemi bağlamında siyasi yapısı, yönetsel yapısı ve kurumları ile kendine has özelliklere sahip ve tüm meşruluğunu da İran'daki siyasi düşünceye sahip İslam ve din kültüründen etkilenmiştir. Bu bağlamda devriminden sonra İran anayasası, Vilayet-i Fakih ilkesini kaynak göstererek dinin düzenleyici etkisi ile devletin egemenlik araçları olan yasama, yürütme ve yargıda Şii geleneğin egemenlik anlayışı ve Humeyni'nin Şia imamet inancından oluşturduğu Velayet-i Fakih makamı çerçevesinde düzenlemiştir

Şii imamet teorisinde, velayet inancına göre inananlara rehberlik etmek için On ikinci İmam gaybet döneminden dönüncüye kadar onu temsilen ulemeden yetkin bir vekilin bu görevi gerçekleştirmesi gerekmekte, bu bağlamda devrimden sonra Şah'a karşı yapılan mücadelenin lideri olan edilen Ayetullah Humeyni, İran İslam Cumhuriyeti'nin ilk dini lideri olurken, On ikinci İmam'ın kaybindan sonra kimsenin kullanmadığı imam unvanıyla hitap edilmeye başlanmıştır.

İran’da 1989 yılında gerçekleşen devrimden sonra İmam Humeyni’nin ölümü ile yerine Hüccetülislam Ali Hameneyi yerine geçmiştir. İran anayasasının 57. maddesinde yasama, yürütme ve yargı organları egemen güçler olurken, Vilayet-i Fakih ve İmamet-i ümmet denetimi ve kontrolünde, işlev kazanmaktadır. Anayasanın 109. ve 108. maddesine göre İran’a rehberlik edecek kişi, İslam Fıkhiına ilişkin tüm konularla ilgili fetva vermek için gerekli ilmi bilgiye sahip olmalı, İslam ümmetinin rehberliği için adaletli ve takva sahibi olmalı, siyasal, sosyal ve toplumsal yönden rehberlik için yeterli derecede halkı uzlaştırabilmeli, güçlü ve yönetme kabiliyetine sahip olmalıdır (Mokhtarpoor, 2012, ss. 98-109). Velayeti Fakih ise, anayasanın 10. maddesine göre Rehberin seçtiği 12 kişilik koruyucu meclis üyelerinin, onay verdiği kişiler içerisinde halkın seçtiği Uzmanlar Meclisi aracılığı ile seçilmektedir. Rehberin yetki alanı ise, İran rejiminin politikalarının uygulanması bağlamında denetim yapmak, geniş soruşturma yetkisine sahip olmak, Silahlı Kuvvetler başkomutanlığı seçimi, üst düzey yargı mensuplarını atamak, savaş ve barış ilanı ile seferberlik ilan etmek, İran’ın resmi Radyo ve Televizyon Kurumu’nun başkanını seçme, Askeri ve güvenlik güçlerinin üst düzey komutanların seçimi, Genelkurmay başkanını seçme, İslam Devrimi Muhafızları Ordusu’nun başkomutanını seçme, azil ve istifalarını kabul etme, halk tarafından seçildikten sonra cumhurbaşkanlığı mazbatasını imzalamak, cumhurbaşkanlığına aday olanların bu kanunda zikredilecek şartları sahip olmalarının onayını verme, Cumhurbaşkanı azletmek, mahkumların ceza sürelerini azaltmak ya da af kararı almak, referandumun yapılmasını emretmek gibi konuları kapsamaktadır (Mokhtarpoor, 2012, ss. 108-110). Bu çerçevede 60. maddeye göre önderlik makamına verilen sorumluluklar dışında kalan yürütme görevi, cumhurbaşkanı ve bakanlar tarafından yapılmaktadır. Rehberlik makamı aynı zamanda şehirlere ve köylere makamı temsilen Cuma imamları atar, bu durum halk ile Velayet-i Fakih’in arasındaki iletişimi sağlarken aynı zamanda ülkede Rehber’e bağlı güçlü bir ulema ağı yapılanmasına da olanak sağlamaktadır. İran devriminden sonra ülkede Bonyad adı verilen vakıflar, dernekler ve çeşitli kurumlar da oluşturulmuş bunlarda yine Rehber’ bağlı olarak çalışmaktadır. İran’ın devlet başkanı olarak devrimin ilk yıllarındaki bazı boşluk ve sorunları çözmesi için, Vilayet-e Fakih’e bağlı, Güçsüzler Vakfı, İslami Propaganda Kurumu, Kültürel Devrim Yüksek Konseyi, Toprak Dağıtım Kurulu, Okuma Yazma Hareketi Kurumu, Gaziler ve Şehitler Vakfı, Hordad Vakfı gibi kuruluşlar kurulmuştur (Mokhtarpoor, 2012, s. 111). Bu kurumların yanında halk içinden örgütlenen Besic diye adlandırılan sivil milisler ile lidere bağlı

devrim muhafızları gibi kurumlarda sadece Rehberle bağı kuruluşlar da bulunmaktadır. Rehber'in kurumlar üzerindeki tüm bu otoritesi, görevleri, sorumlulukları, yetkisi ve gücüne karşın, onu hiçbir kurum, yargı ve makam yargılayamaz ve siyasi ceza sorumluluğu da bulunmamaktadır (Moktharpour, 2012, s.112). Bu durumun sebebi olarak imamet inancı ile Humeyni'nin Vilayet-i Fakih teorisiyle oluşturulan makamın, meşruiyetinin tanrısal ve ilahi bir dayanağı bağlanmasından kaynaklamasıdır.

Bu bölümde Şii'lerin siyasi, sosyal ve dini yaşamlarında, On ikinci İmam'ın kayıp olmasından dolayı oluşan lidersiz kalma durumu ile otorite boşluğunun din adamları tarafından nasıl doldurulduğı kavramsal ve olgusal olarak incelenmiştir. Bu bağlamda oluşan siyasi ve dini otorite boşluğunun, tarihsel ile sosyal boyutları irdelenmiştir. Bu çalışmada İmam Humeyni'nin velayeti fakih teorisi incelenerek, İran İslam Devrimi ile Şii siyasi sistemiyle devletin kurumsal yapılarına olan etkileri değerlendirilmiştir.

2.3 Papalık Kurumunun Tarihsel Dayanakları

Hristiyan inancı, M.S. 27-30 yılları arasında İsa'nın Yahudi inancını tamamlamaya geldiğini söyleyerek Yerusallm'de (Kudüs) vaazlar vermeye başlaması ile ortaya çıkmıştır (Durant, 1964, s. 371). Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Roma İmparatorluğu'nun gücünün etkisi ile politika ve politik süreçlerden uzak durulsa da Roma İmparatorluğu'nun kölelik kurumunu ve faaliyetlerini eleştirmiş ve bu eleştiriye karşılık Hristiyanlığa geçenlerin sayısının artması, iktidar elinde bulunduranları endişelendirmiştir (Durant, 2001, s. 371). Bu endişe Hristiyanlara baskı ve şiddet olarak geri dönüş yaparken Şii inan bu süreç üç asır devam etmiştir (Flovarz, 2004, s. 11). Bu doğrultuda Hristiyanlara yapılanlara rağmen İsevi öğretinin ve kurtuluş müjdesinin halk tarafından benimsenmesi iktidarı yeni çözüm yolları ve politikalar geliştirilmesine sevk ederken Hristiyanlığı ortadan kaldırmak yerine iktidar, bundan çıkar sağlama yoluna gitmiştir (Hesi, 1997, s. 22-23). Dördüncü yüzyılda İmparator Kostantin yeni dini kabul etmiş, İmparator Theodosius zamanında ise Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun yeni resmi dini olarak kabul edilmiştir (Hollister, 1968, s. 7). Bu şekilde bir kurum olarak Hristiyanlık ve dini lider olarak Hristiyanlığın başına geçecek olan Papa, politik bir güce ve aktöre dönüşerek, Avrupa tarihinde belirleyici ve yönlendirici bir yapıya dönüşmüştür (Flovarz, 2004, s. 17).

2.3.1 Hristiyanlıkta Katolik inancı ve kilisesi

İsa peygamber, yeryüzünde bulunduğu süreç içinde öğretilerine inananlara kurtuluş müjdesini vererek, çevresinde ona iman eden bir topluluk oluşturmuştur. Bu bağlamda onun yaşamı, ölümü ve dirilişi, Kutsal Kitap'ta onunla ilgili anlatılanların hepsi, Kilise ve inananlar için mutlak bir otorite haline dönüşürken İsa, Matta 28. bölümde bütün otoritenin kendisine verildiğini, bu doğrultuda onun sözlerinin takip edilmesini istemiştir (Matta, 28, 18-19). Bu çerçevede bu otorite vurgusu daha sonra tüm Hristiyan ve Kilise tarihini etkileyerek süreç içinde din adamları için otorite sağlamaları için dayanakları haline gelmiştir. (Meydan, 2019, ss. 9-10). İsa'nın öğrencilerinden, diğer uluslara da müjdeyi yaymalarını istemeleri havarilerin bir kısmının Kudüs'te kalmasına, bir kısmının da Kudüs dışındaki farklı bölgelerde öğretiyi yaymaya çalışmalarına sebep olmuştur. İsa'nın çarmıhta ölüp, üçüncü gün dirilmesi ile gökyüzüne babanın yanına gitmesiyle kalan inananlara liderlik etme görevini Petrus üstlenmiş ve bu durumun sebebi olarak İsa'nın ölmeden önce Yeni Ahit'te geçen "kuzularımı otlat" sözü ile topluluğun başı olduğuna işaret ettiği görüşünden kaynaklanmaktadır (Güngör, 2009, s. 7). Topluluğun lideri olması onu aynı zamanda dönemin siyasi yönetici ve iktidarları tarafından tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda İsa'nın Petrus'a, bir kaya benzetmesi yaparak kilisesini onun üzerine kuracağını açıklamış ve bu vurgusuyla da onu kendine vekil olarak tayin etmiştir (Demir, 2019, s. 147). Katolik Roma Kilisesi de otoritesini ve gücünün kaynağını da bu kaya benzetmesine dayandırarak kendilerinin Petrus'un Kilisesi olduklarına, Papalık makamının da Petrus'un makamı olduğuna vurgu yapmaktadır. İsa'nın dirilerek gökyüzüne çekilmesinin ardından Petrus kilisenin başı ve aynı zamanda otoritenin de devredildiği bir kişilik olarak ön plana çıkmış ve diğer havarilerle birlikte insanlara İsa Mesih'in öğretilerinin vaazlarını vermiştir (Çoban, 2009, s. 28). Bu süreç içerisinde havariler, İsa'dan aldıkları yetkiyi, kiliseyi kurmak, düzenlemek, kilise içinde emirler vermek, insanları inanlılar topluluğunun parçası haline getirmek, kiliseye yetkililer atamak ve müjdeyi duyurmak şeklinde kullanmıştır (Meydan, 2019, s. 19).

Hristiyanların siyasi süreçlere ilişkin tutumlarına değinmeden önce İsa Mesih'in Kutsal kitapta yaşadığı bir olaya değinmek gerekmektedir. İsa Mesih'e tuzak kurup siyasi bir komplo ile yenmeyi düşünmüşlerdir. Bu komplo Yahudi din bilginlerinin, ona vergi ödemesi ile ilgili bir konu hakkında danışarak fikrini

sormasıyla, sonra ise uzattıkları madeni paranın üzerinde Sezar'ın resmi ve ilah (Divus) yazan bir ibare bulunmasına ilişkin vereceği cevap üzerinden kurgulanmıştı (Waskow, 2006, s. 236). Yahudi yasasına göre paranın üzerinde bulunan yazı putperestlik içermekte, buna rağmen Roma yasalarına göre de vergilerin uygun bir şekilde ödenmesi gerekmektedir. Bu açıdan eğer İsa Mesih, vergi verilmesi şeklinde görüş bildirirse dini söylemleri ile bir karşıtlık olacak ancak vergi ödenmemesine ilişkin bir beyanat verecek olsa, Roma yasalarını ihlal etmiş sayılacak ve tutuklanması gerekecektir. Ancak İsa Mesih paranın üzerindeki resim Sezar ait olduğuna dikkat çekerek “Öyleyse Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin” diyerek beklenmeyen bir tavır sergilemiştir (Waskow, 2006, s. 236-238).

Hristiyan din adamları da ilk dönemlerinde siyasi süreçlere ve devlet işlerine karışmayarak İsa'nın Sezar'ın hakkı Sezar'a öğretisi ve tavrı doğrultusunda hareket ederek yönetimi Kral'a bırakmış ve inananlar üzerinde yetkilerini kullanarak dini bir otorite oluşturmaya yönelmiştir (Waskow, 2006, s. 238-239). Bu bağlamda havari Pavlus kiliseyi, Mesih ilişkisini, İsa'nın bedeninin simgesi, Mesih'in gücü ve yetkisine sahip, güçsüzlere destek ve cesaret veren, cezalandırma veya affetme yetkisine sahip olan olgular yükleyerek kiliseyi belli anlamlarda konumlandırarak otoritesini güçlendirmiştir (Meydan, 2019, ss. 19-20). İsa'nın Havari Petrus'a vermiş olduğu yetki ile kurulan, İsa'nın öğretilerine uymak ve uygulamak için bir araya gelmiş topluluğu ifade eden Kilise 313 yılında Milan Fermanı ile özgürce toplandıkları bir yer olmuştur. Bu çerçevede Roma'nın Hristiyanlığı kabul etmesiyle, otorite unsuru anlamını ve kapsamını genişleterek, güç ve etki gibi unsurlarını da içine almış ve başkalarını yönetme, liderlik yapma, kesin hükümler verebilme, karar verme, müdahil olma, muhalefet olma ile değişiklik yapma yetkisine dönüşmüş ve Kilise bu otorite alanının genişlemesini Hristiyan topluluğun bir arada kalabilmesi için kullanılmıştır (Hagel, 2010, s. 101). Bu süreçte Hristiyanlar ilk dönemde yaşadıkları baskı ve kötü muameleye karşı ayakta kalmayı, direnmeyi ve yetki sahibi olmayı İsa'nın ilahi otoritesi ile ilişkilendirirken, ondan gelen bu yetki öncelikle havarilerine, inanan takipçilerine ve son olarak din adamlarına devredilmektedir. Bu açıdan İsa'nın ölümünden sonra Ignatius, İsa Mesih'in Baba'yı takip ettiği gibi Hristiyanların da Piskoposu takip etmesi gerektiğini, havarileri takip ettikleri gibi Papazları takip etmelerini, Kutsal yasaya saygı gösterildiği gibi piskoposların söylemlerine de saygı gösterilmesi gerektiğini, Piskoposun onayı olmadan Kilise ile ilgili karar alınmaması

gerektiğini vurgularken yetki ile otoritesini havarilere ve onların seleflerine verdiğini değinmiştir (Wesley, 1970). Hristiyan toplumu içinde bir grup, İsa'nın kendilerine gerçeği açıklamaları ve kurtuluğu müjdelemeleri doğrultusunda günahlardan arındırma gücünü devrettiğini söyleyerek Hristiyan ruhban sınıfı olarak tarih sahnesinde yerini almıştır (Meydan, 2019, s. 20). Bu süreçte ikinci yüzyıla kadar, tüm Hristiyanlar tarafından doğru kabul edilen havariyel velayet ya da vekillik, Hristiyan toplumunun kimlik oluğu sürecinde belirleyici bir unsur olmuştur. Bu unsur, ruhban sınıfının temelini havarilere kadar geri gidebilmesi, onların otoritelerini meşruluğunu bir zemine oturtmaktadır. Çünkü havariler otoriteyi İsa'dan bizzat almıştır. Bu otorite aktarımının Kutsal Kitapta yazılma durumu havariyel olan kiliselerin söylem, öğreti ve eylemlerinin doğru kabul edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu kapsamda Tanrı ile insanlık arasındaki etkileşimi sağlayan kişiler olarak algılanması din adamlarını toplum içinde özel bir konuma yükseltmiştir. Hristiyanlar Mesih'in bedeni olan kilisenin, ruhban sınıfı içindeki hiyerarşik konum ve makamların derecesi otoritenin ortak paylaşımına rağmen doğrudan Tanrı'nın bir yansıması olarak kabul edilmiştir (Meydan, 2019, s. 22). Bu süreç İsa'nın öğretisini duyurmaya başladığı Kudüs, ilk kez Hristiyanlar diye adlandırıldıkları Antakya, İskenderiye, Roma ve İstanbul (Konstantinopolis) gibi şehirlerde Piskoposları, eşitler arasında birinci olmalarına karşın Hristiyan aleminin başları olarak görmeleri ile neticelenmiş ve Onlara Papa ya da Patrik isimleri ile hitap edilmeye başlanmasına sebep olmuştur (Corrigan, 1998, s. 177). Bu bağlamda Romalı din adamları, havari Petrus'un yaşıyan vekilleri olduklarına ve İsa'nın da Petrus'a Hristiyan topluluğu üstünde bir otorite verdiğine inandıkları için İsa'nın bu görüşlerini destekleyen Petrus'la ilgili sözleri, Papa'nın da kilisesi olan Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası'na yazılmıştır. Bu çerçevede otorite referansından hareketle Katolik adını alan Batı Roma Hristiyanları, dini yapılarını kurumsal bir şekle dönüştürmüşler ve Papa'nın otoritesini arttırmışlardır (Çoban, 2009, s. 15). Hristiyan toplumu olan Doğu kiliselerine tabi olan Ortodokslar, kilise otoritesini Piskoposlar tarafından paylaşılmış olduğunu ve Piskopos meclislerine ait olduğunu vurgularken Batı Hristiyanları, Roma'da bulunan Papa'nın önder ve lider olarak üstün olduğunu savunmuşlardır (Meydan, 2019, s. 23). Beşinci asırda Papa I. Leo, Petrus'un konumu ve yetkisini arttırmak için 451 yılındaki Kadıköy Konsilin de Mesih'e ilişkin konuların çözümünde rol almış ve kilisenin yanılmazlık savını güçlendirerek, Roma Kilisesini orta yol olarak göstermiş ve Romalı Piskoposlar ile Papalık makamının kuramsal yapısını batıda kabul görmüş olan düşünce üzerine oluşturmıştır (Corrigan,

1998, s. 179). Bu doğrultuda Leo, kendisinin de Petrus'un Vekili olduğunu ancak Petrus'un makamı ile Roma Piskoposunun birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ve Roma hukuku aracılığıyla Papanın pozisyonunu Petrus'un halefi ve onun otoritesinin bir yansıması şeklide olması gerektiğine dikkat çekmiştir (Meydan, 2019, ss. 23-24). Bu kapsamda Roma Piskoposu, Papalık makamında olduğu süre boyunca, Petrus'un tüzel kişiliğini ve otoritesini yetki devri yoluyla kendi konumunda birleştirmiştir. Bu açıdan Papanın ilahi kaynaklı bir otoriteye sahip olması, onu siyasi ve sosyal yaşamda bir güç unsuru ve aktör olarak ortaya çıkmasına da neden olmaktadır.

Otoritelerinin meşruiyeti için kurulan kiliselerin kendilerinin “Apostolik” (Havarilere ait) olduğunu ispatlamak ve “İlahi kurucu” ile birleştirebilmek için kuruluşlarını doğrudan İsa'ya veya bir havariye bağlamaları gerekmektedir. Ayrıca bu özelliğe sahip olan kiliselerin, havarilerin gelenek ve öğretilerinin özelliklerini taşıdıkları iddia edilmiştir. Katolikler, Petrus'un Roma ile ilişkilendirilmesi onun İsa'nın öğretisini müjdelemek için Roma'ya gidip orada Hristiyanlığı yaydığını ve Roma'daki topluluğa liderlik yaparken İsa'nın öğretisini müjdeleyerek İmparator Neron'un karısı Libia'da dahil Roma'nın öne çıkan bazı isimlerin Hristiyanlığa geçmesine neden olduğu ve Neron'un Vatikan'daki sarayında idam edildiğine ilişkin delillere dayandırmaktadır (Gündüz, 2006, ss. 78-81). Bu ilişkilendirme ile Roma Kilisesi'nin kurucusunun ve başının Petrus olduğu görüşü ortaya çıkarken otorite ve yetkinin Tanrıdan olduğu meşru bir aktör olarak kilise tarih sahnesinde yerini almıştır. Bu bağlamda Katolik kilisesinin başında bulunun papa, Petrus'un halefi olması dolayısıyla otoritesini güçlendiren kilise politik, ekonomik ve sosyal hayatın içinde daha aktif bir rol almıştır.

2.3.2 Ruhban sınıfı beklenen Mesih ve Papalık doktrini

Tarih boyunca insanlar doğru olan bilgiye, gerçeğe ulaşmak istemiştir. Foucault'nun pastoral iktidar diye değerlendirdiği dönemde dini unsurlar, siyasal olanı etkilerken aynı zamanda bilginin üretilmesi ve inşa edilmesi sürecine de etki etmektedir. Foucault'nun bakış açısı ile pastoral dönemdeki bilginin üretilmesi ve çıktısı, temel olarak dünyada var olan her şeyin Tanrı'nın varlığı üzerinden siyasal ve toplumsal yapıda dile getirilmektedir. Pastoral iktidar ilişkilerinin etkin olduğu dünyada Tanrı'nın varlığının ve onunla ilişkili tüm sürecin yansıması dünya yüzeyindedir (Kutçulu, 2010, s. 2). Foucault insanı ele alırken on sekizinci yüzyıldan

önce insana ilişkin kavramlara yer düzgünce verilmediğini vurgulayarak, insanın 18 yüz yıl sonrada bir kavram olarak, modern bilgi alanında üreten bir varlık olarak yeniden tanımlandığını ifade etmiştir (Bernauer, 2005, s. 130). Bu çalışmanın bu şekilde devam etmesi Foucault'nun çözümleme yöntemine başvurularak Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının tarihsel kaynaklarıyla yetki devrine ilişkin argüman ya da doktrinlerinin ortaya çıkışı hem de tüm sistemsel yapıyı etkileme veya inşa edecek gücü kazanma süreçleri iktidarla olan ilişkileri üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Aurelius Augustinus, gerçek bilgiye ulaşma için yaptığı çalışmalarla Hristiyan inancına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Aurelius Augustinus, bilgiyi arama serüveninde, merkeze Tanrıyı yerleştirirken ona yani hakikat olana ulaşmak için günahlı doğan insanın, vaftiz olması gerektiğine yoksa Tanrı Devleti'nin bir parçası olamayacağını dolayısıyla da gerçek olan bilgiye ulaşamayacağını vurgulamaktadır (Russel, 2018, s. 111). Bu doğrultuda Augustinus, insanın Mesih aracılığı ile günahlarından kurtulana kadar kişinin günahın kölesi olduğuna, bu açıdan insanın iradesi olduğuna inanmakta ancak kurtuluşun Tanrı'nın lütfu ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır (Arslan, 2017, s. 400). Augustinus, De Civitate Dei isimli kitabında teolojik tarihsel bakış ile dünyanın geldiği yerden gittiği yere varmasındaki amaçları ve rolleri açıklarken bu yönüyle Batı tarih felsefesinin de öncü isimlerinden sayılmaktadır (Arslan, 2017, s. 50). Augustinus, dünyevi devletlerin hepsinin yok olacağını ve sonsuz yaşamın yalnızca Tanrı Devleti olarak anılan Tanrının egemenliğinin hüküm sürdüğü göksel devlette gerçekleşeceğini savunmuştur (Augustinus, 2017, s. 587). Bu durumun bir sonucu olarak, Augustinus Kiliseyi devletin üzerinde bir yere konumlandırmasa da ruh ve beden ayrımında bedenin değil, ruhun beden üzerinde denetleme ve kontrol sağlaması gerektiğine ilişkin düşünceleri neticesinde Kilisenin insan eliyle kurulmuş iktidar ve yönetimlerden üstün olduğu savına bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Nemrut'un tiranlıkla özdeşleştirilen bir tarihsel figür haline gelmesi ise zamanla Yahudi anlatı geleneği içinde gerçekleşmiştir. Hristiyan düşüncesinin Yahudi geleneği üzerinde inşa edildiği düşünüldüğünde, Nemrut'un kötü olanla özdeşleştirilmesi anlaşılmaktadır. Bu konuda Aziz Augustinus, Tiran yönetim ve krallardan bahsederken Kutsal Kitapta geçen Nemrut gibi yönetimlerin Tanrı'ya karşı gelen bir figür olarak değerlendirmektedir (Augustinus, 2008, s. 490-491). Augustinus'un kibir ve alçak gönüllü olmayan aksine zorba bir yönetim tesis eden

Nemrut'un zalim bir idareci olduğuna dair vurgusu, adil bir yönetimin nasıl olması gerektiği hususunda düşünen Salisbury'li John'u da (ö. 1180) etkilemiştir. Adil bir yönetim konusunda düşüncelerini ortaya koyan Salisbury'li John, Nemrut gibi Tanrıya karşı çıkan yönetimlerin, Tanrı'nın, insanlara vermiş olduğu doğal haklarını görmezden gelerek onları köleleştirdiğine dikkat çekmektedir (Durgun, 2016, s. 13). Salisbury, Nemrut gibi yöneticilerin yalnızca insanları güç kullanarak kendisine itaat ve boyun eğdiren birer krallık yönetimi olan birer idari yapı olarak değerlendirmiştir. Salisbury, yönetmek kavramı ile kralın tebaasının ve halkın onunla uyumlu bir şekilde yönlendirmesi ve gözetmesine dikkat çekmektedir (Durgun, 2016, s. 14-15). Bu bağlamda aynı zamanda bir din adamı da olan Salisburyli John, Papanın konumunu en yüksek makama yerleştirmiştir. On birinci yüzyılda din adamı olan Salisburyli John, Papalık makamını kendi döneminde konumunu en yüksek makama yerleştirmiştir. Bu bağlamda yönetimin kaynağının Tanrı olduğunu savunan John, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak Kiliseyi ve Kilise'nin de lideri olan Papa'yı, Hristiyan toplumunun, ulusun ve yöneticinin üstünde bir makama konumlandırmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2006, s. 213). Bu bağlamda John'a göre, Tanrı'nın biri ilahi biri de dünyevi olmak üzere iki kılıcının olduğunu, bu kılıçların ikisini de Kiliseye vermiş, Kilise ise ruhani olan kılıcı muhafaza ederken kutsal görevleri yürütürken kan dökücü bir otorite olmadığı için diğer uygulamalar için diğer kılıcı da Kral'ın kullanımına vermiştir (Taşmerdivenli, 2019, s. 9). Bu doğrultuda John, Kilise'nin mutlak otorite olduğunu, üstünlüğü ve meşruluğunu da bu temel düşünce üzerinden savunurken, toplum yapısını iki kılıç kuramı üzerinden tanımlamış ve canlı bir organizma olarak kurguladığı toplumun başı olan Kralı, Tanrı'nın yasalarının uygulanmasından sorumlu tutmuştur. Katolik düşüncedeki bu kuram ile dini otoritenin yeryüzündeki diğer otoritelerden daha üstün olduğunu vurgulamış ve Papalığa ya da dini otoriteye itaat etmeyerek karşı çıkaran kişilerin Tanrı'nın buyruklarının da dışına çıkan Kralların Tiranlaştığını savunmuştur (Şenel, 2004, s. 253). Aquinomlu Thomas ise, Aristoteles'ten etkilenecek Kralları, toplumun ortak çıkarını korumaktan sorumlu tutarak bu süreçten yükümlü tutmuştur. Thomas, bu durumu açıklarken Kilise ile devlet ilişkisinde toplumun bir ferdi olan yurttaşların, insani yasalara uyması ile bir Hristiyan olarak da Tanrı'nın yasasına uymaları ile ilgili olduğunu ve de insanın da siyasal ve toplumsal hayvan olduğuna ilişkin kavramlar kullanmıştır (Ağaoğulları, 2012, s. 260). Thomas, günahlı doğan insanın, temel amacının bu günahı kurtulmak ve mutlu olmak olduğunu, bu durumunda yalnızca Tanrı'ya ulaşabilirse

gerçekleşeceğini savunmaktadır. Bu bağlamda insanların birlikte yaşaması ve hareket etmesini doğal bir zorunluluk olduğunu vurgulayan Thomas, dünyevi iktidarın oluş nedenini de bu zorunluluğa dayandırmıştır. Kral ve iktidarı elinde bulunduranlar, toplumun yeryüzündeki mutluluğu için barış ve düzeni sağlamaktan sorumlu olurken, Kilise ise İsa'nın çağrısı doğrultusunda yaşadığımız ve ölümden sonraki hayata ilişkin düzenlemeleri kapsayan sorumluluklarından dolayı, kilise görevlilerinin makamının daha üstün olduğundan eğer Kral tiranlığa kayarsa Kilise yöneticileri tarafından tahttan indirilmesi gerektiğini savunmuştur (Şenel, 2004, s. 260).

Papa'nın sahip olduğu yanılmazlık sıfatı, onun iman, yaşam ve ahlakla ilgili söylediklerinin bir doktrin olarak kabul görmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda Kilise İsa'nın söylediklerinden aykırı hareket edemez, İsa kilisenin yanlış işlerle uğraşmaması ve öğretmemesi için Kutsal Ruhu kiliseye yardım etmesi için yönlendirmiştir. Bu kapsamda Kutsal Ruhtan gelen ilahi yardım ile kilise hiç zaman hata yapmayacak ve bu hatasızlık kilisenin başı olan Papanın da yanılmazlığı anlayışını ve sonucunu doğurmuştur (Çiçek, 2010, s. 2). Bu yanılmazlık kavramı Katolik inancında, Papaların ilahi yardım ve havariyel güçle, dini öğretiyle ilgili olan hataları Kutsal Ruh tarafından engellenip korunmaktadır. Bu çerçevede Papa, İsa'nın vekili olan havari Petrus'un selefi ve aynı zamanda onun kurduğu kilisenin başı olarak havariyel otorite ile hatalardan arınmıştır. Papanın yanılmazlığının ve hatasız olduğunun çerçevesi Katolik literatürde ilk olarak Fransisken Keşiş Pietro Olivi vurgularken bunun bir dogma halini dönüşmesi I. Vatikan Konsili'nde (18 Haziran 1870) olmuştur. Bu doktrin ile ilgili I. Vatikan Konsili sonrasında yetki azaltması ya da başka bir düzenleme yapılmazken II. Vatikan Konsili ile bu doktrinin alanı ve içeriği genişletilmiştir (Çiçek, 2010, s. 3). Bu bağlamda II. Vatikan Konsili'deki Lumen Gentium dokümanına göre Papanın, Petrus'un selefi ve Mesih'in vekili olarak da yanılmazlık yetkisi olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Papa, Katolik Kilisesi'nin ruhani lideri ve Vatikan Devleti'nin başkanı olarak dini ve siyasi otoriteye sahip olurken, Papalık kurumu ise tarihi bir kuruluş olmaktan ziyade ilahi bir kurum olup, İsa'nın kendi otoritesine yeryüzünde vekalet etmesi için seçtiği Petrus'un makamıdır (Harman, 2002, s. 160).

2.4 Vatikan Şehir Devleti ve Papalık Yapılanması

Kutsal makam kelimesinden gelen Holy See tabiri ilk etapta Havarî Petrus'un makamında oturan Papayı kastederken zamanla genişleyerek Papanın hükümetini de kapsadığı, uluslararası hukuk bağlamında ise Vatikan hükümetini de ifade ederken dini, politik ve diplomatik olarak da Roma Piskoposunun otoritesini temsil etmektedir (Pham, 2004, s. 298). Vatikan 756 ile 1870 yılları arasında bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdürürken 1848 yılından itibaren İtalyan birliğinin gerçekleştirilmesi için İtalya'nın bir parçası yapılmak istenmiştir (Güllü, 2019, s. 2). Bu bağlamda süreç içinde sahip olduğu toprakların önemli bir kısmını kaybederek küçük bir bölge dışında siyasi gücünü de kaybeden Vatikan, 1870 yılında İtalya'nın eline geçmiştir (Mayer, 2000, s. 78-79). Vatikan, 19 yüzyılda İtalyan birliğinin gerçekleşmesiyle süreç içinde kendisine ait tüm bölgenin İtalyan yönetiminin himayesine girmesiyle Vatikan bağımsız bir devlet olma statüsünü yitirmiştir. Kaybettiği bu statü, İtalya'nın devletinin Vatikan yönetimine karışması, müdahil olması ile sonuçlanmış devlet ve kilise arasında çatışma yaşanmasına neden olmuştur (Parmaksızoğlu, 2017, s. 147). Papalık Makamı, İtalyan yönetimine girmek istemeyerek direniş göstermiştir. Bu direnişe karşılık İtalya, Vatikan politikalarından vazgeçmeyerek kiliseye yönelik eylem ve uygulamaları ile Vatikan'ın bağımsız bir devlet olma statüsünü sonlandırılmıştır (Güllü, 2019, s.3). Bu bağlamda 1871 yılında İtalya iktidarı, "Teminat Kanunu" isimli bir yasa çıkararak Papalığın statüsünü ve İtalyan devleti ile ilişkisini belirlerken Papalık makamını kendine bağlı bir dini kuruma dönüştürmüştür. (Parmaksızoğlu, 2017, s. 148). Bu yasaya göre Papa dini otoritesini istediği zaman kullanabilecek, Papa ile diğer din adamlarının yaşadıkları binalara dokunulmayacak ve Papa ile diğer din adamları, siyasi olarak İtalyan Devleti'ne bağlı olmaları gerekmektedir (Özalp, 2017, s. 305-310). Bu bbağlılık yasasını Papalık Makamı kabul etmemiştir (Parmaksızoğlu, 2017, s. 148-149). Dönemin Papası Pius, kilisesinin İtalyan devletini tanımadığını belirterek bu doğrultuda çıkardıkları yasaları da kabul etmeyeceğini belirtirken kendilerinin meşru olmayan bir yönetimin tutsakları olduğunu vurgulamış ve Papalık bölgesinden dışarı çıkmayarak tepkilerini göstermiştir (Güllü, 2019, s. 3). İtalyan yönetimi ile Papalık makamı arasındaki gerçekleşen sorunlar, Papalığın Katolik cemaatine İtalya'da yapılan siyasi seçimlere katılımın doğru olmadığına yönelik açıklamalarda bulunması ve halk üzerinde dini otoritesini kullanarak etki yapması ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda "Roma Sorunu"

olarak ortaya çıkan bu durum Benito Mussolini'nin 1922 yılında İtalya'da iktidara gelmesi son bulurken Vatikan ile ılımlı ilişkiler kurarak uzlaşmaya varılmış ve 1929 yılında imzalanan Laterano Antlaşması ile de ilişkiler normale dönmüştür (Mayer, 2000, s. 78-79). Bu çerçevede 1929 yılında imzalanan Laterano Antlaşması ile yeni bir devlet statüsü alan Vatikan, Papalık makamı ile seçimli bir monarşi sistemini içinde barındıran bir yapıdan oluşurken sahip olduğu ilahi yetki ile sınırsız mutlak bir otorite gücüyle yasama, yürütme ve yargı gibi organları kendi yetkisi altında toplamıştır (Işık, 2006, s. 135). Holy See yapısı bağlamında kiliseye benzerken, Vatikan Şehir Devleti ise egemen bir devlet şeklinde bir görünüme sahiptir. Günümüzde Papa dini lider olarak dünya üzerinde yaşayan yaklaşık 1,2 milyar Katolik için çok önemli bir konuma sahipken Papa'nın onlar üzerinde herhangi bir hukuki ya da sözlü bir yaptırım bulunmamaktadır. Bu kapsamda Papa, yalnızca ilahi otoritenin dünyadaki yansımasıdır.

Vatikan'da vatandaş olarak yaşayan yaklaşık 1000 kadar kişi bulunurken bazıları da oturma izni ile ikamet eder ve bunların birçoğu din adamı ve koruma görevlilerinden oluşmaktadır (Işık, 2001, s. 257-258). Katolik Kilisesi'nde hiyerarşi Papa, piskopos, rahip ve diyakoz şeklinde sıralanırken hepsi Papaya bağlıdır (Çoban, 2007, 182). Bu çerçevede Papa, Katolik Kilisesi'nin seçilmiş olan en üst dini lideri ve Vatikan devletinin de başı olurken aynı zamanda Roma Başpiskoposu, İsa Mesih'in vekili, Havari Petrus'un selefi, evrensel kilisenin yüce piskoposu, Tanrı'nın hizmetkarlarının hizmetçisi, yüksek rütbeli ruhani lider ve İtalya'nın baş rahibi gibi unvan ve sıfatlara sahiptir (Işık, 2006, ss. 159-160).

Vatikan ya da Kilisede papaya ait, tam bir görev ve sorumluluk tanımı bulunmaz, Papa sınırsız otoriteye ve mutlak hakimiyete sahipken onunla ilgili keskin tanımlar yapmak onun sınırlandırmak anlamına geleceği için bu yapılmamıştır (Çoban, 2007, s. 172). Bu bağlamda Papa, manevi anlamda olduğu kadar hukuki alanda en yüksek karar merci olurken Papanın yetkisini sınırlayan ya da nicelik ve nitelik bakımından en üst ve en alt seviyeyi belirleyende Papanın kendisi veya kendinden önceki diğer Papaların kararlarıdır (Çoban, 2007, s. 172-173). Katolik inancına göre kimse Papa olarak doğmaz aksine seçimle gerçekleşen bir süreci kapsamaktadır. Bu bağlamda tarihsel süreçte Papa'nın seçimi iki şekilde olurken ilk bin yılda Roma halkı ve Roma'daki din adamları ile birlikte seçilirken sonraki bin yıllık dönemden

günümüze kadar ise Papayı seçmek kardinallere verilmiş bir görevdir (Çoban, 2007, s. 176-177).

1179'dan itibaren Papalık makamına kimin geçeceğini belirleyen Kardinaller Kurulunu, Papaların kendisi piskoposlar içinden atamaktadır. Bu bağlamda kardinaller, papanın ölümünden sonraki 20 gün içerisinde Sistin Şapelinde toplanarak papa seçilene denk orada kalmaktadırlar (Çoban, 2007, s. 177). Papa olarak seçilen kişi azledilmez ve Papa hiç kimse tarafından yargılanamaz, isterse istifa edip görevden çekilebilmektedir.

Papalık Meclisinin görevi Papanın isteği ile toplanan konsüllerde Papa adına karar alınmasını sağlamak ve gerektiğinde müdahalede bulunmak olurken Rahipler Sinodu ise Papanın daveti ile dünyanın her yerinden gelmiş Katolik piskoposların teolojik konuları görüşmek üzere işlev görmektedir. Papalık Senatosu (Curie) ise kapsamlı ve geniş yetkileri olan bir kuruluştur. Bu bağlamda senatonun görevi Papa adına hareket ederek Katolik kilisesinde kendine bağlı kurumlar ve birimlerle hareket etmektedir. Bu kapsamda Papanı yetki alanında olan konular ile ilgili işleri yürüten ve Papa'ya bağlı olan Curie ise, devlet sekreterliği, kongreler topluluğu, Papalık konsilleri, Vatikan mahkemeleri, idari servisler, dini mahkemeler, Papalık kutsal bağışlama mahkemesi, Kilise olağanüstü imza mahkemesi, Rote mahkemesi, Papalığa bağlı idari servisler, Havarilik odası, Papalık değerleri idaresi, Papalık ekonomi işler Valiliği, Papalık evi Valiliği, Papalık ayin kutlamaları Ofisi, Vatikan Gizli Arşivler idaresi, Vatikan kütüphanesi, St Pierre yönetim kurulu, Papalık hayır işleri idaresi, Papalık Büyükelçilikleri, gibi kurumlarla ilgilenmektedir (Işık, 2001, ss. 97-129). Bu çerçevede Papalığa bağlı medya iletişim birimleri ile akademik kuruluşlarda çalışmaktadır. Bu doğrultuda Vatikan kendi içinde tüm bu kuruluş ve kurumlarla bir yapılanma sağlarken bu yapılar Vatikan dışında dünyanın birçok bölgesinde Katoliklere hizmet vermektedir.

Papalık makamı ve Velayet-i Fakih makamı kapsamında Ruhban sınıfı ve Ulema sınıfı siyasi bir etki mekanizması olarak siyasi tarihideki yerleri ve etkileri bağlamında İlahi otoriteyi devralmaları neticesinde inanlar üzerinde etki kurmuştur. Bu açıdan Papa ya da Ruhban sınıfı günümüz koşullarında Vatikan topraklarında yaşayan bir halk olmadığı için tüm otorite ve kurumların papaya bağlı olması ile Velayeti Fakihe verilen yetkiler ve bağlı kuruluşların yansıması ülke toprakları içinde ve dışında farklılık göstermektedir.

Şii mezhebi ve Katolik mezhebi de tarihsel süreç içerisinde siyasal ve sosyal sistem de bir aktör olarak var olma nedenlerini Tanrısal bir otoriteye dayandırmaktadır. Bu durum onların güç peşinde koşan kişiler olmalarından değil aksine inandıkları değer ve kuralların bu şekilde davranmaya yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Din adamları ilahi bir söylem ve yönlendirme ile sistem içinde birer otorite unsuruna dönüşmektedir. Bu otorite onların inandıkları yaratıcının, bu ve öteki dünyada vaat ettiklerine ulaşılabilmesi için birer aracı olarak rol almalarından kaynaklanmaktadır. Genel anlamda Tanrısal otorite ile Tanrı'nın adamları, bu bozulmuş kargaşa içindeki dünyada ve adaletin çoğu zaman sağlanamadığı sistemde Tanrı'nın sözleri ile adaletin barışın eşitliğin ve huzurun geleceğine yönelik iktidarlara, inanlara, güç unsurlarına ve diğer inanmayanlara çağrı yapmaktadır. Bu çağrı için kullandıkları otoritenin getirdiği yankı ve destek, onları bulundukları coğrafyalarda siyaset sahnesinde iktidarını güçlendirmek isteyen yöneticiler için bir destek unsuru olarak yer almalarına da neden olmuştur. Bu otorite iktidarlara meşruluk sağlarken aynı zamanda din adamlarının dönemin sunduğu koşullar çerçevesinde güçlenmesine neden olmuştur. Katolik din adamlarının ve Şii din adamlarının güç ve otoritelerinin etkili olduğu dönem merkezi güçlerin ve iktidarların yıkılması ya da zayıflaması ile oluşan dönemleri kapsamaktadır. Özellikle buhran ya da halkın karmaşa ve kaygı içinde olduğu zaman din unsuru önemli bir hal almaktadır. İnsanlar, coğrafyalarında yaşadıkları kargaşa döneminde dünyevi iktidar ve otoritelerden çok tanrısal otorite ve kişilere güven duymaktadır. Papa ve Müçtehidin, temsil ettikleri makam bağlamında beklenen kurtarıcının otoritesini kullanmaları paralellik göstermektedir. Bu bağlamda her iki mezhepte kendi içinde barındırdığı kurtuluş teorileri ve kavramları ile halkı beklenen kurtarıcı gelene kadar din adamlarının dolaylı bir şekilde kurtarıcının vasisi olarak kendilerine itibar ve itaat edilmesi gerektiğine dair söylemlerde bulunmuştur. Bu söylemler her iki tarafta da siyasi ve sosyal açıdan toplumda karşılık bulmuştur. Katolik din adamları Kral'a ya da Kraliyet kurumlarına alternatif bir güç unsuru olarak ortaya çıksa da Kral'ın iktidarını sona erdirerek kendilerini ülkenin yöneticisi Kral olarak ilan edip doğrudan yönetime müdahil olmamıştır. İran örneğinde ise bu durum farklılık arz etmektedir. İslamiyet ilk yıllardan itibaren siyasal anlamda hanedanların hilafet makamı için çatıştığı bir görünüm sergilemiştir. Şii mezhebinde ise İmam Ali dışında bir devletin başkanlığını yapan ya da hilafet makamına vekil olabilen bir İmam veya alim günümüz İran örneği dışında bulunmamaktadır. Şii din adamları da genel olarak Tanrısal otorite ya da Şeriata uygunluk bağlamında iktidarların meşruiyetine

ilişkin çeşitli görüşler bildirerek genel olarak iktidarların meşruiyeti açısından siyasal sistemlerde rol almıştır.

Papa ve Müçtehitlerin aldıkları karar ve bildirdikleri söylemler onlara inanan kişilerce sorgulanamaz. Onlar aldıkları kararlarda yanılmaz ve Tanrısal bir bilgi ve yetki ile kuşatılmış liderlerdir. Bu onların aldıkları karar ve görüşlerin halk üzerinde ki etkisini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Papa ve onun görevlendirdiği din adamları ya da Müçtehit ve onun görevlendirdiği din adamlarına karşıya çıkmak Tanrı tarafından verilmiş hakka ve ilahi otoriteye karşı çıkmak şeklinde bir anlam dünyası yaratmaktadır. Siyasi bağlamda yönetici ve kurumlara yönelttikleri eleştirin temelinde Tanrı'nın istediği yönetim ve ilkeler bulmaktadır. Nemrut örneğinde olduğu gibi Kral, Tanrı'ya ve onun buyruklarına karşı geldiği sürüce kötü bir yöneticidir. İktidarların uyguladıkları politikalarda halk ile arasının açıldığı ya da desteğe ihtiyaç duyduğu zamanlarda Krallar, Katolik din adamlarına, Şahlarda Şii adamlarına yanaşmıştır.

Şii ve Katolik mezhebinin beklenen kurtarıcı argümanı, onları kurtarıcı gelene kadar lidersiz bırakmakta dünyevi Krallar yalnızca bu dünya ile ilgili kısmı ama manevi olanın yerini dolduramaz. Bu boşluk din adamları tarafından doldurulmaktadır. Bu bağlamda İmam Humeyni tarafından genişletilerek hazırlanan Velayet-i Fakih doktrini, Kralların ya da Şahların dünyevi olan boşluğu siyasi olarak dolduramayacağı, aldıkları karar ve uygulamaların kişisel benliklerinden kaynaklandığını vurgulayarak bu boşluğu ancak Allah'ın kural ve ayetlerinin bilgisine sahip alimlerce doldurulabileceğini savunmuştur. Bu doğrultuda İran İslam Devrimi ile bu doktrin hayata geçirilmiştir. Bu doktrinde siyasi otoritenin bizzat din adamlarının olması söz konusudur. Ancak Papaların yayınlamış oldukları doktrinler genel anlamda siyasi otoritenin bizzat kendisi olacak şekilde argümanlar içermemektedir. Siyasi otoritenin karşısında Tanrı'nın kutsal yazılarda ki söylemlerine ilişkin Krallıkların uygunluğunun denetleyicisi ve takipçisi olma durumundan öteye gitmemektedir.

Bu bölümde Katolik dünyanın siyasal, sosyal ve dini yaşamlarında, İsa Mesih'in gök yüzüne çekilmesinden dolayı oluşan lidersiz kalma durumu ile otorite boşluğunun din adamları tarafından nasıl doldurulduğu kavramsal ve olgusal olarak incelenmiştir. Bu bağlamda oluşan siyasi ve dini otorite boşluğunun, tarihsel ile sosyal boyutları irdelenmiştir. Bu açıdan çalışmada Papaların ve din adamlarının, siyasal süreçlerde almış oldukları kararlar ile uygulamalar incelenirken bu uygulama ve kararların Vatikan'daki kurumsal yapılarına olan etkileri değerlendirilmiştir.

BÖLÜM 3: VELAYET-İ FAKİH VE PAPALIK KURUMLARININ SİYASAL SÜREÇLERE ETKİLERİ

Foucault iktidar ve iktidar ilişkilerine yönelik çalışmalarında, süreci bilgi ile olan ilişkisi içinde izlemsel oluşumu, toplumsal ve siyasal mekanizmalarının işleyişi üzerinden iktidar süreçlerinin analizine odaklanmıştır (Foucault, 2003, s. 169). Velayeti Fakih ve Papalık kurumlarının iktidar ile olan ilişkileri din olgusu üzerinden gerçekleşmektedir. Din, inanan topluma ve toplumu idare eden yöneticilere belirli görev ve sorumluluklar verirken aynı zaman da insanların belirli kurallar çerçevesinde siyaset yapmalarının önünü açarak, yönetim şekillerini, bireylerin haklarını, uyulması gereken dini ve sosyal kurallar ile toplumun oluşturduğu sistemi şekillendirip düzenlemektedir. Bu açıdan İslam'ın ilk yıllarından itibaren din ile siyasetin ya da din ve iktidarın ilahi bir iradeye ve vekaletе dayanması paralel bir şekilde gelişme göstermiştir. Hristiyan inanışında ise diğer dinlerden farklı olarak, ortaya çıktığı dönemden itibaren Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi argümanı ile din ile devlet ayrımı yapması, din adamlarının siyasi süreçlere katılım şeklini etkilemiştir. Bu durum din adamları ya da dini kurumların, siyasal süreçlere katılımları Tanrı otoritesi ile görüş belirtme yönünde gelişim göstermesine neden olmuştur. Bu görüş belirtme tavrı, krallıkların ya da devletlerin meşru bir yönetime sahip olup olmamaları ve iktidara egemen olan gücün söylem ile politikalarının ilahi bir otorite tarafından desteklenip desteklenmeyeceğine ilişkin konuyu kapsamaktadır. Bu doğrultuda Hristiyan yönetim anlayışında, din ve devlet ayrımının olması devlet ile kilisenin ayrı bir otoriteye sahip olması ile sonuçlanmasına neden olmuştur. İslami yönetim anlayışında ise devlet ve hilafet arasında otorite ayrımı bulunmamaktadır. İslam devletinin başındaki Halife aynı zaman da saltanatın da başıdır. Bu durum İslami yönetim açısından otoritenin tek bir elde toplanmasına neden olmaktadır. Dinin bu denli yönetsel ve iktidar süreçlerinde etkili olduğu Foucault'nun ifadesi ile pastoral dönemde iktidarın otorite üzerinde ikili bir yapısı bulunmaktadır. Bu durum ilahi otorite ile siyasi otoritenin sürü olarak ifade edilen halk üzerinde, kimin çoban olarak ya da yönetici olarak, halk üzerindeki hüküm sürme ve otorite kurma sürecini kapsamaktadır. Şii Ulema sınıfı ve Katolik Ruhban sınıfı da bu süreçte otoriteleri ile bir aktör ya da Foucault'nun tabiri ile sistem içinde bir çoban gibi sürü üzerinde etkili bir siyasal mekanizma olarak faaliyet göstermişlerdir. Ayrıca dinin en önemli gücü iktidarın meşruiyet kaynaklarından biri olması, egemen gücün kendi iktidarını haklı kılma ve ilahi bir

onayla gücünü pekiştirmek istemesidir (Kapani, 2003, s. 86). Şii Ulema sınıfı ve Katolik Ruhban sınıfı tarihsel süreç içerisinde etkili oldukları coğrafyalardaki iktidarları bir sürü olarak değerlendirmiş ve bir çoban gibi meşru kılma gücü üzerinden iktidarların yönetsel faaliyetlerini etkilemiştir. Bu bağlamda İktidarın tanrısal kaynaklı olduğu inancı eski çağlardan itibaren mevcut iken, Mısırlı Firavunların Tanrı Kral olarak kendilerini tanımlaması, yönetimlerini meşru kılarken itaati mecburi bırakarak din ve devletin otoritesini tek bir konumda toplayarak iktidarını meşrulaştırmıştır. Hristiyanlığın yoğun bir biçimde yaşandığı Orta Çağ Avrupası'nda Kralların taç giyme törenleri, Tanrının İsa'ya, Onunda Havarilere, Havarilerden de din adamlarına geçtiği yetki devri ile Papalar tarafından ilahi otoritenin sembolü olarak gerçekleştirilmektedir (Çelik, 2007, s. 13). Bu bağlamda Hristiyan Katolik öğreti, Tanrının yeryüzündeki temsilcileri olarak Papalara geniş yetkiler devretmesi, siyasal iktidarın meşruluğunu, Kiliseye olan bağlılıkları neticesinde gerçekleştirmektedir (Dursun, 2002, s. 109). Bu açıdan Otoritenin ilahi kaynaklı olması toplumunda Kralların yönetimini sorgulayamamasına sebep olmuş ve itaat etmeyi gerekli kılmıştır. İslamiyet'in Şii mezhebinde özellikle imamet teorisine göre iktidarın dini onay ve meşruiyeti, Peygamberden imamlara, imalardan ulema sınıfı içindeki din alimi olan müçtehitler aracılığı ile gerçekleşmektedir. İslam inancına göre, Peygamber Allah adına dini, sosyal ve siyasal yaşamı yönlendirmekte ve Allah'ın buyruklarını inanlara aktarmaktadır. Bu bakımdan inanlar için imamet teorisi gereği ya da Katolik öğreti bağlamında, liderin yaptıkları eylemleri ve söyledikleri sorgulanamaz ve itaati kaçılmaz bir şekilde gerekli kılmaktadır (Avcı, 1988, s. 539).

3.1 Siyasal Bir Etki Mekanizması Olarak Din Unsuru

İktidarları elinde bulunduran hakim güç ile din adamları arasındaki bağ genellikle dinin hükümetleri meşru kılabilme gücüne dayanmaktadır. Bu bağlamda dini meşruiyet, meşruluğu, haklı olmayı, gücü, geçerliliği, kabulü, yasallığın dinden ve dini kaynaklardan gerçekleştirilmesine neden olmaktadır (Okumuş, 2010, s.15). Bu bağlamda hükümetlerin dini meşrulaştırma yolunu tercih etmeleri, din ve dini kaynaklar yoluyla uyguladıkları politikalara haklı bir gerekçe bularak açıklama ve geçerlilik kazandırmaktır. Dinin ilahi bir meşruiyet gücünün olması, toplumun dine itaatinden ve koşulsuz şartsız teslimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda inanç düzeyinde dinler insanlara, toplumsal dayanışma, kötülüğe karşı sabır etme, dayanma gücü, isyan etmemeyi ve bunun karşılığında da cennet gibi ödüller vaat etmektedir.

İnsanlar genellikle inandıkları dinlerin kavram ve kuramlarını sorgulanmadan kabul etmektedir, çünkü ilahi bir şekilde kutsaldır. Bu kapsamda insanların ya da inananların dine duyduğu bu inanç, aynı şekilde din adamlarına karşı saygı duyma, itaat etme ve bağlılık hissi doğurmuştur. Bu doğrultuda iktidardaki hakim güçler tarafından din, devletin yayınladığı kanunlarının halk tarafından benimsenip kabul görmesi için kullanılan en etkili siyasi mekanizmalardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak Ruhban sınıfı ya da Ulema sınıfı her bir din adamı devletin ideolojik bir aygıtı halini almıştır.

Din ile devlet işlerinin iç içe girdiği siyasal yapılarda, dini otoritenin meşru kılma özelliğinin yanı sıra kötü olanı devirme değiştirme gücü de bulunmaktadır. Bu doğrultuda İran'da yaşanan İslami devrim halk tarafından, içi günah dolu olan kötünün devrilmesi ve iyi olan pak ilahi otoritenin kazanması şeklinde değerlendirmiştir. Din ve dini kurumlar, toplumun geleneksel yapısını korurken aynı zamanda mevcut düzeni devam ettirebilecek güce sahip bir niteliği de vardır. Dinin bu devrimci tarafı geleneksel görüşün karşısında yönetimi yöneticileri ve düzeni sorgularken bulduğu cevaplar neticesinde içinde bulunduğu düzeni dağıtarak iktidarın hakimiyeti altında değil karşısında yer almaktadır.

3.2 Din ve Siyaset İlişkisi

Din, insan hayatını belirlediği normlar ile dizayn eden bir yapı olmasından dolayı insanların karşılaştığı sorunları çözen bir mekanizmayı da içinde barındırmaktadır. Din sahip olduğu bu işlev ile tüm sistemi bütünleştirip kapsarken aynı zamanda devleti dini inancın bir yansıması olarak göstermekte ve devleti ilahi iradenin gerçekleşmesi için bir araç olarak kullanmaktadır (Rahman, 1995, s. 8). Dinin kullandığı bir diğer araç ise siyasettir ve siyaset bu yönüyle insanın dinin oluşturduğu sisteme dahil olmasını sağlayan bir araç olmaktadır (İnayet 1995, s. 13). Bu doğrultuda siyaset ile din iç içe geçmiş ve birbirinin alt başlıklarını oluştururken din aynı zamanda siyasetin kurumsal yönü ve yapıları ile ilişki içinde girmiş ve dil ile söylem açısından da politik süreçlerin içinde de yer almıştır. Dünya tarihi boyunca siyaset kavramı, devlet işlerinin düzenlemesi, iktidar çatışmalarını, yöneten ile yönetilen, güç ilişkileri, toplumların yönetiminin kurumsallaşması ile ortaya çıkan devlet yapılanmalarını ve toplumsal yapıların yürütülmesi için gerekli olan kavramları kapsayan tüm sürece ilişkin olgular için kullanılmaktadır (Kışlalı, 2014, s. 18). Bu

doğrultuda, toplumsal kimlik inşa etmek bir iktidar eylemi olması, bütün toplumsal ilişki sistemlerini siyasi bir durum olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir (Mouffe, 2008, 106). Siyaset bilimciler ise, toplumun kendini organize etmesi, toplumsal ilişkilerin biçimlenmesi, düzenlenmesi, toplumsal bir düzen kurma çabası, iktidar ilişkileri bağlamında gücü ele geçirmek için gerçekleşen çatışmalar, uzlaşma süreçleri, toplumsal yapıların ve kurumların meşruiyet üzerinden siyaset kavramını incelemektedir (Beck, 2013, s. 159). Bu çerçevede siyaset kurumu aynı zamanda toplumların inançları ile de ilişki içindedir. Toplumun inançları içinde bulundukları sisteme etki ederken ahlaki değerleri de siyasal ve sosyal düzene şekil vermektedir. İnsanlar inançları ya da ilkeleri doğrultusunda anlam dünyalarını oluştururken ortaya çıkan kavramsal ve zihinsel oluşum onların hak taleplerini ve temsiliyetlerine ilişkin argümanlarına da etmektedir. Bu bağlamda insanlar adil bir yönetim isterken inançları doğrultusunda oluşan adalet bilincini, yönetim ve yönetici sınıfına da yansımaları istemektedir. Bu durumun bir sonucu olarak insanlar yönetme hakkını meşru bir temele dayandırmakta ve bunu da genel olarak ilahi bir otorite ile gerçekleştirme eğilimindedir. İçinde bulunduğumuz ulusal ve uluslararası sistemde egemen güçler, genel anlamda ilahi otoritenin bir yansıması değildir. Bulunduğumuz sistemdeki otoriteler, kaynakların paylaşımı ya da insanların hak ve taleplerinin dağıtılması gibi konularda kendi kolektif çıkarlarını ön planda tutan dünyevi otoritelerdir. Bu doğrultuda ise din adamlarının temel görevi dinin etkileme boyutunu kullanarak, inanan insanların kurtuluşu için, bu dünyadaki hakların eşit dağıtımı ve adaletin sağlanması için, Tanrısal buyrukların etkinliğini sosyal yapılarda, siyasal sistemde ve hukuksal süreçler de arttırmaktır (Köktaş, 2010, ss. 53–54). Din adamları, ya da dini kurumlar, onları kendilerine bir otorite olarak gören insanlar için siyasi bir aktör ve baskı unsuru olarak dünyevi otoritenin meşruiyetini ilahi kurallar çerçevesinde yorumlama işini yaparken aynı zamanda mevcut siyasal sistemdeki hukuk kurallarının, kutsal yasalara uygunluğu hakkında görüş bildirebilmektedir. Hukuk kurallarının dini kurallara uygunluğunu aynı zaman da toplumsal ve sosyal yapı ile ilişkilidir. Dinin kanun ya da kurallara etkisi, toplumda ki insanların inançlarına bağlılıkları ölçüsünde olması, ahlaki ve hukuksal kurallara ne kadar etki edebileceğinin kapasitesini de ortaya çıkarmaktadır.

Din ve sosyal yapı arasındaki bağlantıyı açıklama sürecine giren idealistler, dinin sosyal yapı katmanlarından direkt olarak etkilediğini savunurken, materyalist

görüş ise sosyal yapı ve çevresel faktörlerin dini inancı ve sistemi belirlemede etkili olduğunu vurgulamaktadır (Yücekök, 1987, s. 159). Din ve toplum arasındaki ilişki ve etkiyi değerlendiren Weber de Protestanlık inancının, kapitalizmin gelişmesi için gerekli şartları sağladığını savunurken Tavmey ise tarihsel gelişim sürecine vurgu yaparak, kapitalizmin ortaya çıkışı için elverişli ortamın dinin değişen koşullara uymak zorunda kalması ile gerçekleştiğini savunmuştur (Yücekök, 1987, s. 159-160). Bu çerçevede Marx ve Engels ise din ile inanç sistemlerinin bir insan yapısı olduğunu vurgulayarak, insanın doğa ile ilgili süreçlerde açıklayamadığı bir takım olgu ve kuramları doğaüstü bir yaratıcıya bağlamasını, sömürülen sınıfların kontrolünün kolaylaştırması için bir araç olarak kullanıldığını ile sürmüştür (Okumuş, 2009, s. 323-347). Toplumların ahlak ve değerler sisteminin temelinde insanların dini inançları bulunmaktadır. Durkheim, toplumun dinin kaynağı olduğunu, inancın toplumların kişiliğini yansıttığını, kutsal olarak vurgu yapılan her şeyin, toplumun karakterinin bir parçası olduğunu ve toplum varlığını sürdürdüğü müddetçe dinin hep var olacağını vurgulamıştır (Kızılçelik, 1992, s. 121). Din, insanın dünyayı anlamlandırmasına ve varoluşa ilişkin soruları cevaplamasına rehberlik eden bir inanç sistemidir (Featherstone, 1996, s. 195). Bu rehberlik sürecinde dinler, insanları yönlendirmek için uyulması gereken kurallar ortaya koyarken bunlara uyulmaması durumunda çeşitli yaptırımlar uygulamaktadır. Dini inanç sistemleri, insanların birbirleri ile olan ilişkilerini düzenlemektedir. Toplumun dine verdiği değer, o inancın doğru ya da yanlış olması ile değil, toplumsal mekanizmada ki etkinliği ve bulunduğu dönem içinde kabul gören düşüncelere verdiği katkı ile anlaşılmaktadır. Toplumsal yapı içinde dinin gücü, insanları birlikte yaşamaya yönlendirirken bu birliktelik ekonomi, hukuk, siyaset, eğitim gibi farklı olguları da dinin etkisiyle şekillendirmiştir (Sezen, 1990, s. 224).

Sosyal yapı içerisinde kurumsallaşan dinlerin, bütünleştirme, denetleme, düzenleme, yönlendirme, sosyalleştirme ile kültür aktarımı gibi işlevleri, iktidarın ideolojisini meşrulaştırma ve kabul görmesi için de kullanılmaktadır (Karatepe, 1996, ss. 24-30). Dinin bu meşrulaştırıcı işlevi, toplum ve toplumsal yapı üzerinde bir sosyal kontrol aracına dönüşmektedir. Weber dinin, toplumsal yapı unsurları üzerinde değişim tabanlı bir etkiye sahip olduğunu belirtirken, din kurallarının da toplumun hareketlerinin meşru ya da yasak olmasını belirleyen önemli bir unsur olduğuna vurgu yapmıştır (Dönmezer, 1990, ss. 262–263). Dinin, toplumdaki işlevlerinden birisi de

toplumun din üzerindeki etki ile tepkisi üzerinden inanan insanlara, belli bir değerler sistemi sunması ve bu etkileşimle sosyal hareketlilik sağlayarak toplumsal yapılandırmalar gerçekleştirmesidir (Taplamacıoğlu, 1963, ss. 38–39). Bu bağlamda dinin, toplumsal yapılandırmalara yön vermesi ile, bir sosyal kontrol aracına dönüşmesi, dinin ve unsurlarının siyasi bir etki mekanizması olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

3.2.1 Fundemantalizm (Köktendincilik)

Fundamentalizm ya da köktencilik kavramları, temel olan, esas ve öze dönüş gibi anlamlara gelirken, ideolojik anlamda ise dini ve kültürel kuralları, görüşleri, fikirleri ve eylemlere bağlılığı ifade etmektedir (Yanmış, 2015, s. 1). Bu kapsamda fundamentalizm ilk olarak, Amerika’da Hristiyanlığı en doğru şekilde yaşadıklarını iddia eden Protestan Hristiyanlar tarafından kendilerini tanımlamak için kullanırken, İncilin, Tanrı sözleri olduğuna inananlar için de kullanılmıştır (Bulut, 2012, s. 14). Bu bağlamda Hristiyan Protestan Fundamentalistler, Tanrı sözü olan İncilin, kökenine dönmeyi amaçlarken tek otorite olarak İncili kabul edip, Kilisenin otoritesini kabul etmemektedir (Altıntaş, 2008, s. 331). Bu kapsamda kilise sisteminin temelinde yatan Hristiyan değerleri ve inancını koruma amacıyla ortaya çıkan kavram, günümüzdeki negatif yüklemelere karşın aslında, doğru ve gerçek olan öze dönüş şeklinde olumlu bir anlam da taşımaktadır (Yeşilyut, 2008, s. 22).

İslami fundamentalizm kavramı ise, özellikle 1960’lı yıllarda Ortadoğu topraklarında yaşanan gelişmeler ile yükselişe geçerken 1979’daki İran İslam Devrim ile de içeriği hareket kazanmıştır. Bu açıdan İslami Fundamentalizmin ortaya çıkışındaki temel unsuru, İslam hukukuna ve İslam egemenliğine dönüşü kapsarken, Müslümanlar, İslam dünyasının gerilemesini durdurmak, ilerlemesini sağlamak için tek yolun İslami hükümetlerin oluşturduğu İslam Devletler ile sağlanacağı düşüncesini de kapsamaktadır (Sonn, 2006, s. 181). Bu doğrultuda İslami fundamentalizm kavramı, dinsel anlamda yeniden canlanma ve dirilişi de kapsadığından fundamentalist hareketlerde, İslam’ın bütün insanlığa gönderilmiş olmasına ilişkin evrenselci yaklaşım ve tevhit anlayışından kaynaklanan merkezi ve birlikçi özelliği bulunurken, bu özelliğin toplumların ve faaliyet gösterdikleri coğrafyanın farklı yerel unsurlarından etkilenmiş olmalarından dolayı farklılık gösterebilmektedir. Bu çerçevede bireyler hukukun en üstün normlar olduğunu kabullenirken, özellikle radikalleşmiş Müslümanlar, İslam hukukun en üst sıradaki normlar olduğunu

savunarak toplumun İslam hukukunun kurallarıyla ya da İslam hukukuna uygun yasalar ile yönetilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu açıdan Siyasal İslamcılık ya da fundamentalizm dinsel amaçların gerçekleştirilmesi için gerçekleştirilen hareketleri kapsamaktadır. Bu doğrultuda İran İslam Devrimi fundamentalist bir hareket olurken Şii İslam hukukuna ve kültürüne ait öze dönüşe uygun bir düzenlemeye giderek, bu hareketleri yasal düzleme taşımış ve Peygamber ve Ehlibeyt dönemindeki normlara uygun bir dönüş yapmıştır.

3.3 Papalığın Siyasi Süreçler ile Etkileşimleri

Postyapısalcı bir bakış açısıyla pastoral iktidar biçiminde dini unsurların, siyasal olanı çevrelemesi, toplumu ya da bireyi belli norm ve unsurlar üzerinden kimliklendirerek sınırlandırması kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Foucault, iktidar unsurlarının özneye istediği bilgi ve pratikleri yükleyerek onu toplumsal olarak kodlandırması, dini referanslar ile tüm sistemi ilahi olana uygun bir şekilde dizayn etmek isteyen Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının iktidar unsurları ile ilişki içine girmesine ve siyasal bir mekanizma olarak hareket etmesine neden olmaktadır. İktidarın sahip olunabilen, kullanılmadığı ya da kullanma kapasitesi azaldığı zaman bir kenarda tutulabilen ve yeri geldiğinde sözleşme gibi pratiklerle aktarılabilen bir güç mekanizması olması iktidarın tarihsel süreçte el değiştirmesine neden olmaktadır. Tarihsel süreçte otoritenin bireyi kurallar bütünü yoluyla belirli şekillerde düşünmeye yöneltmesi, bireyin tarihsel olarak kendini bu kurallar bütünü içinde bulmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın dünyayı kavramsallaştırıp anlamaya çalıştığı süreçte daha önceden zihnine söylemler yolu ile kodlanmış olan bilgiler üzerinden bu işlevi gerçekleştirmektedir. Bu yüzden iktidarın ya da otoritenin bir parçası olmak önem arz etmektedir. Postyapısalcı kuramda bu kavramların üretilme süreçleri ve üretilme sürecindeki ilişkileri incelediği için çalışma ilahi otorite üzerinden iktidar ilişkilerinin tüm unsurlarını tarihsel kültürel ön koşulları dahil ederek tüm süreci sorgulayıp bilginin üretildiği toplumsal koşulları ve hakikat arayışını yeniden yorumlayarak inceleyecektir. Velayet-i Fakih ve Papalık kurumlarının iktidar, yapı, toplum ve toplumsal hareketler ile etkileşimleriyle iktidarı elinde bulunduran otorite ile karar mekanizmaları ile ilişkisi postyapısalcı bir yaklaşım ile değerlendirilecektir.

Günümüz koşullarında Papalık makamının ya da Hristiyan din adamlarının merkezi otoritenin bir parçası olduğu Orta Çağ dönemindeki gibi baskın bir otorite ve yetkisi bulunmamaktadır. Bu bağlamda Papalık ve din adamların Katolik inancına

sahip kişiler üzerindeki etkisi, siyasi bir etkiden daha çok manevi bir etki şeklindedir. Katolik kilisesi günümüz de kendisini yardıma muhtaç insanlara destek olmaya adanmıştır. Kilise İsa Mesih'in müjdesini tüm insanlığa iletmeye çalışırken aynı zaman da Kutsal kitap öğretileri ile çatışan görüşler ve söylemlere karşı tavır belirterek manevi görevini yerine getirmektedir. Bu açıdan Papalık kurumunun egemen devletler üzerinde de herhangi bir baskı ya da hukuki yaptırım gücü bulunmamaktadır. Özellikle 1920'li yıllar itibari ile siyasi alanda, Katolik mezhebini benimseyenlerin muhafazakârlar olarak siyasal süreçlere katılımıyla, Kilise uluslararası sisteme ve ulusal devletlere dolaylı bir etki yaratma gücüne sahip olmuştur. Din adamlarının siyasal sistemler içinde bu şekilde dolaylı bir etki yapabilmeleri, Katolik mezhebine inananların onları hala ilahi otoritenin bir parçası ve Havari Petrus'un Makamının temsilcileri olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Velayeti Fakih kurumu ile Papalığın en önemli farkı Papalığın dünyevi otoriteyi kaybetmiş olmasıyken Velayet-i Fakih kurumunun otoritenin merkezi ve sahibi olmasıdır. Bu karşılaştırmada zamandan bağımsız bakıldığında Velayet-i Fakih sistemi, yönetici sınıfını aradan çıkararak yönetimi her alanda ele geçirirken Papalık kurumu ona bağlı ya da otoritesini kabul eden Prens ve Krallar ile iki başlı bir yönetim sergilemiştir. İran'da günümüz Ulema Sınıfının, Papalık Kurumunun Orta Çağda Avrupa'da ki güçlü konumuna benzer bir deneyim yaşadığını söylemek tam anlamıyla doğru bir ifade olamamakla birlikte, meşruluğun ve otoritenin kaynağı olmaları dolayısı ile elde ettikleri güç açısından bu iki grup benzerlik göstermektedir. Bu çerçevede genel anlamda dini yönetim biçimleri kurumsal ve yönetsel bağlamda benzerlik göstermektedir. İktidar sahipleri ile görüş ayrılıkları yaşadıkları zaman otoritelerini kullanarak onları hizaya getirmeye çalışırken, dikkat edilmesi gereken husus bu görüş ayrılıklarının sebebinin Kralların dini referanslar dışına çıkıldığı süreçte yaşanmasıdır. Bu dini referansların sağlamış olduğu hak ve ayrıcalıklar onları dünyevi otoritenin üstüne çıkarak ayrı bir güç merkezi haline dönüştürmüştür. Bu bölümde Ruhban Sınıfı ile Ulema Sınıfının tarih sahnesindeki etkinlikleri ortaya konularak onların niteliksel bir sınıflandırma ile karşılaştırılması yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmada iktidarı elinde bulunduran yönetici sınıflar ile girdikleri mücadeleler irdelenerek ortaya benzerlik ve farklılıklarının çıkarılması konusuna değinilmiştir.

Roma İmparatoru 313 yılında Milano fermanıyla Hristiyanlığı topraklarında kabul ederken Theodisius döneminde ise Hristiyanlık, Roma'nın resmi dini olmuştur.

Bu süreçten sonra Hristiyanlık Anadolu, Balkanlar ve Avrupa coğrafyasına hızlı bir şekilde yayılmıştır. Bu bağlamda Kilise çatısı altında toplanan din adamları siyasi bir güç kazanırken bazı din adamları da Şii mezhebinde Ahbari ekole bağlı olan müçtehitler gibi genel olarak siyasetten uzak ya da bu siyasi gücü süreç içinde kullanmak yerine daha münzevi bir yaşam tarzını benimseyen Keşiş sınıfı ortaya çıkmıştır (Topakkaya, 2017, s. 14). Bu doğrultuda bu keşişler insanların az olduğu alanlarda büyük manastırlar kurarken altıncı yüzyıl itibari ile Benedikliler aracılığı ile tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Bu keşişlerin tercihlerinin aksine Papalık kurumu otoriteyi kendi elinde merkezileştirmeye devam etmiştir. Bu doğrultuda Avrupa'da Tanrı en yüksek otoritenin sahibi olurken, siyasi iktidarı elinde bulunduranlarda Tanrı'nın ve kilisenin adına, yeryüzünde onların temsilcilik görevini yürüten bireyler olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum Tanrı devletinin siyasi bağlamda yeryüzüne yansması olarak görülmesi Kilisenin oldukça güçlenmesi ve zenginleşmesi ile sonuçlanmıştır. 1075 yılının da siyasi otoriteyi elinde toplayan Papa Yedinci Gregorius, papalık makamının yetkilerini, dünyevi otoriteyi devir alan iktidarlara açıklayan, "Dictatus Papae" (Papanın Emirleri) bildirisini yayınlamıştır (Çoban, 2014, s. 377). Bu yirmi yedi maddelik bildirinin iktidarı elinde bulunduran otorite tarafından dikkat edilmesi gereken bazı maddeleri kapsamaktadır. Bu bağlamda yalnızca Roma piskoposu evrensel sıfatını kullanabilecek, dünyevi otoriteyi elinde bulunduran Prenslar, Papanın önünde eğilip ayaklarını öpecek, Papa İmparatorları azletme yetkisi sahip olacak, Papa'nın hiç kimse ve hiçbir kurum tarafından yargılanamayacağı ve Papanın verdiği karar ya da hüküm hiç kimse tarafından değiştirilemeyeceği gibi çeşitli maddeleri içermektedir (Çoban, 2014, ss. 377-379).

Papa Yedinci Gregorius, Papalık makamını ve otoritesini monarşik bir yapıya dönüştürürken, dini ve dünyevi otorite olarak her şeyin üstüne çıkarak Orta Çağın siyasi Avrupa tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Din adamlarının bu şekilde mutlak bir güce sahip olmaları beraberinde görevlileri kimin atayacağına ilişkin Tayin çatışması konusunun gündeme gelmesine ve tartışmalı bir ortam oluşmasına neden olmuştur. Bu kapsamda Papa Yedinci Gregorius ile Kutsal Roma İmparatoru Dördüncü Heinrich arasında geçen, kilisedeki dini görevlileri atama yetkisi bağlamındaki çatışma güç mücadelesi yaşanmasına neden olmuştur (Benli, 2019, s. 25-26). Bu kapsamda Dördüncü Heinrich'in bildirisine rağmen Papa da bağımsız bir şekilde Milano, Fermo ve Spoleto Piskoposlukları'na yeni din adamları ataması

çatışma sürecini başlatırken, Papa Yedinci Gregorius İmparator'un yaptığı atamaları geçersiz ilan ederek İmparatorun aforoz edilebileceği konusunu gündeme getirmiştir (Durmaz, 2010, s. 93). Bu doğrultuda Dördüncü Papa ile uzlaşmaya gitmeyerek Alman piskoposlarının desteğini de arkasına almış bir şekilde Papayı, makamından ve görevinden alındığını ilan ederken bu durum karşısında Papa da İmparator Dördüncü Heinrich'i aforoz etmiştir. (Benli, 2019, ss. 25-26). Bu çerçevede bir din adamı olarak Papa, ilahi gücü elinde bulunduran kişi olarak da dünyevi otoritelerin hepsine meydan okumuştur. Papanın Dördüncü Heinrich'i görevden alması ile İmparatorun muhalifleri birleşerek yaşanan bu güç mücadelesini kendi lehlerine kullanarak Swabia Dükü Rudolf'u kendilerine yeni İmparator olarak seçerken aynı zamanda Yedinci Gregorius'u da tekrar Papa olarak kabul ettiklerini açıklamışlardır. Yaşanan bu olaylara karşısında Dördüncü Heinrich 1077 yılında Papa'nın bulunduğu Canossa Kalesi'nin kapısında üç gün bekleyerek Papa ile görüşebilmiş ve Papanın ayaklarına kapanarak ondan kendisini affetmesini istemiş, Papa İmparatoru affederek ona itibarını iade etmiştir (Benli, 2019, s.26) Bu durum nihayetinde ilahi otoritenin yeryüzündeki temsilcisi olan Papanın, dünyevi otorite karşısındaki gücünü ortaya koymuştur.

3.3.1 Haçlı Seferleri ve siyasal bir otorite olarak Papalık kurumu

Katolik Kilisesi on birinci yüzyılın boyunca gücünü ve otoritesini arttırırken, kutsal şehir Kudüs'ün Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi üzerine Katolik din adamları, 1095 ile 1291 yılları arasında Kudüs'ü geri almak için yapılan dokuz büyük Haçlı Seferinin düzenlenmesinde aktif bir rol almışlardır. Bu kapsamda dinin insanlar üzerinde etkili bir unsur olması, insanları yöneten siyasi otoritenin devleti yönetirken dini sınıfa karşı daha hassas bir tavır sergilemesine neden olmuştur. İktidarın ya da Kralların ruhban sınıfı ile aralarındaki ilişkinin hassas olması, yöneticilerin aldıkları kararlarda halkın desteğini almak veya karşıt bir tavır ile sorun oluşturacak olaylardan kaçınmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda Haçlı Seferleri sırasında Kilise ilahi otoritesini kullanarak Avrupa'daki siyasi otoritelerin almış olduğu kararları desteklemiş ve halkı dünyevi otoritenin altında hareket etmeye yönlendirmiştir (Benli, 2019, s.1). Birinci Haçlı Seferine başlamadan önce Papa ikinci Urbanus din adamlarına yetki vererek halkın sefere katılımı ve desteği için onların insanlarla görüşmelerini sağlamıştır (Avcı, 1999, s. 283). Birinci Haçlı Seferi sonunda Anadolu coğrafyası ve Kudüs'te Haçlı kontlukları kurulurken bu seferin diğer seferler

arasında en önemlisi ya da farklı olmasının nedeni Haçlı düşüncesi bu yapılan sefer ile amacına ulaşırken bu düşüncenin tüm diğer seferlerini de etkilemesinden kaynaklanmaktadır (Akan, 2020, s. 3). Bu durum Kilise ve Papalığın, Hristiyanlık aleminin yeryüzündeki tek temsilcisi olarak ortaya çıkmasına neden olurken aynı zamanda Katolik Kilisenin itibarını, etkisini ve gücünü artırmıştır. Bu açıdan Kilise, Haçlı Seferleri'ni kendi otoritesinin itici gücü ve kanıtı haline dönüştürerek her türlü siyasi otoritenin üzerinde olduğunu açıklamıştır (Usta, 2015, s.51). Bu doğrultuda Birinci Haçlı Seferi'nin başarı ve büyük kazanımlarla sonuçlanması Avrupa'da yapılan seferlere olan ilgiyi artırmış ve bu durum diğer seferlerin yapılmasına imkân sağlamıştır. 1101 yılında yapılan Haçlı Seferlerin de Papalık bu seferin planlayıcısı, sosyopolitik alanda da iktidarını güçlendirerek sürecin itici gücü ve Hristiyan kitleleri harekete geçirme kabiliyetine sahip bir aktör olarak ortaya çıkmaktadır (Benli, 2019, s. 129). 1144 yılında ise Anadolu'da kurulan Haçlı Kontluklarının, Papa Üçüncü Eugenius'dan yardım talep ederek yeniden Haçlı seferi düzenlenmesini istemesi merkezinde Papalık Makamının organize ettiği yeni bir Haçlı Seferine neden olmuştur. Bu kapsamda Papa üçüncü Eugenius'ın bu kez Haçlı Seferine ilişkin Krallara yolladığı, mektupları ile Haçlı Seferlerini Papalık Makamı açısından yasal bir düzleme oturturken, bu seferlerin papalık tarafından yürütülmesi, niteliği, kapsamı, uygulanması ve tasarlanmasına ilişkin ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir (Benli, 2019, s. 129).

Haçlı Seferleri, Orta Çağ Avrupası'nın dini, siyasi, sosyal, kültürel, iktisadi ve ekonomik açıdan değişimine sebep olurken Papalık ve Kilise açısından ise Haçlı seferlerinin en önemli sonucu Hristiyan skolastik düşüncenin giderek zayıflamasına neden olmasıdır (Bayhan, 2006, s. 16). Bu açıdan Haçlı Seferlerinin merkezine yerleşen Kilise başarısız seferlerden dolayı, halkın kiliseye ve din adamlarına karşı beslediği güvenin zedelenmesi ile yüzleşmek zorunda kalmıştır (Esen, 2020, s. 78). Bu başarısız seferlerden dolayı Kilise ve Papa'nın halk üzerindeki otoritesi sarsılırken bu seferler sırasında savaşa katılan Avrupa zengin soylu senyörler ve şövalyeler ölürken, köylü ise toprak sahibi efendilerinden arazi alarak, mülk sahibi olmaya başlamıştır (Bayhan, 2006, s. 16). Bu kapsamda feodalite sistemi çözülmeye başlarken bu zayıflama ile kilisenin de etkisinin azalması neticesinde merkezi krallıklar güç kazanmıştır. Bu durum Papa'nın dünyevi otoritenin yetkisini elinde bulunduran Krallar üzerindeki etkisinin zayıflamasına neden olmuştur (Bayhan 2006, s. 16-17)

Ayrıca Haçlı seferlerinin diğer bir önemli neticesi de doğu medeniyetlerinden aldıkları yenilikleri ve teknikleri kullanmaya başlamaları ile sonuçlanmıştır. Bu durum Avrupa'da bilim ve teknik alanında yeni gelişmelere yol açarken bu bütünsel gelişme ve değişimler daha sonra coğrafi keşiflere, Reform Hareketlerine ve Rönesans'a sebep olmuştur (Şimşek, 2010, s. 171).

Bu doğrultuda on üçüncü yüzyıla gelindiğinde kilisenin, toplum üzerindeki etkisinin azalması ile yaşanan gelişmeler ve değişimler kilisenin kültürel ve sosyal hayattaki otoritesini kırmıştır. Bu yüzyılda daha önce yaşananlar neticesinde tek eğitim merkezi olan Hristiyan manastırlarının yanında Kiliseye bağlı olmayan üniversitelerin kurulmuş, bilimle felsefede kısmen özgürlük ve de özgünlüğün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kapsamsa on beşinci yüzyıla gelindiğinde bu kurumlardan mezun olmuş düşünürlerden, kilisenin dünya işlerine karışmasını eleştiren ve bu yönde bir otorite olarak etkisini insanların üzerinde kullanmaması gerektiğini savunan fikirler ortaya çıkmıştır (Bayhan, 2006, s. 17).

3.3.2 Protestan reformu ve Papalık otoritesi

1520'li yıllarda ise Kilise ve Kral arasında yaşanan otorite çatışması, Kilisenin saygınlığının azalmasına neden olurken, Kilisenin görev ve yetkilerinin düzenlenmesi talebi de halk arasında karşılık bulmuştur (Özalp, 2015, 52). Bu süreçte Kilise halktan bağış ve vergi toplamaya devam ederek zenginleşmiş ve halkı otoritesi ile yönlendirmiştir. Bu otoritenin gücü ile o dönem de halktan bir kişinin bir suçtan yargılanması gerektiğinde, Kralın mahkemeleri ile birlikte Kilise mahkemelerinde de yargılanması gerekmektedir. (Bayhan, 2006, s.19). Bu durum Kralın otoritesi ve iktidarını zayıflamasına sebep olurken aynı zaman da Kilisenin, Kralın bazı uygulamalarını eleştirmesi ve ülkenin içişlerine karışmasıyla devletin gücünün zayıflatmasına neden olmaktadır. Bu otorite karşısında burjuva sınıfı ise, Kilisenin feodal sistemi koruması neticesinde kendi gelişiminin önüne geçen bu feodal yapı karşısında Kralın yanında yer almıştır (Huberman, 2016, s. 85-90). Bu açıdan burjuva sınıfının yanında, Kilise sistemini eleştiren diğer düşünürler de kilisenin yarattığı iki başlı iktidar sorunu için Kralın gücünü artırarak birlikte mücadeleye girmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2020, s. 82-83). Bu durum sonunda Katolik Kilisesine karşı Protestan reformu olarak başka bir eyleme dönüşmüştür (Özalp, 2015, s. 54). Papalık makamı ile aynı görüşte olmayan diğer Hristiyan din adamlarını destekleyen burjuvazi sınıfı böylece Protestan reformcuların yanında yer alarak Katolik kilisesine karşı onları

desteklemiştir. (Huberman, 1974, ss. 85-90). Bu bağlamda bir din görevlisi olan Alman Luther'de Kilisenin görüş ve eylemlerini onaylamazken, 31 Ekim 1517'de Wittenberg Kalesi Kilisesi'nin kapısına, Katolik din adamlarının halka bağış karşılığında dağıttığı affedilme sertifikalarına karşı görüşlerinin yazdığı bir bildiriye asarak Protestan Reformu hareketini resmen başlatmıştır (Beyhan, 2006, ss.18-22). Bu açıdan Papalık otoritesi ve iktidarını zayıflatma amacı güden reform hareketi özellikle Kralları merkezi otoriteye taşıyarak siyasal iktidarın güçlenmesine neden olmuştur. Bu kapsamda Protestan Reformu, dinin kurumsal temsilcisi olan Katolik Kilisesi hedef haline getirirken, reformu savunan teologlar vasıtası ile Almanya'da Martin Luther öncülüğünde, Fransa'da Jean Calvin ve İsviçre'de Huldrych Zwingli liderliğinde Katolik dünyanın bütünlüğüne son veren bir harekete dönüşmüştür (Aşoğlu ve Boyacı, 2020, s.196). Bu açıdan bu eylemlere karşı durdurmak ve Kilise birliğini korumak için Papalık Makamı, 1526 ve 1529 yıllarında Speyer kentinde toplantılar düzenleyerek burada kilise karşıtları için önlemler almıştır. Kendisi de bir Katolik olan ve aynı zaman da dönemin ünlü hümanistlerinden olan Erasmus, Luther'i ileride Avrupa'da yaşanabilecek çatışma ve savaşa karşı uyararak Kilise ile uzlaşma çağrısı yapmış ancak Luther bu çağrıya kayıtsız kalmış ve Erasmus'un uyarısı gerçekleşerek tüm Avrupa'ya yayılan mezhep savaşları başlamıştır (Salihpaşaoğlu, 2018, s. 130).

Kilisenin otoritesi ve gücünden rahatsız olan Katolik Fransa Kralı Birinci François'de siyasi nedenlerden dolayı Protestan prensler desteklemiştir. Bu destek çatışmaya yol açarken 1555 yılında Protestan Presler ve Katolik Kutsal Roma İmparatorluğu arasında yaşanan bu durum Augsburg Barışı ile sonuçlanmıştır (Sander, 20006, ss. 86-87). Bu bağlamda Augsburg barışı ile herkes kendi bölgesinde istediği inancı yaşayabilme olanağı sağlanırken her bölgenin mezhebini belirleme yetkisi Papalık makamından alınarak o bölgenin prensine bırakılması ile sonuçlanmıştır (Öktem, 2002, s.37). Papalık makamından alınan yetki neticesinde Prenslerin tercihinine göre bölgelerde Katoliklik ve Lütercilik inancından birini yasal inanç olarak benimseyecek ve bu tercihi benimsemeyen olursa da kendi tercihinine uygun başka bir bölgeye göç edebilecektir.

1609 yılında Majestelerinin Mektubu adı verilen bir belge ile Kutsal Roma İmparatoru olan İkinci Rudolph'un, kendi topraklarında yaşayan Protestanlara kendi Kiliselerini kurma hakkı vermesi Katolik Kilisenin otoritesini sarsmıştı (Boyacı ve Salihpaşaoğlu, 2020, s. 198). Bu durum neticesinde Katolik Kilise karşıtı Protestan din

adamları, Kilise ve eğitim yerleri inşa ederek inançlarını Avrupa ile İskandinav coğrafyasına yaymıştır (Salihpaşaoğlu ve Boyacı, 2020, s. 197). Katolik Kutsal Roma İmparatorluğunun sahip olduğu coğrafyada Protestanlığın bu şekilde yayılmaya başlaması çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmalar neticesinde Otuz Yıl Savaşları başlamış ve 1618 ile 1648 yılları arasında milyonlarca insanın vefat ettiği, milyonlarca insanın göç etmek durumunda kaldığı, Danimarka, İsveç, Hollanda, Fransa ve İspanya gibi ülkelerin de savaşa dahil olduğu bir dönem yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreçlerin sonunda Katolikler ve Protestanlar arasında dini görüş ayrılıkları olarak başlayan Otuz Yıl Savaşları 1648 yılında Westphalia Barışı ile sona ermiştir. Antlaşmanın içeriği İmparatorun seçimine, kurumlarındaki temsil yetkisine, veraset süreçlerine, savaş sonunda yaşanan maddi zararların karşılanmasına, savaş tazminatlarına ve sınır değişikliklerini kapsarken Papalık kurumu bu antlaşmada temsil edilmemiştir (Salihpaşaoğlu ve Boyacı, 2020, s. 201). Antlaşmanın en önemli özelliklerinden birisi de bu süreçten sonra dinin uluslararası ilişkilerde ve sistemde temel itici güç niteliğini kaybetmesi ile Papalık ve Kutsal Roma İmparatorluğu gibi meşruiyetiyle otoritesini ilahi güçten alan devlet üstü otoritelerin etkisinin ortadan kalkması ile sonuçlanmış olmasıdır (Şimşek, 2017, s.20). Çalışmanın bu kısmına kadar genel hatları ile Foucault'nun pastoral iktidar biçimini görürken çalışmanın ilerleyen kısmında iktidar ve iktidar ilişkileri üzerinde dinin giderek azalan bir etki mekanizmasına dönüşmesine yer verilecektir. Din denetleyici ve kontrol edici mekanizma özelliğini Hristiyan dünyasında yitirerek daha çok ruhani bir boyut kazanmaya başlayacaktır. Foucault iktidar biçimlemelerinden olan disiplin edici ve kontrol edici iktidara biyoiktidar yönetim biçimine geçilecektir. 16. yüzyıl ile dinin sistemi kuşatan işlevinin azalması ve siyasi unsurlara olan etkisinin azalması sonucunda Avrupa'da Katolik Kilisesi'ne karşı dinsel bir hareket olan Reform hareketleri başlamış ve insan aklının ön planda olduğu, Katolik düşünceye köklü itirazların yer aldığı Aydınlanma hareketine de dönüşecek olan biçimsel ya da bütünsel bir siyasi güç değişimi yaşanmıştır. Aydınlanma çağı insanın dünyadaki konumunu, anlamını, haklarını, rollerini ve varlığını dini argümanlar üzerinden sorgulamayı bir kenara bırakarak farklı düşünceler üzerinden düşünmeye zemin hazırlaması siyasal ve toplumsal dönüşümlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Avrupa'da yaşanan Aydınlanma düşüncesi ile siyasi yapı değişime ve tartışmaya konu olurken bu süreç Fransız İhtilali ile tamamlanmıştır. Kant bu yeni dönemi, insanların aklını kullanmaya cesaret edebilmesi olarak açıklamaktadır (Kaya, 2019, s. 30). Aydınlanma, Avrupa

Monarşisi ile Kilise egemenliğine bağlı sistemlerin yerine özgür ve halkın egemenliğine dayalı bir siyasal sisteme bırakırken demokratik sisteme geçilmesine ilişkin gelişmeleri ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda 1789'da gerçekleşen Fransız ihtilali ile mutlak monarşi sistemi sona ermiş ve din merkezli bir sistemden milliyetçiliğin merkezde olduğu, milli devletlerin egemenliğine dayalı siyasal sistemler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda özellikle Fransa'da Kilisenin egemenliği biçimsel olarak sona ererken, laik bir yönetim anlayışı ile siyasi ve toplumsal sistemin temel taşları değiştirilmiş ve Kilise ülkelerin iç işlerine ve işleyişine karışamaz hale getirilmiştir (Berger, 2011, s. 51).

3.3.3 Yirminci yüzyıldan günümüze Papalık otoritesi

Lipset modern toplumların öncelikli konularından birinin de devlet ve kilise ayrımı olduğunu vurgularken, Katolik ülkelerde ruhban sınıfının yanında yer alan ve ruhban karşıtları zemininde ortaya çıkan bu bölünme, Fransa, İtalya, İspanya, Avusturya gibi Katoliklerin yoğunlukta olduğu ülkelerde ise ruhban sınıfına karşı olanların sol görüşe sahip kişiler ile ittifak yapmalarına neden olmuştur (Özatic, 2019, s. 57). Bu açıdan Katolik kilisesi, seküler düşüncüyü ve demokratik yönetimlerin temel ilkelerini itibarsızlaştırırken, iktidarlara ilahi meşruluk desteğini vermeyerek onları zayıflatma yönünde eğilim göstermiştir. Bu yeni çağın getirdikleri ile mücadele süreci, 1831 tarihinde On Altıncı Gregory'nin Papalık makamına geçmesi ile başlarken On Üçüncü Papa Leo ve Yirmi Altıncı John dönemine kadar resmi olarak da 1962 ile 1965 yılları arasında İkinci Vatikan Konsiline kadar sürmüştür (Özatic, 2019, s. 58). Bu dönem, aynı zamanda siyasal alanda milliyetçilik hareketlerinin zirvede olduğu süreçte, milliyetçi akımdan etkilenen İtalyanların milli bir devlet kurulması bağlamında Papalık Makamına karşı ayaklanmaların da başladığı bir dönemi kapsamaktadır. Bu çerçevede Roma Kilisesinin de destekçisi olan Avusturya hanedanı milliyetçilik hareketlerini bastırırken Rusya, İngiltere, Fransa ve Prusya devletleri Papalıktan dönemin siyasi ihtiyaçlarına uygun reform talebinde bulunmuşlardır. Ancak Papa Yedinci Gregory uzlaşma yanlısı bir tavır takınsa da meclis ve hükümetlerde laiklerin ağırlıkta olduğu bir siyasal yapıyı reddetmiştir. Bu durumun sonucunda Fransa Papalık topraklarını işgal ederken Avusturya İmparatorluğu Roma Kilisesinin yanında yer almıştır. Roma Katolik kilisesi bir ülke içinde tek etkili kurum olmaktan tamami ile çıkmıştır. Katolik bir din adamı olan Lamennais, 1830 yılında Fransız İhtilalini yücelten bir yazı paylaşması üzerine Papa onu kınamış ve yükselen

siyasal hareketlerin aynı şekilde dine karşı saldırgan bir tutum sergilemelerini de kınayarak, evreni açıklarken bilimsel normlar kullanılmasını, dinin yerini almaya çalıştığını savunduğu bilimsel öğretileri eleştirmiştir (Özatic, 2019 s. 59). Bu tutum Kilise içinde gerçekleşen liberal görüşlerin yayılmasının önüne geçerken mevcut durum aynı zamanda modern toplumu ve çağı olumsuz bir olgu olarak görülmesine neden olmuştur. Papa On Birinci Pius ise merkezi İtalya'da olan Papalık devletlerinin, İtalyan birliğine karşı duruş sergilemesi ve Avusturya'nın 1848 yılında İtalyan topraklarından çıkarılması konusundaki tavrı, Roma'nın işgal edilmesi ve başka bir şehre kaçması ile sonuçlanmıştır (Çoban, 2007, s.133). 1849 yılında Papa'nın yardım çağrısıyla Fransa, Papalık düzenini yeniden oluştururken Roma'ya da bir yıl sonunda dönüş yapabilmiştir (Özalp, 2015, s.100). Ancak Papalık devletlerinin çoğu 1860 yılında İtalya Krallığı tarafından ele geçirilmiş ve İtalyan Devletinin toprakları sayılmıştır (Malara, 2018, s.1). 1971 yılında ise Papa, Roma içerisinde Vatikan ve birkaç bina içerisinde küçük bir şehir devleti olarak dokunulmazlık kazanabilmiştir (Özatic, 2019, s. 61). Bu çerçevede Papa Pius 1864 yılında Zamanın Yanlışları ve Hatalar Listesi isimli iki genelge çıkararak, Katolik kilisesi tarafından hatalı bulunan düşüncelere vurgu yapılmıştır (Özalp, 2015, ss. 143-144). Bu genelgede Kilisenin haklarının ihlal edildiğine vurgu yapılarak sivil otorite altında alınması eleştirilmiş ve kilisenin mallarına, ruhban sınıfının askerlik muafiyeti gibi haklarına, ayrıcalıklarına ve yargı bağımsızlıkları gibi konulara değinilmiştir (Metin, 2013, s. 353-354), Papa On Üçüncü Leo ise izlediği yolla din ile devleti, özel ve kamusal alanlarda bağımsız kabul ederek siyasete katılımı teşvik etmiş ve Katolik Hristiyanların devletleriyle bütünleşmesini teşvik eden bir tutum sergilemiştir (Çoban, 2007, s. 139-140). Siyasal süreçlere söylemleri veya tavrı, modern işçi sınıfının yaşadıkları sorunlara çözüm aramak ve sosyalizm, komünizm ile nihilizm anarşizm gibi ilahi öğretiler karşı ya da skolastik düşünce ile uyuşmayan modern görüşleri, sivil düzeni bozacak hareketler olarak görüp bu akımlar ile mücadele etme şeklinde de olmuştur (Özatic, 2019, s. 63-64).

Papa On Üçüncü Leo, sanayi devriminin getirdiği işçi problemleri ile ilgilenirken Papalık makamının düşüncesi ile çelişen sendikalara üye olunmamasını, Katolik inancına sahip kişilerin kendi sendikalarını kurmasını istemiş ve kurulan sendikalarında ruhban din adamları tarafından yönlendirilmesini sağlamıştır (Çoban, 2007, s. 141). Papa On Üçüncü Leo Katoliklerin siyasal sistemde aktif rol

oyunmalarını isterken siyasal sistemin içinde olmanın, vatandaşların yükümlülükleri olduğuna değinmiştir (Özatic, 2019, s. 64.). Bu modern değışimler neticesinde Kilise Hristiyanlığı halka ile bağ kurmak ve Hristiyan değeri demokratik seçimler ile yaşatılması için çeşitli ülkelerde Hristiyan Demokrat partileri kurulmasını destekleyerek, bu durum neticesinde bazı ülkelerde doğrudan hükümeti kuran parti ya da koalisyon ortağı olan bir parti şeklinde siyasal sistemde hükümet içerisinde yer almaktadır (Topakkaya, 2017, s22). Bu Katolik Kilisenin ya da Papalık Makamını desteklemek için kurulmamıştır. Bu partiler Hristiyan inancına ve ahlakına uygun bir şekilde insan haklarının savunulması için çaba göstermektedir. Kilise manevi anlamda bir kurtuluş yolu sunmaya devam ederken aynı zamanda siyasal katılımı desteklemesi ve Katoliklerin siyasal sistem içinde etkin bir rol almaya teşviki önemli bir aktör olarak varlığını sürdürmesine neden olmaktadır.

Kiliseyle dünyevi olan arasındaki ayrım aynı zamanda baskı altında bulunan partilere destek olma sorumluluğundan Kiliseyi kurtarmaktadır. Çünkü bu partiler kendilerine göre Hristiyanların birliğine hizmet etmemektedir. Günümüzde Kilise kendisini gücü elinde bulunduran yönetici elitler yerine, ezilen toplumun yanında yer alması, halkın sosyal haklarını savunmayı bir görev olarak benimsemesi Kilisenin adaletsizliklere karşı duran bir aktöre dönüşmesine neden olmaktadır (Schmidt ve Rochlitzer, 2006, s. 21). Kilise, İsa Mesih'in yaptığı gibi toplum içinde fakirlerin, yoksulların ve haksızlığa uğradığını hisseden kişilerin yanında yer alması onları Mesih'in Kilisesi olarak toplumun temel hak ve özgürlükleri için hizmet veren bir kuruma dönüşmesine sebep olmuştur (Sarıtış, 2019, s. 21). Bu doğrultuda Kilisenin günümüzdeki konumu toplumun hak ve hukukunu koruyan, güçsüzlerin yanında yer alan ve Mesih'in Çağrısını müjdeleyen işlevsel bir kurum halini almıştır. Katolik Kilisenin modern çağdaki bu genel durumu, siyasi otoritelerin ve politik güçlerin, ilahi meşruiyet için Kilise otoritesinin gücünden faydalandığı bir mekanizma olarak başvurduğu bir unsur olmasının da önüne geçmektedir. Bu kapsamda siyasal akımlar, Katolik Kilisesi yönetimine bağlı olan takipçileri bir araya getirerek Avrupa topraklarında oluşan Hristiyan Demokratlar hareketine de katkı sağlamıştır (Papini, 2011, s. 241). Fransa İşçi Hareketi içerisindeki Katolik Sillon hareketi Papa On Üçüncü Leo döneminde, Katolik Kilisenin hedeflerine uygun olarak kurulmuş olan, modernist ve cumhuriyetçi görüş Fransa'daki işçi hareketlerini Hristiyan değerleriyle birleştirmiştir.

Papa On Beşinci Benedict, döneminde başlayan Birinci Dünya Savaşı sırasında Katolik Kilisesi tarafsızlığını koruyarak savaşı kınamış ve savaşı sonlandırma girişiminde bulunmuş ancak karşılık bulmamıştır (O'Malley, 2009, s. 272). Bu dönemde yine On Beşinci Benedict, Fransa ve İtalya ile de ilişkileri düzeltmeye çalışmıştır. 1920 yılında Papa Onuncu Pius zamanında Fransa için milli bir kahraman niteliğinde olan Jeanne d'Arc, Kilise tarafından verilen karar ile Azize ilan edilmesi neticesinde Fransa özelinde Katolik Kilisesiyle arasındaki ilişkileri yoluna sokmuştur (Akın, 2001, ss. 196-201). İtalya ile ise, Roma Sorununu çözmek için hükümetle görüşmeler yaparak ilişkileri normalleştirmeye çalışırken, 1919 yılında Rahip Luigi Sturzo tarafından kurulan Halk Partisine dua ederek, İtalyan Katoliklerin siyasal katılımını teşvik etmiştir (Özatic, 2019, s. 71). Bu kapsamda Halk Partisi parlamentoda 103 sandalye kazanırken, Papalık Devletinden din adamlarının hükümet ile görüşmelerine izin vererek İtalyan hükümetinin ve meclisinin meşruluğunu da kabul etmiştir (O'Malley, 2009, s. 274). Papa On Birinci Pius, Hristiyan değerlerini yüceltilmesi için bir Katolik Hareketi başlatarak farklı ülkelerde farklı şekiller alan bir eylem içerisinde, Katolik Hristiyanları siyasi platformlarda birleşerek örgütlenmelerini teşvik etmiştir (Gül, 2010, s. 118). Bu bağlamda örgütler, Papalık Makamının politikalarının kamuoyunda ve siyasal alanda desteklenmesi amacı ile çalışırken özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde karşılık bulmuştur (Özatic, 2019, s. 73). Papa On Birinci Pius, Fransa'da Kilisenin yetki ve haklarını konu alan bir tartışmaya yönelik Mesih'in kendisini bir Kral olarak tanımladığını, Kilisenin de bu niteliğin takipçisi olduğunu ve Mesih'in Krallığının bütün yaratılanlardan üstün olduğunu vurgulayarak mevcut devletlerin bu konumda olmadıklarına değinmiştir (McCall, 2008, s. 329). Papa insanlığın ve toplumun kurtuluşunun ancak Mesih'e iman üzerinden gerçekleşeceğini, Mesih'in ve ilahi otoritenin siyasal sistemden dışlanmasına ya da onu ilahi olmayan bir otoritenin altına konumlandırarak beşeri kaynaklı otoritenin de sağlam bir zeminde durmadığını, güvenli olmadığını ve sendeleyeceğine dikkat çekmektedir (Mioni, 2009, s. 281).

Papalık, sosyalizme karşı Katolik düşüncesine aykırı olan totaliter bir rejime sahip olan Musolini yönetimini desteklemiştir (Gül, 2010, s. 118). Bu destek İtalya içinde Katolik Kilisenin iktidarları meşru bir yönetim ya da ilahi olarak onaylama işlevini yeniden kullanması ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Mussolini ile kurduğu ilişki 1929 tarihli Lateran Anlaşmasında, Vatikan Şehir Devletinin kuruluşunu ilan

edilmesi ile sonuçlanırken, Katolik Kilisesine hareket edebileceği yasal bir ortam sağlamıştır (Özalp, 2017, s. 325). Yasal hareket alanı kazandığı bu anlaşma aynı zamanda İtalyan Devletinin resmi dini olarak kabul edilen Katolik inancı kamusal bir din niteliği kazandırması ile sonuçlanmıştır (Özatic, 2017, ss 325-237). Papa On Üçüncü Leo tarafından bir tek İtalya’da değil, Portekiz, Almanya ve Avusturya gibi yükselen otoriter iktidarlar ile de ilişki içine girerek onlara meşruluk sağlamıştır (Özatic, 2019, s. 74-75). Kilisenin süreç içinde verdiği destekten vazgeçmesi ve tutum değişikliği yapması Kiliseye verilen sözlerin de ihlal edilmesine neden olmuştur. Bu bağlamda öncesinde desteklediği Nazi Almanya’sının, özellikle Yahudilere karşı yaptığı eylem ve ırkçı yasalar karşısında Papa 1937 yılında Mit Brennender Sorge (Tutuşan Endişelerle) bir isimli bir genelge ile ırkçı ve otoriter Alman siyasetine karşı gelmiştir (Yagil, 2021, s. 142).

1962 yılında süreç içerisinde Papa Yirmi Üçüncü Ioannes tarafından açılan İkinci Vatikan Konsili, 1965'te Papa Altıncı Paulus tarafından sonlandırılmıştır. Bu çerçevede İkinci Vatikan Konsili Kararları dinin, demokrasi, liberalizm ve sekülerizmin bazı öğeleri ile uzlaşabileceğini ortaya çıkarmıştır. Bu uzlaşma Hristiyan inanışına uygun bir şekilde, insan hakları üzerine yoğunlaşarak işçilerin ve ezilen halkın yanında söylemler vasıtası ile yer alarak, hakların eşit bir şekilde dağıtımı için uluslararası sistemde yer almayı kapsamaktadır. Bu doğrultuda Katolik kilisesinin giderek artan siyasal katılım teşviki ve siyasetle kurdukları ilişkilerde yaşanan kapsamlı değişimin sebebi İkinci Vatikan Konsili’ne dayanmaktadır. Bu değişimler neticesinde Kilisenin, Katolik hareketi demokratikleşmiş Polonya, Macaristan, Amerika kıtasındaki ülkeler ve Asya’da da etkili olmuştur. Bu bağlamda Konsil kararlarında yer alan ve siyasal düzene dair konular ile ilgili temel hakların zorunlu olduğu süreçlerde, ahlak temelli hüküm verme sorumluluğu oluşurken bu durum özellikle Latin Amerika’da uygulanmıştır (Huntington, 2007, s. 75). Katolik Kilisenin siyasal teşvikleri, aktörlerin içerisinde etkin oldukları toplumsal yapı ve kültürel oluşumlar hak talepleri konusunda değişiklikler göstermesine neden olurken, bu unsura dikkat ederek Katolik öğretiye uygun bir şekilde siyasal ve yönetsel süreçlerde toplumsal normlara göre hareket etmiştir. Bu çerçevede Kilise İspanya’da iktidardan ayrılarak çoğulcu bir sivil toplum içinde bulunurken Polonya’da sivil toplumun yeniden inşa edilmesi sürecinde önemli bir rol alarak, demokratikleşme taraftarı bir model çizmiştir (Casanova, 2014, s. 97). Siyasal katılımı teşviki Kilisenin,

Filipinler’de Marksist bir Hristiyan Soluna, Arjantin’de halkın kitle hareketlerine liderlik etmeye, Polonya ve Şili’de yerel düzeyde bir siyasallaşmaya sürecine girerken, toplumlarının karakterine uygun gerçekleşen hareketler ile Katolik Kilisesinin İkinci Konsil’de benimsediği öğretiyile, baskıcı iktidar ve rejimlere karşı mücadelede halkın yanında olan ulusal bir Kiliseye dönüşmüştür (Huntington, 2007, ss. 77-78). İspanya’da ise Kilise, süreç içinde bazen iktidarın yanında bazen de karşısında yer alırken, 1930 ve 1936 yılları arasında İkinci İspanyol Cumhuriyeti zamanında tüm ayrıcalık ve önceliklerini yitirerek devletin ve din işlerinin birbirlerinden ayrılması, kamusal eğitimin Kilisenin gözetiminden çıkarılması ile sonuçlanmıştır. Bu durum karşısında Katolik kilisesi askeri ayaklanmalara katılmış ve aynı zamanda bu iç çatışmanın dinin de kurtuluşu olduğunu vurgulayarak iç savaşın Katolik İspanya’nın zaferi ile sonuçlanmasına katkı vermiştir (Casanova, 2014, s.105).

Katolik kilisesinin, evrensel bir Kilise olması ve inanan kişiler Avrupa coğrafyasında çeşitli ülkelere dağılması onu uluslararası sistemde bir aktör olarak yer almasına neden olmaktadır. Katolik mezhebine inanan kitlenin yoğun olduğu Polonya ve İspanya gibi ülkelerde Katolik Kilisesi, Katolik halk ile birlikte faaliyetlerde bulunmuştur. Genel olarak Katolik Kilisenin etkinliğini kaybettiği Avrupa’da, 1960’lı yıllar itibari ile ülkedeki gücü elinde bulunduran iktidarlar için yeni argümanlar olan teknokrasi ve kalkınma ideolojileri, ilahi referanslar ile meşru bir yönetim vaat eden Katolik Kilisenin yerini almaya başlamıştır. Bu durum Katolik Kilisenin sistemden dışlanmasına neden olurken, dışlanan kesimler Avrupa’nın Hristiyan Demokrasisi aracılığı ile birbirleriyle ilişki ve etkileşim içine girmiştir. Ortaya çıkan yeni argüman ve teoriler karşısında İspanya’da sekülerleşmeyi kabullenen kilise, Papa Yirmi Üçüncü John tarafından yürürlüğe konulan bir genelgeyi benimseyerek Hristiyan Demokratların hukukun üstünlüğünü ve siyasi haklarının korunmasını istemiştir (Casanova; 2014, 108-109). Bu dönemde İkinci Vatikan Konsili vasıtası ile Katolik din adamlarının eğitiminde değişimler gerçekleşmiş, modern felsefe ve modern teolojiler öğretilmiştir. Bu eğitimler ve söylem değişiklikleri, İspanya siyasetinde Kilise karşıtı hareketleri azaltmış, muhalif hareketlerin demokratik ilkelerine Kilise tarafından meşruluk sağlanmış aynı zamanda ise İspanyol siyasi iktidarını Tanrı’nın otoritesi ve meşruluğundan mahrum bırakarak bir baskı unsuru olmuştur.

İkinci Vatikan Konsili ilkeleri, Polonya’da doğrudan etkileşimin sağlanmasına sebep olurken, Polonya’da ulusal devletin kurulması sürecinde Katolik Kilisesi önemli

bir rol oynamıştır. Polonya’da Rejim, Kiliseyi ortadan kaldırmak isterken, halk bu duruma olumlu bakmamıştır. Bu bağlamda Katolik Kilisesi, sekülerleşme savaşını kazanarak dini direnişi bir ulusal direnişe çevirmiştir. 1956 yılında Katolik Kilise Polonya’da özerklik sağlarken ilerleyen süreçte geri alınması iktidar ile arasında çekişmelerin başlamasına neden olmuştur. Bu çerçevede 1966 yılında Kilisenin düzenlediği bir etkinliğine halk katılırken hükümetin hazırladığı alternatif etkinlik ve programa kayıtsız kalan halk, dengelerin Katolik Polonya Kilisesi lehine çevrilmesine neden olmuştur (Özatic, 2019, s. 154). Katolik Kilisesi ile Polonya iktidarı arasında yaşanan çekişmeler Polonya’nın Hristiyanlığının 1000. Yılı kutlamalarına da yansımaya neden olmuştur. Polonya’da iktidar, devlet ve kilise arasında seküler bir ayırım yapmak istediği için bu organizasyona alternatif bir kutlama olan Polonya Devletinin 100 Yılı kutlamak için hazırlık yapmıştır (Öztosun, 2021, s. 79). Bu durum ülke içinde iki farkı gücün karşı karşıya gelmesine neden olurken halkın desteğini alan Katolik Kilisesi, Papa Altıncı Paul’ün de kutlamalara katılmak istediğini açıklaması üzerine hükümet bu isteği Katolik Kilisesinin güç gösterisine dönüşmemesi için kabul edilmeyeceğini belirtmiştir (Özatic, 2019, s. 154). Bu durum nedeniyle mevcut haklarını dini konular ile sınırlamayı ulusal bir direnişe dönüştüren Kilise, insan hakları, temel haklar, medeni haklar ve işçi hakları gibi konularda da görüş beyan ederek, vicdan hürriyeti, bağımsızlık ve dini yaşamın özgürlüğüne ilişkin konulara kadar yorumda bulunmuştur (Schmidt ve Rochlitzer, 2006, ss. 21-22).

1978 ile 2013 yılları arasında Katolik Kilisesi İkinci Vatikan Konsilinde alınan kararlar ile modern toplum içerisinde var oluşunu ve istikrarını sürdürecektir şekilde dönüşüm yaşamıştır. Kilise içinde dönüşüm devam ederken iktidarlar kültür topluluklarının kimliklerini eşit haklara sahip olarak kabul etmesiyle dini unsurlar ile geleneklerin kişilerin davranışları üzerindeki etkisi azaltarak vatandaşlık şuuru oluşturmaya başlamış, Katolik Kilisesi de toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve siyasal meşruluğun ve otoritenin kaynağı olmaktan çıkmıştır (Özatic, 2019, s. 155). Tarafsızlık ilkesi ile kamusal alandaki etkinlik vicdan ve liyakat kapsamında sınırlandırılırken, Kilisenin bu tavrı restorasyon sürecine kadar devam etmiştir. Bu çerçevede Restorasyon dönemi, 1978 yılında Papa İkinci John Paul’un seçilmesi ile başlarken ve On Yedinci Benedict’in görevinden ayrıldığı 2013 yılına kadarki süreci kapsamaktadır. 1990 yılında Walesa Polonya Cumhurbaşkanı seçilirken ki Katolik Kilisesinin kamusal gücünü yeniden kazanması ile yeniden toplumsal dönüşümün

merkezinde olarak ilahi olan öğretiye uygun bir sistem için çalışmak isteyen Kilise, seküler görüşleri de bir tehdit unsuru olarak görmüştür. Kilisenin tutumundaki bu değişikliğinin ana nedeni Soğuk Savaş döneminin getirdiği koşullar ile liberal iktidarların vermiş olduğu destek olurken özellikle Polonya içinde ve ayrıca Avrupa nezdinde bu destek yeniden bir bütün ya da birlik haline gelmeye başlamasında etkili olmuştur.

Soğuk Savaş döneminde Papa ikinci John Paul, Sosyalist iktidarlara karşı duruşun sembol isimlerinden biri haline gelirken demokratik dönüşüme karşı etkili duruşu onu Avrupa’da ön plana çıkarırken, Güney Kore ve Filipinler’deki demokrasi yanlısı söylemleri ile de dünyadaki önemli aktörler arasında kabul görülmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda Papa İkinci John Paul 1979 yılında bir genelge yayınlayarak insan hakları ihlallerini kınarken, Katolik Kilisesinin insanların hak ve hürriyetlerinin bekçisi olduğuna vurgu yapmıştır (Huntington, 2007, s. 81). Papanın insan hak ve hürriyetlerinin bekçisi olduğunu açıklaması onun liberal değerlerden daha çok İncilin müjdesini yayabileceği uygun ortamda faaliyetlerine devam edebilmesi için öncelik durumundadır. Papa, 1979 yılında Amerika Birleşik Devletleri’ne yaptığı ziyarette, insan haklarına ilişkin konulara değinirken ondan kadınların konumunun düzeltilmesi ve kürtaja ilişkin değişiklik talebinde bulunan Katolik mezhebini takip eden inanlılara karşı çıkmıştır (Özatic, 2019, s. 157-158). Papanın Katolik inanç merkezli bu demokrasi ve insan hakları vurgusu liberal değerlerden ziyade herkeste eşit olarak bulunan insan haysiyeti ile hürriyetlerin teşvik edilmesi etrafında şekillenmiştir. Bu demokrasi ve insan hakları söylemi Sovyetler Birliğinin yıkılması ile Kilisenin demokrasi savunuculuğunun dozunun azalmasına neden olurken yerini daha çok muhafazakâr bir dindarlığa bırakmıştır (Huntington, 2007, s. 301). Bu durum İncil’in müjdelemesini Kilisenin işlevlerinden biri olmaktan çıkararak, Katolik Kilisesinin gerçek varoluşsal amacı olduğu ve Kilise misyonunun kamusal bir dönüşüm gerçekleştirmesine neden olmuştur (Weigel, 2005, s. 26).

Katolik kilisesinde yaşanan bu dönüşüm Papa On Altıncı Benedict’in, 2006 yılında Regensburg Üniversitesinde bir derse katılmıştır. Yaptığı konuşmada pozitivist akıl anlayışını eleştirerek akıl ile imanın gerçeği aramak ve anlamak için bütüncü bir niteliğe sahip olması gerektiğini vurgulayarak Aydınlanma döneminden sonra oluşan kavrayışın din ile ahlaki normların siyasetten dışlandığına dikkat çekmiştir (Özatic, 2019, s. 168). Papalık makamı, Katolik inancının kamusal alan ve siyaset

sistemin karar verme organlarının dışında bırakılmasının yarattığı boşluk, İkinci Dünya Savaşındaki gibi insanlığı felakete sürüklerken, din de kendi özel alanından çıkıp etik bir unsur olarak siyaset üzerindeki etkisini ve işlevini yerine getirmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüş Avrupa'nın yeniden bütünleşme çalışma ve politikalarında oluşturulan kimliğin hangi zemin üzerine yerleştirileceği sorunsalını da kapsamaktadır. Papalık makamı, siyasal sistemin dışına itilmesine karşın, Hristiyan inancı ve ahlakı çerçevesinde insan hakları üzerine çalışarak uluslararası sistemde yeniden bir aktör olarak görünür olmaya başlamıştır. Bu bağlamda ise Papa, 2011 yılında Alman Parlamentosunda gerçekleştirdiği konuşmada, özgürlükler temelinde inşa edilmiş bir hukuk sistemi ve devlete karşı yapılan pozitivist yaklaşımları eleştirirken, sistemin Hristiyan inancının kaynaklarında bulunan etiklik ve ahlaki normlar üzerine inşa edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır (Özatik, 2019, s. 169). Bu sistemin İsa Mesih'in aktardığı şekli ile insan hakları, eşitlik, dokunulmazlık ve insanların yaptıklarının sorumluluğunu alması ilkeleri üzerinden geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. 2011 yılında yine Papa zor durumda kalan İtalyan hükümetine kendi ruhani ve ahlaki köklerini yeniden ortaya çıkarma çağrısında bulunarak onları laik düzen ile Hristiyan öğretisi arasında işlevsel bir bağ kurmaları gerektiğini vurgulamıştır (Bundestag, 2011). Papa uluslararası sistemde dini bir temsilci ve aktör olarak yaptığı İngiltere ziyaretinde, Hristiyan mirasının vermiş olduğu bakışı çok kültürlü ve saldırgan seküler modern kültürlerin içerisinde yitirmemeleri konusunda uyarırken dinin laiklik ve radikal bir ateist saldırısı altında olduğuna dikkat çekmiştir (Timetürk, 2010). Papalık makamı, gündemin güncel konuları hakkında da görüş belirterek farklı siyasi platformlarda yeni söylemler gerçekleştirmektedir. Örneğin yine bu kapsamda Papa iklim değişiklikleri konusunda tutum değiştirilmezse yeniden bir Nuh tufanı olacağını vurgulayarak tufanın tarihi bir anlatı olduğunu dikkat çekerek bu durumun sıcaklığın artması ve buzulların erimesinden kaynaklanan bir iklim krizini içeren büyük bir sel olabileceğini ve bu bağlamda dikkat edilmesi konusunda dünya liderlerinin dikkatini ilgili konuya çekmeye çalışmaktadır (BBC, 2021).

Papalık makamı uluslararası sistemde görünürlüğünü artırırken aynı zaman da bu durumu insanları teşvik kullanmıştır. Papalık makamı bu kapsamda küresel bir salgın olan COVID virüsüne karşı bir video hazırlayarak insanların aşı olmasına teşvikte bulunmuştur. Bu teşvik videosu ABD'nin bir halk sağlığı bölümü olan

COVID Collaborative tarafından Katolik Amerikalıların reddettikleri aşıyı, kutsal olan bir değer üzerinden aşılarmaya ikna edilmesi için kullanılmıştır (HABERTÜRK, 2021). Bu video egemen devletlerin, hala Papa'nın söylemlerini bir etki mekanizması ya da unsuru olarak sistem içerisinde kabul edildiğinin ortaya çıkarmasına sebep olmuştur.

Papa kendi makamında siyasal süreçlerden ayrı bir şekilde çalışmalarda bulunsa da 2021 yılında Roma'da yapılacak G20 liderler zirvesine ve Glasgow'daki COP26 küresel iklim konferansına katılmak üzere Avrupa topraklarına gelen Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Biden, ilk ziyaretini Vatikan'a yaparak, Papanın yoksulların mazlumların yanında yer almasından dolayı taktir ettiğini belirtmiştir (BBC, 2021). Katolik Kilisesi lideri Papa Francesco'nun dikkat çeken bir diğer hareketi ise daha önce hiçbir Papanın ziyaret etmediği Irak'a gitmiş ve halka kardeşlik mesajları vererek Irak'ta Şii liderler ile de görüşmesidir (İndyturk, 2021).

Papa 2021 yılında İtalyan hükümeti tarafından hazırlanan LGBT bireyler için yapılan yasa tasarısı çalışmalarına, resmi bir nota göndermiş ancak, İtalyan Hükümeti bu durumu yasalarına ve içişlerine karışmak olarak yorumlayarak Papanın laiklik ve egemenlik ilkelerine aykırı davrandığını açıklamıştır (BBC, 2021). Papalık makamı bu kez dolaylı bir şekilde değil doğrudan egemen bir devletin üzerinde çalışmalar yaptığı bir kanun tasarısına müdahale etme girişiminde bulunarak siyasal sistemin ve sürecin içinde bizzat yer almak istemiştir. Ayrıca. Katolik Kilisesinin, günümüz de anlaşmazlık yaşadığı kesim genel olarak kadınlar ve LGBT bireylerdir. Bu sorunun temelinde kadınların kürtaj hakkı talebi ve konumlarının eşitlik ilkesi gereği yeniden düzenlenmesi olarak ortaya çıkarken LGBT bireylerin yasal düzenlemeler ile evlenip çocuk edinmeleri konusunda sorunlar yaşamaktadır. Katolik kadınların bir kısmı kürtaj talebinde bulunması Kilise ile kadınları karşı karşıya getirmektedir. Arjantin'de ise Katolik Kilisesi'nin kürtaj yasasına şiddetli muhalefet göstermesi nüfusun çoğunluğunun Katolik olduğu ülkede, kadınlar ile kiliseyi karşı karşıya getirirmiş ise de hükümet kadınlara hamileliğin on dördüncü haftasına kadar kürtaj yapma izin veren yasa tasarısı onaylanmıştır (DW, 2020). Bu durumun aksine 2021 yılının Ocak ayında nüfusun büyük çoğunluğunun Katolik olduğu Polonya'da, Katolik Kilisesi ile yakın temasları bulunan hükümet, kadınların karşı çıkmasına rağmen kürtaj yasağını onaylamıştır (Euronews, 2021).

Papalık makamı, herhangi bir ülkenin bir siyasal organ olarak değil, aynı inancı paylaştığı kişiler vasıtası ile Polonya örneğindeki gibi iktidarlara siyasal bir etki unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda Papa, ülkesel bir devlet hakkından mahrum olmasına karşın Kilise'nin dokunulmazlığa sahip başı olarak tarihsel statüsünü ile bağımsız bir kurum olan Holy See'de özerk bir yapı içinde siyasi faaliyetlerine Katolik bakış açısı ve insanlığın yararı söylemleriyle devam ettirmektedir.

3.4 İran İslam Devriminden Önce Ulema Sınıfının İktidar ile İlişkisi

İktidarlara elinde bulunduran hâkim güç ile din adamları arasındaki bağ genellikle dinin hükümetleri ya da iktidarlara meşru kılabilme gücüne dayanmaktadır. Bu bağlamda dini meşruiyet, haklı olmayı, gücü, yönetilenler tarafından kabul görmeyi, halkın geçerli ve haklı gördüğü yönetimin yasallığını din adamlarından, dinden ya da dini kaynaklardan gerçekleştirmesini kapsamaktadır (Okumuş, 2002, ss. 10-15). Bu bağlamda hükümetlerin, yaptıkları eylemler için dini meşrulaştırma yolunu tercih etmelerinin sebebi, uyguladıkları politikalara haklı bir gerekçe bularak toplumsal düzenin entegrasyonu sağlamak, varlıklarını sürdürebilme ve eylemlerine geçerlilik kazandırmasından kaynaklanmaktadır (Berger ve Luckmann, 1988, ss. 61-67). Dinin ilahi bir meşruiyet gücünün olması, toplumun dine itaatinden ve koşulsuz şartsız teslimiyetinden kaynaklanmaktadır. Siyasal sistemde ortaya çıkan bütün sorular ve sorunlar için dini cevap oluşturan dini meşrulaştırım, inanan insanlara inançları doğrultusunda, toplumsal dayanışma, kötülüğe karşı sabretme, dayanma gücü ve isyan etmemek gibi davranışlar yüklemektedir (Kehrer, 1992 s. 75). İnsanlar genellikle inandıkları dinlerin kavram ve kuramlarını sorgulanmadan kabul etmektedir, çünkü din ilahi bir şekilde kutsaldır. İnsanların ya da inananların dine duyduğu bu inanç, Tanrının adamları olan din adamlarına itaat etme, saygı duyma ve bağlılık gibi eylemleri beraberinde getirmesi toplumu yönetmelerine ve etkilemelerine sebep olmaktadır (Okumuş, 2009, s. 18). Bu doğrultuda din, iktidardaki hakim güçler tarafından, halkın direniş gösterip itiraz edebileceği kanunların benimsenmesi ve kabul görmesi için kullanılan etkili araçlardan birisidir. Bu durumun bir sonucu olarak da dini meşrulaştırma yoluna başvurmak zorunda kalan yöneticiler aracılığı ile ruhban sınıfı ya da din adamları devletin birer ideolojik bir aygıtı halini almıştır (Berger, 1993, s. 65). Din ile devlet işlerinin iç içe girdiği siyasal yapılarda, dini otoritenin meşru kılma özelliğinin yanı sıra kötü olanı devirme değiştirme gücü de bulunmaktadır.

İran’da yaşanan Şii Müslümanlar, Şah’a karşı ayaklanarak İslami devrimi, “içi günah dolu olan kötünün devrilmesi” ve “iyi olan pak ilahi otoritenin” kazanması şeklinde değerlendirmiştir (Onat, 2013, ss. 233-234) Din ve dini kurumlar, toplumun geleneksel yapısını korurken aynı zamanda mevcut düzeni devam ettirebilecek güce sahip bir niteliği de vardır. Dinin ve özellikle Şii mezhebinde bu devrimci tarafın geleneksel görüşün karşısında, yönetimi yöneticileri ve düzeni ilahi otoriteye uygunluğunu sorgularken bulduğu cevaplar ile ilahi olan uyum içerisinde değil ise bulunduğu düzeni dağıtarak, iktidarın hakimiyeti altında değil karşısında yer almaktadır (Erat ve Özkul, 2018, s. 345).

Şii inancında yer alan kayıp İmam’ın dönüşü ile gerçekleşecek ilahi yönetimin gerçekleşmesi için din adamları genel olarak beklenen kurtarıcı savı ile Sünni yönetim ya da siyasi iktidar ile bağ kurmamasının nedenlerinden birisi de Dördüncü Halifeden sonraki İmamların bir ülke yönetecek kadar siyasi bir güç ve destek elde edememesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Safevi devletinin kuruluşuna kadar Şiiler kurumsallaşmış bir Şii devletinin otoritesi altında bulunmadıkları için Sünni iktidarlar ile siyasi faaliyetler yürütememiştir. Şii Ulema sınıfı, siyasi tutumları, dini hak ve talepleri neticesinde varlıklarını devam ettirmek ya da Sünni yöneticilere karşı Kербela vakasından kalan protest tavrı takınarak, inanışlarını yaşamak ve dini meseleler ile uğraşmak bağlamında şekillenmiştir (Uyar, 2000, s. 77-78).

3.4.1 Safeviler döneminde ulema sınıfının durumu

500’lü yıllarda Akkoyunlu Devletinin iç meseleleri ile Osmanlı Devleti’nin de savaş ve fetihlerle odaklanması Akkoyunlu Devletinde bir otorite boşluğu oluşturmuştur. Bu durumu fark eden Şah İsmail, kendisine bağlı grupları bir araya getirerek, önce Bakü sonra ise Tebriz’i ele geçirerek Safevi Devletini kurmuştur. İran’ın tarihsel arka planda tümüyle Şii mezhebini benimsemesi 16. yüzyılda, Şah İsmail devletin resmi mezhebi olarak kabul etmesiyle olmuştur (Kaplan, 2008, s. 183). 1501 tarihinde Şii Safevi hanedanının İran’da hâkimiyet kazanması ulema sınıfının iktidara olan etkisi açısından tarihsel bir dönüm noktası olmuştur (Kurt, 2010, s. 67). Safeviler bir tarikat iken devlet yönetimi ele almışlardır. Safevi devleti döneminde nüfusun büyük bir çoğunluğu Şia mezhebine katılmış ve bu dönemden itibaren Şia mezhebi ve ulema sınıfı İran coğrafyasında sosyal, kültürel ve politik olaylarda önemli bir aktör olarak ortaya çıkmıştır. 1514 yılında Çaldıran savaşında yenilen Şah İsmail, bu mağlubiyet ile devletin kurumsallaşması gerektiğini anlamıştır. Şah İsmail

soyununum Ehlibeyte dayandırarak onu Safevi hanedanlığının tahtına taşıyan Kızılbaşlara kendini kayıp İmanın temsilcisi olarak ortaya çıkarmıştır (Çelenk, 2016, s.91). Kızılbaşlar arasında yayılan bu görüş Şah'ın ilahi bir mevkiye yüceltilmesine neden olmuştur (Teber, 2005, s. 93). Devlet Şah İsmail'in ilahi kişiliği ile bir bütün halindedir (Kurt, 2018, s. 66). Ancak bu ilahi kişiliğin 1514'de Çaldıran savaşında yenik düşmesiyle imajı zedelenmiştir. Şah İsmail onu yönetime getiren Kızılbaşların devlet yönetimi ve idaresindeki eksikliğini de fark etmiş ve onları devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlardır (Teber, 2005, s. 196). Bu durumun temelinde kontrolsüz Kızılbaş heyecanının yaratacağı etki ve Kızılbaşların Sufi çevreler ile olan ilişkilerinden dolayı başka bir tarikata yönelme ihtimali neticesinde ileride yaşanacak olası otorite boşluğunda, Safevi Hanedanı'na karşı yeni bir güç olabilme potansiyellerinden kaynaklanmaktadır (Lapidus, 2002, ss. 406-407). Devlet ve dini yapıyı kurumsallaştırıp güçlendirerek Safevi hanedanının sürekliliğini ve otoritesini güvence altına almaya çalışmıştır. Şah İsmail'in otoritesini ve iktidarını destekleyecek yeni bir itici güce ihtiyaç duymasına neden olurken, bu güç aynı zaman da devletin merkezileşmesi ve kurumsallaşmasına da yardım edecek ulema gibi bir güç unsuru ile ilişki kurmasına neden olmuştur (Kurt, 2018, s. 67). Kurulan bu iş birliği Ulemanın, Şiiliği resmi dini olarak kabul eden bir ülkede dini kurumların ruhani liderliğini üstlenmesi ile sonuçlanmıştır (Çınar, 2017, s. 24). Şiiliği de kullanarak İran coğrafyasındaki halkları ortak bir duygu etrafında toplamış ve birlikte hareket etmelerine zemin hazırlamışlardır. İran halkı daha önce de Moğol hakimiyeti ve Timur döneminde yaşadıkları çeşitli zorluklardan kurtulmak için mevcut yönetimlere karşı birlikte direnmişlerdir (Çınar, 2017, s. 11). Safevilerin hakimiyeti altında usulü ekol argümanları ile ulema sınıfı güç kazanırken aynı zamanda Şii inancındaki beklenen Mehdi'nin yeryüzündeki temsilcileri gibi hareket etmişlerdir (Kurt, 2018, ss.84-86). Bu bağlamda ortaya çıkan yeni güç, ulema sınıfına ayrıcalıklı bir siyasi otorite olma imkânı sağlamıştır. Bu durumun temelinde dünya üzerinde halen yaşayan ancak yeri istisnalar haricinde kimse tarafından bilinmeyen ve kayıp olan imamın dönüşü ile kurulacak meşru bir devletin ortaya çıkacağı inancı bulunmaktadır. Şia inancında Şah ya da yönetici her kim ise otoritesini doğrudan ilahi bir güç ile desteklendiği argümanını kullanamamaktadır (Fettah, 2009, ss. 243-245). Çünkü Şii imamet doktrininde İlahi tayin, vekillik ve bağlılık beklenen İmam'ın ilk kayıp olduğu dönem hariç olmak üzere kimsenin Ehl-i Beyt'e mensup olmaması açısından, tayin ile gerçekleşmiştir (Kurt, 2018, ss. 68-69).

Bu dönemden sonra ise kimsenin vekillik iddiasında bulunamayacağı yazmaktadır (İrfan, 2009, s. 243). Şiilik üzerinden yükselen Safevi Devletinin Şahları, Şiileşen bir yapıda ortada ilahi bir tayin olmamasından dolayı iktidarlarını ve hanedanlıklarını Şiilik nezdinde meşru bir zemine oturtmaları gerekmiştir (Kurt, 2018, ss. 69-71). 16 yüzyılda Sünni İslâm fıkına göre hüküm sürme hakkı ve meşru olma hakkı, adil olsun ya da olmasın devletin başındaki yöneticilere verilirken halka da bu süreçte itaati mecburi bir görev olarak yüklemektedir (Salih, 1999, ss. 173-176). Bu bağlamda en kötü sultanın yönetimi anarşi ve kaosa tercih edilmektedir. Bu anlayış Sünni yöneticiler ve yapılar için meşruiyet sorunsalını büyük oranda ortadan kaldırırken Şiiler, yönetme yetki ve hakkının Beklenen İmam'a ait olduğunu kabul etmektedir (Salih, 1999, s.173). Safevi Şahları yönetimlerini meşru bir zemine oturtmaya çalışırken aynı zamanda Şiiliğin devlet içerisinde kurumsallaşması içinde uğraşmışlardır.

Şah İsmail ülkenin Şiileşmesi konusundaki süreçle ilgili İran'da yeterli Alim bulunmadığını düşünerek ülke dışından da dini eğitim almış kişiler getirmiş ve ulema sınıfına dahil etmiştir. Devlet içerisinde şariat kurallarının geçerli olmaya başlaması ve ulema sınıfı içerisindeki din alimlerinin güç ve yetkilerinin artması Şah İsmail'in oğlu Tahmasb 1525 yılında yönetimi devralması ile olmuştur. Bu dönemde ulema sınıfı vergilerden pay almaya başlamıştır. Şah Tahmasb'a ulema sınıfının liderlerinden olan Kereki tarafından taç giydirilmesi ile Safevi yöneticilerinin meşruiyet sorunsalı da çözümlenmeye başlamıştır. Şah Tahmasb yayınladığı fermanlar ile Bahreyn'den gelen bir alim olan müçtehit Kereki'yi İran içerisinde müçtehitlerin diğer bir değişle din adamlarının en üstünü olarak ilan ederek ona İran'da Şiiliği yayılması ve benimsenmesi görevini vermiştir (Daftary, 2016, s.109). Bu doğrultuda Şahlar beklenen İmam'ın temsilcisi ya da vekilliğinden vazgeçerek, meşruiyet sorununu kendisi tarafından seçilen ve desteklenen ulema sınıfı içerisinde atadığı en büyük müçtehitin onayı ile çözmüştür. İran Şahları, müçtehitlerin beklenen İmam'ın temsilcileri olmaları nedeniyle, müçtehitlerin sahip olduğu gücü bilmelerinden dolayı ulema ile ilişkilerinde hassas davranmıştır (Uyar, 2004, s.72). İmamı bekleyen apolitik Şii duruşunu değiştirmiştir. Bu kapsamda Ulema, beklenen imamın eylemlerini yapabilir ve Cuma namazı da kıldırabilirdi. Kereki'ye verilen yetki ve ayrıcalıklar ile yayınladığı fetvalar sayesinde Safevi siyasi otoritesinin halk tarafından benimsenmesini sağlamıştır. Kereki'nin bu yetkisi ilk kez kayıp İmam'ın

temsil hakkının Şîu ulemanın kontrolüne geçmesine olanak sağlamıştır (Kallek, 2002, s.280). Ulema sınıfının, siyasetin merkezinde bir aktör olarak yerleştirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda toplumsal ve siyasal konulara ilişkin hükümler ve fetvalar verebilen müçtehitler, ilerleyen süreçte hiyerarşik bir yapılanma içine girerek merce'iyet kurumunu oluşturmuşlardır. Bu oluşum neticesinde Şii ulema sınıfı siyasi otorite ile birlikte hareket etmeye başlamıştır.

Müçtehitlerin en üstünü unvanını ve makamını alan Kereki ise adil bir fıkıh bilgininin, kayıp İmamı temsil etmesi gerektiğini ve insan yaşamına ilişkin tüm konular hakkında görüş bildirebileceğini savunmuştur (Çelenk, 2014, s. 35). Safevi döneminde, dini vakıfların yönetiminden idaresinden ve koordinasyonundan sorumlu Sadr makamı yaratılmıştır. Bu makam aynı zamanda Şiiliğin ülke genelinde yaygınlaştırılmasından da sorumlu kurumdu. Böylelikle Safevi Devleti'nin dini yapısı ülke içerisinde ulema sınıfı tarafından kurumsallaştırılırken aynı zamanda hala yaygın olan aşırılışmış ve farklı düşünceleri de denetim altına almaktaydı (Daftary, 2016, s.11). Safevi Şahlarının ulema sınıfını güçlendirmek adına din işlerinin yönetiminin çoğunluğunu onlara vermesindeki bir başka amaç da siyasi ve askeri güçlerine ilahi bir güç ve destek eklemektir. Safevi Şahları, ulema sınıfının desteği ile kendi iktidarları ve otoriteleri için meşruiyet sağlayacak tüm konuda fetva çıkarttırma kabiliyetine sahip olmuştur. Böylelikle Safevi yöneticileri devletin merkezileşme ve kurumsallaşmasını sağlamak amacı ile ulemayı kontrol ederek bürokratik açıdan örgütlenme gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda bir şehre yerel idareci tayin edilirken aynı zamanda ulema sınıfından bir İmam ile Safevi devletinin resmi bildirimlerini yapmak amacıyla bir hatip görevlendirilmekteydi (Kurt, 2018, s. 79).

Safevi devletinin 17. yüzyıl boyunca zayıflaması ile birlikte Şii ulema daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Safevi yönetiminin son zamanlarında güçsüz ve otoriteleri zayıflamış şahlar yönetimde iken ortaya çıkan otorite açığını ise Şîu ulema sınıfı doldurulmuştur. Bu açıdan Safevi dönemi ulema sınıfının siyasal toplumsal dini ve kültürel hayattaki yeri müçtehit Muhammed Bakır el-Meclisi (1627-1699) ile birlikte doruğa ulaşmıştır. Şahların taç giyme törenlerini yönetmiş ve 1664 taç giydirdiği Şah Hüseyin'i "tahta oturtan adam" olarak tarif eden Meclisi güçlü bir siyasi otorite haline dönüşmüştür (Uyar, 2004, s. 139). Meclisi, ulemanın dini ve siyasi alanlardaki görünürlüğünü ve etkinliğini artırarak yaşamının son dört yılında Safevi devletinin gerçek yöneticisi olmuştur (Çelenk, 2016, s. 313). Ulema sınıfının gerçek

bir otorite haline gelmesi, Meclisi'nin halkın her kesimi ile kurduğu yakın ilişkiler sayesinde halktan aldığı destek ile olmuştur. Bu destek ile Safevi devlet karşısında ulema sınıfını bağımsız bir güç haline dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Safevi siyasi otoritesi tarafından da resmen kabul gören ulema sınıfının gücü, devletin otoritesini ve meşruiyetini sağlayan ve etkileyen bir nitelik kazanmıştır. Ulema sınıfı, siyasi otoritenin gücünü, din ve din kurumları üstündeki etkisini azaltmış ve bu iki aktör arasında bir ayrım gerçekleştirerek sonraki süreçte daha da güçlenerek ayrı bir güç odağı olarak kesin bir şekilde otoritenin karşısında yerini almıştır. Otorite boşluğunun bir sonucu olarak sürekli değişen Şahlara ve hanedanlıklara rağmen İran coğrafyasında ulemanın sınıfının gücü ve otoritesi hep artmıştır.

1724 yılında Safevi Devleti'nin çökmesi ile oraya çıkan kaos ortamı dini ve siyasi kurumlar birbirlerinden ayrılmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda merkezi bir idarenin etkisinin olmadığı 18. yüzyıl boyunca ulema sınıfı, yerel yönetimlerin, uyuşmazlıkların, hakimlerin, idarecilerin, yasa koyucuların ve bunun gibi yönetime dair eylemleri işlevini bizzat üstlenmiştir (Lapidus, 2013, s. 412). Safevi Devleti'nin yıkılışı ile birlikte ulema sınıfının özerkliği söylentilerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kurt, 2018, s. 85).

Ulema Sınıfının giderek güçlenmesine karşın Safevî Devleti, 17. yüzyılın sonlarına doğru dağılma ve çöküş dönemine girmiştir. Safevî Hanedanlığı 18. yüzyılda ise İran'daki otorite ve iktidarı ellerinde tutamamıştır. Safevi Hanedanlığı saltanatlarının son dönemlerinde Batıda Türklerle mücadele halindeyken Doğuda da Afgan ve Özbeklerle uğraşmaktaydı. Bu mücadelede sonunda yenik düşen Safevîler büyük şehirlerini Özbek ve Afganlara karşı kaybetmişlerdir. Afganlar, Safevi Şahlarının Şii politikalarına karşı çıkmıştır. 1709'da başlattıkları İran seferi, Afganların İran'ı istilasını sona ermiştir. 1722'de, başkent İsfahan'ın Afganlar tarafından ele geçirilmesi ve Hüseyin Şah'ın teslim olması ile İran'ı resmen hakimiyetleri altına almışlardır. Safevi yöneticiler kaçarak Kaçarlara sığınmıştır (Kurt, 2018 s. 89).

3.4.2 Kaçarlar döneminde ulema sınıfının otoritesi

Kaçarlar, Safevi devletinin kurulmasında da rol olan Kızılbaş aşiretlerinden biri olmasından dolayı Safevi devleti içerisinde askeri ve idari makamlarda yer almıştır (Çebi, 2019, s. 124). Safevi devletinin çöküşünden sonra 1794 yılında Kaçarlar, İran'ı

ele geçirmiştir. 1796 yılına gelindiğinde Ağa Muhammed Han'ı tüm İran'ın şahı olarak kabul edilmiştir (Gündoğan, 2010, s. 63). Kaçarlar devrinde, toplumun dini yönetimi tümüyle ulema sınıfına geçmiş ve dini görüş alanında ortaya çıkan gelişmelerde gelişme müçtehit ve taklit kavramları arasındaki bağ sağlam bir zemine oturtmuştur. Kaçar Hanedanlığının zayıf otoritesi ve yönetimi, altında din adamları birleşerek Şii ulema sınıfı arasından merci-i taklit kurumunu oluşturulmuştur (Kurt, 2018, s. 85). Bu durum siyasi olarak tam egemenlik sağlamasa da merci-i taklit kurumu, dini otorite ve gücü bir müçtehidin ya da Ayetullah'ın elinde toplanmasına neden olmuştur (Uyar, 2000, s.79). Bu da İran İslam devrimi sonrası İmam Humeyni'nin kurumsallaştırdığı velayet-i fakih yapısının küçük çaplı bir sürümü niteliğindedir. Kaçar Hanedanı'nı saltanatlarını idame ettirmek için soylarını Ehlibeyte dayandırmaması ve zayıf otoriteleri, Ulema sınıfını, kayıp İmam'ın temsil yetkisi konusunda cesaretlendirerek, İmam'ın vasıf ve yetkilerini devir alarak bağımsız ilahi bir otorite olarak siyasi otoritenin karşısında yer almasına yol açmıştır (Daftary, 2010, ss. 117-118). Bu doğrultuda artık Şah'ın kendisi de bir müçtehit taklit eder hale gelmekle birlikte Şah'ın otoritesi, bu açıdan ulema sınıfının otoritesine hizmet eder konuma gelmiştir (Uyar, 2004, s.87). Kaçar Hanedanlığı döneminde devletin yürüttüğü politikalar halkı saltanattan ve siyasi otoriteden uzaklaştırmıştır (Hakyemez, 2014, s.82). Bu durum halkın ulema sınıfına yaklaşmasına sebep olurken, ulemanın halk üzerindeki etkisini arttırmıştır. Halkın Şah'tan ve yönetiminden memnuniyetsizliklerini, şikayetlerini ve taleplerini iletebileceği başka bir muhalefet makamı olmaması, halkın kültürel, toplumsal, dini, ve siyasi konularda ulema sınıfı ile iletişim kurmasına neden olmuştur (Uyar, 2000, s.79). Bu durum da Kaçar Hanedanı ve ulema arasında sürekli bir otorite sorununa ve çatışmaya neden olmuştur. Bu kapsamda yaşanan bu çatışmalar hanedanlıkların, saltanattakilerin ve devletlerin yıkılmasına karşın ulema sınıfının Safevi döneminde devletin resmi dini otoritesi olarak kabul görmeye başlaması ile Kaçarlar döneminde kurumsallaşmış hiyerarşik bir yapıya evrilmiş ve bu güç ulemayı 1979'da rakipsiz bir şekilde iktidara getirmiştir (Fettah, 2009, s.250).

Kaçar saltanatının ikinci yöneticisi olan Feth Ali Şah dönemi (1797-1834), fıkıh ve din ile ilgili konularda yapılan çalışmaların modern Şii düşüncesine dönüşmesi Şii hukukunun altın çağı olarak sayılmaktadır (Uncu, 2018, s. 25). Bu durumun nedenleri arasında Ağa Muhammed Han ve yeğeni Feth Ali Şah'ın yönetiminde

İran’da uzun yıllardır süren, güvensizlik, dış istilalar, iç savaş ve çekişmelerden biraz sıyrılması bulunmaktadır. Bu dönemde Safevi devletinin çöküşünden sonra İran güçlü bir merkezi devlete olmuş ve görece iç karışıklıklar sona ermiştir. Feth Ali Şah, ulema ile iyi bir ilişki kurmak istemiştir. Bu doğrultuda dini konularla ilgi durumlarda ulemaya danışmış ve saygı göstermiştir.

Yüzyılın başında İran, Ruslarla savaşta olmasından ötürü ulema sınıfı, Müslüman topraklarını yabancılara karşı savunan İran şahı ve onun veliahtı Abbas Mirza ile beraber hareket etmiştir (Uyar, 2008, s.24). Bu kapsamda yine de Kaçarlar, Safevi yöneticiler farklı olarak ulema sınıfı ile aralarına mesafe koyarak daha çok din işleri ile ilgilenmelerini istemişlerdir. Ulema sınıfını devlet işlerinden uzaklaştırmaya çalışarak, etki ve otoritelerini saltanatın üzerinden azaltmaya çalışmışlardır. Ancak Kaçar hanedanlığı siyasi ve iktisadi açıdan çok güçlü bir sisteme sahip olmadıklarından, ülkede iç karışıklık ve kargaşaya sebep olamamak için ulema sınıfı ile uzlaşmışlardır (Hakyemez, 2014, s.82). Özellikle de Feth Ali Şah yönetiminde, siyasi kararlar alınırken ulema sınıfına da danışılmıştır.

Yüzyıl başlarında İngiltere, İran’da 1813 Gülistan Anlaşması ile Rus etkisinin artmasından rahatsız olmuş ve Kaçar yöneticilerini harekete geçirerek Ruslara karşı durmalarını istemiştir. Bu mevcut durumu değerlendiren Abbas Mirza, Ruslar ile savaşmak için babası Feth Ali Şah’ı ikna etmiştir. Feth Ali Şah yönetiminde Rusya ile sorunlar yaşanmaktaydı. Ulema sınıfı da Feth Ali Şahın Rusya’ya karşı tutumunu yeterli görmüyor ve Şahı eleştiriyorlardı. Ulema sınıfı, 1826’da Rus ve İran arasındaki savaştan dolayı hanedanlığı baskı altına almıştı. Bu doğrultuda Seyyid Ali Tabatabai ve Aga Seyyid Muhammed Tabatabai iktidara Rusya’ya ile savaşa girmeleri konusunda fetva yayınlamış ve bu durum neticesinde Şah, Rusya’ya karşı savaş ilan etmiştir. Ulema sınıfı ile karşı karşıya gelmek istemeyen Feth Ali Şah savaş fermanını imzalamıştır (Hakyemez, 2014 s. 80). Ulema sınıfı, 1826 ile 1828 yılları arasında yapılan Kaçar-Rus savaşlarıyla güçlerini ve otoritelerini arttırarak, etki alanlarını genişletmiştir. 1828 yılında yapılan Türkmençay antlaşması ile ülkede İngiliz ve Rusların hakimiyeti çok fazla artmıştır. Bu hakimiyet İran’ın geleceğine yön verecek politikalar belirleme yetkisi ve çeşitli ekonomik ayrıcalık ve imtiyazları kapsamaktadır. Bu gelişmeler karşısında ulema sınıfı, iktidara karşı açıkça cephe almıştır (Çebi, 2019, ss. 102-103). Ulema sınıfının ilerleyen süreçte büyük destekçisi ve liderliğini üstleneceği muhalif milli direniş cephesi ortaya çıkmaya başlamıştır. 1834 yılında ise

çalkantılı ekonomik sorunlarla boğuşan Şah Muhammet ortaya çıkan ekmek ve tahıl yokluğu sorunu ile uğraşmıştır. Bu yokluk kırsaldan şehir merkezine kadar halkın tümünü etkilerken bu durumdan iktidarı sorumlu tutan halk, Şah'ın sarayının çevresini abluka altına almıştır. Bu gelişmeler yaşanırken ulema sınıfı bu kriz sürecinde halka tümüyle destek olmuştur.

Nasreddin Şah dönemine (1848-1896) ise ulema sınıfı ile ilişkilerini iyi tutma konusunda çaba sarfetmiş ve iktidarının ilk dönemlerinde dindar bir kişilik imajı çizen Nasreddin Şah, ulema ile Batılılaşma taraftarlarına karşı birlikte hareket etmiştir (Çebi, 2019, s. 103). Ancak Nasreddin Şah, batı tarzı yeniliklere başlamasıyla ulema sınıfı ile arası açılmıştır. Ulema sınıfı bu ıslahat hareketlerine karşı devlete cephe aldı. Şah'ın otorite boşluğu ve yabancı devletlerin ülke üzerinde giderek artan hakimiyeti ile yönetici sınıfın batı tarzı tutumları, ulemayı devletten uzaklaştıran temel nedenler olmuştur (Yeşilot, 2008, ss. 190-191). İran'ın diplomasi ve savaş alanında yaşadığı kayıplar sonucu oluşan durumun çaresi olarak Batı'nın fikir teknolojisi olduğunu gören meşrutiyetçi bir cephe oluştu. Bu dönemde İran İngiltere ve Rusya başta olmak üzere Batılı devletlerin sömürü bölgesine dönüşmesi, ulemanın görüşlerine milliyetçi duyguları da eklemiştir (Karadeniz, 2006, ss. 184-187). Ulema sınıfı bu zaman zarfında, toplum üzerindeki etkisini kullanarak vaazları ile Şah karşıtı muhalif cepheye destek vermiştir (Dilek, 2007, s.50). Bu kapsamda ulema sınıfı ile muhalif cephe arasında görüş farklılıkları bulunmaktaydı. Şii ulema sınıfı ise İran'ın batı tarzı ıslahatlarına karşı dururken ortak paydaları Batılı devletler tarafından sömürü alanı haline dönüşen İran'ın zedelenmiş itibarını kurtarıp ülkeyi şariat kuralları ile geri almak istemektedir. Nasreddin Şah, ulema sınıfı ile ilişkilerini düzeltmek için ibadet ve kutsal mekanların bakımını yapmış ve yeni ibadet alanları için yeni yapılar inşa ettirmiştir. Ancak dış borçlar ve kapitülasyonların yüzünden zorlanan Şahların gerçekleştiği yakınlaşma çabaları ulema sınıfı tarafından kabul görmemiştir.

1890 yılında Şah tarafından İngilizlere verilen tütün ayrıcalığı İran halkı tarafından tepki ile karşılandı. Halk bu durumu protesto ederek İngiliz şirketinin çalışanlarının Şiraz kentine gelmesi ile buradaki tüccar ve esnafın işyerlerini kapatması ülke geneline yayıldı (Terdin, 2017, s.93). Bu kapsamda İngilizlere sağlanan tütün imtiyazına karşı ulema sınıfı, entelektüeller, halk, tüccarlar ve esnaflar birlikte karşı durarak Şah'a karşı tavır sergilemiştir. Bu doğrultuda ulema sınıfı, fetva yayınlayarak yolu İran halkının tüm tabakasına ulaşmış ve Şah'a baskı yaparak

boykotu yaygınlaştırmıştır. Ulema sınıfının bu duruşu İran meşrutiyetine ve anayasal düzene yardımcı olmuş ve İran'ın siyasi ve toplumsal hayatının değişmesine sebep olmuştur. Bu doğrultuda özellikle Ayetullah Şirazi'nin tütün imtiyazına karşı iki yıl boyunca vermiş olduğu fetvalar siyasal sistemin değişmesine yardımcı olmuştur (Dilek, 2007 s. 51). Ulemanın toplumsal hareketlerde etkili ve belirleyici makama yükselmesine neden olurken toplumsal yapı içerisinde din adamlarının nüfuzu ortaya çıkmıştır. İranlı müçtehitlerin yayınladıkları bu fetvalar yurt genelinde destek bulmasıyla Kaçar Şah'ı İngilizlere sunulan bu imtiyazı iptal etmek zorunda kalmıştır. Bu olay ulema sınıfının siyasallaşması ve yaptırım gücü elde etmesi açısından da önemlidir.

Nasreddin Şah'ın 1896'da öldürülmesinin ardından Muzaffereddin Şah tahta çıkmıştır. Muzaffereddin Şah da din kurallarından bağımsız batılı uygulamalara devam etmiştir. Batı tarzı modern laik eğitim sistemini desteklerken aynı zamanda idari, hukuk ve mali alanlarda yapmış olduğu bu tarz değişiklikler ulema sınıfının tepkisini çekmişti (Çebi, 2019, s. 133). Bu kapsamda batı tarzı laik eğitim veren okullar ile ulemanın geleneksel ve dini kuralları içeren eğitim merkezi olan medreseler birbirine tezat oluşturmaktaydı (Ahmedi, ve Akyol, 2019, ss. 69-70). Bu değişimin hukuk sistemini de kapsamı şer-i hukukun işlev alanının daralmasına neden olmuştur (Karacan, 2013, s. 204). Şah ile ulemayı karşı karşıya getiren bir diğer konu ise vakıfların durumuydu. Ulema sınıfının önemli gelir kaynaklarından olan vakıflar, Şah'ın modernleşme ile imtiyaz politikalarının bir sonucu olarak iktisadi anlamda değişime uğramış ve devlet kontrolüne geçmiştir (Keddie, 2008, s. 65). Bu vakıflar ulema sınıfının devlete bağımlı bir halden çıkarıp özerk bir ekonomiye sahip olmalarına imkan sağlamaktadır (Çolakoğlu, 2019, s. 87). Şah'ın yapmış olduğu hatalı politikalar ve Batı lehine yapılan uygulamalar tüccarlar ve esnafında muhalif cepheye yer almalarına neden olmuştur (Mostafî, 2015, ss. 3-5). Şah'ın yabancı devletlere verdiği ekonomik imtiyazlar ve kapitülasyonlar, ülke toprakları içindeki yabancı sermayenin ucuz ürünlerini İran piyasasına sürmesi, yerel sermayeyi ve işçilerin zor bir duruma düşmesine neden olmuştur (Karadeniz, 2019, s. 240).

Ulema sınıfının Kaçar döneminde etkin rol aldığı diğer olay ise 1905 Anayasa devrimi süreciydi. Bu devrim süreci ulema sınıfı, entelektüeller ve tüccarlar arasındaki bir birlikteliğin sonucu gerçekleşmiştir. Ulema sınıfı, halkı harekete geçirerek ayaklanma çıkarmıştır. Bu süreçte, halkın talepleri doğrultusunda mevcut otoriteye

karşı gelen ulemanın, meşrutiyet taraftarı laik kesim ile birlikte hareket etme imkanı sağlamıştır. Şah'a karşı duran laik entelektüel kesim, meclisin açılması, anayasa hazırlanması ve toplumun yönetime katılımının sağlanması için daha önce tüccarların 1892'de yaptığı gibi ulema sınıfından yardım istemiştir. Bu durum üzerine ulema sınıfından Seyyid Muhammed Tabatabai, Muhammed Kâzım Horosani, Abdullah Mazenderani ve Mirza Hüseyin Tahranin gibi büyük alimler Kaçar Şah'ından halkın yönetime katılımını sağlamasını ve gereken yenilikleri yapmasını istedi (Babai, 2020, ss. 8-9). Bu dönemde toplum ve laik entelektüellerin arkasında yer alan müçtehitler, isteklerinin karşılanmaması sonucu Kaçar iktidarına karşı fetva yayınlayarak cihat ilan etmiştir. Bu süreçte ulema sınıfının desteğiyle gerçekleşen İran halkının ısrarlı eylemleri ve anayasal talepleri ile karşı karşıya kalan Şah, 1906 yılında ilk meclisi açmıştır. Bu doğrultuda ilan edilen Meşrutiyet ile İran'da meşruti monarşi dönemi başlamıştır (Dilek, 2007, s.66). 1907 yılında Şah Muhammed Ali tahta çıkmış ve geçen bu bir yıllık bir süre zarfında muhalif gruplar görüş ayrılığı yaşamıştır. Bu görüş ayrılıklarının başında seküler kesimin, ülkenin resmi mezhebi olarak Şiiliğinin kabul edilmesine karşı çıkmaları, gayri Müslimlerin Müslümanlarla eşit statüde olması, basın hürriyetinin olmaması ve laik eğitim sistemine ilişkin uygulamalara da ulema tarafından karşı çıkılmıştır. Şah, meclisteki bu görüş ayrılıkları ile artan kutuplaşmaları, halk arasındaki gerilimleri ve tüm bunlara ek olarak sadrazamın suikastla öldürülmesini de gerekçe göstererek meclisi kapatmıştır (Richards, 2014, s. 105).

Hanedanlığına Kazak Tugayı'nda subaylık yapmış olan Rıza Şah son vermiş ve bu dönemden itibaren İran, Şah unvanı alan Rıza Şah Pehlevi tarafından yönetilmeye başlanmıştır (Karadeniz, 2013, s. 303). 1925 ile 1941 yılları arasında iktidarda kalan Rıza Şah Pehlevi döneminde İran'da milliyetçi, anti-komünist ve seküler bir yönetim tarzı benimsenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Şah'ın yerine İngiltere yanlısı politikalarıyla bilinen Muhammed Rıza Şah Pehlevi getirilmiştir. Bu süreç içerisinde birçok hükümet değişikliğinden sonra 1951 yılında başbakanlığa Muhammed Musaddık gelmiş ve milli bir politika izlenmeye başlanmıştır. Musaddık'ın en ses getiren icraatı ise komünist Tudeh Partisi ve Şii ulemanın da desteğini alarak İran petrollerini millileştirmesi olmuştur. Bu millileştirme İran petrolleri üzerinde ciddi bir nüfuza ve kâra sahip Batılı ülkeler ile krize sebebiyet vermiş ve Musaddık, 1953 yılında gerçekleştirilen bir darbe ile koltuğundan indirilmiştir (Cülük, 2018, s. 89).

1910 yılında Ahmet Şah Meclisi yeniden açmıştır (Çırakoğlu ve Sayın, 2018, s. 52). Bu kapsamda ülke için de ekonomik sıkıntılar ve diğer toplumsal sorunlar devam ederken İran, meclis egemenliğine geçmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan dış baskılar ve ekonomik sorunlardan dolayı Aralık 1911’de meclis tekrar kapanmıştır (Richards, 2014, ss. 104-105). Şah’a yapılan baskı ile 1914 yılında üçüncü kez meclis açılmasına karşın bu kez de Rusya müdahalesi ile meclis feshedilmiştir (Çebi, 2019, s. 137). İran 1914 yılında başlayan birinci dünya savaşına katılmayacağını ve tarafsız kalacağını belirtmiştir. Ancak İran, Kuzey de Rusya’nın kontrolünde, Güneyde ise İngiltere’nin kontrolü altındaydı (Koca, 2013, s. 3). Bu süreçte, İran’da yaşanan otorite boşluğu, iç çatışmalar, görüş ayrılıkları, dış kuvvetlere karşı direniş ve ordunun halkın ürettiği tarım ürünlerine el koymasıyla, oluşan kıtlık ülkeyi içinden çıkılması zor bir duruma sokmuştur. Bu gelişmeler 1917 yılında Cengeli hareketini ortaya çıkarmıştır. Cengeli hareketinin amacı ülke topraklarını yabancı ülkelerin hakimiyetine karşı korumak ve yönetim şeklini cumhuriyet olarak değiştirmektir (Çebi, 2019, s. 138). İran halkı Şah’a ve batılı devletlere karşı Cengel hareket çatısı altında birleşmiş, arazi sahiplerinden de maddi manevi yardım almıştır. Bu doğrultuda Cengel Hareketi üyeleri, İngiliz sömürmesine karşı birleşip silahlanmış ve 1920 yılında ise Gilan şehrinde Cumhuriyeti ilan etmişlerdir (Garhwaite, 2011, ss. 206-207). 1921 yılında Rıza Han, kontrolü altındaki Kazak Tugayı ile Gilan’a gelerek bu hareketi bastırmıştır (Koca, 2013, s. 51).

1921 yılında Şahın, Avrupa seyahatine gitmesi ile ülke genelinde devam eden kargaşa artarken dönemin Başvekili olan Rıza Han ise devlet idaresi ve yönetim ile Şah’ın yerine ilgilenirken aynı zamanda Şah karşıtı protestoları da teşvik etmiştir (Majd, 2001, s. 61). Şah’ın Avrupa yolculuğuna giderken saltanat mücevherlerini ve hazinesini kendisi ile birlikte götürdüğü söylentileri toplumun durumu farklı algılamasına neden olmuştur (Çebi, 2019, s. 139). Şah’ın yokluğunda oluşan bu kaos sürecinde toplum hükümetin istifa etmesini istemiştir. Bu bağlamda artan taleplere dayanamayan hükümet istifa ederken Kaçar Hanedanlığına mensup kişiler yerine, Rıza Han bir darbe yaparak İran’daki siyasi belirsizliğe son vermiş ve yeni hükümetin atamasını gerçekleştirmiştir. Kaçar hanedanlığına mensup kişiler bu durumu Şah’a iletmesiyle Şah İran’a geri dönmüştür. 1922’de Şah, İran’a döndüğünde hükümet istifa etmiş ve 1923’te yeniden seçim yapılmış, ancak yeniden hükümet istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte muhalefette güç kazanmasıyla hükümet istifaya zorlanmış ve

beşinci mecliste toplanmakta zorlanırken destekçilerinin meclis içinde fazla olmasından dolayı bir asker olan Rıza Hanı başbakan seçmiştir (Koca, 2013, s. 92). Başbakan olan Rıza Han, devamında Şahı yeniden Avrupa'ya göndermiştir. Rıza Han, Şah'ın yokluğunu fırsata çevirip cumhuriyet rejimini İran'da kurmak istemiştir (Kara, 2010, ss. 53-54). Bu kapsamda Rıza Han, ülke içerisinde çıkan isyanları bastırmak, iç karışıklıklara son vermek, Kaçar Şah'ı ve veliahtın hükümetin işlerine karışmasını engellemek amacıyla meclisten tam yetki almıştır (Gürakar, 2012, s. 239). İran meclisi 1925'te Şah'ın hakimiyetine son vermek ve tahttan indirmek için bir yasa hazırlanmasının ardından Şahın yetkisini eline alan İran meclisi Rıza Han'a geçici hükümeti kurma sorumluluğunu verdi (Koca, 2019, s. 53).

Sonuç olarak uzun yıllardır süren otorite boşluğu ile sosyal ve ekonomik sorunlarla uğraşan Kaçar Hanedanlığı Avrupa'da bulunan Ahmet Şah'ın tahttan indirilmesi ile Hanedanlık sona ermiştir (Süleymanoğlu, 2009, s. 57). 12 Aralık 1925 tarihinde Rıza Han Pehlevi İran Meclisi tarafından ülkenin yeni Şahı ilan edilmesi ile birlikte Pehlevi dönemi başlamıştır.

3.4.3 Pehlevi dönemi ulemanın sınıfının konumu

Pehlevi Hanedanlığının kurucusu Rıza Han, 1923 yılına kadar Kaçar devletinin savaş bakanlığı, başkomutanlık ve başbakanlığı makamlarında görev aldı. Bu sürecin sonunda 1925'te Kaçar hanını tahttan indirmiş ve kendi başbakanlığında geçici hükümetin de desteğiyle 1926'da anayasal askeri monarşi oluşturdu. Bu bağlamda Rıza Han'ın gerçekleştirdiği askeri, yönetsel ve siyasi başarılar, Kaçar yönetiminin başvurduğu gibi aşiretlerin desteği ve etkisi ile olmamıştır. Rıza Han'ın gücü, başında bulunduğu ordunun gücü ve Rıza Hana olan itaatinden kaynaklanmaktadır (Katouzian, 2012, s.15). Rıza Han kendisine bağlı komutanları vilayetleri idare etmeleri için yönetici olarak atamıştır. Bu doğrultuda kendine bağlı devlet teşkilatı oluştururken aynı zamanda merkezi bir devlet otoritesi oluşturmak istemiştir. Ancak zamanla Pehlevi Hanedanlığı da askeri otoritenin getirmiş olduğu mevcut koşulları kendi yönetiminin karakterine dönüştürecek ve kanunları esneterek, siyasi faaliyetlerin ve gücün sahibi olarak kendilerini görmüşlerdir. Rıza Han'ın eleştirdiği Kaçar dönemi keyfi uygulamaları, kendisi de uygulamaya başlayacaktı (Katouzian, 2012, s. 18). Bu süreçte Rıza Şah, 1927 yılı boyunca köklü bir sekülerleşme ve merkezileşme faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Kendisine yakın guruplar ile hareket ederek eden ordunun da gücü kullanarak çeşitli dayatmalarla politika üretip yapmaya başladı. Bu

politikalar ilk zamanlar Kaçar dönemi başlaya Batı tarzı ıslahatların devamı niteliğindeydi. Pehlevi Hanedanlığından önce Kaçar döneminde ortaya çıkarılıp anayasal aydınlar tarafından gündeme getirilen ve milliyetçi elitlerin de desteklediği programın devamı olan bu batı tarzı uygulamalar, nüfus sayımı, zorunlu askerlik, adalet sisteminin dinden bağımsız bir yapıya kavuşturulması, medeni kanunun kabulü, kapitülasyonların kaldırılması, göçebelerin yerleşik hale getirilmesi, tek tip kıyafet zorunluluğu, tapuların kayda alınması, afyon ve tütünün tekelleştirilmesi gibi yenilikleri içermekteydi (Uyar, 2006, s. 186). Pehlevi Hanedanlığı için Batıya uyum sağlama ve Batı tarzı ilerleme sürecinde Batılı gibi görünmek önemli bir konu haline gelmiştir. İran'da geleneksel giyim şeklini yasaklayan kanunlar çıkarılmış, erkeklere Batı tarzı ceket, şapka ve pantolon giymelerine ilişkin yasa çıkarılmıştır. Bu kapsamda aşiretlerin ve farklı etnik grupların kendilerine özgü yöresel kıyafetleri, 1928 tarihli Kanun-i Vahdet-i Lebas kanununa göre yasaklanmıştır. Rıza Şah'ın bu politika ve uygulamaları, ulema sınıfının geleneksel kıyafetini de etkilediği için Pehlevi hükümeti ve ulema sınıfı karşı karşıya gelmiştir. Ulema sınıfı bu duruma karşı durmuş ve protesto gösterileri düzenlerken Şah askeri kuvvetlerle kullanarak bu durumu bastırmıştır. Pehlevi dönemin de kadınların toplum içindeki statüsü değişim göstermiştir. Kadınların geleneksel ev hayatına dair sorumluluklarına müdahale edilmezken toplumsal statüsü ve eğitim almalarına ilişkin konularda batı tarzı modernleşme politikaları ile yenilikler yapılmıştır. (Koloğlu, 2015, ss. 229-230). Bu doğrultuda yapılan değişimlerden biride Pehlevi yönetiminin 1931'de yayınladığı Medeni Kanun olurken, bu kanuna göre kadınların evlenme yaşı değiştirilmiş ve yaş sınırı dokuz yaşından onbeş yaşına yükseltilmiştir (Aktaş, 1997, ss. 44-47). Pehlevi yönetimi kadınlara, peçesiz ve çarşafsız sokakta çıkma hakkı, sinemaya gitme, dışarıda serbestçe hareket etme, sokakta akrabası olmayan erkeklerle konuşma ya da iletişim kurmalarına yönelik hak ve izinler vermiştir. Pehlevi yönetimi kadınlara toplu taşıma imkanlarından yararlanabilme, kamu kurumunda çalışma hakları verirken, kadınlara alışveriş yapma yasağı gibi birçok yasağı da kaldırmıştır. Pehlevi yönetimi bir adım daha atarak kadınların sokağa başörtülü çıkmasını yasaklamış ve kolluk kuvvetlerine başını örten kadınlara müdahale ederek örtülerini çıkartma yetkisi vermiştir (Aktaş, 1997, s. 46). Batı tarzı yapılan bu ıslahat hareketleri kadınları da ikiye bölerken başını açmak istemediği için sokağa çıkamayanlar ve Batı tarzı giyimle hayat tarzını kabul eden kadınlar kendi aralarında çatışma içine girmiştir. Bu süreçte devlet dairesinde kadın memur ve görevli sayısı da artmıştır. Ulema sınıfı kadınlara sağlanan bu hakların

bir kısmının dini hükümlerle bağdaşmamasından dolayı şiddetli muhalefet göstererek kanunları kabul etmemiştir. (Çebi, 2019 ss. 187-188). Bir başka uygulamada zorunlu askerlik uygulamasıdır. Pehlevi yönetimi bu uygulamalar ile İran toplumuna milliyetçi bir duruş ve batı tarzı modern bir karakter sağlamaya çalışırken bu reformlara karşı ulema sınıfı ve loncalar, taşrada ise aşiret liderleri ve ağalar tarafından yönetilen muhalefet ve itirazlarda merkezileşme hareketlerini durduramamıştır (Ahmedi, 2009, s. 166).

Pehlevi yönetiminin hukuk ile özel mülkiyet alanlarındaki yaptığı değişimler ve baskıcı politikaların yol açtığı iktisadi sorunlar için ekonomiye gerekli müdahaleleri zamanında yapmaması, halkı Pehlevi Hanedanlığından uzaklaştırmıştır. Bu durumun nedenleri arasında özellikle erkeklerin Batı tarzı şapka takmaya mecbur bırakılması ve kadınların çarşafı başörtüyü çıkarmak zorunda olması geleneksel bir inanca sahip olan ve Şii mezhebine olan bağlılıkları İran toplumunun Şah'a karşı durmasına sebep oldu. 1941 yılındaki işgal sürecine kadar sürdürülen merkezileştirme ve modernleştirme politikaları toplumu giderek Şah'a ve Pehlevi yönetimine düşman haline getirirken artık Şah'ın destekçisi olarak yönetici sınıf ile elit sınıf dışında yanında kimse kalmayan Şah tahttan uzaklaştırıldı (Katouzian, 2012, s. 37). İran'daki modernleşme politikalarının halkın tüm kesimi tarafından benimsenememesi ve başarısız olmasının sebebi, dinden bağımsız bir sistem inşa edilmeye çalışılırken tarihsel olarak kısmen özerklik kazanmış dini kurumların ve ulema sınıfının kontrol edilememesi ile dış güçler tarafından bir darbe ile yönetimi ele geçiren Şah'ın bu bağımlılıktan sıyrılabilmesi sonucu dış devlet müdahalelerine karşı yeterli bir duruş sergileyememesinden kaynaklanmaktadır (Çırakoğlu ve Sayın, 2018, s. 6). Bu tavrı Rıza Şah'ın 16 Eylül 1941 yılında İngiltere ve Rusya'nın İran topraklarını işgaliyle sonuçlanırken oğlu lehine İran tahtını bırakmıştır.

Pehlevi iktidarının başına gelen Şah Muhammed Rıza, Pehlevi yönetiminin başlarında 1906 Anayasasına benzer bir parlamenter yönetim uygulamaya çalışmıştır. Bu açıdan babası Rıza Şah'ın otoriter yönetiminde baskı altına alınan Muhammed Musaddık ve Seyyid Rıza gibi İran'ın siyasileri tekrardan siyasi süreçlere dahil olma fırsatı bulmuştur (Djalili ve Kellner, 2011, s. 81). Ancak Dr. Musaddık'ın askeri bir darbeye siyasetin dışına taşınması ile bu görece parlamenter sistem de işlevsiz hale gelmiştir.

1953 yılına kadarki bu siyasal özgürlük alanı İran siyasal sisteminde köklü değişikliklere sahne olurken aynı zamanda farklı görüşlerde olan kişilerin kutuplaşmaları bir kenara bırakıp siyasal partiler altında örgütlenmesine ve yönetime katılmalarına olanak sağlamıştır. Ancak tüm bu aktif siyasi katılım sürecinde ulema sınıfı, merce-i taklid olan Ayetullah Burucerdî'nin Kum şehrinde yaptığı konuşmada aktif olarak siyasete karışmayacağına ilişkin tavır belirtmesi, ulemanın siyasi süreçlere karşı pasif bir duruş sergilemesine neden olmuştur (Güler, 2019, ss. 33-34). Pehlevi yönetimine göre görecede olsa destek niteliğinde olan bu kararları, ulema sınıfının Ak Devrim gerçekleşene kadarki süreçte kendi içinde yapılanmaya gidildiğinin bu yüzden 1960 yılına kadar aktif ve etkili bir siyasi rol üstlenemedikleri yorumlarının yapılmasına da sebep olmuştur (Üşür, 1191, s. 57). 1963 yılında Şah, Ulema sınıfının medrese eğitim kurumlarının kapatılması ve tümünü devletleştirip Milli eğitime bağlamak için girişimde bulunmuş, buna karşı çıkan ulema sınıfı ile yaşanan çatışmada çok sayıda din adamı ve öğrenci vefat etmiştir (Onat, 1996, s.32). Burada vefat edenlerin kırkıncı gün anma törenleri yapılırken Humeyni, Şah'ın ekonomik, siyasi ve kültürel politikalarını hakkında eleştirel bir konuşma yapmıştır. Bunun üzerine Şah'ın askerleri gece yarısı baskını ile İmam Humeyni'yi evden alarak gizli bir hapishaneye götürmüştür (Sadri, 2012, s.2). Bu haberin duyulması 15 Hordad (Haziran) ayaklanmasına neden olurken İran'ın çeşitli bölgelerinde halk Şah'a karşı çıkarak başkent Tahran'da toplanmaya başlamıştır (Balkan ve Tiryaki, 2014, ss. 101-102). Halkın bu tavrından dolayı Humeyni'yi yargılamaktan çekinen Şah onu Irak'a sürgüne yollamıştır (Mokhtarpour, 2012, s. 58). Bu durum halk ile Ulemanın, Şah'a karşı birlikte aynı safta yer almaları bağlamında önemli olurken dikkat edilmesi gereken husus, Şah'a karşı bir din adamı için İran halkının verdiği tepkidir. Bu süreçte baskı altında olan siyasi kişi ve siyasal grupların yeniden bir araya gelerek güçlenme fırsatı bulduğu bu özgürlük döneminde, özellikle komünist Tudeh Partisi ve milliyetçi Ulusal Cephe gibi partiler milli egemenlik ve tam bağımsızlığı isteyen gruplar, İran aleyhine gördükleri politikalara karşı birlikte muhalefet etmiştir (Topdemir, 2019, s. 54). Pehlevi yönetimi ise hazırladığı ekonomik kalkınma programları ve batı tarzı modernleşme politikalarına devam etmiştir. Bu bağlamda yaptığı anayasal değişikliklerle meclisteki gücünü arttırarak orduyu modernize etmiş ve İngilizlerle yeni petrol anlaşmaları imzalamıştır (Çırakoğlu ve Sayın, 2018, s. 58). Bu yaşananlar karşısında Şah'a karşı cephe alan tüm muhalif hareketleri ABD'nin de desteğiyle baskı altına alıp siyasetten dışlamaya başlamıştır (Kartal, 2016, s. 165).

Ulema sınıfı ise kendi statüsünden ziyade inandığı değerlerin değişmesine karşı ya da olumsuz yönde etkileyecek değişimlere tavır koymaktadır. Ulema sınıfı muhalif bir siyasi aktör olma gücünü tütün isyanında kazanmış, anayasa ve meclisin açılması sürecinde ortaya koymuştur. Ulemanın sınıfı yaşanan gelişmeler ve Şah'ın uyguladığı politikalar karşısında bir güç unsuru olarak varlığını korurken yer aynı zamanda Pehlevi otoritesi için bir tehdit oluşturmaktadır. Bunun sebebi Şah'ın batı tarzı politikalarının neticesinde ulema sınıfı ile karşı karşıya geleceğini bilmesi ve Batı idealleri önündeki en büyük engellerden biri olmasıydı. Ulema sınıfının etkili olduğu alanlar Pehlevi döneminde yapılan reformlar ile azaltılmıştır. Ulema sınıfının gelir sağladıkları vakıflar ve kurumların birçoğu kapatılırken ayrıca farklı şekilde gelir elde etmelerinin önüne geçilmiştir.

Ulema sınıfı, Kaçarlar döneminde, yöneticiler ile aynı görüşleri paylaşmıyordu. Ancak ulema sınıfının, bu muhalif duruşları ile sürekli siyasal konularla ilgilenmemiş yalnızca kritik konularda siyasal sisteme yön vermiştir. Rıza Şah, ulema sınıfının gücünü Kaçar Şah'ına karşı, kendi istediklerini gerçekleştirmek için kullanmıştı ve Şah gelecekte bu gücün onu engelleyebileceği düşüncesiyle yeni yasalar uygulamaya koymuştur. Rıza Şah, şahlığını ilan ettikten sonra ortaya çıkardığı politik hamle kanunlar tarihsel süreçte ulemanın geleneksel otoritesini zedelemiştir.

Ulema sınıfının tümünün Şah'ın yapmış olduğu yenilikçi hareketlere karşı olduğu söylenemez çünkü Şii ulema sınıfı kendi içinde tek bir yapı ve kişiden oluşmamaktadır (Çırakoğlu ve Sayın, 2018, s. 57). Ulema sınıfı kendi içinde gelenekçi ve reformcu olmak üzere taraflı bir siyasi duruş sergilemektedir. Bu açıdan Safevi devleti döneminde yaşanan ulemanın Usuli ve Ahbari olarak iki okula bölünmesi ile benzer bir burumdur (Çebi, 2019, s. 101). Ahbari ekolünü takip eden ulema sınıfına göre, din adamları kutsal Kuran ayetleri dışında, kendi görüş ve yorumları ile hüküm veya irade belirtmezdi. Usuli ekolü benimseyen ulema sınıfı ise, ihtilafın ve anlaşmazlıkların olduğu konularda, yorum yapma, irade belirtme ve yargıda bulunulması gerektiği savunmaktadır (Hakyemez, 2016, ss. 32-33). Tarihsel arka planda ulema sınıfı Şii gelenekte Usuli anlayışı benimseyerek genel anlamda Ahbarilik ekolünü geride bırakmıştı (Varol, 2016, s. 132). Ulema sınıfı içinde Kaçar dönemi meşrutiyet hareketleri sırasında da bölünmeler olmuştur. Ulemadan bir kısım monarşiden yana olmuş ve büyük bir çoğunluğunda yönetimin anayasal temellere oturması gerektiğini savunmuştur (Çebi, 2019, s. 104). Kaçar dönemi anayasal

meşrutiyetin başarıya ulaşmasında rolü olan ulema sınıfı siyaset alanında çok güçlenmiştir. Bu durumuna neden olan temel unsurlardan biri Meşrutiyet Anayasasının, mecliste kanunlaşan yasaların denetimi için Ulemaya yetki vermesidir (Amirhosseini, 2002, ss. 182-183). Mecliste yasaların İslam hukukuna uygunluğunun denetlemesi için Ulemayı temsilen, beş kişi yer almıştır (Ademiyat, 2009, s. 102). Ulema sınıfı Meşrutiyet Anayasasın da olduğu gibi hakları korunduğu sürece değişim ve yeniliği desteklemiştir. Pehlevi döneminde ise Meşrutiyet Anayasası bazı değişikliklere uğramıştır Pehlevi Şah' ının anayasadaki laikliğe aykırı olan tüm geleneksel uygulamaları ve yasaları yürürlükten kaldırması, ulema sınıfının ile arasının açılmasına sebep olmuştur. (Çebi, 2019 s. 210). Ulema sınıfı değişen dünya düzeni ve yaşanan siyasal değişimlerin kendi ideolojilerini yaymaları açısından geleneksel yöntemlerin başarılı olmayacağını kabul etmiştir. Bu noktada ulema sınıfı içerisindeki İmam Humeyni gibi alimler fikri dönüşümleri ile öne çıkmıştır (Caferiyan, 2007, s. 314). İmam Humeyni'nin düşüncelerine bakıldığında 1979 devrimine giden süreçte, Ulema sınıfının kendi hiyerarşik yapılanmasındaki modernleşme ya da çağa uygun bir kurumsallaşma uygulamasına gittiği görülmektedir (Güler, 2019, s. 98).

İmam Humeyni, sürgün hayatı boyunca İran'a yolladığı ses kayıtları ve mektupları ile Şah'ın devrilmesi için yoğun çabada bulunarak etki alanını korumuştur (Balkan ve Tiryaki, 2013, s. 103). Bu bağlamda Şah'ın ekonomik imtiyazlar verdiği Batılı güçlere, bir de 1964 yılında Amerikan askerlerine sağladığı İran topraklarında işledikleri suçlardan dolayı İran'da yargılanmayacaklarını garantisi ile bir nevi dokunulmazlık vermesi, özellikle halkın her tabanından muhalif kesimin, Şah'a karşı Humeyni'nin yanında saf alması ile sonuçlanmıştır (Topdemir, 2019, s. 59). Bu kapsamda 1971'de İran'da yaşanan ekonomik buhrana rağmen, İran Pers İmparatorluğunun iki bininci yılı kutlamaları için yapılan şatafatlı ve maliyetli kutlamalar halkın gözünde Şah'ın imajını bitirmiştir (Kılavuz, 2021, s. 201). Bu bağlamda yapılan protestolarda Şah, halka yönelik çok şiddet içeren sert müdahale de bulunmuştur. Şah 1974 yılında petrol gelirini beş katına çıkararak ekonomik daralma sorunları çözmeyi hedeflerken, Amerika ile yaptığı görüşmeler sonucu bu gelirleri halka değil Amerikan malı silahlar olarak kullanmıştır (Çırakoğlu ve Sayın, 2018, s. 62).

1978 yılına gelindiğinde Şah'a karşı direnişin sembolü haline gelen Humeyni'nin ülkeye dönmesine ilişkin eylemler yapılmaya başlanmış bunun devamın

da işçi sınıfı Şah'a karşı Humeyni'nin de desteğiyle genel greve giderek tüm üretimi durdurmuştur (Alamtabriz, 2004, ss. 177-178). Burada işçi sınıfı, Humeyni liderliğinde yabancı güçlere verilen imtiyazların bitirilmesi ve milli kaynakların İran halkının lehine kullanılması istemektedir. Humeyni'nin bu tavrı İran halkı için Şah karşıtlığı olarak algılanmış ve Şah'ın politikalarına karşı Humeyni'nin söylemleri desteklemiştir. Bu bağlamda yapılan eylemlerde çok sayıda kişi Şah'ın askerleri tarafından öldürülmüştür (Çetirge, 1997, s. 42). Bu süreç sonunda ülke neredeyse kontrolden çıkma üzereyken, Şah 1978'de sıkı yönetim ilan etmiştir (Kaya, 2017, s. 426). Ancak bu durum işlerin tamamen kontrolden çıkması ile sonuçlanırken, Şah durumun farkına vararak 16 Ocak 1979'da İran'dan kaçmıştır. Bu doğrultuda aynı yıl 1 Şubat'ta Humeyni Fransa'dan ayrılarak İran'a gelmiş ve dış güçler ile onların etkilerden uzak aynı zamanda İslami öğretilerle değerlere sadık bir İran oluşturmak istediğini açıklamıştır (Çırakoğlu, 2018, s. 101). 1 Nisan 1979'da yapılan referandum sonucu İran, resmen İslam Cumhuriyeti haline gelirken Aralık 1979'da ise ülke teokratik anayasayı ve Humeyni'nin Velayeti Fakih sistemi bağlamında liderliğini kabul etmiştir.

3.4.4 İran İslam Devrimi ile ulema sınıfından Velayet-i Fakihe

Şii inancında yer alan kayıp İmam'ın dönüşü ile gerçekleşecek ilahi yönetimin gerçekleşmesi için din adamları genel olarak beklenen kurtarıcı savı ile Sünni yönetime ya da siyasi iktidar ile bağ kurmamasının nedenlerinden birisi de Dördüncü Halifeden sonraki İmamların bir ülke yönetecek kadar siyasi bir güç ve destek elde edememesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Safavi devletinin kuruluşuna kadar Şiiler kurumsallaşmış bir Şii devletinin otoritesi altında bulunmadıkları için Sünni iktidarlar ile siyasi faaliyetler yürütememiştir. Bu kapsamda siyasi tutumları, dini hak ve talepleri neticesinde varlıklarını devam ettirmek ya da Sünni yöneticilere karşı Kerbela vakasından kalan protest tavrı takınarak inanışlarını yaşamak ve dini meseleler ile uğraşmak bağlamında şekillenmiştir (Uyar, 2000, s. 77-78).

1979 yılında gerçekleşen devrim ile Şiiliğin siyasi devrimci yönü kurulacak düzenin temelleri oluşturmuştur (Moaddel, 1992, s. 154). Humeyni, 1971 yazdığı İslam Hükümeti adlı kitabında, İslami bir yönetimin gerektiği taktirde sistemleştirilip Kayıp İmam'ın dönüşüne kadar geçen zamanda Müslümanların, yaratıcıdan uzaklaşmaması ve doğru yoldan ayrılmaması için İslami bir yönetimin zorunlu olduğunu vurgulamıştır (Kojoori ve Saatchi, 2005, s. 37). Bu bağlamda, devrim ile

gerçekleşen bu sistemde On ikinci İmam'ın temsilcisi olan Velayet-i Fakih Siyasi karar alma sürecini yönetme katılma hakkına sahip olurken Şii din adamları da Şii İslam tarihindeki ilk iktidar ortağı ve otoritenin kontrolüne yardım etmesiyle bir güç unsuru olarak ortaya çıkmıştır (Rahimi, 2009, s. 95). Bu bağlamda Velâyet-i Fakih kayıp İmam tekrar gelene kadar yasama ve egemenlik hakkını devir alabilecek sahip tek kişi konumundadır (Shambayati, 2004, s. 273). Böylece devrim ile İran'daki Şii ulema sınıfı kendi konumunu yasal bir zeminde tanımlamış ve Velayeti Fakih yapılanması adı altında kurumsallaştırarak meşrulaştırmıştır (Taflıoğlu, 2013, ss. 102-103). Bu süreç sonun da İmam Humeyni Velayet-i Fakih teorisini 1979'da İran'da sistemleştirmeye başlamış ve meydana İslam inkılabı ile İran İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olarak anayasada yasal bir zemine oturtulmuştur (Mokhtarpour, 2012, ss. 107-108) Bu bağlamda başta Velayet-i Fakih makamı olmak üzere din adamlarına siyasi kurumsal alanda geniş yetkiler verilirken bunların niteliği, yetkileri, nasıl seçileceği ile ilgili süreç beşinci ile yüz on ikinci maddeler arasında belirtilmiştir. 1979 ile 1989 yılları arasında Velayeti Fakih makamına geçecek kişi müçtehit vasfını kazanmış olması gerekirken 1989 yılında yapılan değişiklik ile müçtehit olabilme vasıflarını taşıyan din görevlilerinin de bu makama geçebileceği şeklinde yapılandırılmıştır (Işılak, 2015, s. 120). Bu çerçevede Eylül 1980'de İran ile Irak arasında yaşanan savaşın başlaması Muhallif kesimi de etkisizleştirilmesine aracı olmuştur. İranlı solcular ya da Humeyni'nin liderliğini benimsemeyen gruplar, İran Devrimi gerçekleşirken Şah'ı ortak düşman olarak özelleştirip Humeyni ile birlikte ederken Humeyni'yi toplumu dini söylemler ile birleştiren bir unsur olarak görmüşlerdir. Bu süreç sonunda Humeyni 1981'de din adamlarını seçimlere sokarak, cumhurbaşkanlığı, başbakanlığı da dahil siyasetin tüm kurumlarında etkin bir şekilde rol almalarını teşvik etmiştir (Güler, 2019, s. 45). Bu bağlamda 1981'de yapılan seçimlerle Humeyni'nin talebelerinden olan din adamı ve Velayeti Fakih makamında bulunan Ali Hamaney cumhurbaşkanı olurken ardından yine Humeyni'nin talebelerinden olan din adamı Haşimi Rafsancani meclis başkanı olarak siyasi sistemde önemli pozisyonlara getirilmiştir (Topdemir, 2019, s. 68). Bu seçimle devletini, iç ve dış siyasetinin din adamları tarafından yönetilmesi sağlanırken aynı zamanda fiilen Velayet-i Fakih makamının, kanun ve uygulamaların din kurallarına uygunluğunu denetleyen makam olmaktan çıkararak din adamları tarafından doğrudan yönetim makamına dönüşümü gerçekleşmiştir.

Devrim sonrası yaşanan sürece ve din eksenli değişimlere İran'daki solcu kesim karşı çıksa da, bu durum çoğu muhalifin İran dışına çıkması ya da durumu kabullenmesi ile sonuçlanmıştır (Yılmaz, 2020, ss. 5-56). Bu kapsamda özellikle Irak Savaşı neticesinde, milliyetçilik ile sisteme bütünleşmesi sağlanan halktan, farklı fikirdeki kişilerin muhalefetine bastırılması ile sonuçlanmıştır. 1988'de Irak ile savaşının sona ermesi neticesinde ekonomik sorunlara yönelen İran Cumhurbaşkanı Seyyid Ali Hamaney ve Başbakan Mir Hüseyin Musavi Liderliğinde hükümet, işçi kanunlarına ilişkin yeniden düzenleme yapmıştır. Bu kapsamda yapılan kanuni değişiklikler ile tekliflerin bir kısmı, din adamları ve İmam Humeyni tarafından İslam'ın hükümleri ile çeliştiği vurgulanmıştır. Bu durum üzerine Humeyni, Velayet-i Fakih makamının makamın sağladığı yasal hakları kullanarak, İslam'a uygun yeni hükümler de belirlenmesini sağlamıştır (Jafari, 2011, ss. 124-128).

1989 yılında İmam Humeyni'nin ölümünden sonra liderlik ve rehberlik makamı olan Velayet-i Fakih makamına Ayetullah Hameney (Ali Khamenei) geçmiştir (Yılmaz, 2020, s. 55). Bu bağlamda 1989 ile 1997 yılları arasında Cumhurbaşkanlığı yapan Rafsancani'yle uyumlu bir siyasi yönetim sağlamışlardır. İran'da 1997 yılında yeni yapılacak seçimlerde Hameney muhafazakâr bir din adamı olan Natık Nuri'yi desteklemesine rağmen reformist Muhammed Hatemi açık bir farkla kazanırken, Hamaney Rafsancani ile yakaladığı uyumu Hatemi ile sağlayamayarak 2003 yılında çekilmesine kadar aralarında tam anlamıyla bir görüş birliği ve uyum olmamıştır (Mokhtarpour, 2012, ss. 139-141).

İranlı Ulema Sınıfı yöneticiler temel misyonlarının, ilahi bir meşruluk ile Müslüman cemaatini yeniden inşa etmeye çalışmak ve bu bağlamda da inşa sürecini öncelikle mahrum bırakılanlar ile mazlumlara yardım ederek gerçekleştireceklerine değinmişlerdir (Çırakoğlu, 2018, s. 96). İran Devriminin gerçekleştiği 1979 yılı ile 1989 yılları arasında İslam Cumhuriyetinin temel amaçlarından biri de İlahi otoritenin yeryüzündeki iradesini yerine getirmek şeklinde bir sisteme dönüşmüştür (Mokhtarpour, 2012, ss. 98-99). Bu süreçte Ulema sınıfı Kudüs kuvveti aracılığı ile Kültür merkezleri kurdurarak İran coğrafyası dışında da etkinliğini arttırmıştır (Zarif, 2014, ss. 3-8). Bu misyon bağlamında 2003 yılında Saddam rejiminin sona ermesi ile ortaya çıkan otorite boşluğunu dolduran Ulema, Irak'taki Şiiilerin yanında yer alması ile bölgesel gücünü genişletmiş ve gelişen Arap Baharı gibi hareketleri iyi kullanarak Şii Hilali şeklinde otoritesini ve etkinliğini pekiştirmiştir (Akkoyunlu, 2007, s. 63).

Devrimden sonra İran’da, siyasi kurumlar da farklı kesimler rol alırken bunlar; 1980’lerde radikaller, 1990’larda pragmatikler, 2000’li yılların başlarında ise ılımlı kesim gelirken, 2013 yılı itibari ile Hasan Ruhani ile reformcu ve ılım kesim ön plana çıkmıştır (Yılmaz, 2021, s. 119). Bu kapsamda Velayet-i Fakih kurumu İran’ın iç ve dış politikasında, özellikle de ABD ile ilişkiler de etkin bir rol oynamıştır. Ulema sınıfı, Lübnan’da Şii Hizbullah’a destek verirken Velayet-i Fakih makamı ile yakın ilişkiler içinde olması, İran’ı dış politikada etkili bir aktör olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. İran hükümetinin dış politika belirlerken Velayet-i Fakih makamından bağımsız bir eylem içerisinde değil aksine makamın kurguladığı yol haritası üzerinden hareket etmektedir. Bu şu anlama gelmektedir ki İran hükümeti iç ve dış siyasetinde ulema sınıfından bağımsız değil alınan her karar ulema sınıfının denetimine ve onayına tabidir. 2011 yılında Suriye’de başlayan ayaklanmalar neticesinde İran, Esad yanlısı bir tavır sergileyeceğini beyan ederken Ayetullah Hamaney’e bağlı olan Kudüs Ordusu’nun Komutanı Kasım Süleymani’nin de Şam’da mevcut yönetim ile temaslarda bulunması, İran’ın Suriye politikasının doğrudan Velayet-i Fakih Makamı kontrolünde gerçekleştiğinin bir göstergesi olması, onu uluslararası sistemde önemli bir aktör olarak ortaya çıkarmaktadır (Sinkaya, 2010, ss. 10-26).

2009 yılında İran’da yapılan Cumhurbaşkanlığı seçiminin sonuçlarına istinaden, kendisinin de reformcu bi aday olarak katıldığı seçimde Mir Hüseyin Musevi, hile yapıldığını açıklamasının ardından halkı destek için meydanlara çağırması ile başlayan protestolar Yeşil hareket ismi ile anılan bir harekete dönüşmüş ve ülke içinde kaos yaşanmasına sebep olmuştur (DW, 2009). İran’da siyasi bir krize dönüşen süreç reformcu kesim ile muhafazakâr görüşe sahip kişilerin çatışmasına dönüşmüş ve hükümetin ağır polisiye önlemler almasıyla kontrol edilmeye çalışılmıştır (ORSAM, 2009). Bu kapsamda İran’ın dini lideri Ayetullah Hamaney olaylara, müdahale ederek sükûnet çağrısı yapmış ve Koruyucular Konseyinden vermiş oldukları kararı gözden geçirmelerini istemiştir (BBC, 2009). 2013 yılına ise din adamlarının oluşturduğu Anayasayı Koruyucular Konseyi, 600 kişinin aday başvurusu yaptığı başkanlık seçimine, sadece 8 kişinin aday olmasına onay vermiş ve reformcu ya da mevcut yönetimden farklı görüşlere sahip olan 592 kişinin adaylığına onay vermeyerek parlamento seçimlerine katılmasını engellemiştir (BBC, 2013). 2016 yılında ise Ayetullah Hamaney, İran’da yapılacak olan Cumhurbaşkanlığı seçimi için daha önce 2005 ile 2014 yılları arası Cumhurbaşkanlığı görevi yapan Ahmedi Nejad’a

ileride seçimlere katılmaması yönünde tavsiyesinde bulunmuştur (Sputniknews, 2016). Ahmedi Nejad, Hameney'in tavsiyesine uyarak seçimlere girmekten vazgeçmiştir (Birgün, 2016). Ancak 2021 yılında yapılacak seçimlere yine de başvuran Ahmedi Nejad ve çoğunluğunu reformist adayların oluşturduğu gruba Konsey tarafından aday olma izni verilmez iken yalnızca Hameney'e yakın 5 adaya seçime katılım onayının verilmesi tartışmalara sebep olmuş ve dini makamların ülke içindeki otoritelerini kurumlar üzerinde bir etki mekanizması olarak kullanmaları ülkedeki muhalif kamuoyunda tepki ile karşılanmıştır (Birgün, 2021). Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti tarihinde siyasi bir sürece katılımın en düşük olduğu cumhurbaşkanlığı seçimi gerçekleşirken seçimi de Ayetullah Hamaney'in yakın çevresinden olan İbrahim Reisi kazanmıştır (Euronews, 2021).

İran'da yine 2021 yılı Temmuz ayında su kesintileri başlamış ve bu kesintiler yaklaşık bir haftayı geçince halk ayaklanarak protesto gösterileri düzenlemiştir (Habertürk, 2021). İran'ın sıcak iklimi düşünüldüğünde su kesintileri ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Halk ile görevliler arasında yaşanan çatışmalara, dini lider Ayetullah Hameney halkın yanında bir duruş göstererek, halkın memnuniyetsizliğini bu şekilde protesto ederek gösterdiğini vurgulamış ve eylemcilerden yana tavır koymuştur (Gazeteduvar, 2021). Burada dikkat edilmesi gereken husus Velayet'i Fakih makamı her şeyden ve herkes den bağımsız olarak tüm konular hakkında görüş belirtebilmesidir. Hamaney, küresel bir salgın olan Covid-19 hastalığına karşı İran hükümetine, Amerika ve İngiltere'den Covid-19 aşısı almayı ve ithal etmeyi yasaklamış, bunun yerine milli aşı geliştirilerek bunun uygulanması çağrısında bulunmuştur (NTV, 2021). Bu süreç sonunda kendisi de yerli aşından yaptırmış ancak artan Covid ölümlerinden dolayı Biontech aşılarının ülkeye girişine izin vermiştir (Yeniakit, 2021). Bu bağlamda görüldüğü üzere Velayet-i Fakih makamı her konuda görüş bildirebildiği gibi bu görüşlerini de fetvaları aracılığı ile resmi bir zemine oturtup yasallaştırma iradesine sahiptir.

BÖLÜM 4: KADIN HAKLARI BAĞLAMINDA Şİİ ULEMA SINIFI VE KATOLİK KİLİSESİNİN SİYASİ SÜREÇLERE ETKİSİ

Din etkinliğini toplumsal yapıda ve siyasal sistemde arttırdıkça, inanç ve öğretileri gereği sosyal ve siyasal sistemde kendi argümanları ile çelişen eylem ile süreçleri revize etmeye çalışmaktadır. İktidarı elinde bulunduran devlet yöneticileri, halkı kendi söylemleri doğrultusunda yönlendirerek ya da çıkardıkları kanunlar aracılığıyla itaate mecbur bırakarak sistem içerisindeki toplumsal davranışları kontrol etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda kadın hakları ve kürtaj konusu ile de kadınların tercihleri kontrol altında tutulmaktadır. Foucault, devletin egemenliği altındaki bireylerin yalnızca kararlarını değil aynı zamanda bedenleri üzerinden de kontrol altında tutulması sürecine dikkat çekerek bu durumu biyoiktidar kavramı ile açıklamıştır (Foucault, 1994, ss. 103-106). Bu doğrultuda iktidar toplumu disipline ederken aynı zamanda ülkenin nüfus planlamasına ilişkin tüm süreci devlet kontrolünde ya da denetiminde gerçekleştirmektedir. Biyoiktidar biçiminde devlet, ölüme ve yaşama ilişkin konularda karar verebilen ve bu doğrultuda biyopolitikalar oluşturabilen bir yapılanmadır. Bu doğrultuda çocuk sahibi olma kararı, kürtaj, kadınların üreme hakkı gibi konular üzerine ürettiği biyopolitikalar ile toplumu dizayn etmeye çalışmaktadır. Foucault, insan bedenine ilişkin yaptığı analizlerde toplumsal normları ve bu normların etkileri ile şekillendirdiği süreci de incelemiştir. İnsan bedenini iktidar ile özne arasına yerleştirerek iktidar tarihini aynı zaman da beden tarihi olarak değerlendirmiştir (Canbaş, 2019, ss. 20-26). Biyoiktidar toplumsal yaşama disiplin edici bir iktidar biçimiyle müdahale ederek sistemi bütünleştirir ve nüfus üzerinden düzenleyici bir denetim uygulamaktadır (Foucault, 2016, ss. 16- 17). Bu bağlamda siyasal iktidar, tüm sistemi düzenleme ve denetleme işlevini kadın bedeni üzerinden gerçekleştirmektedir (Kaylı ve Şaşman, 2014, s. 47). Siyasal İktidar, toplum içindeki rol dağılımını gerçekleştirirken, iktidar üzerinde bir etki unsuru olan diğer aktörlerden de dolaylı olarak etkilenmesi sistemi de etkilemektedir. Bu bağlamda iktidar üzerinde etki mekanizması olarak hakimiyet kuran aktörler eril bir dil kullanmakta ise sistemin yapısı da bu yönde bir ivme almaktadır. Bu etkileme işi dini otoritenin ülke içinde güçlü olduğu dönemlerde ya da iktidarın bizzat kendisi dini bir otoriteyi temsil etmekte ise toplum ve insan bedeni üzerine yapılan politikalar dini söylem ve referanslar ile gerçekleşmektedir. Dini otorite genel anlamda topluma şekil verirken, bunu öncelikle kadınlar üzerinden yapmaktadır. Çünkü kadının geleneksel

olarak çocuk bakımını üstlenmesi, onu gelecek nesillerin oluşumunda etkili bir aktör olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden otoritelerin kadınlar üzerindeki etkinliği aynı zamanda toplum üzerindeki etkinliklerinin de bir yansımasıdır. Kontrolü elinde bulunduran iktidar, kadın bedeni ile ilgili politikalar belirleyip uygularken birtakım dayatmalar da getirebilmektedir (Kuruoğlu ve Aydın, 2014, s. 4).

İktidarların kadın bedeni üzerinde bu şekilde etkili olmaları kadınların hak arayışlarına itmiş bu arayış da toplumsal çevre ve kamusal alanda aldıkları roller ile paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Dünya üzerinde genel olarak kalıplaşmış olan eril sosyal ve siyasal düzende kadınların üstün olduğu dişil bir düzen arayışından ziyade toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlandığı bir sistem talep etmektedir. Kadınların hakları, sanayileşme dönemi ile iyileşme sürecine girerek antik çağlardan beri toplumsal olarak kodlanan konumları değişim göstermiş, son yüzyılda ise eşit yurttaşlık hakkı, eğitim, özgürlük ve siyasal katılım gibi birçok konuda tarih boyunca hiç olmadığı kadar hak kazanmıştır. Bu kazanılan haklar kürtaj gibi tabu olan konulara geldiğinde, kadının kararı ya da tercihindan çok ilahi irade, toplumun vicdanı, neslin sürdürölmesi gibi gerekçelerle tartışmalı bir sürece girmektedir. Bu bağlamda Hristiyanlık ve İslamiyet gibi ilahi dinlerde yaşam hakkı kutsal bir olgu olurken kadınların çocuk düşürmeye çalışması ya da kürtaj yaptırması, dindar İran ve Polonya gibi toplumlarda kesin bir şekilde istisnai durumlar hariç yasaklanmıştır. Bu ilahi otorite özelinde Polonya’da Katolik Kilisesi, İran’da ise yönetim şekli itibari ile de Ulema Sınıfının görüşleri etkili bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle geleneksel ve muhafazakâr ölkelerde, başlıca siyasi partiler ve eğer siyasi bir aktör olarak rol alma gücüyle iradesi var ise dini kurum ve otoriteler, kürtaj konusuna değinerek cenin yaşam hakkına ilişkin dini, ahlaki ve örfi değerdendirmeler ile toplumun desteğini almaktadır. Polonya ve İran’da ilahi otorite iki farklı dini inanç ve değerdere sahip olmasına karşın kürtaj uygulamasına ilişkin tutum ve söylemleri insanın hayatının Tanrı’nın elinde olduğunun ve Tanrı’nın verdiği yaşam hakkının kesinlikle insan eliyle sonlandırılmayacağı şeklinde benzer inançsal öğretilere sahip olması kadın bedeni üzerinde ortak söylemlerde bulunmaları ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Avrupa Birliği üyesi demokratik bir yönetsel sisteme sahip Polonya’da ve şariat ile yönetilen İran İslam Cumhuriyeti’nde kürtaj bir iki istisna dışında neredeyse aynı şekilde yasaklanmıştır. Bu durum Foucault’nun biyopolitik uygulamalar olarak nitelendirdiğı nüfus politikaları üzerinden iktidarı ve iktidarın elinde bulundurduğu

güce etki eden unsurların kadın bedeni üzerinden otoritesini gerçekleştirmesi ile sonuçlanmıştır.

4.1. Din Siyaset ve Kadın Olgusu

Din, içinde bulunduğu topluma has nitelikler ile şekil almaktadır. Din, aldığı bu şekil ile toplumsal hayatı düzenleme gücüne sahip bir mekanizmaya dönüşmektedir (Aydın, 2021, ss. 73-74). Dinin, topluma ilişkin süreçleri ve sosyal hayatı etkileyebilen ilahi metinlerden oluşması, iktidar olan güç tarafından sosyal denetim ve toplumsal alanda yaptığı düzenlemeleri meşrulaştırmak için başvurduğu bir araç olmasına neden olmaktadır (Berktaş, 2016, s. 23). Bu bağlamda iktidarlar, tarih boyunca dini, ahlaki bir etkileme mekanizması olarak kullanmış ve kendi görüşlerini ve ideolojilerini dini otorite aracılığı ile meşrulaştırmıştır. Bu kapsamda tarihsel bir gerçeklik olarak din ise toplumsal yapılar ile toplum içinde kendine yer bulurken, kurumları vasıtası ile iktidarlara etkileyerek siyasi bir baskı unsuruna dönüşmüş ya da siyasi bir aktör olmuştur. Dinin siyasi bir aktör olarak güçlü olması, toplumsal yapının tüm kademelerinde de etkili olmasına neden olurken aynı zaman da bireylere dini referanslar ile kendi kutsal yasasına uygun, iktidar tarafından da resmi olarak kabul gören kimlikler inşa etmesine olanak sağlamaktadır.

Din, toplumsal yapı içerisinde cinsiyete göre roller belirleyerek kadın ve erkeğin statüsüne ilişkin farklı roller ve görevler yüklemiştir. Bu çerçevede günümüzde kadınların muhatap oldukları rol ile statü farklılıkları daha önceden belirlenmiş olan dini, geleneksel ve kültürel yapıların birikimi doğrultusunda oluşmuş bir toplumsal cinsiyet algısının bir ürünüdür. Bu kapsamda toplumsal cinsiyet algısı çerçevesinde inşa edilen kadın kimlikleri, din, kültür ve içinde bulunduğu sistemden önemli ölçüde etkilenecek, ev içi ve dışı olmak üzere her alandaki niteliklerine kadar belirlenmiş bir sosyal hayat örüntüsü oluşmaktadır (Aydın, 2021, s. 74). Bu doğrultuda kadın, tarih öncesi ve sonrası dönemlerde bereketi, düzeni, adaleti, düzensizliği, yönetimi, hakimiyeti, itaatsizliği, sadakati, değişimi, kanı, savaşı, barışı, varoluşu ve bilgi gibi anlamları içinde barındırması, kadını bir nesne olarak görülmesinden ziyade toplumsal hayatın en önemli parçası olmasından kaynaklanmaktadır. Dini bağlamda kadın, Tevrat'ta geçen ilk günah eyleminden dolayı birçok din ve kültürde kutsal olandan uzaklaştırılması neticesinde kutsal, erkeğin bilgisine ve iradesine bırakılmıştır. Bu doğrultuda kutsal olanı elinde tutması ve bilmesinin avantajı ile erkek, toplumsal ve siyasi iktidarın tek sahibi olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda dinler,

toplumun yaşadığı hayata ilişkin olumsuz eylem ve yönler vurgu yaparak toplumsal hayat ile bireyi düzenlemesi, dini ilahi bir metin olmaktan öteye taşıyarak onu sosyal hayatı düzenleyen ahlak sistemlerinden biri yapmaktadır. Bu çerçevede dinlerin varlığını göstermeleri ile din adamları da bu ilahi metinler aracılığı ile toplumu Tanrı'nın istediği biçimde şekillendirmeye çalışmaktadır.

İslam'da toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin ya da kadın ve erkeğin, birbirleri karşısında üstünlüğünü belirten açıkça bir ayet bulunmaz iken aksine erkek ve kadının birlerine eş olarak yaratıldığı, erkek ve kadının birbirleri karşısında cinsiyetleri bağlamında bir üstünlükleri yoktur, yalnızca takva ile birbirlerinden üstün bir statüde ya da derecede olacağı yazılmıştır (Osmanşahin, 2021, s.28) Bu kapsamda, dinin toplumsal cinsiyet rollerini açıkça etkilediğine dair örnek olabilecek bir konu olan, Kitab-ı Mukaddes'teki cennet kovulma hadisesi ya da ilk günah isimli eylem, İslami ve Hristiyan anlatıda farklılık göstermesine rağmen kültür ve inançların birbiri ile olan ilişkileri neticesinde bu olay Müslüman halk arasında da Kitab-ı Mukaddes'te geçen hali ile kabul görmesi, kadının baştan çıkarıcı ve yanılsıza sürükleyen olumsuz bir öge olarak kabul görmesine neden olmuştur (Öztürk, 2017, s. 21). İnsanların dini inançları neticesinde yaptıkları eylemler noktasında Kuran ayetlerinde, her iki cinsiyetinde sorumlulukları, cezaları, ibadetleri, mükâfatları, kötü ve iyi yaptıklarının karşılığı kıyamet gününde aynı şekilde olduğu vurgulanmıştır (Topaloğlu, 2008, s.78). Bu bağlamda Müslümanlıktaki bu eşitlikçi yaklaşımın yanında sosyal hayattaki farklı tutumlar kültürel, tefsir yorumları ve hadis temelli kaynaklanmaktadır. Bu açıdan Kuran ayetleri üzerinden yapılan, cinsiyetçi tek taraflı okumalar ve yorumlar İslami öğretinin eril bir anlayışa sahip olduğu algısını yaratmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim detaylı bir şekilde incelendiğinde, tarihsel süreç içerisinde siyasi ve sosyal anlamda etkili, Belkıs, Hacer, Sarah, Hatice, Meryem gibi siyasi ve sosyal alanda yer alan önemli kadınlardan bahsedildiği görülmektedir.

Bu çerçevede kadın hakları savunucularının tepkisini çeken konulardan biri olan kadınların şahitlik meselesine şeriat hukuku uygulayan İran üzerinden bakılırsa, İslami Ceza Kanunu'nun üçüncü bölümüne göre kadınların tanıklığı erkeklerin şahitliği gibi değerlendirilmemektedir. Bu kapsamda bir kadın mahkemede kendi gördüğü olaya ilişkin tek başına şahitlik edemezken yine bir suçun ortaya çıkması için gerekli tanıklığın en az iki kadının beyanını içermesi gerektiğini, aynı zamanda zina ve LGBT bireylerin ilişkileri hakkında ceza gerektiren suçlarda da hiçbir şekilde

tanıklık edemeyeceği şekilde düzenlenmiştir (Sanei, 2009, s. 85). Bu durum kadınların eksik insan ya da erkekten daha aşağı gibi bir duruma düşürülmesine neden olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır.

Hristiyanlık da kadın Yeni Ahit doğrultusunda iman, dinin öğretilmesi ve öğrenilmesi konusunda bir farklılığa tabi tutulmamaktadır. İslamiyet'te kadın bir peygamber olamazken Yeni Ahit'in Luka bölümünün ikinci parafında kadın peygamberden bahsederek, Tanrı'nın kendisi için elçi seçmede bir cinsiyet ayrımı yapmadığı görülmektedir. Hristiyanlıkta, İslam'ın aksine tek bir evlilik kabul görüp kutsanırken karı koca bedenlerinin yalnızca kendilerine ait olduğunu vurgulanmıştır (Akalin, 2014, ss. 47-70). Hristiyanlıkta, günah ve akabinde cennetten kovulma hadisesi Eski Ahit'in Yaratılış bölümünde geçtiği üzere Havva'nın yasaklanan meyveyi yemesi ve Adem'i de bu bilgelik meyvesinden yemesini için teşvik etmesi ile gerçekleşmektedir (Balaban, 2019, ss. 175-195). Bu bağlamda Havva olumsuz bir imaja sahip olurken onun yaptığı bu eylem ile tüm kadınlar doğum yaparken acı çekecek ve erkeğin egemenliğini kabul etmek durumunda kalmıştır (Yaratılış, 3:16). Bu durumda ilişkin Yeni Ahit'in Efesliler bölümünde erkek kadının başı olarak tanımlanırken kadının işlediği günah neticesinde konumu belirlenmiştir. Gunahtan kurtulmanın yolu ise İsa Mesih'e İman edip Vaftiz olmaktan geçmektedir.

Kadının toplumdaki durumu, onun bir yurttaş olarak nerede ve nasıl konumlandığı ile ilişkilidir. Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinde kadın, toplumun ve devletin yararı düşünülerek ona yurttaşlık hakkı doğal zorunluluktan verilmiştir. Bu yurttaş olarak tanınma durumu kadının bireysel haklarından çok yurttaşlık kavramı ile ilişkili olmuştur. Bu çerçevede Rousseau'ya göre ilkel dönemlerde bile erkeğin evden uzaklaşarak yiyecek toplamak için avcılıkla uğraşması, kadının ise çocuk bakımı için evde kalması, doğal olarak kadının ev hayatının getirmiş olduğu görev, rol ve işler ile ilgilenmesine neden olmuştur (Rousseau, 2016, s. 139). Bu çerçevede Hobbes doğada yönetme gücünü ilk olarak annenin çocuğu ile olan ilişkisindeki egemenlikle gerçekleştirdiğini, neslin devamının da anne rahminde gerçekleştiğini vurgulayarak, ataerkil bir siyaset ve varoluş felsefesinin doğal sayılamayacağına değinmiştir (Hobbes, 2007, s. 139). Mill ise kadının tarihsel süreçlerde baskılanmış olmasından dolayı insanların kadınlara karşı uygulanan geleneklerin ve kültürlerin evrensel bir doğru olarak kabul görmesine sebep olmuştur (Mill, 2016, s. 10). Bu doğrultuda kadın da zaman içinde bu süreçlere rıza gösterip bu rolü kabullenmiş olarak görünmektedir.

Bu kapsamda günümüz koşullarında kötü ya da uygun görülmeyen cinsiyetçi davranışlarla, düşünceler ve yapılandırılmış roller binlerce yıllık bir geleneğin sonucu olarak yaşamaya devam ederken artık kadınların siyasi ve toplumsal alanda kendisine daha fazla hak ve söz bulmasıyla bu durum değişmeye başlamıştır. Bu durum da kadının vatandaşlığı ya da yurttaşlığı gibi kavramlar ile kadın haklarını sınırlandırarak, toplumsal olarak doğal gerekçelere dayanmazken, kadını politik alandan uzak tutan yasalar aksine zamanla erkeğin lehine dönüşen bir kökene dayanmaktadır. Beauvoir ise insanları cinsel farklılık ve kimlikleri kullanmasa da öteki kavramını kullanarak iki cinsi birbirinin karşıtı gibi gösteren söylemlere itiraz etmektedir (Yazıcı, 2016, ss. 55-56). Bu bağlamda Beauvoir İnsanların bir kadından, kadın olarak doğmadığını sonradan bu cinsiyet kalıplarının yüklendiğine dikkat çekmektedir (Beauvoir, 1993, s. 231). İnsan belirli bir süre içinde yaşadığı toplumdan edindiği tecrübe ve birikim ile farklı rollere yönelmektedir. Bu kapsamda kadın toplumsal normlar gereği doğal bir şekilde kamusal süreçlerin ve sosyal alanın dışında konumlanırken, Hegel’de bu doğrultuda erkeği kamusal alanda dışa yönelik güç ve işlerle uğraşması nedeniyle onu dış dünyaya konumlandırırken, kadını ise evinde edilgen ve öznel olarak ailesi etrafında konumlandırmıştır (Hegel, 2004, s. 150). Kadının bu öznel alanda sınırlandırılması, onu toplumsal yapı ve sistemin bir parçası olmasına rağmen karar alma süreçlerine dahil edilmemesine neden olurken, erkeğin toplumsal ve kamusal alandaki dışa dönük konumu onu toplumsal yapı ve sistem ile ilgili konularda karar mercii ve yönetici sınıfına taşımıştır. Bu durum genel olarak kadınların siyaset ve yönetim ile ilgili süreçlere karışamaması ile sonuçlanırken aynı zaman da siyaseti ve iktidarı elinde bulundurma kudretini, bir erkek işiymiş gibi algılanmasına neden olmuştur. (Tokgöz 1979, s. 15). Kadınların yönetsel süreçler ile kamusal alanda aktif olarak görünür olma çabaları açısından sivil toplum kuruluşları ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi konularda çalışma yapan kurumların hareketleri de önem taşımaktadır. Bu açıdan sivil toplum kavramı, toplumsal yapı ya da toplum içerisindeki eşitsizliğe neden olan farklılıklar için güç ilişkileri üzerinden dikkat çekerek, bu durumu görünür hale getirip sürece karşı bir duruş sergilenmesine ve bu karşı duruş ile çözüm odaklı bir unsur olarak işlev görmektedir (Odabaşı, 2015, s. 195). Küreselleşmenin de etkisiyle, kadını merkeze alan sivil toplum girişimleri ortaya çıkmıştır. Bu sivil girişimler kadınların aynı amaç doğrultusunda toplanarak seslerinin daha duyulabilir bir hal almasına da neden olmuştur. Günümüzde kadınlar mevcut haklarına, örgütlü bir şekilde toplumsal cinsiyete yönelik eşit hak talep eden kadın hareketleri, sivil girişimler ve kadın hakları

savunucularının çabaları sonucunda kavuşmuştur. Kadınlar Birinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik kriz ile mücadele etmek zorunda kalan devletlerin ekonomiyi güçlendirmek ve gerekli işçi ihtiyacını karşılamak için kadınları da çalışma hayatına dahil etmesi ile kısmen bazı haklara sahip olmuştur (Özşahin, 2019, s. 52). Bu doğrultuda kadınların kazandıkları haklar günümüz itibari ile eşit vatandaşlık hakları çerçevesinde kanunlarda yasallaştırılmış olsa da toplumsal normlar, cinsiyetçi bir yaklaşımla toplumsal cinsiyet şeklinde değil, kadın ve erkek kalıpları ile bireylerin alabileceği rolleri toplumsal baskı ile etkilemektedir. Bu bağlamda sadece siyasal katılım değil toplumsal, kamusal, ekonomik anlamda da kadınların bu süreçlere katılımı erkeklere göre oldukça düşük düzeyde seyretmektedir. Bu kapsamda kadınların siyasi katılımlarının olması gerekenden az olması onların bu süreçlerden anlamaması ya da katılmak istememesinden değil aksine toplumsal olarak öğrenilmiş ve kabul edilmiş iş bölümünden kaynaklanmaktadır. Kadınların kamusal alanda daha çok kendilerine yer bulabilmeleri için onlara biçilen iyi bir eş, iyi bir ev hanımı, iyi bir gelin, iyi bir anne gibi toplumsal roller ile tarihsel süreç boyunca eğitim ve sosyal güvenlik haklarından sınırlı tutulması ya da faydalanamaması ve ekonomik yetersizlikler gibi sosyokültürel engeller onların siyasete katılımlarını siyaset içerisinde erkekler ile eşit bir şekilde yer almasını engellemektedir (Çelebi, 1990, s. 27).

4.2 Kadın Hakları ve Kürtaj Hakkı

Kadın hakları ve kürtaj konusunda çalışmanın bundan sonraki kısmında Şii Ulema sınıfın İran’da ve Katolik Kilisenin Polonya’daki söylem ve uygulamaları postyapısalcı kuramın iktidar ve iktidar mekanizmalarına ilişkin yaptığı analizler üzerinden şekillenecektir. İktidarı etkileme kapasitelerini dini inançları ile ters düşen kürtaj uygulaması üzerinden değerlendirilip soykütüsel bir iktidar analizi yapılacaktır. Şii Ulema sınıfı ve Katolik Ruhban sınıfının iktidarı etkileme ya da iktidar ile olan ilişkilerinin niteliğinin anlaşılabilmesi için öncelikle iktidara etki unsurlarının göstereni olan kadın bendeni üzerine söylemleri incelenecektir. Bu inceleme sonrasında iktidarın topluma dayattığı toplumsal norm ve kodlara kadınlar üzerinden yaptığı politikalar değerlendirilip etki mekanizmaları olan dini unsurların geliştirdiği söylemsel stratejilerle olan ilişkisi irdelenecektir. Bu bölümün sonu itibarıyla Foucault’nun iktidar özne ve bilgi kavramlarına ilişkin anlayışının iktidara etki eden

mekanizmaların günümüz toplumlarındaki yansıması ile işleyiş süreci ortaya konacaktır.

Kadınların günümüzdeki haklarını kazanmaları geniş çaplı toplumsal hareketler ile sağlanırken bu bağlamda kadınlar, toplumdaki siyasi otoriteden talep ettikleri değişimi gerçekleştirebilmek için ortak bir bilinç etrafında toplanmıştır. Bu bağlamda kadınlar erkek egemenliğine dayalı sisteme ve bu sistemin dayattığı cinsiyetçi politika, norm ve söylemlere karşı birlikte hareket ederek dayatılan eril değerler sistemine karşı bir mücadele başlatmışlardır (Hooks, 2002, s. 2).

Bir kadın hareketi olan Feminizm ise cinsiyetçiliği, genel anlamda toplum tarafından yapılan cinsiyetçi sömürüyü, dışlanmayı ve baskıyı sonlandırmak için çaba sarf etmektedir. Feminizmin temel olarak kadınların, erkekler gibi eşit siyasi ekonomik, hukuki, sosyal ve idari haklara sahip olması, kadınların toplum ve kamusal alandaki görünürlüğünün erkekler ile aynı oranda artması, cinsiyete dayalı rollere ve haklara ilişkin konuların yeniden düzenlenerek genişletilmesi için çalışan farklı toplumsal tabandaki kadınlardan destek gören bir kadın hareketidir. Bu kapsamda cinsiyet eşitsizliğine yönelik başlayan ilk toplumsal feminist hareketler genel olarak On yedinci yüzyıl içerisinde başlamıştır. Bu bağlamda İngiltere topraklarında kapitalist ekonomik sistemin kendini göstermesi ile Rönesans ve Reform hareketleri ile yayılan bireycilik olgusu, 1789 yılında Fransız İhtilalinin gerçekleşmesi ile giderek artarken Aydınlanma süreci hareketleri ile de kadın haklarına ilişkin bilinçli bir tepki ve mücadele şeklinde kendini göstermiştir (Göze, 2015, s. 245). Bu kapsamda kadınların erkekler ile eşit olduğuna dair söylemlerin, Fransız İhtilali sonrasında kadınlara yine gerekli hakların verilmemesi üzerine feminist hareketler ile ortaya çıktığı değerlendirilmesi yapılmaktadır (Çaha, 1996, s. 43). Aydınlanma çağı, insan aklı ve düşüncesi öne çıkarken birey, insan hakları, özgürlük, laiklik, demokrasi, eşitlik, bilimsel düşünce ve felsefe gibi ilke ya da kavramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. (Göze, 2010, s. 46). Bu kapsamda Aydınlanma Çağı ile yirminci yüzyıla kadar gerçekleştirilen kadın hareketleri, siyasi ve sosyal haklar bağlamında erkekler ile eşit vatandaşlık hakları kazanabilmek için çaba göstermiştir. Bu bağlamda günümüzde kadınların bu haklara sahip olabilmesi için çalışan, çaba gösteren kadınlar çok fazla baskı ceza ve engel ile karşılaşmıştır. Bu doğrultuda Fransız yazar Olympe de Gouges, kadınlara yapılan tüm haksızlık ve eşitsizliklerin temelinde erkeklerin bulunduğunu ileri sürerek 1791 yılında Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirisini

yayınlayarak “Kadınların darağacına çıkma hakkı varsa, kürsüye çıkma hakkı da olmalı” ifadesini kullanmış ve bu tavrı neticesinde 1793 yılında yargılanarak giyotin ile idam edilmiştir (Donovan, 2013, s. 15). Ancak Fransız ihtilali ile başlayan bu süreç ve yaşananlara rağmen Fransa’dan başlayarak bütün Avrupa’ya yayılmıştır. Bu kapsamda kadınların haklarına yönelik değişimler, Sanayi Devrimi ile birlikte fabrikaların ortaya çıkarak yaygınlaşması neticesinde işgücüne ihtiyaç duyulması ile olurken, arz talep dengesini kadınların bu fabrikalarda işgücü olarak kullanılması ile sayesinde dengelenmiştir (Konan 2011, s. 160). Kadınların işgücüne katılımı ile birlikte birtakım haklar tanınması, daha önceden din ile kültürel normlar çerçevesinde edinilmiş toplumsal rollerde değişimlere sebep olmuş ve kadının evde kalma durumunun sonlanması ile ataerkil aile yapısında önemli dönüşümler gerçekleşmiştir. Bu kapsamda kadınlar, elde ettikleri ekonomik ve sosyal değişimler sayesinde kamusal ve sosyal alanda aktif şekilde rol almaya başlamış, bu durumun bir yansıması olarak da örgütlü kadın hareketleri de ortaya çıkmıştır (Belkıs, 2015, ss. 20-21). Bu çerçevede temel olarak on sekizinci yüzyıl içerisinde başlayan ve 1930’lara kadar uzanan bu örgütlü toplumsal cinsiyete yönelik eşit hak arama süreci feminist hareketin birinci dalgası olarak kabul edilmektedir. 1920 sonrası yaşanan süreçte elde edilen siyasal katılma ilişkin seçme ve seçilme hakları kadınların toplumsal alanda ön plana çıkarak görünür olmasına sebep olmuştur. Kadınların toplumsal ve uluslararası hukuk açısından sahip olduğu haklar, 1945 yılından önce daha çok kadını koruyan ataerkil hukuk norm ile kuralları etrafında şekillenirken bir 1945 yılından sonra kadın hak ve hukukları açısından toplumsal kodlardan uzaklaşarak bir insan olarak değerlendirilmeye başlanmış ve bir erkeğin sahip olabileceği hak, eşitlik ve hürriyete kavuşması için çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda yapılan kadın çalışmaları neticesinde kadının konumuna yönelik 1946 yılında Birleşmiş Milletlerin Ekonomik ve Sosyal Konseyi altında Kadının Statüsü Komisyonu kurulmuş ve gerçekleştirdiği çalışmalar ile Birleşmiş Milletler tarafından ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin, cinsiyet ayrımı yapılmadan hazırlanmasında etkili olmuştur. Bu yapılan çalışmalar neticesinde 1952 yılında, kadınların siyasi haklarına ilişkin ile Birleşmiş Milletler tarafından, kadınların siyasal haklarına ilişkin bir sözleşme kabul edilmiştir (Arslan, 2012, ss. 31-32). Bu sözleşme genel olarak kadınların artık erkeklerle eşit koşullar altında, tüm seçimlerde oy kullanma hakkı, tüm kamu organları ve kamusal alanda seçilme hakkı, tüm kamu görevlerinde yer alma ve kamu görevlerini gerçekleştirme haklarını içermektedir. Birleşmiş Milletler tarafından kabul

edilen bu sözleşmeleri ülkelerin kendi ulusal kanunlarında yasalaştırması ve kadınlara bu hakların verilmesi, ülkelere göre değişkenlik göstermiştir. Toplumsal, kültürel ve hukuki yapıları hazır olan devletler, ataerkil bir yapı gösteren kanunlarını, siyasal katılım hakkı gibi konularda, eşitlik ilkesi gereği kadınların lehine düzenlemiştir. İnsan hakları ve kadın haklarına yönelik yapılan bazı sözleşme ve anlaşmalar, Milletlerarası Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi, Milletlerarası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi, Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Hakkında Sözleşme, Birleşmiş Milletler Kadınların Siyasal Haklar Sözleşmesi, Birleşmiş Milletler Evlenmeye Rıza, Evlenme için Asgari Yaş ve Evliliklerin Tescili Hakkında Sözleşmesi gibi pratikler uluslararası sistemde insan haklarına yönelik yasaların temellerini oluşturulduğu görüşü hakimdir (Akkutay, 2017, ss. 20-23). Bu insan haklarına ilişkin yapılan iyileştirmeler, kadınında sadece anne ile ev içindeki rolünden ibaret olan hakları değişim göstermeye başlamış, kadınında bir birey olay değerlendirip erkek ile eşit hak ve özgürlüklere sahip olmalarıyla sonuçlanmıştır.

Bu bölümünde inceleme konusu olan İran ve Polonya örneklerinde ise kadınlara seçme ve seçilme hakkı Polonya’da 1918 yılında verilirken İran’da kadınlar 1967 yılında seçme ve seçilme hakkından yararlanmaya başlamıştır. Bu çerçevede kadın haklarına ilişkin hareketler, birinci dalgada kadınların oy hakkı mücadelesi ile başlayıp erkeği temel alan liberal eşitlik ilkesine karşı çıkan bir kadın eşitliği vurgusuna dönüşmüştür. Kadınların hak arayışına ilişkin ikinci dalga ise kadın hareketleri, kadınların farklılığına vurgu yapmaktadır. Ekonomik buhran ile İkinci Dünya Savaşının yaşanması feminist hareketin ikinci dalgasının 1960’lar ile 1980’ler arasında yaşanmasına neden olmuştur (Yaraman, 2010, ss. 14-22). Bu bağlamda yaşanan ikinci dalga ise ortak bir kadın kimliğinin ön plana çıkarılması ile sonuçlanmıştır (Altun 2008, s. 64). Kadınların kendi hayat tecrübelerinden edindikleri kimlikler, erkeklerin deneyiminden farklı şekilde gerçekleşmektedir. Kadının konumunu ve kimliğini erkekten farklılaştırarak ikincilleştiren ataerkil yapıya karşı çıkmıştır (Avcil, 2020, s. 1309). Üçüncü dalga dönemi ise 1990 ile 2000’li yıllar arasında yaşanırken, bu dalga kadının merkezde olduğu, postmodern, yaklaşımları kapsamaktadır (Donovan 2013, s. 350). Üçüncü dalga ise diğer iki kadın hareketi dalgasında fazla değinilmeyen, kadınların ırk, cinsiyet ve renklerinden kaynaklı

farklılıklarının görmezden gelinmesine yönelik eleştiriler ekseninde ortaya çıkmış ve kadınların ırk, cinsiyet ve renklerinden dolayı yaşamış oldukları ayrımcılıkların daha görünür bir hal almasına imkân vermiştir. Bu çerçevede üçüncü dalga döneminde İran'da da feminizm kavramına ilişkin söylem ve terimler kullanılmaya başlanmış ve bu doğrultuda ilk olarak Shahla Sherkat tarafından 1992 yılında kurulan kadınların hak taleplerinin derlendiği Zanan (Kadın) dergisinde kullanılmıştır (Gürhan, 2010, s. 377). İran'daki kadına yönelik hak ve talep arayışlarına ilişkin argümanlar İslami feminizm tartışmaları ekseninde gerçekleşmiştir. Müslüman ülkelerde, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadın hakları üzerine yapılan çalışmalar, İslam eksenli argümanlar içermektedir. Bu doğrultuda İslamcı yaklaşım, İslam'ın başlangıçta erkek ve kadının toplumdaki konumuna ilişkin eşitlik içeren ilahi mesajı kapsadığını sonradan değişik biçimlerde özellikle hadisler yolu ile farklılaştırıldığına vurgu yaparken bir başka İslamcı feminist argüman ise İslam'ın ataerkil düşünce pratikleri ile uygulamaları içerdiğini ve kadınların eşitlik arayışına karşı argümanları olduğunu öne sürülmektedir (Kandiyoti, 1997, s. 84). İslami bir rejim ile yönetilen İran'da ise İslami feminizm tartışmaları, ülkenin içinden geçtiği süreçte yapılan hukuksal, siyasi ve sosyal düzenlemelerin kadının bir birey olarak kimliğindeki değişimlere etkisi bağlamında yapılmaktadır. Kadının kimliğindeki bu değişim tartışmaları 1989'da gerçekleşen İslami devrim ile başlamış ve günümüze kadar devam etmektedir. İran'daki bu İslami feminizm olgusunu, İranlı cinsiyet teorisyei Najmabadi 1994'te yaptığı bir açıklamada, dini ve seküler feministler arasında karşılıklı bir diyaloga olanak sağlayan bir reform hareketi olarak tanımlamıştır (Gürhan, 2010, s. 378). İslamcı ve seküler görüşteki feministlerin, kadınların siyasi, hukuki ve sosyal konumunu geliştirmeye yönelik hak arayış çabaları doğrultusundaki girişimleri kadın hak, eşitlik ve özgürlükleri bakımından ortak bir faydayı kapsamaktadır. İran'da kadınların eşitlik arayışları için Sherkat gibi yazarlar, Kuran'dan dini referanslar vererek, kadının konumuna ilişkin konuların dini içtihat ile İslam hukukunu bağlamında yeniden yorumlanması gerektiği şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır (Moghadam, 2002, s. 1156).

Yirmi birinci yüzyılda kadınların siyasal katılımları, ülkeden ülkeye farklılık göstermekle birlikte demokratik ülkelerin önemli bir kısmında kadınlar siyasal katılım hakkını elde etmiştir. Bu bağlamda dünya genelindeki veriler değerlendirildiğinde, kadınların millet meclisleri ya da senatolarda %20,9'luk bir orana sahip olması

kadınların siyasal karar alma mekanizmalarında yeterli düzeyde yer almadığı ve dünya da hala erkek egemen eril bir siyaset anlayışının bulunduğu göstergesidir (Arslan 2012, s. 35). Bu açıdan içeriğinden ve ideolojik uzantılarından bağımsız olarak feminist toplumsal hareketler, eril sistemin dışladığı bir cinsiyet olan kadın sorunlarına çözüm bulmaya çalışmaktadır.

Feminist yaklaşımda kadına ilişkin toplumsal kodlar ile belirlenmiş rollere sahip olan kadın, farklı sosyal, sistem, ekonomik, yapı, yönetsel ve kültürel yaşam alanında sürece katılımı üzerinden sorun ya da engeller oluşturmaktadır. Ortaya çıkan bu engelleri günümüzde kadın haklarına yönelik pozitif ayrımcılık tavrı koyan iktidar mekanizmaları kadınların süreçlere katılımını sağlamaya çalışmaktadır. Ancak buradaki önemli husus pozitif ayrımcılığın kadının sürekli olarak ikinci planda konumlandırıp, onun kimliğine ilişkin güçsüz ve eksik kabul gören yeni bir kodlama sistemine karşı çıkar (Aktaş, 2013, ss. 69-71). Kadının, erkekler ile kıyaslayınca kimliğine ilişkin roller ya da kodlar eksik olarak tanımlanmış bu durumda toplumun kadınlardan beklentisini hep erkeklerden daha az olması ile sonuçlanmıştır. Feminist eleştiride bu konu hakkında, kadınların gerçekte yaşadıkları hayat ile kendilerine verilen hak ve özgürlüklere ilişkin temsiller arasındaki farkların erkek egemen toplum tarafından değil kadınlar tarafından olması gerektiği gibi doğru bir biçimde tanımlanması gerektiğini vurgulamaktadır (Aktaş, 2013, s. 70).

Toplumsal cinsiyet kavramına karşı dini kurum ve kuruluşlar, kadınlara ilişkin hak ve kavramlara dahil olarak kendi inanç ve dini normlarına uygun bir model tasviri yapılmasını istemektedir. Kadın haklarına yönelik, baskı unsuru oluşturan dini grup ve kurumlar özellikle kürtaç eylemi doğrultusunda kendini varlıklarını daha etkin bir şekilde göstermektedir. Egemen devletlerin kanunları, dini otoritenin görüş belirtebileceği bir konuda, mevcut otoriteye ilahi bir baskı yaparak onun etki altında kalmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda günümüzdeki mevcut demokratik ya da liberal yönetim sistemlerinin genelinde, meşru bir hak olarak görülen kürtaçın dini bir mesele olarak ön plana çıkarılması neticesinde Tanrı'nın bu eylemin yapılmasına izin vermediği için yasaklanması meşru bir gerekçe olarak sayılmamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde demokratik toplumlarda kürtaç, dini bir kökene dayandırılarak hukuki bir alt yapı olmadan yalnızca kutsal sayılan kitaplar referans alınarak, öylece toplum genelinde yasaklamak kabul edilemez bir durum sayılırken ancak mahkemeye başvurulması durumunda ya da referandum oylaması ile kanunlarca uygun görülen

şekilde değişikliğe gidilmektedir. Ancak bu dini inancın yasal bir zemine dayandırılması için, ülke içindeki inançlı dindar halkın seçimler vasıtası ile siyasi otoriteye baskı unsuru oluşturması ve iktidarın bu talep yönünde bir düzenleme yapması neticesinde uygulamanın yapılmaması kanunlar vasıtası ile meşru bir hale getirilebilmektedir. Bu duruma örnek olarak Polonya’da kadınların kürtaj hakkına ilişkin yapılan yasal değişimler gösterilebilir. Polonya’da, Katolik Kilisesinin yargı sisteminde bir karar alma yetkisi ve otoritesi bulunmazken ülkedeki yoğun Katolik halkın desteğini arkasına alarak, siyasi otoriteye baskı yapmış ve kürtaj düzenlemesini yasal bir zemine oturtmuştur (BBC, 2021).

Kadın haklarına ilişkin politik gündemin en çekişmeli konusu olan ve aynı anda konu ile ilgili çeşitli fikir ile görüşlerin tartışıldığı bir konu olarak kürtaj, hamileliğin çeşitli yöntemlerle sonlandırılması için yapılan operasyon sürecini kapsamaktadır. Kürtaj aynı zaman da kadınların istemeyerek ya da isteyerek gerçekleştirdikleri düşükten sonra kalan doku parçalarının alınması, ölü ve boş gebelik parçalarının temizlemesi için de yapılan tıbbi bir yöntemidir (Çoban, 2015, s. 79). Kadınların bir şekilde müdahalesiz bir şekilde yaşadıkları düşük ile gelişimi durmuş ya da kalbi artık atmayan gebeliklerin sonlandırılması tıbbi bir prosedür olarak sorunsuz yapılmaktadır. Bu kapsamda tartışmalara yol açan konu ise kadının kendi isteğiyle hamileliğine son verilmesini istemesi hakkında yaşanmaktadır. Bu bağlamda kürtaj karşıtları gebeliğin kadının kendi isteği ile sonlandırılması durumunu bir cinayet olarak kabul ederken, doğmamış bir insanın yaşam hakkına saygı ve onun onurunun korunması için faaliyet gösterirken kürtaj yanlıları ise bu durumun kadın için bir hak olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda kürtaj yanlıları, kadının kürtaj hakkına sahip olması ya da bunu tercih edebilmesi kendi bedeni ile ilgili bir süreci kapsadığını vurgulamaktadır. Bu açıdan savunanlar, bireylerin kişilik hakları, döllenme anında değil daha sonraki bir aşamada elde edildiği için erken dönmede ceninin bir kişi olarak sayılamayacağı gerekçesi ile kürtajın cinayet gibi bir eylem olarak değerlendirmemektedir (Keskin, 2015, s. 87). Bu açıdan anne karnındaki ceninin yaşama hakkı üzerinden yürütülen kürtaj karşıtlığında ise bu yaşam hakkının kutsal olduğunu varsayarak cenini insan olarak kabul etmektedir.

Bu kapsamda kürtaj karşıtlarının en temel söylemi ortada bir sağlık problemi olmadan ceninin sağlıklı bir birey olarak dünyaya gelme hakkının kadın tarafından sonlandırılması, temel insani haklardan olan yaşama hakkının ceninin elinden

alınmasıdır. Kürtaj karşıtı kişiler, ceninin de bir insan olduğunu, ceninlerin de hak sahibi kişiler olduğunu, doğmuş olan insanlardan daha masum olmalarından dolayı ahlaki açıdan da bu istenmeyen hamilelik sürecine neden olan hatalı kadınlardan üstün konumda oldukları için, yaşama hakkının, seçim hakkına kıyasla ahlaki kurallara uygun bir şekilde olması gerektiğini savunmaktadır (Smyth, 2002, ss. 335-345).

4.3 Kürtaj Uygulaması Bağlamında Polonya Katolik Kilisesi ve İran Ulema Sınıfının Tutumları

Kürtaj uygulaması kadınların sağlıkları, üreme hakları ve bireysel özgürlüklerini kapsayan bir konu olsa da ülkeler tarafından nüfus planlama politikalarının yapılması ve toplum bir kısmında ise dini bir açısı ile konuyu ele alması bu durumu siyasi bir konu haline getirmektedir. Kürtaj uygulamasını kadının kararı ve tercihi ile şekillenen bir uygulama olmaktan çıkması, ceninin insan olduğuna dair bir görüş birliğinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Dini otoriteler ve kurumlar takipçileri aracılığı ile ceninin insan olup olmamasından ziyade insan olma potansiyeli olan ancak henüz tam bir insan olmamış bir canlının hayatının sonlandırılacağına vurgu yaparak, siyasi otoriteye kürtaj karşıtı baskı yapmaktadır (Çokar, 2006, s. 42). İnsanlık tarihi boyunca var olmuş tüm inanç sistemlerinde insan, dini söylemlerin iletildiği kutsal bir varlık olarak benimsenmiştir. Bu kapsamda genel olarak inanç sistemlerinde sahip olduğumuz her şey buna bedenimiz de dahil, bize emanet olarak Tanrı tarafından verilmiştir. İnsan hayatının önemi ile devamlılığına vurgu yapan dini söylemler kürtajı büyük bir günah olarak değerlendirmektedir (Badham, 2004, s. 1). Tanrı tarafından insanlara verilen bu emanetlere saygı duymak ve korumak tüm insanların inançları ve ahlaki öğretileri gereği sorumluluğu haline gelmiştir. Bu argümanlar çerçevesinde din adamları kürtaj uygulamasını bir kadın hakkı olarak görmez iken doğmamış olan bir masumu koruduklarını ve büyük bir günah içeren yanlış bir uygulama olduğuna dikkat çekerek kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır (Harman, 1993, ss. 363-364).

İnanç sistemlerinde insan bedeninin bu kadar kutsallaştırılması, üretkenliğin ve neslin devamını sağlayan kadın bedeni üzerinde geleneksel, kültürel, dini, sosyal ve siyasi baskıların var olmasına sebep olmaktadır. Ancak dini otoriteler en genel anlamda bu baskıyı, ahlaki bir sorumluluk olarak görerek canlı bir varlığın hayatını korumak için yapmaktadır. Kadın bedenine ilişkin siyasi söylemlerin dini argümanlarında etkisi ile yakın bir tarihe kadar doğurmak ve ev içindeki varoluşuna

dayandırılması, kürtajın geleneksel olarak insan zihni ile toplumsal yapıda ayıp, günah, yanlış ve suçlu bir uygulama olarak algılanmasına neden olmuştur. Toplumsal tabandaki bu algılar ile kadınlara, kürtajın bir tercih hakkı olarak tanınmasına karşı çıkan Ulema sınıfı ve Ruhban sınıfı gibi dini gruplar kendilerine tabi olan inançlı bireyleri bir araya toplayarak sayı üstünlüğü sayesinde meşru muhafazakâr yapıya sahip hükümetlere baskı yolu ile taleplerini kabul ettirerek yasal zeminde kürtaj yasağını somutlaştırmaktadır (Kaya, 2019, s. 65). Bu doğrultuda insan bedenine ilişkin kutsallaştırma, kadınların kamusal alandan dışlanmasına, kadınların varlık sebebinin doğum yapmak, nesli çoğaltmak ve çocuğa bakım sürecinde ev içindeki işlere de mahkum olması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede kürtaj konusu bu bakış ile kadının yapabildiği kadar doğum yapması olumlu bir erdem olarak görülürken, annenin veya ceninin sağlığını tehlikeye atan bir unsur yoksa ise kürtaj yapılması kabul edilmemektedir. Bunun aksine dini ideolojilerde esas olan yaşam hakkını sonlandırma sadece Yaratıcıya ait olması nedeni ile anne karnındaki ceninin başka bir şekilde yaşamına son verilmesi kabul edilmemektedir (Berktaş, 2000, ss. 90-94). Kadının inançlı bir birey olması durumunda kanunların ona tanıdığı bu hakkı kullanmak istemesi durumunda Tanrı'nın isteğine karşı gelmiş olma düşüncesi onda ahlaki bir duygusallık ile yıpranmaya sebep olacak ve günaha girebileceği endişesi ile de vicdani olarak bir ikilem içinde olmasına neden olacaktır (Kaya, 2021, s. 35). Dini öğretiler neticesinde kürtaj yaptıramayan kadın, dini inancın yaygın olarak yaşandığı toplumlarda yine dini öğretiler çerçevesinde babasız bir çocuk büyüttüğü için toplum tarafından baskılanacak ve dışlanacaktır. Bu baskılanma günümüzde Hristiyanlığın yoğun bir şekilde yaşandığı ülkelerde sadece baskı olarak yaşanırken İran gibi şeriat hukukunun geçerli olduğu ülkelerde eğer hamile kalan kadın cinsel birliktelik yaşadığı erkek ile evli değil ise ciddi yasal yaptırımlara maruz kalmaktadır.

4.3.1 Katolik Kilisenin Polonya'da kürtaja ilişkin tutumu

Polonya'da Katolik Kilise yükselen gücü ile dinin özel alandaki yerini kabul etmeyerek yeniden kamusalallaşma sürecine girmiştir. Polonya'da Katolik Kilisesi'nin işgal sürecinde ve sonrasında siyasi işlerden kısmen çekilmiş izlenimi vermesi bu durumu kabullendiği anlamına gelmemektedir. Kilise modern kamusal bir dini dönüşüm gerçekleştirerek liberal demokrasinin bireyci argümanları yerine toplumsal çıkarların söz konusu olduğu bir söylem içine girmiştir (Casonova, 1994, ss. 5-10). Dini kurumlar, toplum inşasında yer alan önemli unsurlardan biri olarak ön plana

çıkılmaktadır. Bu bağlamda Polonya’da Kürtaj konusunda topluma dizayn vermeye çalışan Kilise, bunu kendi öğretileri bağlamında Hristiyan toplumunun çıkarları için yapmaktadır. Polonya’daki dini otorite, kadınları sosyal, ekonomik, siyasi, hukuki, seyahat, mesleki ve iktisadi hakları elde etme ve kullanma açıdan kısıtlamaya çalışmaz ya da kadını tüm bu hakları kullanabilmesi için erkeğin iradesine ve iznine tabi tutmamaktadır. Polonya’da kadınlar dünyanın birçok ülkesine göre modern toplumun ve çağın sağladığı erkeklerle eşit olacak şekilde hak ve hürriyete sahiptir. Polonya’da kadınların temel hak arayışı kürtaj hakkının, kadının tercihinin bırakılmaması üzerinden gerçekleşmektedir. Kilise dini bir otorite olarak Polonya’da kadınlar ile kürtaj gibi uygulamaların yapılmaması konusunda görüş bildirdiği için karşı karşıya gelirken Kilisenin bu tutumu Hristiyan öğretilerinde yaşam hakkı ve insan bedeninin kutsal sayılmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde Polonya Katolik Kilisesi ilahi yetki üzerinden elde ettiği otoritesi ile İran’da ki gibi iktidarın bizzat kendisi ya da üstünde denetleyici bir aktör değildir. Polonya’da Kilise genel anlamda gücü elinde bulunduran iktidar otoritesini ve unsurlarını etkileyen bir aktör olarak siyasal sistemde koşulların hazırladığı imkan sayesinde yer almaktadır. Kilise Polonya’da saygı gören ve görüşlerine değer verilen bir kurumdur. Katolik Kilisesi’nin Polonya halkının gözündeki önemine ilişkin yapılan çeşitli kamuoyu yoklamalarında da bu kendini göstermiştir (Gürçel, 2013, s. 253). Bu kamuoyu yoklamalarının bir başka önemi ise 1989 yılında Kilisenin kürtaj uygulamasına karşı argümanlarını yüksek sesle seslendirdiği ve suç sayılmasına ilişkin çalışmalara denk geldiği dönemi kapsarken bunun bir sonucu olarak aynı yıl siyasal mekanizmalarda veya resmi makamlarda Kilisenin söylemleri güçlü bir şekilde karşılık bulmaya başlamıştır (Nira, 2016, ss. 67-69). Bu kamuoyu yoklamalarından biri olan 1989 yılındaki araştırmada Polonya halkının %87’si kiliseye güvendiğini açıkça belirtmiştir (Ramet, 2006, s. 121). Böyle güçlü bir halk desteğine ve güvenine sahip olan Kilisenin, Tanrının yasalarına uygun bir şekilde toplumu dizayna ya da ilahi olanın istediği gibi kendi öğretisi çerçevesinde toplumsal iyiliğe yönelik söylemler ve pratikler gerçekleştirmesi yapısı gereği olağan bir durumdur. Kilisenin özellikle dini söylemlerini Polonya’da, yaşam hakkına müdahale olarak gördüğü kürtaj meselesi eksininde gerçekleştirmesi ve bu toplumsal düzenlemeleri kadın bedeni üzerinden sağlanması için ilahi otoritesi kullanarak inançlı bireyleri inandıkları değerlere uygun yaşamaya sevk etmektedir.

Katolik Kilise, Polonya’da 1993 yılında hükümetle Vatikan arasında imzalan uluslararası Concordat anlaşması ile devletten özerk ve bağımsız bir kurum olmuş ve konumunu garanti altına alarak kendi okullarına ve medyasına sahip olma hakkı elde etmiştir. Bu anlaşmanın anayasada 1997 yılında resmen kabul edilmesi ile Polonya’da Katolik Kilisesi devletin resmi Kilisesi olmamasına karşın Ulusal bir Kilise statüsü kazanmış ve Kilisenin siyasi bir etki mekanizması olarak gücünü arttırması ile sonuçlanmıştır. Kilise bir siyasi etki mekanizması olarak kürtaj ve doğum kontrol yöntemlerine ilişkin uygulamalar hakkında Hristiyan inancına uyum bir şekilde çalışmalara başlamıştır. Dini boyutu ile ele alındığında Hristiyan inancının temelinde, insan bedeninin kutsal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Kilisenin kürtaja karşı çıkması, kutsala yapılan müdahalenin önüne geçmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Hristiyan inancında, Tanrı bir insan gibi anne rahminde kaldı, sonra bir insan bedenin doğdu, öğretisini müjdeledi, öldü ve dirildi. (Uzuner, 2015, ss. 48-49). Bu çerçevede erkek ile kadının görevi, evliliklerinden dünyaya gelen çocukların korunması, Tanrının müjdesinin onlara öğretilmesi ve toplumun değerlerine uygun bir şekilde yetiştirilmesini kapsamaktadır. Evliliklerde Tanrının bereketinin simgesi olan çocuklar aynı zamanda Kilisenin diri kalmasına dolayısı ile yapılacak her tür kürtaj uygulaması Tanrı’nın bereketini ve Kilisenin canlanmasını engelleyerek Tanrının isteğine karşı gelmek olarak değerlendirilmektedir (Beder, 2019, s. 125). Katolik Kilisesi de kürtajı günah görerek, Kutsal Kitaba referans yaparak, Tanrının anne karnında insanı doğmadan kutsadığını bu bağlamda da kürtaj gibi bir eylemin kabul göremeyeceğini savunmaktadır (Pamir, 2000, s. 522). Bu kapsamda Kutsal Kitap’ta ki anne karnında kutsanan ceninin, insanın yaşamının döllenmeyle başladığını an ile başlaması dolayı, insanın kişilik haklarının döllenme sahip olunması gerektiğini ve ceninin bu yüzden yaşamının korunması gerektiğini savunmaktadır (Bader, 2019, s. 121). Bu doğrultuda Katolik Kilisesi, Tanrının bu kutsallaştırmasına karşın kürtaj eylemini gerçekleştirenlerin, ciddi bir günah işlediklerini bu eylemi gerçekleştiren ve yardımcı olanların Kiliseden atılarak aforoz edileceklerini vurgulamıştır (Pamir, 2000, s. 522). Kürtaj konusu, İkinci Vatikan Konsili’nde insanların işleyebileceği korkunç suçlar arasında değerlendirilirken, 1974’te Vatikan’ın Kürtaj Deklarasyonu’nda detaylı bir şekilde ele alınarak kürtaja sebebiyet verilen durumlarla mücadele edilmesine de değinilmiştir (Gudorf, 2003, ss. 33-34). Aynı yıllarda İran’da Şah yönetimi kürtajı bir kadın hakkı ya da kadının karar vermesi gereken bir süreç olarak

değerlendirdiği ve bu yönde hukuki alt yapıyı oluşturduğu için İranlı kadınlar kürtaj yolu ile hamileliklerine son verme hakkına sahiptir.

Polonya’da nüfusun doksanından fazlası kendisini Katolik Kilisesine bağlı hissetmektedir (Rykata, 2011, s. 184). Polonya’da özellikle yakın tarihte yaşanan milli ve dini kimliklerine ilişkin müdahaleler, Polonya halkının giderek muhafazakârlaşmasına neden olmuş ve bunun bir etkisi olarak aynı şekilde toplumsal yapı ve sistemde muhafazakarlaşma eğilimi göstermiştir. 1992 yılı ile doğmamış olanın hayatının koruma altına alınması için Kilise çalışmalarına başlamış ve kürtajın yasaklanması girişimlerde bulunmuştur. 1995 yılında Polonya’da yeni anayasa çalışmaları başlamış ve Sol ittifakının lideri ve olan Aleksander Kwasniewski’nin başkanlık ettiği anayasa komisyonu da Kilisenin talepleri doğrusunda hareket ederek kilise ile devlet ilişkilerini Concordat’da belirlendiği hali ile kabul etmiş ve anayasada yer alan din ve devletin birbirinden ayrılacağı ifadesi değiştirilip yerine bağımsızlık ve özerk ifadesi kullanılmıştır (Özcan, 2009, s. 183). Anayasa komisyonunun böylesi pozitif olan Polonya, aynı zaman da modern küresel sisteme de ayak uydurarak, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Helsinki Anlaşmaları, Medeni Haklar ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme ve Çocuk Haklarına Dair Sözleşmelere taraf olan bir ülkedir. Ancak tüm bu taraf olunan sözleşmelere karşın Katolik Hristiyan inancını yoğun bir şekilde yaşayan Polonya’da Kürtaj belirli koşullar dışında yasaklanmıştır. Kürtaj yasası görüşmeleri başlaman önce Katolik Kilisesi bir milyon imza toplayarak kürtaj konusunun referanduma götürülmesini istemiş ancak Hristiyan Demokrat Birliği’nin verdiği destekle ile Parlamento’da referanduma gitmeden kabul edilmiştir. Kilisenin 1989 yılında başlattığı çalışmalar 1993 yılında kabul edilerek hukuki düzenlemeden de geçtikten sonra Avrupa’da kürtaj konusunda en sıkı kuralları uygulayan ülkelerden biri haline gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda öncelikle 1991 yılında Doktor Etiği Kodeksini kabul edilmesi ile doktorlara belirli koşullar dışında kürtajın yapılmasını önerirken, tavsiye niteliği taşıyan bu kurallar, yazılanlara saygı göstermediği zamanlarda Tabipler Odasına, doktorlara karşı harekete geçme yetkisi vermektedir. (Chelstowska, 2013, s. 80). Polonya Katolik Kilisesi, Polonya toprakları işgal altında iken halka yaptığı destek dindarlığı arttırarak ulusal direnişin sembolü olarak görülmesine, halkın Kiliseye saygı ve minnettarlık hissetmesine sebep olmuştur (Taşdemir ve Tellioglu, 2016, s. 122). Katolik Kilisesinin

desteklediği 1993 tarihli Aile Planlama (Fetüsü Koruma ve Gebeliği Sona Erdirmeye İzin Veren Koşullar) Yasasının kabul edilmesi de bu durumun göstergesidir (Özcan, 2009, ss. 188-190). Bu kapsamda 1993 tarihli Kürtaj Kanunu ile birlikte, hamilelik annenin hayatını ciddi şekilde tehlikeye soktuğu zaman, hamilelik tecavüz veya enses gibi bir suç yolu ile gerçekleşirse ve cenin anne rahminde zarar görmüş ise yapılmasına izin vermektedir. (Byrnes ve Katzenstein, 2006, s. 131). Bu süreç sonunda kanun ile birlikte, Polonya’da kürtaja ilişkin resmi kayıtlara bakıldığında 1988 yılında 105.333 kadın kürtaj yaptırırken, 1993 yılında 777 kadın kürtaj hakkından faydalanmıştır (Wosicki ve Zięba, 2007 s. 36).

Katolik öğretilerde ceninin yaşam hakkı üzerinde durulurken aynı zamanda annenin de yaşam hakkının eşit derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda doğrudan kürtaja kesinlikle karşı çıkarken dolaylı kürtajda öncelikli amaç annenin hayatını kurtarmak olduğu için müsamaha göstermektedir. Buradaki amaç gebeliği sonlandırmak değil gerekli müdahale ile annenin kurtarılmasıdır. Bu çerçevede gerçekleşen kürtaja Papa On Birinci Pius, 1930 yılında, iffetli evlilik üzerine kaleme aldığı mektubunda, anne ve ceninin kutsallığını ve yaşam hakkını eşit biçimde olduğunu, hayati tehlike sırasında anne lehine taraf olunabileceğini, ancak yine de gebeliğin sona erdirilmesini de kınamıştır (Gudorf, 2003, s. 62). Günümüzde ulaşılan teknoloji ile elde edilen bilimsel verilere göre döllenme gerçekleştiği an itibari ile birlikte anne karnındaki ceninin de oluşum süreci başlamaktadır. Bu bilgi, Kilise öğretisi ile paralellik oluştururken hamilelik ile ceninin insanlığa geçişi arasında bir dönem bulunmamasından dolayı kürtajın insan hayatına son verme ile aynı eylem olduğu, döllenme ile canlı olan cenin belli bir haftadan önce kürtajın gerçekleştirilmesi gibi bir durumda söz konusu değildir (Pamir, 2000, s. 522). Hristiyan inancında anne karnında var olduğu an itibari ile ceninin bir canlı olduğu kabul edilirken yaşam hakkında bu yönde korunması gerektiğini görüşü hakimdir (Bader, 2019, s. 121). İslam inancında ise cenine ilişkin çeşitli görüşler mevcutken büyük bir çoğunluğu cenini önce alaka sonra muğda olarak değerlendirerek hemen canlı saymaz ancak canlı olma yolunda ilerlediği bir evre içinde olduğu ve bu sürecin sekiz ile 10 hafta gibi bir zamanda tamamlanarak cenine ruhunun üflenmesi gerektiği görüşü hakimdir (Hata, 2011, ss. 9-13). Ceninin canlılığına ilişkin yapılan bu yorumlar her iki dinde de var olduğunun anlaşılması durumunda anne karnındaki canlı ya da canlı olma sürecine bakılmaksızın ona dışarıdan müdahale yapılmasını onaylamamaktadır. Katolik Kilise

ve Şii Ulema sınıfı ceninin yaşam hakkı üzerinden konuyu değerlendirerek kürtaj uygulaması yapılması için kullanılan hiçbir söylem ve argümanı kabul etmemektedir. Polonya özelinde ise Katolik Kilisenin kürtaja dair görüş ve söylemleri halk tarafından desteklenmektedir.

Embriyonun yaşam hakkına ilişkin çeşitli tartışmalar insan hayatının onuru söylemleri üzerinden devam ederken bazı devletlerin hukuk sistemlerinde ve uluslararası sözleşmelere imza atarak embriyo veya ceninin yaşam hakkı ile onurunu korumaya yönelik hukuki düzenlemelere taraf olmuşlardır (Tacir, 2013, s. 1311-1313). Bu yönde 1997 yılında Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi, İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi yapılmış anne karnındaki embriyonun yaşamsal onuru göz önünde tutularak hukuken koruma altına almıştır. Bu sözleşme yaşam hakkına ilişkin tartışmalardan etkilenerek embriyo veya ceninin tam olarak ne zaman canlı bir varlık haline dönüştüğü ya da canlı bir varlık olarak değerlendirilmesi konusunun tıp alanında kesin olarak uzlaşılmış bir durum olamamasından dolayı uygulama pratikleri değişiklik göstermektedir. Ancak bu sözleşme genel olarak insan hayatı ve yaşam hakkına ilişkin bir tam güvence sağlayamasa da en azından onurunun korunması ve dünya da ki varlığına saygı gösterilmesi açısından gerekli olan argümanını sağlamaktadır. Avrupa Birliği üyesi olan Polonya’da bu sözleşmeye taraf olmuştur.

Katolik Kilisesi, Polonya toprakları işgal altında iken halka yaptığı destek ve söylemleri halkta saygı ile karşılık bulmuştur. Polonya’da Kilisenin tarihsel gelişimine bakıldığında bile 1500’lü yıllardan itibaren topraklarına yönelik yapılan saldırılara karşı halk ile birlikte hareket etmesi, Katolik Kilisesinin Polonya’da din olgusuyla bütünleyici bir unsura dönüşmesine neden olmuştur (Gürçel, 2013, s. 324). Kilise 1930’lu yıllardan itibaren ise aynı şekilde halkın yanında yer alarak, hükümetin otoriter politikalarını eleştirmiş ve hükümet ile arasına keskin bir sınır çizerek din adamlarının da tercih ettiği muhalefet partisi Ulusal Demokratik Parti’nin (SND Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne) yanında yer alarak onlara destek vermiştir (Chrypinski, 1990, s. 118). Polonya’da Komünist dönem boyunca, Kilise rejime karşı savunmacı bir tavır göstermiş, özellikle rejimin baskıcı politikalara karşı 1980’li yıllardan itibaren sistematik bir çalışma yürütmüştür. Bu süreçten önce gerçekleşen savaş ve işgaller neticesinde Polonyalıların hafızasında Katoliklik artık Polonyalı

olmak ile bütünleşmiş bir hal almıştır. Özellikle Polonya’da ki Rus işgali ve sonrasında yapılan Ruslaştırma politikaları neticesinde Polonyalıların zihninde Katoliklik artık Polonyalı olma milli bilinci ile birleşmiştir. Polonya Katolik Kilisesi, komünist rejime karşı Polonya halkı ile birlikte hareket ederek Kiliseye ait binaları, seminerler, tartışmalar, toplantılar, bilimsel konferanslar düzenlemek isteyenlerin kullanımına açmıştır. Katolik Kilisesine bağlı bir dergi olan *Znak*, 1960 ve 1970’li yıllardaki. Komünist rejim karşıtlığı için yapılan sosyal ve siyasi protestolarda aktif rol alırken inançlı olmayan Polonyalı muhaliflerinde yazılarını paylaşabildiği bir alan olmuştur. Kilisenin, rejimin baskısına rağmen halkın yanında bu şekilde bir tavır alması toplum içinde Kilisenin saygınlığını da arttırmıştır. 1970’li yıllarda genel anlamda muhalefetin önemli unsurlarından birine dönüşen Katolik Kilisesi, 1978 yılında Krakow Kardinali Karol Wojtyla’nın II. Ioannes Paulus (Papa II. Jean Paul) lakabını alarak Katoliklerin ruhani lideri olarak seçilmesi sosyal, siyasi ve ekonomik sıkıntılar yaşan Polonya halkı için bir kurtuluş umudu haline dönüştürmüştür (Özcan, 2009, s.170). Bu durum Kilisenin Polonya’da etkinliğinin artmasına neden olmuştur. 1981 yılından sonra komünist rejimin masraflarını finanse ettiği ya da desteklediği etkinliklerde yer almak istemeyen sanatçılar ve sanatla ilgilenen kişiler, Kilise’nin kendilerine ait mülklerde sponsorluğunu yaptığı etkinliklere katılmayı tercih etmiştir. Bu etkinlikler giderek rejim karşıtı eylem ve protestoların yapıldığı alanlara dönüşmüştür. Kilise rejim karşıtı, halk hareketleri ve seferberliğine bu tip katkılarda bulunmuştur. Kilise muhalefet kanadında ve siyasi alanda bir aktör olarak doğrudan yer almadı ancak rejimin denetim alanı dışındaki kurumsal alanlarını muhalif kesimin hizmetine açarak süreci desteklemiştir. Komünist dönem boyunca Katolik Kilisesinin, Polonya halkının dillerini, değerlerini ve kültürünü dış müdahaleler ile etkilere karşı muhafazası gerektiğinde finansal bir güç olarak bile bu süreçte halkın yanında yer alması Katolik Kilisenin Polonya’daki güçlü etkilerinden birinin kaynağını oluşturmaktadır (Gürçel, 2013, s. 324). Kilisenin halk ile muhalefete destek verdiği bir başka alan medya ve iletişim imkanları olurken rejimin yazılarının çıkması kabul etmediği aydınların makale ve yazılarını yayınlayarak devletin denetimi dışındaki Kilise medyasında halkın kullanımına açmıştır. Kilise, toplumunun her kesiminden Katolik olmayan sol taraftaki sosyalistleri, hümanistlerle diğer muhalif güçleri, rejim karşıtlığı altında bir araya getirmiş ve etrafına toplamıştır (Johnston ve Figa, 1988, s. 40). Katolik Kilisesi yalnızca rejim karşıtlarına sahip olduğu binaları toplantı alanı olarak kullandırmakla kalmayarak, siyasi partiler için aday seçiminde rahipler aracılığı

ile etkinliğini göstermiş ve bu doğrultuda Pazar ayinlerinde Kiliseye gelenlere Rahipler tarafından siyasi katılıma ilişkin anlatılar yaparak siyasal sürecin içine muhafazakar kesimin de katılımını sağlamıştır (Bayır, 2013, s. .87). Kilisenin bu şekilde halkın her kesimine ulaşması, seçimler sonucunda destekledikleri adayların Parlamentoda yer alması ile neticelenmiştir. Bu süreçler sonunda destekledikleri adayların Parlamento içinde yer alması Katolik Kilisesinin sosyal hayata ilişkin öğretilerini kadınların kürtaj hakkı üzerinden düzenleme yapma girişiminde bulunması ile sonuçlanmıştır. 1993 tarihli Fetüsü Koruma ve Gebeliği Sona Erdirmeye İzin Veren Koşullar Kanunun kapsamı 27 Ocak 2021’de Yürürlüğe Giren düzenleme ile de güncellenmiştir. Bu bağlamda güncelleme ile kürtaj uygulaması sadece bir doktor tarafından hamilelik annenin sağlığını veya yaşamını tehdit ediyorsa ve hamilelik bir suç unsuru sonucunda oluşmuşsa yapılmaktadır (Uçar, 2021, s. 10).

Polonya’da iktidar partinin milletvekili olan Anna Mileczanowska, parlamentonun kürtaj yasasına desteğini kendisi üzerinden yaptığı bir örnek ile destekleyerek kadınların protestolara son vermesini istemiştir. Milletvekili kendisinin Down sendromlu bir çocuğu olduğunu ve anne karnındaki bebeğin doğuştan engelli bir birey olarak dünyaya gelmesi durumunda kürtaj yapılmasını desteklemediğini vurgulayarak, engelli bir çocuk sahibi olmanın acı dolu bir deneyim değil sevgi içeren bir süreç olduğunu vurgulamıştır (NTV, 2016). Bir başka iktidar partisi milletvekili olan Arkadiusz Czarzoryski, ikinci Dünya Savaşı'nda yaşanan tecavüzlere gönderme yaparak kötü bir eylem olmasına karşın bu durumun birçok iyi Polonyalının doğması ile sonuçlandığına vurgu yapmış ve şimdi de tecavüz sonucu kürtaja izin verilmesine karşı olduğunu aktarmıştır (Habersol, 2016).

Polonya'da iktidar partisinin lideri olan Jaroslaw Kaczynski, kadınların kürtaj yönelik yapılan uygulamalara karşı başlattıkları gösteriler ile protestoların bir şeyi değiştirmeyeceğini alınan ve alınacak olan kararların uygulanacağını ifade etmiştir (BBC, 2020). Eğitim ve Bilim Bakanı olan Przemyslaw Czarnek de yapılan kürtaj protestolarını destekleyen üniversite yöneticilerinin dersleri iptal ederek öğrencileri greve yönlendirmeleri sonucunda ilgili üniversitelerin fonlarının kesilebileceği yönünde açıklamalarda bulunmuştur (Euronews, 2020).

22 Ekim 2020'de Katolik Kilisesinin desteği ile Polonya Anayasa Mahkemesi, problemli ceninler için yapılan kürtajın anayasaya aykırı olduğunu belirterek resmi bir şekilde gerçekleşen kürtajın da büyük bir kısmını kanunen yasaklamıştır (DW, 2021).

Bu kapsamda karara karşı çıkan birçok kadın geniş çaplı protesto gösterileri düzenleyerek kararı kabul etmeyerek karşı çıkmasına rağmen karar hükümet tarafından uygulanmaya devam etmiştir. Bu kapsamda kalıtım bozukluğuna sahip olan ceninin de anne karnından aldırmanın yasaklanmasıyla, hamileliğin bir suç unsuru yoluyla gerçekleştiği ve annenin sağlığı risk altında ise kürtaja izin verilmesi Polonya’da kürtajın yasaklandığı şekilde bir algı yaratmaktadır (Dziennikustaw, 2021). Bu bağlamda kürtaj yaptıran kadınlar ile hamileliğin yasadışı bir şekilde sonlandırılmasına iznin veren ve gerçekleştiren sağlık personeli, cezai ve hukuki yaptırımlara tabi tutulmaktadır (Diken, 2021). Bu çerçevede eğer kürtaj gerçekleşecekse bir hekim ve bir savcı tarafından onaylanması gerekirken on sekiz yaş altı için ailesinin izni gerekmektedir.

Bu kapsamda Katolik kilisesine bağlı Piskoposlar ve Katolik Hristiyanların birçoğu katı kürtaj yasaları için bir iktidardaki merkez sağ muhafazakâr Hukuk ve Adalet Partisine (Prawo i Sprawiedliwość PiS), baskı yaparak kürtaj yasasının yasallaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum Polonya’da kadınların istekleri doğrultusunda yasal bir şekilde kürtaj yaptırımlarının yasak olması anlamına gelirken, onları hayati tehlikesi de bulunan yasadışı kürtaj yaptırmaya ya da kürtajın yasal olduğu ülkelere giderek bu işlemi gerçekleştirmeye yönlendirmektedir.

Kilisenin, komünist rejim döneminde başlayan siyasiler ile yakın ilişkileri politikacılar ile etkileşim halinde olmalarına neden olmaktadır. Günümüzde dinin kamusal etkinliğinin örneği olan Polonya’da desteklediği sağ partilerin iktidarda olmasını fırsata dönüştüren Kilise, hükümet ile görüş birliği içinde olduğu konular hakkında düzenleme ve yasal düzenlemeler yapılması için siyasileri etkileyerek teşvik etmektedir (Özcan, 2009, s. 254). Bu doğrultuda kürtaj karşıtları, Parlamentoda istediğini alamayan sağ görüşlü siyasiler için yargı kurumunda yaptıkları reformlar ile dinin kamusal alanda etkinliğini artırdıklarını, kendi görüşlerine yakın yargıçları mahkemelere atadığını ve denetleme mekanizmalarını ortadan kalkmasıyla da anayasa mahkemesine kürtaj yasağını onaylatabildiklerini ileri sürmektedir (Birgün, 2020).

Polonya Katolik inancına bağlı ahlaki ya da dini öğretiler ile yönetilmemektedir. Bağımsız yargı ve yürütme organları bulunan bir kanun devletidir. Ancak Katolik inancının ülkede yoğun bir şekilde etkinliğini sürdürmesi seçmenler aracılığı ile yasalar ve seçimlere etki etmektedir. Kürtaj karşıtlı sol gruplar dinin bu şekilde dolaylı ya da doğrudan kamusal alanda etkili olmasını ve değişikliklere sebep

olmasını kabul etmemektedir. Polonya Başbakan yardımcısı Jaczyński, kürtaj karşıtlarının eylemlerin kiliselerin önlerinde yoğunlaşmasını eleştirerek Katolik Kilisesi'nin ülkedeki ortak tek ahlaki sistem olduğunu dolayısıyla bu öğretilere karşı çıkanların ahlaki değerlerden uzak, nihilistler ile toplumun kötülerini olduklarını açıklamış ve bu durumu Kiliseye yönelik saldırı fırsatına çevirmeye çalışanlara karşı gelerek, Kilise karşıtı yapılan söylemlerle eylemleri Polonya'ya yönelik saldırılar olarak tanımlamıştır (Birgün, 2020).

Polonya, günümüz koşullarında diğer dünya ülkelerine göre son derece modern ve demokratik bir anayasaya sahip olurken aynı zaman da Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi yasal mevzuatlara sahip, taraf ve ona uyumlu bir anayasa sahiptir. Ancak son dönemde özellikle LGBT hakları konusundaki yasalara yapılan itirazlar neticesinde, Polonya Anayasa Mahkemesi, Avrupa Birliği hukukunun belirli konularda, kendi anayasalarına karşı olan üstünlük ilkesini kabul etmeyerek bazı sözleşme maddelerinin uyumlu olmadığına hüküm vermiştir. Anayasa Mahkemesi kararında, AB sözleşmesinin bazı maddelerinin, Polonya Anayasası ile uyumlu olmadığına hükmetmiştir (BBC, 2021). Polonya'da halk ve hükümet muhafazakarlaştıkça kadın kürtajı gibi diğer Katolik öğretiye ters düşen görüş ve gruplara ilişkin geleneksel ahlaki yapıya uygun yasal düzenlemeler yapılmasını talep etmektedir. Bu bağlamda Katolik Kilisesi Polonya'da etkin bir aktör olarak kamusal ve toplumsal yapıda kendini göstermektedir. Halkın desteğini de alan Kilise, ilahi otoritenin verdiği yetki ile halk üzerinde bir siyasi etki mekanizması olarak hareket etmektedir.

4.3.2 Ulema sınıfının kürtaja ilişkin tutumu

Katolik Kilisesinin kürtaj hakkına ilişkin yaklaşımına benzer bir tutum da İslam inancın da bulunmaktadır. Bu kapsamda İslam dinine göre de insanın bedeni insana, Yaratıcı tarafından bir emanet olarak verilmiştir. Şii ulema sınıfı da Katolik Kilisesi gibi zorunlu ve istisnai haller dışında kürtaja izin vermemektedir. İran'da yaşayan halkın %98'i Müslüman halklardan oluşurken bunun %90'nı da Şii mezhebine bağlı Müslümanlardan oluşmaktadır. İran kanunlarının temel dayanak noktası İslam hukukudur. Bu bağlamda İran'da İslam inancının onay vermediği ya da yapılmasını men ettiği uygulamaların yapılması kürtaj örneğinde olduğu gibi kadının tercihi göre değil İslam inancının emrettiği şekilde yapılmaktadır. Dini öğretilerin kürtaj hakkı konusundaki yaklaşımlarının aynı olmasındaki temel sebep bebeğin

yaşam hakkı üzerinden yapılan değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda kadının tercih hakkı gibi bir durum kabul edilmemektedir. Bu ilahi otorite ya da ilahi müdahale ile gebelikte birlikte tüm hayatı değişecek olan kadının görüş belirtme hakkı bulunmamaktadır. Bu doğrultuda İslami kuralların da kürtajın caiz yani yapılacak eylemin dini açıdan yapılmasında bir mahzur bulunmadığının izni araştırılırken, cenin insan olarak kabul edildiği için Ulema sınıfından hiçbir alim kürtaja kadının tercihi diyerek izin vermemektedir. Bu kapsamda çocuğun anne karnında ölmesi ya da hamilelik devam ederse annenin hayatının tehlikeye girmesi hususunda anneyi kurtarmak amacı ile gebeliğin sonlandırılmasına izin verilmiştir (Kahraman, 2008, ss. 458-464). Kuranı Kerim’de Hac ve Müminun surelerinde insanın yaratılışına ilişkin detaylarda, insanın önce topraktan, sonra spermden yaratıldığını daha sonra da anne rahminde bekletildiği anlatılırken dikkat çekici olan bebeğin, ilahi bir irade ile anne karnına yerleştirildiğine vurgu yapılmasıdır. Bu ilahi irade bebeğin ana rahmine düşmesi ile yaşam hakkı elde etmesi yönünde bir algı oluşturmaya kadının kürtaj yaptırmasının haram olduğu görüşü oluşturmuştur. İslam inanişında bir insanın yaşam hakkı tartışılmaz bir konu olurken en temel haklar arasında yer almasının zemininde masum bir insanı öldürmenin tüm insanları öldürmekle eş değer olduğuna ilişkin Kuran-ı Kerimde geçen ayetlerden kaynaklanmaktadır (Maide, 5:32). Bu gibi ayetlerden referansla oluşturulan İran anayasası da İslami kurallara uygun bir şekilde, kürtaj eylemini yönetmektedir. Bu yaşam hakkı meselesi anne içinde geçerli olmakla birlikte, aynı zamanda bir eş olan kadının yaşamı değerlendirilirken, kocasının ona ihtiyaç duyma hali de ele alınmaktadır (El-Kahtani, 2008, s. 457). İran’da kadının, kürtaja ilişkin süreçte herhangi bir görüş belirtme ya da tercih etme hakkı bulunmazken konunun akıbeti doktorun hayati bir tehlike bulunduğuna dair tıbbi raporu ile ulemanın izni ve görüşü çerçevesinde belirlenmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde anne olan kadının başka çocukları da var ise, kocası ve çocukların kadının kürtaj yapmaması durumunda ölmesi ihtimalinden doğacak kayıplar, ceninin kaybedilmesinden dolayı ortaya çıkacak kayıp ve zarardan daha büyük olması ve annenin hayatı kürtaj yapılmadan kurtarılamayacaksa işlemin yapılması caiz bir durum olarak değerlendirilmektedir (El-Kahtani, 2008, ss. 457-458). Ulema Sınıfı, cenin kendiliğinden düşmesi durumunda sürece ilişkin günah durumu, helalliği ya da haramlığı gibi olguları kullanmaya gerek olmadığını ve bu istemsiz düşüklerin herhangi bir yaptırımını bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.

İran'da modern savlar içeren toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin kısmi uygulamalar, 1979 yılında gerçekleşen İslam devrimden önce yönetimi elinde bulunduran Pehlevi Hanedanlığı döneminde uygulanmıştır (Koca, 2013, s. 74). Rıza Şah kadınların İran toplum içerisindeki konumunu yükseltmeye çalışılmış ve kadınlara modern hak ve özgürlükler tanımıştır. Kadınların toplum içindeki konumun da yapılan değişimlerin bir kısmı, İslami öğretiye aykırı olduğu gerekçesi ile ulema sınıfı tarafından karşı çıkmıştır. Ulemanın İslam inancına aykırı bulup karşı çıktığı politikalardan biri de Rıza Şah'ın, 1928 yılında Kılık-Kıyafet Birliği Kanunu (Kanun-i Vahdet-i Libas, 27 Kasım 1928) olurken bunun sebebi tüm geleneksel giysilerin yasaklanması ve Batı tarzı modern kıyafetler giyilmesini yasalaştırılmasıdır (Atabaki ve Zürcher, 2012, s. 200). 1925 yılı itibarı ile Şah eğitim alanında yenilikler yaparak kızların okul hayatına dahil edilmesini sağlamıştır. 1930'dan sonra eğitim sistemine etkin bir şekilde katılan kadınların toplumsal ve kamusal alandaki statüsü değişmeye başlamıştır. 1931 yılında Ulemanın ve eril düşünce yapısına sahip erkeklerin karşı çıktığı, kadınlara boşanma davası açabilme hakkı Şah tarafından verilmiştir. Kadınlar İran'da eğitim, sosyal hayat, eşitlik gibi konulardaki hak ve talepleri için kadın dernekleri kurulmaya başlamıştır. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar ise kadınlara okuma yazma kurslarının yaygınlaştırılması, el sanatları gibi meslek kurslarının açılması ve kadınları toplumsal yapı içinde görünür kılarak, toplumla ilişkisini bir birey olarak tanımlaya yönelik işleri kapsamaktadır. Eğitim süreci yapılan düzenlemelerden önce ulema sınıfı kontrolünde gerçekleşirken modernleşme yönünde yapılan reformlar ile devlete bağlanması Ulema sınıfını rahatsız etmiştir. 1934 yılında bir emir ile İran okullarındaki kadın öğretmen ve kız öğrencilerin başörtüsüz olacaklarını açıklaması, Ulema ile Şah arasında çatışmalara yol açmış ve Şah'ın askerleri uygulamaya karşı yapılan protestolarda insanların üzerlerine ateş açarak protestocuları öldürmüştür (Oberling, 1998, ss. 651-659).

1936 yılında o döneme kadar genel olarak toplumun kültürünün bir parçası olan ve yaşama şekline dönüşen İslami örtünme biçiminin, toplum tamamının tam olarak hazır olmadığı bir zamanda, genel bir yasak ile kadınların, halka açık yerlerde peçe takmaları, çarşafı dolaşmaları ve peçeli olarak sokağa çıkmaları tamamen yasaklanmıştır. Bu uygulama ile Rıza Şah ulemayla yeniden çatışmaya başlamış ancak Şah Siyasal sistemi değiştirerek bir cumhuriyet yönetimi kurma planı konusunda sorun yaşamamak için geri adım atmıştır. Rıza Şah dönemi kadının

toplumsal hayatta yer bulması ve etkin bir rol üstlenmesine ilişkin yapılan çalışmalar, genel anlamda kadınların dış görünüşünden ve kılık kıyafet konularından sıyrılammıştır. Kadının kamusal ve siyasal alandaki katılımlarına ilişkin konular, kadının seçme ve seçilme hakkı, tek eşlilik, eşitlik, özgürlük, gibi temel haklarla ilgili detaylı bir hukuki düzenleme yapılmamıştır.

Şah'ın yönetiminde Başbakanlık yapan Musaddık dönemin ise Rıza Şahın yurtdışı gezisinde olduğu 1952 yılında, kadınların siyasal katılımına ilişkin siyasal talep ile hakları gündeme gelmiş ve kadınlara ilk defa belediye seçimlerinde oy kullanma hakkı tanınmıştır. Muhammed Rıza Şah döneminde ise 1963 yılında Ak Devrim ile seçim kanununda değişiklik yapılmış kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilirken kadınların başörtüsüne ilişkin herhangi bir uygulama değişikliği olmamıştır (Coşkun ve Soleimanieh, 2012, s. 122). 1967 yılında ise Şah Aile Koruma Kanunu çıkarttırmış ve kadınların lehine düzenlemeler yaparak erkekler ile neredeyse aynı konuma gelmeleri sağlanmıştır. Bu çerçevede erkelerin çok evliliğine sınırlama gelirken, kadınların, evlenme, boşanma, nafaka, seyahat özgürlüğü, meslek icra edebilmeleri ve çocuk velayeti gibi konularda söz sahibi olma hakkı verilmiştir. Bu bağlamda bir başka hak ise kadınlara evliler ise, kürtaj olması için kocanın izniyle, evli değil ise kendisi belli bir aya kadar kürtaj yaptırabilme hakkını elde etmiştir (Sekmen, 2019, s. 50). 1975 yılında Aileyi Koruma yasasında kız çocuklarının evlilik yaşına ilişkin düzenlemeye gidilerek kızlar için on beş olan evlenme yaşını on sekize yükseltmesi sağlanmıştır. Ayrıca bu düzenlemede kadınlara kendi iradeleri ile istedikleri şekilde kürtaj yaptırma izni vermiştir (Abrahamian, 2008, s. 199). Bu uygulamalar İslami bir referansa dayanmadığı için ulemayı rahatsız etmiş ve karşı çıkmalarına sebep olmuştur. Şah'ın Ulema nezdinde İslam inancına uymayan bu uygulamaları 1979 yılında gerçekleşen devrime kadar devam etmiştir. 11 Şubat'ta İran iktidarının başına geçen Humeyni, ise 26 Şubat 1979 tarihinde, Şah tarafından 1967 yılında çıkartılan Aileyi Koruma Yasasını iptal ettirerek kürtaj konusu dahil Pehlevi dönemi öncesi eski İslami kurallara dönüş yaptırmıştır (Sekmen, 2019, s. 61). Bu kanunlara karşı çıkarak harekete geçmek isteyen kadın hareketleri bastırılırken aynı şekilde hareketlerin duraklamasına sebep olan nedenlerden birisi de 1980 ile 1988 yılları arasında yaşanmış olan İran ve Irak savaşının ortaya çıkmasıdır.

Kadının konumuna ilişkin 1980 yılında yeniden hazırlanan İran Anayasasının giriş bölümünde bir başlık açılarak kadının, ailenin temel taşı olduğu, İslami ideolojiye

ya da rejime uygun insanlar yetiştiren, erkeğin yardımcısı olduğu şeklinde tanımlar yapılmıştır (Maranlou, 2015, s. 204). Bu bağlamda artık İslami kuralların uygulandığı İran'da Ulemanın önderliğinde gerçekleşen 1979 İslam devrimi ile kürtaj kesin bir şekilde yasa dışı bir uygulama haline dönüşmüştür (Çilingir, 2006, s. 81). İran'da Şii ulema Sınıfı yasal olarak, siyasal bir etki mekanizmasına dönüşerek kamusal ve sosyal hayatın içinde karar alıcı ve verici olarak rol almaktadır. Bu bağlamda 1996 yılında kürtaja ilişkin yeni bir yasal düzenleme yapılmış ve annenin hayati tehlikesi bulunması durumunda kürtaj uygulamasının yapılmasına izin verilmiştir. Ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir husus da İran'da evlilik dışı ilişkinin yasak olması ve bu ilişkiden meydana gelen gebeliğe kürtaja izin verilmemesidir.

İran anayasasında Kürtaja ilişkin tanımlama ve yaptırımların kapsamı İslami Ceza Kanunu bölümünün 56. 61,121,286, 306, 556 ve 716 maddelerinde bulunmaktadır. Bu bağlamda İran İslami Ceza kanunun 56. maddesine göre zorunlu durumlar hariç (annenin hayati tehlikesinin söz konusu olması) kürtaj yapılamaz aksi taktirde farklı oranlarda hapis ve parası cezası (diye) uygulanmaktadır (Başar, 2020, s. 9). Bu kanuna göre kürtaj işlemini gerçekleştiren sağlık çalışanı, hapis ve para cezasına ek olarak ruhsatı iptal edilecektir. Ayrıca kürtaj işlemi, fetüsün veya annenin yaşam hakkına ya da fiziksel bütünlüğüne verdiği zarar şeklinde değerlendirilecek ve 286. maddeye göre yargılanıp cinayete teşebbüsten idam cezası verilecektir. İran'daki bu kürtaja ilişkin maddelerin kaynağı doğrudan Kuran-i referanslar olurken Polonya'da bu durum çeşitli nüfus politikaları ve ahlaki değerler üzerinden Kilesinin yönlendirmeleri ile gerçekleşmektedir. Polonya'da doğrudan Kitab-ı Mukaddesin referansları ile oluşturulan bir hukuki yapı bulunmamaktadır. Ancak böyle bir farklılığa rağmen temelde aynı koşullar ve şartlar üzerinden kadınların Kürtaj uygulamasına ilişkin iki ülkede alınan kararlar benzerlik göstermektedir.

2005 yılında ise İran'da kürtaj uygulamasına ilişkin değişiklik yapılmıştır. İran'ın Velayet-i Fakihi Rehber Ayetullah Ali Hammaney ile Ayetullah Yusuf Sanei kürtajın kapsamını genişleten bir fetva yayınlamış ve gebeliğin ilk üç ayında ceninde bir genetik kusur ya da hastalık durumu görülmüş ise kürtaj işleminin uygun bir biçimde yapılabileceğini açıklamışlardır (Konan, 2008, s. 103). Bu durumu takiben anayasanın ilgili maddeleri revize edilmiştir. Yayınlanan bu fetvalardan sonra aynı yıl İran Parlamentosu toplanmış ve kürtaj yasasını revize ederek Terapötik Kürtaj Yasasını uygulamaya koymuş ve anne karnındaki ceninin zihinsel veya fiziksel bir

engelinin bulunması durumunda kadına on ikinci haftaya kadar eşinin izni aranmadan kürtaj uygulamasına izin vermiştir. Ulema sınıfının yönetici zümrenin içinde olduğu İran'da, Kürtaja ilişkin yapılan tüm düzenlemeler, Ulema sınıfından alimlerin denetiminde İslam hukukuna uygun bir şekilde yapılmaktadır. Ulema sınıfı İslami kurallara bağlı kalarak kürtaj işleminin gerçekleşmesi için verilen sürenin üç ay olduğu ve işlemin yalnızca hastanelerde yapılabileceğini açıklamıştır (El-Kahtani, 2008, s. 499). Ulemanın bu görüşünün yasalaşması ile kürtaj uygulamasının gerçekleşmesi için, anne ve babanın aralarında anlaşması, ceninin zihinsel ya da fiziksel bir engelinin olduğuna dair devlete bağlı bir kurumda çalışan üç kadın doğum doktoru ve adli tabip doktoru tarafından onayı alınmış bir belge olması gerekmektedir (DW, 2021). Bu kürtaj uygulaması tüm belgeler edinilmiş olsa dahi özel bir klinikte yapılması halinde İran İslam Ceza Kanunu'nun 121. 306. 556. ve 716. maddelerinde yer alan cezalar uygulanırken hem hasta hem de doktor için para ve hapis cezasını da kapsayan ağır yasal düzenlemeler bulunmaktadır (Başar, 2020, s. 14).

İran'da kürtaja ilişkin diğer hükümler İslam İnkılabı Rehberinin Resmi Bürosunun verilerinde, yukarıda bahsedilen durumlar dışında, sperm rahme yerleştikten sonra, embriyo halinde iken, bir et parçasına dönüştüğünde ve ruh bedene girmeden önce ya da sonraki aşamaların tümünde, onu istekli bir şekilde düşürmeye ya da kürtaj yaptırmaya çalışmanın caiz olmadığı açıklanmıştır (Leader, 2021). Kürtaja ilişkin tüm bu yasal düzenlemeler evli kadınları kapsamaması, evlilik dışı hamile kalan kadınlar, İran'da yasa dışı kürtaja yönelirken bir kısmı da yurt dışında bu işlemleri gerçekleştirmektedir.

İran İslam ceza hukukuna göre, meşru bir mazeret bulunmadan ceninin varlığını sona erdirmek ceza gerektiren bir suçtur. Bu bağlamda kısasın gerektiği durumlarda, ruhu üflenmiş olan ceninin, yaşam hakkına kastetmenin değerlendirilmesi öldürme eylemi üzerinden değerlendirilmektedir. Anne karnında kürtaj yapılarak öldürülen cenin için gurre ve diyet şeklinde maddi tanzim yolu da bulunurken anne ya da babanın kısas yolu bulunmamaktadır (Kasani, 1986, ss. 325-326). Maddi tazminatta gurre, ceninin annesinin, hamileliği sonlandırmak sureti ile gerçekleştirdiği eylemden dolayı ölmüş ve ceninin ölü olarak vajinadan çıkması halinde verilen maddi değer iken diyet ise, yapılan eyleme rağmen vajinadan sağ olarak çıkıp anne tarafından yapılan ikinci müdahale ile ölen cenin için annenin vermesi gereken tazminattır (Hatib Eş-Şirbini, 1994, s. 372). Kadın kasıtlı olarak düşürdüğü ya da kürtaj yaptırdığı için

bu eylemde bir işlevi ve iş birliği olmayan bebeğin babasına kan pıhtısı halinde ise 140 gram altın, et parçası halinde ise 210 gram altın ve kemikleri oluşmuş ise 281 gram altın tazminat olarak vermektedir (Leader, 2021). Eğer bebeğin babası kürtaj eyleminde doğrudan rol almış ise bebeğin mirasçısı olarak pay alamamaktadır. İran’da tüm bu engel ile yaptırımlara rağmen kadınlar kürtaj olmaya devam etmekte ve bu işi yasa dışı bir şekilde yapmaktadır. İran’da 2014 yılında kürtaja ilişkin veriler açıklanmış ve yılda ortalama 256 bin kadının kürtaj yaptırdığını ortaya çıkmıştır (Haberler, 2014). Bu açıklanan 256 bin kişinin sadece altı bini devletin onayını alarak yasalara uygun bir şekilde kürtaj yaptırmıştır. Geriye kalan 200 bin kadın ise İran kanunlarının sunduğu koşul ve şartları sağlayamadığı için yasadışı yollara başvurmuştur.

İran ile Polonya’da kadınlar, dini otorite tarafından kürtaj hakkı bağlamında birbirlerinden farklı inançlara sahip olmalarına karşın neredeyse aynı şekilde kürtaja ulaşım ve erişim hakları sınırlandırılmaktadır. Dinin bir siyasi etki mekanizması olarak, inanan dindar toplumlar üzerinde etkili bir siyasal araç olmasından kaynaklanmaktadır. İnanç bağlamında bakıldığında, tüm yasal otoritelerin üstünde olan, ilahi güç verdiği canın alınmasını istememektedir. Dini kurumlara ya da otoriteye karşı çıkmak ya da onun meşruluğunu otoritesini sorgulamak değil Tanrı’nın emirlerine itaatsizlik ve ebedi cehennem ile cezalandırmak anlamına da gelmektedir. Bu kadar dini etki ve baskının yanında toplumdan dışlanmak gibi bir durumda oluşması kadınların süreci kabullenmek durumunda kalmalarına neden olmaktadır. Kürtaj eylemi vasıtası ile iktidar ya da hâkim güç kadın bedeni üzerinden siyasal ve hukuki gücünü göstererek otoritesini gerçekleştirmektedir.

SONUÇ

İnsan ve yapılar sürekli bir değişim yaşarken çevresindeki toplumu ve sistemi de beraberinde değiştirmektedir. Postyapısalcı yaklaşım bilgiyi bizleri için de üreten güç ilişkilerine odaklanırken güç ya da iktidarın toplumsal yapıdan etkilendiğine dikkat çeker (Gayırhan, 2018, s. 53). İnsan kendini yeniden inşa ederken aynı zamanda kültürü, sosyal yapıyı, siyasi sistemi, dini söylemleri, gelenekleri, kavram ve kuramları daha önceden edinilmiş tecrübeleri ile tekrardan tanımlayarak bir inşa sürecine girmektedir. İnsanların değişimi toplumu, toplumun değişimi ise yapıların değişimine sebep olurken sistemin, otoriteyi elinde bulunduran güçler tarafından söylemler ile etkilenmesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda otoriteyi elinde bulunduran egemen devletlerde bu dönüşümden etkilenecek toplumsal kimlik ile birlikte şekillenmektedir. Toplumsal kimlik ile şekillenen anlam dünyası da gerçekliğin kendisi gibi tarihsel ve toplumsal bir inşa sürecini içermektedir (Cevizci, 2012, ss. 257-258). Bu inşa sürecinde kutsal kabul edilen dini öğretilerin değişiminden ziyade, bu öğretilerin hangi söylem ve uygulamalar ile inanan insanlara aktarılma şekli değişmektedir. Postyapısalcı Foucault'nun pastoral iktidar analizi modern dönem öncesi yönetsel süreçte bu söylem ve uygulamaların dini otoritenin öğretileri ile aktararak toplum ve iktidarı şekillendirdiğine vurgu yapmaktadır. Şii inancı, söylemlerini insanlara bir kurtarıcı vaat ederek adil bir dünya için onun dönüşünün beklenmesini istemesi şeklinde aktarırken bu bekleme zamanında ortaya çıkan otorite boşluğunun doldurulması işlevini de din adamları tarafından sağlanması gerektiğini vurgulayarak iktidarı kendi öğretileri yönünde inşa etmek istemektedir. On İki İmam döneminde de halkın, İmamlarla olan irtibatlarını sağladıklarına vurgu yapan din adamları, İmamların onlara verdikleri yetki ile onlar adına çeşitli işler yaparak, Şii inancındaki egemen otoritenin etrafında etkin bir unsurun olarak faaliyet göstermiştir. On İkinci İmam Mehdi'nin kayıp olduğu dönemlerde onun izni ile halka, onun tavsiye ve söylemlerini ileten Şii Ulema Sınıfından din adamları, bu süreçten sonra da onun adına hareket etmeye devam ederek bu otorite ve yetkiyi devir alarak dünyevi olan iktidarın yanında ruhani bir otorite olmuşlardır. Bu açıdan Katolik din adamları da İsa Mesih'in yeniden yeryüzüne dönüşünü ve adil bir dünya krallığının kurulmasını bekleyen inanan insanlara, havariyet yetki ile Kutsal kitabın öğretileri ve müjdeye ilişkin çalışmalarda halka rehberlik etmiştir. Bu süreç pastoral iktidar biçiminde Foucault tarafından çobanın, sürüyü gütmesi olarak ifade edilirken çoban Tanrı

tarafından görevlendirilmiş ve Tanrının otoritesi ile yetkilendirilmiştir. Dinlerin temel amaçlarından olan toplumsal hayatı ve sistemi inanç bağlamında düzenleme argümanı din adamları tarafından iktidarı etkileyerek kendi görüşlerine uygun politika üretilmesi üzerinden gerçekleştirilmektedir. Dini otoriteyi elinde bulunduran Ulema Sınıfı ve Ruhban sınıfı bu inançsal düzenlemenin karşısında yer alan ya da bu inanca karşı kayıtsız kalan dünyevi otorite ile sürekli olarak bir güç ve etki mücadelesi içine girmek durumunda kalmıştır. Bu güç ve etkileme durumu, pastoral iktidarın bir yansıması olarak din adamlarının Kral gibi ülkeyi kendi çıkarları doğrultusunda yönetmesinden ziyade Tanrının egemenliği ve öğretisi bağlamında din ile dünyevi olanı birleştirerek Tanrıyı hoşnut eden bir yapı ya da sistem inşa etme sürecini kapsamaktadır.

Postyapısalcı yaklaşım tarihsel süreçlere ilişkin değerlendirmelerde iktidar, güç, otorite ve yönetsel ilişkiler gibi kavramları tarihsel olana bakarak bir incelemede bulunması, Tanrının otoritesinin siyasal sistemler ve siyasi tarih üzerindeki etkisinin anlaşılmasına ve yeniden değerlendirilmesine de olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda tarihsel olarak değerlendirildiğinde Katolik Kilisesi, Papanın yetkilerini ilahi otoriteden aldığını vurgulaması onun görüş ve bildirilerinin de sorgulanmamasına neden olmuş ve Papanın yanılmazlık doktrini ile de bu durumu tarihsel süreçte resmi bir şekilde açığa kavuşturulmuştur (Corrigan, 1998, s. 179). Papa aynı zamanda Havarisel Roma Katolik Kilisesinin başı olması nedeniyle manevi olarak Papa'ya bağlı olan Katolik din adamları onun yönlendirmesi ile hareket ederek insanlara İsa Mesih'in öğretisini müjdelermiştir. Bu müjdeleme sürecinde halk ile yakın temasta bulunan Ruhban Sınıfının bu durumu halkın papalığa bağlılığını arttırmıştır. Bu bağlılık en çok haçlı seferlerinde görüldüğü üzere halkın Kilisenin çağrılarına cevap vermesi ile gerçekleşmiştir (Benli, 2019, s.1). Bu çağrılarda halka vaatlerde bulunan Katolik Kilisesi, seferlerin gidişatının kötü olması ve yaşanan kayıplarında sorumlularından biri haline gelmesi ve Martin Luter'in Protestan Reformunu gerçekleştirmesiyle büyük bir otorite kaybı yaşamıştır. Bu kayıp Fransız Devrimi ile geri dönüşü olmayan bir duruma girmiştir. Bu zaman zarfında Papalık kurumu ise özellikle Haçlı Seferleri sırasında ilk başta otoritesini güçlendirerek Krallar karşısında önemli bir güç aktörü olarak ortaya çıkarken Protestan Reformu ve Aydınlanma hareketleri ile siyasi otoritesini egemen devletler karşısında kaybetmiştir (Özalp, 2015, s. 54). Krallıkların ya da devletlerin Tanrı'dan aldıkları onaylanma unsuruna ihtiyaç duymayan iktidar sahibi yöneticiler Papalık Kurumunu devlet

işlerindeki etkisini sona erdirerek, Katolik Kilisesinin dini işlerle ve ibadet ile ilgili olarak toplumla ilişki kurmasını istemiştir. Şii Ulema sınıfının büyük bir kısmı ise önce siyasi süreçlere karışmaktan kaçınarak Kayıp İmam'ın gelip bu siyasi karışıklıkları düzenlemesini beklerken yalnızca sosyal hayata ilişkin fıkhi konularda fetva merci olarak hareket etmiştir (Öz, 2011, s. 287). Kayıp İmam'ın dönüşünün beklendiği kadar kısa bir süreç olmadığı anlaşıldığında yaşanan siyasi olaylara bir tam bir aktör olarak karışmasa da bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür. İslam tarihinde bir din adamının devletin başı olduğu yönetim biçimlerini içinde barındırması din adamlarının yalnızca toplumsal yaşam biçiminin İslami kurallara uygunluğu için çalışan ya da kontrol eden din görevlileri olarak değerlendirilmesinin önüne geçmektedir. Halifeler gibi ilahi otoriteyi elinde bulunduran din adamları da devletin başında geçme hakkına sahiptir. İsa Mesih ise yaşadığı zaman boyunca öğretisini müjdelemiş ve herhangi bir dünyevi otoriteden Krallık hakkı talep etmemiştir. Katolik din adamları da dünyevi Kralın yerine tahta geçerek Mesih gelmeden onun yerine devleti yönetme eylemi içinde olmamıştır (Waskow, 2006, ss. 236-238).

Papalık kurumu daha çok dünyevi otoritenin, ilahi otoriteye olan uyumu bağlamında meşru bir yönetime sahip olup olmaması ile ilgili yönetime erki ile etkileşimde bulunmuştur. Bu kapsamda her iki dinin temsilcisi de güçlerinin etkisi bağlamında iktidarda bulunan yöneticilere baskı yaparak etkileri altına almak istemiştir. Dini öğretilerine uygun olmayan söylem ve davranışta bulunan iktidarlara karşı siyasi bir etki mekanizması olarak baskı ve etki yapmıştır. Papa ve Velayeti Fakih doğrudan siyasal etki mekanizması yapan din faktörünün ilahi anlamda meşru temsilcileri olarak ortaya çıkmaktadır. Papalık kurumu süreç içinde kurumsal bir yapıya dönüşürken Velayeti Fakih yapılanması İmam Humeyni tarafından İslam'ın konjonktürüne uygun bir şekilde inşa edilmiştir. Bu yapılanmalar kurumsal olarak da birbirleri olarak benzerlik göstermektedir. Bu dini kurumsal yapıların başında bulunan Velayet-i Fakih ve Papa ülkeye manevi anlamda rehberlik ederken resmi süreçlerde konumları itibari ile farklı bir statüde bulunmaktadır (Özatik, 2019, s. 74-75). Vatikan Şehir Devletinde bulunan Papalık yapılanması bazı Katolik ülkelerin resmi kilisesi olarak yalnızca dini konulara ilişkin görüş belirtirken Velayet-i Fakih, Ulema sınıfının Safevi Devletinde kurumsallaşarak siyaset alanında kendisine yasal yer bulması ile yaklaşık altı yüzyıllık bir süreç içerisinde siyasal iktidarı devirerek İran'da siyasal sistemim kendisi haline dönüşmüştür (Güler, 2019, s. 98). Bu kapsamda Ulema

Sınıfının siyasette etkin bir unsur rol olarak yer alıp almaları kendi aralarında tartışmalara sebep olurken Humeyni'nin doktrini ile siyasette bir unsur olmaktan çıkara politika belirleyici ve denetleyici bir yapılanma içine girmiştir (Mokhtarpour, 2012, ss. 107-108). Ancak günümüzde Kilise kurumsal olarak siyasal sistemden dışlanmış olsa da düzen içerisinde inançlı Katoliklerin desteklediği ile çeşitli ülkelerde sağ partiler aracılığı ile destekledikleri adaylar ile dağılan siyasi birliği Hristiyan sosyal ve demokratik partiler gibi kurumlarda toplayarak siyasal bir etki mekanizması olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak insanlar dini değerlere olan yatkınlıkları neticesinde hangi din ya da mezhep olduğu fark etmeksizin, ilahi bir otoriteden etkilenererek onun söylem ve yönlendirmeleri ile hareket etmelerine neden olmaktadır. Bu durum ise bu çalışma genelinde otorite devri ile aldıkları güç ve yetkileri kullanmaları konusunda, Şii Ulema Sınıfı ile Katolik Sınıfının inançsal farklılıklarına rağmen, söylem ve uygulamaları ile toplumsal hareketleri kontrol edebilmeleri benzerlik gösterirken, bu toplumsal süreçleri yönlendirme konusundaki güçleri neticesinde siyasal bir etki mekanizması olarak ortaya çıktıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çerçevede siyasal bir etki mekanizması olarak din adamları, biyopolitikalar ile dini öğretilerini kadınların hakları ve bedenleri üzerinden gerçekleştirerek otoriteleri ile yasal ve siyasal süreçlere müdahil olmaktadır (Çokar, 2006, s. 42). Kadınların siyasal sistemler ve toplumsal yapılar içinde kendilerine alan bulmaları onların hak ve talep isteklerinin daha çok duyulmasına neden olmaktadır. Sanayileşme ile birlikte kadınların kapitalist iş gücü arzını karşılamak için iş hayatında aktif rol almaları, hane dışına çıkmalarına olanak oluşturmuş ve kadınların da çeşitli alanlarda çalışmasına olanak sağlamıştır. Hane dışında doğal durumundan çıkarak toplumsal ve kamusal alanda bir rol sahibi olan kadın, erkeklere sağlanan haklar doğrultusunda kendi haklarını talep edilme fırsatına kavuşmuştur. Bu hak talepleri kadınların birlikte hareket etmeleri neticesinde çeşitli kadın hareketlerine dönüşerek feminist dalgalar halinde tüm dünyaya yayılmıştır. Kadınların bu hak talepleri toplumsal ve siyasal tabanda olumlu bir karşılık alarak birçok ülkede erkekler ile aynı hak ve özgürlüklere kavuşmalarına neden olmuştur. 1900'lü yıllar ile kadınlar toplumsal ve kamusal alanda anayasal güvence ile haklarını kazanmaya başlamaları binlerce yıldır öğrenmiş oldukları ya da onlara biçilen rollerden tümüyle sıyrılmasına neden olurken bu süreç hala tam olarak yasal olsa da pratikte toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında gerçekleşmemiştir.

Dinin kadınlar hakları üzerindeki etkisi kürtaj uygulaması üzerinden değerlendirildiğinde Tanrının kutsal kıldığı insan bedenine müdahalede bulunarak, Tanrının ana rahmine yerleştirdiği cenini kadının tercihi doğrultusunda sonlandırmak en büyük günahlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Din adamları ile inançlı Katolikler, siyasi otoriteyi elinde bulunduran biyoiktidarlara yapmış oldukları etki ve baskı neticesinde Polonya gibi hukuk kuralları modern Avrupa hukuka dayanan demokratik yönetim biçimini benimseyen bir ülke de bile kürtajın biyopolitikalarla yasaklanmasında etkin rol oynamıştır. İran gibi anayasanın İslami kurallar çerçevesinde şekillenen ülke ile Hristiyan muhafazakar bir halkı olan Polonya'nın yasal düzlemde neredeyse aynı şartlar altında kürtaja izin vermesi dinin siyasal bir etki unsuru olarak hareketi, dini yapıların benzerlikleri doğrultusunda verilebilen en çarpıcı örneklerden bir olarak ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi ve Şii Ulema sınıfı, inanları söylemler aracılığı ile etkileyerek kadın bedeni üzerinden kendi dini öğretilerine uygun politikalar gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Dini otorite kadın bedeni üzerinden dünyevi ve seçilmiş olan siyasal otorite üzerinde kendi iktidarını ve gücünü ortaya koymaktadır. Foucault'nun kontrol ve disiplin edici iktidar biçimlerindeki gibi düzenleyici iktidarın söylemleri ve uyguladığı politikalar da kadın bedeni üzerinden nüfusu kontrol almaktadır. İran ve Polonya'da dini otorite, dini kaynaklara dayandırdığı kürtajın uygulamasına sınır getirilmesi kendisini takip eden inançlı seçmen üzerinde etki etmiş ve uygulamayı seçilmiş siyasal otoriteye kabul ettirerek ilgili yasal prosedürünün yapılmasını sağlamıştır. Sonuç olarak din adamları ya da dini kurumlar inançları gereği toplumsal yapı ve hayatı kendi öğretileri çerçevesinde dini referanslar ile düzenleme eğilimindedir. Dini referanslı bu hareketler, onları siyasi ve sosyal yapı içerisinde bir güç mekanizması olarak ortaya çıkmalarına neden olmaktadır. Bir güç mekanizması olarak ortaya çıkan ilahi otorite destekli dini unsurlar, insan yaşantısına ilişkin düzenlemeleri toplumsal beden üzerinden gerçekleştirmektedir.

Bu çalışmada Velayet-i Fakih ve Papalık kurumları öğretileri neticesinde insan hayatını ilgilendiren tüm süreçler de aktif rol alarak bir karar mekanizması gibi hareket etmiş ya da karar mekanizmalarını destekleyici faaliyetlerde bulunmuştur. Toplumun ya da insanların hak ve sınırlarına ilişkin konular da Velayet-i Fakih ve Papalık kurumu kadın bedeni üzerinden düzenlemeler gerçekleştirmektedir. Dini unsurlar bu etkileme mekanizmaları ve kapasiteleri ile varlıklarını onlara inananlar aracılığıyla, bir

aktör olarak sosyal ve siyasal sistemlerde devam ettirmektedir. Kürtaja karşı çıkan gruplar ile Katolik Ruhban sınıfı ve Şii Ulema sınıfı gibi dini unsurların bu uygulamaya karşı çıkmalarının temel sebebi, cenini bir insan olarak kabul etmesi ya da insan olma sürecine girmiş bir varlık olarak kabul etmelerinden kaynaklanırken, bu sebep uygulamayı bir kadın hakkı olma olayından çıkararak aksine bir insanın yaşam hakkı ile ilgi bir konu olarak değerlendirmeleri üzerinden hareket etmelerine sebep olmaktadır (Smyth, 2002, ss. 335-345). İran ve Polonya gibi, biri şeriat ile yönetilen Müslüman bir devlet olan diğeri Hristiyan ve seküler bir devlet olan, iki farklı ülkenin, kürtaja karşı yaklaşımı dini otoritelerin etkisiyle yönlendirilip şekillenmesi, bu iki ülkede dini otoritenin siyasal otorite üzerindeki tartışılmaz hegemonyasının bir göstergesidir. Siyasal bir etki mekanizması olarak Papalık makamı ve Velayet-i Fakih makamı tarihsel süreç boyunca kendilerine inanan muhafazakâr takipçilerinin desteği ile siyasal iktidarı ve hukuki süreçleri etkileme kapasitesi bulmuştur. Bu çalışmada, ilahi olan otoritenin siyasal olan güç üzerindeki etkisi, devletlerin uyguladığı biyopolitik uygulamalarla ortaya koyarak dini otoritenin etkileme gücü ve kapasitesi kadınların kürtaj uygulaması üzerinden değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abrahamian, E. (2008). Modern İran Tarihi. Dilek Şendil (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Adeamiyat, f. (2009).İdeolojiye Nehzate Maşrutiyate İran İran'da Meşrutiyet Hareketinin İdeolojisi. Tahran: Gostarde Yayınları
- Ahmed, A. S. (1992). Postmodernism and Islam: Predicament and Promise, , Londra: Routledge.
- Ahmedi A. ve Akyol E. (2019). İran'da Rıza Şah Dönemi Modernleşme Sürecinin Şia Ulemasına Etkisi, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 12. 145-170.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2006). İmparatorluktan Tanrı Devleti'ne (6 Basım). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akkutay, A. İ. (2017). İnsan Hakları Hukukunun Pozitivist Yönünü Oluşturan İlgili Uluslararası Antlaşmaların Feminist Yaklaşımına Etkisi. *TBB Dergisi*, 0, (2017), 17-42.
- Ağaoğulları, M. A. (2012). Batı'da Siyasal Düşünceler, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akalın, K. H. (2014). Paul'ün Kutsadığı Tanrısal Bağ Olarak Gnostik Kutsal Evlilik- The Gnostic Holy Marriage as The Divine Tie was Blessed by Paul. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (10), 47-70.
- Akalın, K. H. (2013). Pavlus' da Gnostik İnsan Ayrımcılığı: Ruhsal Uluslar Karşısındaki Bedensel İsraililer. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6, (2), 1-28.
- Akan, Z. (2020). I. Haçlı Seferleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum.

- Akkoyunlu, N. (2007). Değişen Dünya Düzeninde İran Jeopolitiği. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 63-76.
- Akkutay A. İ. (2017). İnsan Hakları Hukukunun Pozitivist Yönünü oluşturanı ilgili Uluslararası Antlaşmaların Feminist Yaklaşımı Etkisi. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, s. 14-42.
- Aktaş, G. (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: Erkek egemen bir toplumda kadın olmak. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1).
- Alamtabrız, H. Y. (2019). Ortadoğu’da siyasal İslam: İran, Mısır ve Suudi Arabistan Örnek Ülkeleri için İslami siyasal yapı ve sosyal adaletin karşılaştırmalı incelemesi. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Algar, H. (1969). Religion and State in Iran 1785-1906, The Role of the Ulema in the Qajar.
- Almond, I. (2015). Yeni Oryantalistler: Nietzsche’den Orhan Pamuk’a İslam’ın Postmodern Temsilleri. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Alp Tümerterkin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Alshaibi, W. (2018). The Intellectual Destroyer: Michel Foucault and The Iranian Revolution. Denver: Colorado University Press.
- Altıntaş, R. (2002). Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu inanç ve Davranış Problemleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1) 6, 55-84.
- Amirhosseini, Z. A. (2002) Socio-Political Change and Development in Iran: Reza Sah and the Shi’i Hierocracy. (Yayınlanmamış doktora tezi). London School of Economics Political Science, London.

- Arı, T. (2018). Uluslararası İlişkiler Teorileri Çatışma, Hegemonya (9.basım). İşbirliği, Bursa: Aktüel.
- Arı, T. (2013). Uluslararası İlişkiler Teorileri Çatışma, Hegemonya, İş birliği. (8. Baskı). İstanbul: Alfa.
- Arkown, M. (1995). İslam düşüncesinde otorite kavramı” ila hükme illa lillah” İslam’da Siyaset düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arslan, F. J., (2012). Siyasal Katılım Sürecinde Kadınlar: İsveç ve Türkiye örneği. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi.) Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Arslan, A. (2017). İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atabaki T. ve Zürcher, E. J.(2012). Türkiye ve İran’da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Orkunoğlu, Y. (2007).
- Augustine, S. (2017). Augustine: the City of God Against the Pagans. (Çev.).Marcus Dods. Massachusetts: Hendrickson.
- Augustine, S. (2017). Bishop of Hippo. The City of God: Against the Pagans.. Marcus Dods. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Augustinus, S. (2008). The City of God: Books VIII-XVI. Washington: The Catholic University of America Press.
- Avcı, C. (1998). Hilafet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 17. İstanbul: TDV Yay.
- Avcil, C. (2020). Kesişimsellik: Feminizmde kapsam genişlemesine doğru. *Şarkiyat*, 12(4), 1290-1312.

- Ayhan, B. ve Uzuner, M. G. (2016). Siyaset Sosyolojisi: Temel Yaklaşımlar, Yeni Tartışmalar (7. Bantım). Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Azmeh, A. (2017). İslamlar ve Moderniteler. Elçin Gen (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Azizova, E. (2001). Kerbelâ Vak'ası (Doctoral dissertation). Marmara Üniversitesi. İstanbul.
- Babai, A. (2020). İran'ın hedefleri ve çatışması / İran'ın entelektüel seçkinleri nükleer anlaşması. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Bader, E. (2019). Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Kürtaj. Mustafa Kemal Üniversitesi.
- Badham, P. (2004). Book Review: God and Realism. *Theology*, 107 (839), 379-38.
- Balaban, T. (2019). Adem ile Havva ve yasak meyve arkepti metinlerarasılık bağlamında tubunun anlatıda izdüşümü. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (47), 175-195.
- Balkan, S. ve Tiryaki, F. (2014). İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü ve Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1 (2), 85-113.
- Başar, U. (2020). İran'da Değişen Evlilik İlişkileri. Ankara: İram yayınları.
- Bayhan, H. (2006). Ulus devlet, Modernizm ve Postmodernizm (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Baylak, A. (2012). İmam Humeyni. (4. Basım). İstanbul: İlke Yay.
- Bayır, Ö. E. (2013). Polonya Dış Politikasında Atlantikçilik Avrupacılık İkilemi. İstanbul: Derin Yayınları.

BBC, (2020), 05.06. 2021 tarihinde <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-54719857> adresinden erişildi.

BBC, (2021), 05.06.2021 tarihinde <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56229738> adresinden erişildi.

BBC, (2021). 07.07.2021 tarihinde (<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-57568182> adresinden erişildi.

BBC, (2021). 07.06.2021 tarihinde <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56229738> adresinden erişildi.

BBC, (2013). 06.01.2020 tarihinde https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/06/130527_iran_adaylar adresinden erişildi.

BBC, (2009). 05.06.2020 tarihinde https://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2009/06/090619_khamaneispeech.shtml adresinden erişildi.

Byrnes, T. A. ve Katzenstein, P. J. (2006). Religion in an expanding europe. New York: Cambridge University Press.

Beauvoir, S. (1993). İkinci Cins; Genç Kızlık Çağ. Bertan Onaran (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

Beck, M. S. (2013). The VP-function revisited: a survey of the literature on vote and popularity functions after over 40 years. *Public Choice*, (3-4) 157, 367-385.

Best, S. ve Kellner, D. (1991). Postmodern Theory: Critical Interrogations. Londra: Macmillan.

Belkıs, Ö. (2015). Feminist tiyatro. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

- Belsey, C. (2002). Poststructuralism: A Very Short Introduction. USA: Oxford University Press.
- Benli, Özlem (2019), Haçlı Seferlerinde Kilise ve Papalığın Rolü (1074-1204) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi: İstanbul.
- Berger, P. ve Luckman. T. (1988). Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1), 375-385.
- Berger, P. L. (1993). Dinin Sosyal Gerçekliği. Ali Coşkun (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berktaş, F. (2016). Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernauer, J. W. (2005). Foucault'nun Özgürlük Serüveni. İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beşiri, A. (1383). İnkılap ve Pirozi (1. basım). Tahran: Defter-î Neşr-î Muarifi İnkılab.
- Birgün, (2020) 09.02.2021 tarihinde <https://www.birgun.net/haber/polonyali-kadınların-mucadelesi-surecek-321395> adresinden erişildi.
- Birgün, (2021). 07.05.2021 tarihinde <https://www.birgun.net/haber/iran-da-cumhurbaskanligi-secimlerine-mudahale-ahmedinejad-dahil-5-adayin-secime-girmesi-engellendi-346036> adresinden erişildi.
- Bulut, Y. (2012). Oryantalizm 'in ardından. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3, (24), 1-57.
- Büyükkara, M. A. (2010). Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet, Musa Kazım ile Ali Rıza Dönemi Şiiliği ve Abbasiler. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.

- Caferiyan, R. (2007). Geçmişten Günümüze Kum Kenti. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9 (27), 309-322.
- Campbell, D. ve Bleiker, R. (2016). Poststructuralism. Oxford: Oxford University Press.
- Camuşcuoğlu, D. (2021). Michel Foucault'da bilginin arkeolojisi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli.
- Canbaş, O. M. (2019). Biyopolitika kavramı odağında kadın bedenini ıslah politikaları. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Casanova, J. (1994) Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavid, J. (1997). İktisat İslam'da Devlet Kavramı İslami Siyaset Teorisi ve Sorunları. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Casanova, J. (2014). Modern Dünyada Kamusal Dinler. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Chrypinski, V. C. (1990). The Catholic Church in Poland 1944-1989, Catholicism and Politics in Communist Societies, London: Duke University Press.
- Checkel, J. T. (2008). Constructivism and Foreign Policy”, Foreign Policy: Theories, Actors Cases. Oxford: Oxford University Publishing.
- Cevizci, A. (2005). Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Corrigan, J. (1998). Muslims A Comparative Introduction to Monotheistic New Jersey: Religions, Prentice Hall.
- Coşkun B. ve Demirtaş (2007). Post-modern Yaklaşım. Ankara: Platin.

- Coşkun ve Soleimanieh, M. (2014). Kadın ve Başörtüsünün Sosyo-Politiği: İran ve Türkiye Örnekleri. H. Hilal Şenay (Çev.). *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 11,41-42, 122.
- Checkel, J. T. (2008). Constructivism and Foreign Policy”, Foreign Policy: Theories, Actors Cases. Oxford: Oxford University Publishing.
- Cülük, A. (2018). İran İslam Devrimi ve Ulemanın Zaferi. *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 20(1), 87-103.
- Çağlayan, S. (2012). İran: Mehdiyi Beklerken, İstanbul: Cinius.
- Çaha, Ö. (1996). Türkiye’de sivil toplum ve kadın. Konya: Vadi Yayınları.
- Çakaş, C. Ö. (2018). Post Modernist Düşüncenin İslam’a Bakış Açısında Oryantalist İslam Kurgusunun İzleri. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 1, 116-141.
- Çakır, H. (2006). Tezkere Dönemi ve Sonrası Türk-ABD İlişkilerinin Medyada Temsili. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (2). 156.-177.
- Çavdar, D. (2012). Ahlak gelişimine klasik ve yeni kuramsal yaklaşımlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12, (2). 1211-1225.
- Çelenk, M. (2016). 16-17. Yüzyıllarda İran’da Şiîliğin Seyri. Bursa: Emin Yayınları.
- Çebi, T. (2019). İran’da modernleşme, ulema ve iktidar: Rıza Şah döneminde İran devleti ve ulema ilişkisi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Çelebi, N. (1990). Kadınlarımızın cinsiyet rolü tutumları. Konya: Sebat Ofset.
- Çelik, H. (2008). Söylem analizi. Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi *Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27, (27). 99-117.

- Çelik, M. (2007). Uluslararası ilişkilerde meşruiyet krizi: Avrupa Birliği örneği (Yayınlanmış Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Çetin, M. (2018). İslam'da Din-Siyaset İlişkisi. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Çetirge, Y. A. (1997). Namludaki Karanfilden geriata İran. Ankara: Bilgi Yay.
- Çınar, G. K. (2017). Safevi Devleti'nde Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkileri. *İran Çalışmaları Dergisi 1*, (1), 11-51.
- Çiçek, H. (2010). Papa'nın yanılmazlığı sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini eleştirisi / Papalığın yanılmazlığı sorunu ve Küng'ün Yanılmazlık Doktrini Üzerine Eleştirisi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). 19 Mayıs Üniversitesi. Samsun.
- Çilingir, E. (2006). İran ve Suudi Arabistan'da Kadın. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Çoban, Ö. E. (2014). Kimlik, Dış Politika ve Uzlaşma: İnşacı Kuram Çerçevesinde Ulusal Kimlikler ve İkili İlişkiler Üzerine Bir Değerlendirme. *Yeni Türkiye Dergisi*, (60), 2-17.
- Çoban, B. Z. (2009). Geçmişten Günümüze Papalık. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çoban, B. Z. (2007). Hristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Durumu. (Yayımlanmamış doktora tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Çoban, F. (2015). Bir İnsan Hakkı Olarak Güvenli Kürtaja Erişim. *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (2) 1*, 79-112.
- Çokar, Muhtar (2008). Kürtaj. İstanbul: Babil Yayınları.
- Çolakoğlu, S. (2019). Nasırüddin Şah Dönemi (1848-1896) ve Tütün İmtiyazı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

- Çulha, D. (2014). Post-yapısalcı Argümanlar Ekseninde Müellif ve Sanat Nesnesi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), 123-140.
- Daftary, F. (2010). A modern history of the Ismailis: Continuity and change in a Muslim community. London: Bloomsbury Publishing.
- Daftary, F. (2016). Şii İslam Tarihi. Ahmet Fethi (Çev.). İstanbul: Alfa Tarih.
- Davison, K. G. (2006). Dialectical Imagery and Postmodern Research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 19, (2). 133_146.
- Demir, Z. (2008). Bir Dini Söylem Analizi (Psikolojik Bir Yaklaşım). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Demir, K. A. (2019). Hristiyanlık Dininin Devlet Yönetimi Üzerine Etkileri. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü*, (23), 1. 137-151.
- Durna, Tezcan (2010). Medyadan Söylemler. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Dursun, D. (2002). Siyaset Bilimi, İstanbul: Beta Yayınları.
- Demirezen, İ. (2010). Tüketim toplumunun oluşumu ve din ile etkileşimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(1), 97-109.
- Derrida, J. (2014). Gramatoloji. İsmet Birkan (Çev.). İstanbul: Bilge Su Yayıncılık.
- Derrida, J. (2007). Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel.
- Dilek, K. (2007). İran'da Meşrutiyet hareketleri ve dönemin siyasi gelişmeleri. *Akademik Orta Doğu*, 2(1), 58-81.

- Donoan, J. (2013). Feminist teori, B. Gevrek ve F. Sayılan (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Downie, R. S. (2005). Authority , The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Durgun, F. (2016). Ortaçağ Avrupa Siyaset Düşüncesinde Süreklilik ve Özgünlük: John Fortescue'nün Siyaset ve Yönetim Anlayışının Tarihselliği. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 21(41), 1-25.
- Durant, W. J. (2001). Kısas el-Hezarat, Muhemmed Bıdran (Çev.). Kahira: Mıktabıt el-Usra.
- Düzgıt, A. S. (2015). Post-Yapısalcı Yaklaşımlar ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 12, (46), 153-168.
- Düzgıt A. S. (2011). Avrupa Birliği-Türkiye İlişkilerine Post-Yapısalcı Yaklaşım: Almanya Örneğinde Dış Politika ve Söylem Analizi. *Uluslararası İlişkiler*, 8, (29) , 49- 70.
- Djalili, M. R. ve Kellner T. (2011). İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- DW (2020) 04.05.2021 tarihinde <https://www.dw.com/tr/arjantinde-k%C3%BCrtaj-yasalla%C5%9Ft%C4%B1/a-56098074> adresinden erişildi.
- DW, (2009). 05.06.2020 tarihinde <https://www.dw.com/tr/i%CC%87randagergin-cuma/a-4406451> adresinden erişildi.
- DW, (2005). 06.02.2020 tarihinde <https://www.dw.com/tr/i%CC%87randak%C3%BCrtaja-k%C4%B1smi-%C3%B6zg%C3%BCrl%C3%BCk/a-2523882> adresinden erişildi.

Dziennikustaw, (2021). 03 Mart 2021 tarihinde
<https://dziennikustaw.gov.pl/DU/2021/175> adresinden erişildi.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'qûb, el-Küleynî, (329 h / 941 m). el-Kâfî, I-VIII, 1405 / 1985 (3. Baskı). Beyrut: Dâr'ul-Edvâ.

El Kahtani, M. B. A. B. (2008). İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat Olan Çocuklara Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükmü. *Abdullah Kahraman (Çev.). Çomü İlahiyat Fakültesi Dergisi (12)* 1, 439-484.

El-Küleynî, E. C. M. Y. (1985). El-Kâfî, I-VIII. Dâr'ul-Edvâ. Beyrut: Tashihli.

Ekinci, M. (2006).İmamiyye Şiasında Takıyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, (15).* 29-50.

Ereker, F. (2010). Dış Politika ve Kimlik; İnsacı PerspektiftenTürk Dış Politikası'nın Analizi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi: Ankara.

Ercins, G. (2009). Küreselleştirici modernliğin bir antitezi: *Fundamentalizm. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 6(1),* 652-672.

Erat, S. ve Özkul, O. (2018). Ali Şeriatî Düşüncesinde Siyasal İslam, *Kavramsal Bir Analiz. Kesit Akademi Dergisi, (13),* 341-356.

Esen, S. (2020). Kilisesi'nin heretik hareketlerle Katoliklerle mücadelesinde *engizisyon Mahkemelerinin ve Dominiken Tarikatı'nın rolü. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 7(10),* 68-84.

Euronews, (2021). 07.02.2021 tarihinde <https://tr.euronews.com/2021/06/19/iran-n-yeni-cumhurbaskan-ibrahim-reisi-kimdir> adresinden erişildi.

Fazilat, A. (2018). Siyasal İslam, otorite ve şiddet eğitimi İran örneği (2000-2015). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

- Farsakh, A. M. (1995). Suni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi, İslam'da Siyaset Düşüncesi. K. Güleçyüz (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fettah, İ. A. (2012), İmâmiyye Şiâsında Velâyeti Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit. Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- Fettah, İ. A. (2009). İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih, Tarihi Arka Plan, Seyit Bahcıvan (Çev.). *Marife*, 2 (1), 243-258.
- Featherstone, M. (1996). Postmodernizm ve tüketim kültürü. M. Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fevzi, N. (1995). İslam Politika Felsefesinde Siyaset İslam'da Siyaset Düşüncesi. K. Güleçyüz (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Flovars, S. F. (2004). Riform, Abubar Hoşnav. Slieymani. *Critical inquiry*, 8(4), 777-795.
- Foucault, M. (1972). The Archeology of Knowledge. New York: Random House.
- Foucault, M. (1971). The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. New York: Random House.
- Foucault, M. (1999). Bilginin Arkeolojisi. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (1994). Genealogy and Social Criticism, The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory, Cambridge: University Press.
- Foucault, M. (1980). Power/Knowledge. New York: Pantheon.
- Culler, J. (1981). In Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France*. New York: St. Martin's Pres.

Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Alican Tayla (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2016). *Özne ve İktidar*. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2018). *Toplumu Savunmak Gerekir*. Şehsuvar Aktaş (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Garwaite, G. R. (2011). *İran Tarihi Pers İmparatorluğundan Günümüze*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Göze, A. (2010). *Liberal, marksist, faşist, nasyonel sosyalist ve sosyal devlet*. (7. Basım) İstanbul: Beta Yayınları.

Gürakar, T. (2012). *Türkiye ve İran Gelenek Çağdaşlaşma Devrim*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Gölpınarlı, A. (2012) *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Der Yayınları.

Güneş, C. (2013). Michel Foucault'da Söylem ve İktidar. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, 1. 55-69.

Grunberg, T. ve Batuhan, H. (1970). *Modern Mantık*. Ankara: ODTÜ Yayınları.

Gudorf, C. E. (2003). *Contraception and Abortion in Roman Catholicism, Sacred Rights: The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, New York: Oxford University Press. 2003.

Güngör, A. İ. (2009). Papa'nın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları. *Dini Araştırmalar*, 12(34), 7-26.

- Gül H. (2010). Avrupa siyasi partilerinin ortaya çıkışı ve Avrupa Halk Partisi-E PP. (Yayınlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Güllü, R. E. (2019). Vatikan'ın Devletleşmesi ve Türk Kamuoyu. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Sayı* , 2019 (36), 1. 2.
- Güler, C. (2019). Âyetullah Humeyni (1902/1989) ve İmâmet Bağlamındaki Görüşleri. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Gündoğan, Ü. (2010). İran Ve Ortadoğu. Ankara: Adres Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2006). Hristiyanlık.İstanbul: İsam Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2014). Pavlus Hristiyanlığın Mimarı Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gürçel, T. (2013). Religious education as an indicator of state-religion relations within the scope of Europeanization theories: case studies of Turkey and Poland (Doctoral dissertation). Ankara, Bilkent University.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal cinsiyet ve İslami feminist söylem. In Contemporary Perceptions of Islam in The Context of Science, Ethics, and Art, International Symposium. 365-383.
- Habertürk, (2021). 08.08.2021 tarihinde <https://www.haberturk.com/papa-asilar-bize-pandemiyi-sona-erdirmeye-umudunu-veriyor-3165884> adresinden erişildi.
- Habertürk, (2021). 08.08.2021 tarihinde <https://www.haberturk.com/iran-da-sukentileri-nedeniyle-protesto-duzenlendi-3135338> adresinden erişildi.
- Haberler, (2014). 05.04.2020 tarihinde <https://www.haberler.com/guncel/iran-da-yilda-250-bin-yasadisi-kurtaj-5608072-haberi/> adresinden erişildi.

- Harman, Ö. F. (2002). Katoliklik DIA, XXV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hakyemez, C. (2009). Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam (1.basım). İstanbul: İSAM.
- Hakyemez, C. (2014). Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hatipoğlu, A. (2017). Tarihsel ve Toplumsal Koşullar Açısından Postyapısalcılık: Foucault ve Derrida. *Bilim ve Ütopya*, 268: 24-28.
- Hasan, O. N. A. T. (2013). İran İslam Devrimi ve Şî'ilik. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 223-256.
- Harman, Ö. F. (2002). Katoliklik, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2004). Hukuk Felsefesinin Prensipleri. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Hegel, N. (2010). Authority, The Encyclopedia of Political Theory. California: Sage Publications.
- Hekman, S. (1999). Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik. H. Arslan ve B. Balkız (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hessi, C. (1997). El-alem el-bizanti. Rafit Abduhamit (Çev.). Ayn lildirasat ve buhüs el-insaniye.
- Hollister, C. W. (1968). Medievall Europe. A Short History, New York: INC.
- Hobbes, T. (2007). Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri. Deniz Zarakolu (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hooks B. (2002). Feminizm Herkes İçindir. İstanbul: bgst Yayınları.

- Howarth, D. R. (2013). Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power. New York: Palgrave, Macmillan.
- Huberman, L. (2016). Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla. Ankara: iletişim yayınları.
- Humeyni, R. (1994). Velayet-i Fakih, Tahran: Komite-î Tebliğat ve İntişarat.
- Humeyni, R. (1378). Tarihi Muasırı İran Ez Didgahı İmam Humeyni (2. basım). Tahran: Komite-î Tebliğat ve İntişarat.
- Huntington, Samuel, (2007), Üçüncü Dalga, 20. Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma. Ankara: Kıtta Yayınları.
- Hüseyin, A. (2009). İran'da Devrim ve Karşı Devrim. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Işılak, H. (2015). Irak'ta Merci-i Taklid Kurumu. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Işılak, H. (2018). İmâmiye Şîası'nda Merci-i Taklîd Şeçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme. *Bilimname*, 2018(36), 351-373.
- Işık, H. (2001). Papalık Teşkilatı (Yayımlanmamış Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, Ankara.
- Işık, H. (2002). Papalık ve Vatikan Üzerine Özgün Bir Çalışma, *Marife*, 2(2), 255-264.
- Işık, H. (2006). Eski ve Yeni Ahid'de para ve faiz. *Marife*, 6(1), 51-76.
- Işılak, H. (2015). Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakîh Anlayışı ve Irak Şîliğinde Merci-i Taklidlerin Velâyet-i Fakîh Anlayışına Bakışı. *Int JSCS Journal*, 3, 1. 393-400.

Inglis, D. ve Thorpe, C. (2012). *An Invitation to Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

İnal, A. (1996). *Haberi okumak* (1basım). İstanbul: Temuçin Yayınları.

İnayet H. (1995). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (3. Basım). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

İlhan, A. (1996). Şifilik ve Ana Prensipleri. *Erdem*, 8(23), 375-396.

İndyturk, (2021). 05.06.2021 tarihinde
(<https://www.indyturk.com/node/326326/d%C3%BCnyadan-sesler/papan%C4%B1n-ziyareti-karde%C5%9Flik-g%C3%BCven-ve-dayan%C4%B1%C5%9Fma-mesaj%C4%B1> adresinden erişildi.

Johnston, H. ve Figa, H.(1988). The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes.*Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 1. 30-52.

Kandiyoti D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yay.

Kallek, C. (2002). *Sânî Muhakkık-ı Kerekî DİA*. Ankara: TDV Yayınları

Kartal, F. (2016). İran İslam Devrimi: Aykırı Bir Devrimin Arka Planı. *Doğu Batı Dergisi*, 20(79), 161-182.

Kanuni Esasi Cumhuri İslami İran (H.1380), (Tahran: İdarey-i Kulli Tedvin ve Tenkih-i Kavanin ve Mukarrarat, İdarey-i Çap ve İntişar).

Karadeniz, Y. (2006). İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1975- 1925). (3. Baskı). İstanbul: Bakış.

Karadeniz, Y. (2013). *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925), İdari, Askeri, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*. (1. Baskı). İstanbul: Selenge.

- Karadeniz, Y. (2019). İran'da Nasırüddin Şah ve Muzafferüddin Şah Dönemlerinde İngiltere ve Rusya'ya Verilen İmtiyazlar (1848-1906). *Asia Minor Studies*, 7, 2, 231-243.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi (1986). Bedaiü's-Sanai' Fî Tertibi's-Şerai', thk, Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kardaş T. ve Erdağ R. (2016). Postyapısalcılık ve Uluslararası İlişkiler, Uluslararası İlişkiler Teorileri. İstanbul: İletişim.
- Kaplan, D. (2008). Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları. *Marife Dergisi*, 8(3), 183-2, 03.
- Katozian, M. A. (2001). Camea Der İran. Hasan Afşar (Çev.). Tahran: Merkez Yayınları.
- Katozian, M. A. D. (2001). Camea Der. İran. Hasan Afşar (Çev.). Tahran: Merkez Yayınları.
- Katouzian, H. (2012). Iranian history and politics: The dialectic of state and society. London: Routledge.
- Katouzian, H. (2012). Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society. New York: Routledge.
- Koca, M. (2017). XX. Yüzyılın Başında Şah Rıza Pehlevi'nin Reformları Ekseninde İran'ın Modernleşme Çabası. *Asya Çalışmaları Dergisi* (1), 355-371.
- Kaya, M. (2017). Muhammed Rıza Pehlevi ve Modernleşme Hareketleri (1941-1979). *Türk Dünyası Araştırmaları TDA* 11, 117 , 231, 157-166.

Kaya, S. (2008). Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivist Yaklaşımlar. Ankara Üniversitesi SBE Dergisi, 63, 87.

Kaylı ve Şaşman, D. (2014). Kadın Bedeni ve Özgürleşme. İzmir: İlya Yayınevi.

Kaymal, C. (2017). Şia'da İmamet Meselesi ve Egemenlik. *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (1), 172-195.

Kapani, M. Politika Bilimine Giriş, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kara, P. (2010). Türkiye İran İlişkileri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.

Kehrer, G. (1992). Din Sosyolojisi. Semahat Yüksel (Çev). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Keddie, N. R (2008). Mehrdad Amanat, “Iran Under The Later Qajars 1848-1922” The Cambridge History of Iran From Nadir Shah To The Islamic Republic. Cmbridge: Cambridge University Press.

Karacan, O. (2013). 1906 İran Meşrutiyetİ. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.

Kellner, D. (1994). “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı meydan ve Sorunar” içinde Modernite versus Postmodernite (2. Basım). Ankara: Vadi Yayınları.

Kerim Aytekin (Çev.). (1. Basım). İstanbul: Hisar Yayınları.

Keskin İ. (2011). Sosyolojik Teoriler Bağlamında Yapısalcı Analizin İmkânı ve Sınırlılıkları. *Beytülhikme*, 1, (2), 63-88.

Keskin, İ. (2009). Bir Yapısalcı Olarak Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi. (Yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.

- Keskin, F. (2005). Foucault'ta Etik ve Jeneoloji Kavramlar. *Us Atölyesi Dergisi*. (10),1. 1- 20.
- Keskin, F. (2005). Özne ve İktidar, (Michel Foucault, Özne ve İktidar İçin Sunuş). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, İ. (2015). Kürtaj tartışmaları ve feminizm. *Fe Dergi* (7) 1, 86-95.
- Keşşi, M. Ö. R. (2006). Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfahânî. Kum: Kum.
- Kılıç, S. (1995). Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (16), 529-547.
- Kışlalı, A. K. (2014). Siyaset Bilimi. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kıran, Z. (1983). Dizgeden (Sistem) Yapıya. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2). 107-129.
- Kocaman, A. (1996). Dilbilim Söylemi, Söylem Üzerine. Ankara: Hitit Yayınevi.
- Kojoori A. ve Saatchi, E. (2010). The Culture of revolution: Revolutionary transformation in Iran. Las Vegas: University of Nevada.
- Konca, Ş. (2019). Şia'da nübüvvet ve imamet nü inanç / Şia'da peygamberlik ve imamet inancı (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Konan, B. (2011). Türk kadınının Siyasi Hakları Kazanma Süreci. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (1) 60, 157-174.
- Konan, B. (2008). Osmanlı Devletinde Çocuk Düşürme Suçu. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 57, (4).
- Kuruoğlu, H. ve Aydın, B. (2014). Toplumsal Cinsiyet ve Medya. Ankara: Detay Yayıncılık.

- Kolasi, K. (2014). Uluslararası İlişkilerde Post-Yapısalcılığın Katkıları ve Sınırları. Uluslararası İlişkiler Teorileri Temel Kavramlar (1. Basım). Ankara: Kripto Yayınevi.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali. (2019). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kuruoğlu, H. ve Aydın, B. (2014). Toplumsal Cinsiyet ve Medya, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Eş-Şirbînî, H. ve Şemsuddin M. B. A. (2006). Muğni'l-Muhtâc İlâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi Minhâc 6. Cilt Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. Kahire: Darü'l-Hadi.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. (2020). İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları.
- Kurt, M. (2018). Safevi Dönemi Şîi Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine. *İran Çalışmaları Dergisi*, 2(1), 61-90.
- Kurt, İ. (2020). Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi. *Turkish Journal of Religious Studies* 20, 2. 783.
- Küçükalp, K. (2003). Nietzsche ve Postmodernizm (1. Basım). İstanbul: Paradigma.
- Layder, D. (2006). Sosyal Teoriye Giriş (4. Basım). İstanbul: Küre Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2010). İslam Toplumlari Tarihi. Yasin Aktay (Çev.).İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2013). İslam Toplumlari Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla. İstanbul: İletişim.
- Maranlou, S. (2015). Access to Justice in Iran: Women, Perceptions, and Reality Cambridge: Cambridge University Press.

- Mayer, J. F. (2000). II. Vatikan Konsili'nden sonra Hristiyan dünyasındaki yeni temayüller ve gelişmeler. Divan: *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (9), 75-112.
- Malara, C. E. (2018). Tanzimat reformları ve İtalyanlar (1838-1876). (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Metin, A. (2013). Küreselleşme Sürecinde Hristiyanlık ve Hristiyanlığın küreselleşmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (26), 351 – 361.
- Marshall, G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü (5. Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meydan, E. (2019). Hristiyan kilise otoritesinde aforoz (Doctoral dissertation,). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Mokhtarpour, A. (2012). İran devlet modeli (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Mouffe, C. (2008). Siyasetin Dönüşü. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak (Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Majd, M.G. (2001). Great Britain and Reza Shah The Plunder of Iran 1921-1941 Gainesville. Florida: University Press of Florida
- Moaddel, M. (1992). İran'da Şii Ulema ve Devlet. İçinde, İran Devrimi Din Anti Emperyalizm ve Sol. İstanbul: Belge Yayınları.
- Moghadam, M.(2002). Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Journal of Women in Culture and Society*, 27, 4, 114-144.
- Mioni, A. J. (1999). The Popes Against Modern Errors: 16 Papal Documents. North Carolina: Tan Books.

Mostofi,A.(2015). Der Amed-i Ber Seferha-ye FerengestaN. *Kaqez-e Ahbar*,8,(1), 3 5.

Moin, B. (2005). Son Devrimci Ayetullah Humeyni, Ankara: Elip Yayınları.

Mill, J. S. (2016). Kadınların Özgürleşmesi Damla B. Aksel (Çev.). İstanbul:Pinhan Yayıncılık.

Muhammed, E. Z. (2014). İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi. Hasan.

Karakaya ve Mutahhari, M. (1989). Tarih ve Toplum. C. Şişman (Çev.). İstanbul:

Mutahari, M. (1983). İnkılabe İslami, (İslam Devrimi) Tahran: Yöneliş Yayınları.

Müfid, Ş. (1993). Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu ‘mân el Hârisî el-Ukberî. en-Nüket fî. Mükâdemâti’l-Usûl. Kum: el-Mu’temeru’l-Âlemiyyu li’ş-Şeyh el-Müfid, 1413.

Necefî, Ş. M. H. (1981). Cevâhiru’l-Kelâm Beyrut. XXII 155-15.

Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü. İstanbul: Ceylan Yayınları.

Nietzsche, Foucault ve Derrida Örneği. *Research Studies Anatolia Journal*(1). 13, 461-471.

Nira, D.Y. (2016). Cinsiyet Millet. Ayşin Bektaş (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

NTV, (2016), 05.03.2020 tarihinde <https://www.ntv.com.tr/dunya/polonyada-kurtaj-tamamen-yasaklandi,5NYu8nohCEaL7w1Y8sXSHQ> adresinden erişildi.

NTV, (2021), 05.03.2021 tarihinde https://www.ntv.com.tr/dunya/hamaneyden-covid-19-asilarina-mensei-yasagi,kQb3zT7j7UeoyOg9s_yD9g adresinden erişildi.

- Oberling, P. (1987). Atatürk and Reza Shah, *Ankara I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu Bildirileri*, 2, s. 651-659.
- Onbaşı, F. G. (2010). Türkiye'deki Siyasi Partilerin Sivil Toplum Üzerine Söylemleri. *Alternatif Politika*, 2(3), 195-213.
- Okumuş, E. (2009). Toplumsal Değişme ve Din. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30), 323-347.
- Okumuş, E. (2002). Din-devlet ilişkilerine meşruiyet kavramı etrafında bir yaklaşım. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 7-29.
- O'Malley, J. (2009). A History of the Popes From Peter to the Present. New York: Sheed & Ward Books.
- Onat, H. (1996). Yirminci Asırda gizlilik ve Oran Gölüm Devrimi, Kamukararı Hizmetleri Araştırma Vakfı.
- Osmanşahin, T. (2021). Kadın Muhafazarkalığı ve Kadem (Kadın ve Demokrasi Derneği). (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Trabzon Üniversitesi, Trabzon.
- Opeloye, M.O. (2002). Tanrı'nın Birliği ve Üçlü-Birlik; Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Görüşlerin Analitik Bir Değerlendirmesi. *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (2), .473-485.
- Orsam, (2009). 05.01.2020 tarihinde <https://www.orsam.org.tr/tr/iran-da-siyasi-gerginlik-ve-yesil-hareket/> adresinden erişildi.
- Öz, M. (2011). Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Özalp, M. (2017). Papalık Tarihinden Bir Kesit: IX. Piux Dönemindeki Dini ve Siyasi Gelişmeler. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (2), 305-330.

- Özalp, M. (2015). Papanın Yanılmazlığı Doktrini (Yayımlanmamış Doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Özalp, M. (2017). Katolik Kilisesi ve İmamiyye Şiası'nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi. *Türkoloji Araştırmaları* 12, (27). 373-392.
- Özen, H. (2015). Meydan hareketleri ve 'eski' ve 'yeni' toplumsal hareketler. *Mülkiye Dergisi*, 39(2), 11-40.
- Özet, I. (2017). Söylem Analizinin Kurumsal Boyutu ve Özgün Bir Modeli. *Lisansüstü Nitel Araştırma Dergisi* (1), 1-21.
- Özcan, S. (2009). Komünizm sonrası Polonya Ve Rusya Federasyonunda Din Ve Devlet ilişkisi: Sekülerleşmenin Sınırları (Doctoral dissertation). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Öztosun, O. (2021). 1945'ten günümüze Polonya'da Katolikliğin din, toplu ve siyaset ilişkisine etkileri. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Özatic, İ. N. (2019). Katolik Kilisesinin Modern-Seküler Siyaset ile Yolculukları. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Özdemir, Murat (2010). Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1).
- Öğün, B. (2013). Soğuk savaş sonrası Türk dış politikasında söylem ve eylem: Türkiye-AB ilişkileri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Öztürk, E. (2017). Feminist teori ve tarihsel süreçte Türk kadını. Ankara: Gece Kitaplığı.

- Öztürk, M. (2003). Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2, 179-197.
- Özşahin, M. (2007). Güney Azerbaycan'da Bağımsızlık Hareketleri ve Güney Azerbaycan'ın Türk Dünyası İçin Önemi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gebze Yüksek Teknoloji Üniversitesi, İstanbul.
- Pahlavi, M. R. (2015). Cevabe Tarikh (Tarihe Cevap). Tahran: Alborz, Yayınları.
- Parker, İ. (1994). Discourse Analysis. Qualitative Methods in Psychology: a research guide. Buckingham: Open Universty Pres.
- Pamir D. (2000). Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri. İstanbul: Yayıncılık Matbaacılık.
- Perşembe, E. (2003). Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(14-15), 159-181.
- Pham, J. P. (2004). Heirs of the Fisherman: Behind the Scenes of Papal Death and Succession. Oxford: Oxford University Pres.
- Öz, M. (2011). Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Poorbagher, H. (2012). The reproductive biology of Pomadasys kaakan (Osteichthyes: Haemulidae) in the northern Persian Gulf. *CBM-Cahiers de Biologie Marine*, 53(1), 25.
- Papini, R. (2011). Religion and Politics: The Identity of the Christian Democrat Movement and Theory of Democracy, Owen IV. Colombia: Colombia University Press.
- Parmaksızoğlu, C. (2017). Sultan II. Abdülhamid'in Papa XIII. Leo'yu İstanbul'a Daveti. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 116(228), 145-158.

- Punch, K. F. (2005). Sosyal Araştırmalara Giriş. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Rahman, F. (1995). İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde İslam'da Siyaset .İstanbul:İnsan Yayınları.
- Rabinow, P. (1984). The Foucault Reader. New York: Panteon Book.
- Rahman, F. (1995). İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde, İslam'da Siyaset Düşüncesi. K. Güleçyüz (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Richards, M. D. (2014). Dünya Tarihinde Devrimler. Gül Çağalı Güven (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Rykała A. (2011) Mniejszości religijne w Polsce — geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne, Łódź.
- Rousseau, J. J. (2016). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. Rasih Nuri İleri (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Russel, B. (2018). Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt: Katolik Felsefesi. İstanbul: Alfa.
- Shambayati, H. (2004). A Tale of two mayors: Courts and politics in Iran and Turkey. *International Journal of Middle East St*, (36) 2.
- Sinkaya, B. (2012). Arap Baharı Sürecinde İran'ın Suriye Politikası. Ankara: Seta Yayınları.
- Salihpaşaoğlu, Y. (2018). Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği. (4. Baskı). Ankara: Adalet Yayınevi.
- Salihpaşaoğlu, Y. ve Gümüş Boyacı, Ö.T. (2020). Bir modern devlet ve egemenlik miti, Westphalia Barışı. *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15(1), 191-224.

- Sanei, F. (2009). Berresi-ye Fikhi-ye Şehadete Zeden der İslam. Qum: Meyseme Tenmar.
- Sarup, M. (1997). Post-yapısalcılık ve Post modernizm. (2. Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sadri, M. İran Yenileşme Hareketlerinde Osmanlı Etki ve Katkısı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Sayın, Y. (2016). Uluslararası İlişkiler Üzerine Okumalar. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Sayın, H. ve Çırakoğlu, A. (2018). Din ve Modernlik Tartışmaları Çerçevesinde 1979 İran Devrimi. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 8(4), 95-123.
- Sarıtaş, İ. (2017). Muhafazakâr Devrim: Alman Muhafazakârlığı ve Devrim. Ankara: Kesit Yayınları.
- Schmidt, J. ve Rochlitzer, N. (2006). Tradition oder Mimese?: Die Katholische Kirche und die Menschenrechte. *MenschenRechtsMagazin: MRM; Informationen, Meinungen, Aalysen*, 11(1), 47-62.
- Süleymanoğlu, F. (2015). Sehend'in "Hatıra" Poeması. *Filologiya. Meseleler Dergisi*, 4, (1), 379-386.
- Sekmen, N. (2019). İslam ve Feminizm Temelinde Devrim sonrası İranlı kadınlar. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Sofuğlu, C. (1983). Gadir-i Hum Meselesi *AÜİFD*, 26, (1). 462.
- Gölbaşı, H. (2015). Alevi Çalıştay Ön Raporunun Söylem Analizi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, (9).142-156.
- Sonn. T. (2006). İslami Fundamentalizm ve Siyasal İslam. *Tarih Pusulası*, (4) 1, 181-202.

Sözen E. (1999). Söylem Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite (2. Basım). İstanbul: Paradigma.

Smith P. (2005). Kültürel Kuram (4.basım). İstanbul: Babil.

Smyth, L. (2002). Feminism and Abortion Politics: Choice, Rights, and Reproductive Freedom. *Women's Studies Internatinal Forum*, (3) 25, 335-345.

Sputniknews, (2016). 05.03.2020 tarihinde <https://tr.sputniknews.com/20160927/iran-cumhurbaskanligi-secimleri-hamaney-ahmedinejad-1025026331.html> adresinden erişildi.

Sputniknews, (2016). 04.01.2020 tarihinde <https://tr.sputniknews.com/20160927/iran-cumhurbaskanligi-secimleri-hamaney-ahmedinejad-1025026331.html> adresinden erişildi.

Şimşek, A. (2010). Türkiye’de bilim tarihi öğretimi ve sosyal bilgiler öğretmen adaylarının yeterlilikleri. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 169- 198.

Şimşek, B. (2017). 1648 Söylencesi: Sınıf, Jeopolitik ve Modern Uluslararası İlişkilerin Kuruluşu (1. basım). İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Şişman, M. (1996). Postmodernizm tartışmaları ve örgüt kuramındaki yansımaları. *Kuram veUygulamada Eğitim Yönetimi*, 7(7), 451-464.

Tabatabai, A. M. H. (2009). Tüm Boyutlarıyla İslâm'd a Şia. İstanbul: Kevser.

Tacir, H. (2013). Yaşama hakkı kapsamında yaşamın başlangıcı. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 19(2), 1301-1320.

Timetürk (2010) 01.03.2021 tarihinde <https://www.timeturk.com/tr/2010/09/19/bu-gorus- saldirganlasti.html> adresinden erişildi.

- Taşdemir H. Ve Tellioglu, O. (2016). 1989 sonrası polonya'da katolik kilisesi'nin rolü. *Akademik Hassasiyetler*, 3, (5).
- Taflıoğlu, M. S. (2009). İran İslam İhtilalinde Ayetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Taplamacıoğlu, M. (1963). Din Sosyolojisi. Ankara: Ankara üniversitesi basimevi.
- Tokgöz, O. (1979). Siyasal Haberleşme ve Kadın. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tohidi, A. (2002). Garaat-i İmam Humeyni, AZ Siyaset, (Humeyni'nin Siyaset Anlayışı) Tahran: Pejuheşkedye İmam.
- Topakkaya, A. (2017). Tarihsel Süreçte Kilise-Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* (6), 11-31.
- Topaloğlu, B. (2008). İslam'da kadın. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Topdemir, H. G. (2011). John Stuart Mill ve Tümevarım Kuralları. *Bilim Ve Teknik*, 11,72-75.
- Terden M. S. (2017) Türkiye ve İran'da Vatandaşlık ve Etnisite, (2. Basım) İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Teber, Ö. F. (2005). XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Terzi, E. (2015). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Politik Söylem: 1989- 2011 Yılları Arası Hükümet Programlarında Aile ve Kadınlar. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal Of Sociological Research*, 18 (2), 145-176.

- Uçar, G, E. (2021). Polonya, İrlanda ve Türkiye'nin ceza eğitimlerinin yargılanması ve ilgili ülkelerde yargılanmalarının yargılanması (Rapor 001). Türk Ceza Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Uncu, C. (2018). Feth Ali Şah Dönemi (1797-1834) Kaçar Hanedanı'nın Dış Politikası. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Urhan, V. (2002). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Usta, A. (2015). Haçlı Seferlerinde Kuşatma. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Uyar, M. (2008). İran'da Modernleşme ve Din Adamları: Meşrutiyet Örneği. İstanbul: Emre Yayınları.
- Uyar, M. (2004). Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri (1.basım). İstanbul:Kaknüs Yay.
- Uyar, M. (2000). İmâmiyye Şiasında Düşünce ekolleri Ahbârilik. İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınları.
- Uyar, M. (2004). Şii Ulemanın otoritesinin temelleri. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Üstün, İ.S. (2013). Velâyet-i Fakih. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret işletmesi.
- Üşür, S. (1991). Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Varol, F. (2016). The Politics of the Ulama: Understanding the Influential Role of the Ulamain Iran. *Milel ve Nihal*, 13 (2), 129-152.
- Wagner, P. (1996). Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma). İstanbul: Sarmal.

- Waskow, A. (2006). İsa, Rabbiler ve Madeni Para Üzerindeki Resim. Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 6, (2). 235-239.
- Wesley. (1970). 06 Nisan 2021 tarihinde <http://wesley.nnu.edu/sermonsessays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-the-fathers-of-the-church/the-epistle-ofignatius-to-the-smyrnaeans/> adresinden erişildi.
- Weigel, George (2001), The Truth of Catholicism: Ten Controversies Explored. New York: Harper Collins.
- Wosicki, P. ve Zięba, A. (2007). Polska droga do prawnej ochrony dziecka nienarodzonego. *Śłużba Życiu*, 2, 36.
- Yaraman, A. (2006). 72 Yılın ardından: Kadını İçermeyen Siyaset. *Toplumsal Tarih* (156), 14-22.
- Yanmış, M. (2015). Fundamentalizm Korkusunun Müslüman Toplumlara Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme Günümüz İslam Toplumlari ve Problemleri. İstanbul: Atı Yayınları.
- Yagil, L. (2021). Pope Pius XII, the Bishops of France and the Rescue of Jews, 1940– 1944. *Catholic Social Science Review*, 26, (1). 139-1951.
- Yazıcı, Ç. (2016). Toplumsal Cinsiyet ve Irk Kesişimlerin de Çoğulluğun İmkânını Düşünme. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yavuz, Ş. (2021). İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Çanakkale: ÇOMÜ.
- Yeniakit, (2020) 01.02.2021 tarihinde <https://www.yeniakit.com.tr/haber/iranda-lideri-ayetullah-ali-hamane-yden-pfizer-biontech-karari-1577524.html> adresinden erişildi.

- Yeşilyurt, T. (2004). İslam, İman ve Fundamentalizm. *Kelam Araştırmaları*, (2) 2. 83-94.
- Yeşilyurt, Ş. (2018). Devlet Borçlarının Dini ve Felsefi Temelleri. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, (32) 16, 177-200.
- Yeşilot, O. (2008). Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 14,(1), 190-191.
- Yılmaz, K. (2009). İran Siyasal Kültüründe Şia: Devrimden Günümüze İran Siyasetinde Şiiliğin Etkisi. *İran Çalışmaları Dergisi* (5) 1.
- Yücekök, A. N. (1987). Siyaset'in Toplumsal Tabanı. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Yücekök, A. N. (1987). Siyaset'in Toplumsal Tabanı. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Yüksel, Y. (2002). Trafik Ve Asayiş Polis Anonslarının Söylem Çözümlemesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Van Dijk, T. A. (2010). Söylem ve İktidar. A. Çavdar, ve A. Yıldırım (Der.). Nefret Suçları ve Nefret Söylemi (s. 9-44). İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Varıcı, A. (2020). İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası-Ğadir-i Hum Olayı ve Hz. Ali'nin Velayeti Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 6(46), 51-67.
- Zarif, M. J. (2014). What Iran really wants: Iranian foreign policy in the Rouhani Era Foreign Affairs. *JSTOR* (3) 93, 49-54. <https://www.jstor.org/stable/24483>.

TURNİTİN RAPORU

Zehra Turan

ORJİNALLİK RAPORU

% 3	% 3	% 0	% 1
BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	acikerisim.ybu.edu.tr:8080 İnternet Kaynağı	<% 1
2	acikarsiv.ankara.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
3	guvenlikcalismalari.pa.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
4	sozriko.blogspot.com İnternet Kaynağı	<% 1
5	acikerisim.uludag.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
6	acikbilim.yok.gov.tr İnternet Kaynağı	<% 1
7	dergipark.Org.Tr İnternet Kaynağı	<% 1
8	www.researchgate.net İnternet Kaynağı	<% 1
9	Submitted to Bahcesehir University Öğrenci Ödevi	<% 1

10	Submitted to Girne American University Öğrenci Ödevi	<% 1
11	dergipark.gov.tr İnternet Kaynağı	<% 1
12	Submitted to Anadolu University Öğrenci Ödevi	<% 1
13	Submitted to Canakkale Onsekiz Mart University Öğrenci Ödevi	<% 1
14	istanbulseo.net İnternet Kaynağı	<% 1
15	sosyolojisi.com İnternet Kaynağı	<% 1
16	Submitted to Istanbul University Öğrenci Ödevi	<% 1
17	DEMİRZEN, İsmail. "TÜKETİM TOPLUMUNUN OLUŞUMU ve DİN İLE ETKİLEŞİMİ", OMÜ İlahiyat Fakültesi, 2010. Yayın	<% 1
18	tez.sdu.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
19	acikerisim.karabuk.edu.tr:8080 İnternet Kaynağı	<% 1
20	Submitted to Selçuk Üniversitesi Öğrenci Ödevi	<% 1

21	Www.bbc.com İnternet Kaynağı	<% 1
22	www.tarihakli.com İnternet Kaynağı	<% 1
23	Submitted to Ankara University Öğrenci Ödevi	<% 1
24	tr.wikipedia.org İnternet Kaynağı	<% 1
25	Submitted to Kocaeli Üniversitesi Öğrenci Ödevi	<% 1
26	waters-of-life.net İnternet Kaynağı	<% 1
27	dilaragurcu.wordpress.com İnternet Kaynağı	<% 1
28	acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080 İnternet Kaynağı	<% 1
29	app.trdizin.gov.tr İnternet Kaynağı	<% 1
30	www.hukukmarket.com İnternet Kaynağı	<% 1
31	www.egelihracatcilar.com İnternet Kaynağı	<% 1
32	www.kirmizilar.com İnternet Kaynağı	<% 1

33

www.scribd.com
İnternet Kaynağı

<% 1

34

[Submitted to Kahramanmaraş Sütçü İmam University](#)
Öğrenci Ödevi

<% 1

35

aof.sorular.net
İnternet Kaynağı

<% 1

Alıntıları çıkart

Kapat

Eşleşmeleri çıkar

Kapat

Bibliyografyayı Çıkart

Kapat



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Zehra TURAN

Öğrenim Durumu:

Derece	Alan	Üniversite	Yıl
Lisans	Theology / Hawza	Jameat-al'Zahra University	2007
Lisans	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	Ardahan Üniversitesi	2010 - 2014
Yüksek Lisans	Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi	Atılım Üniversitesi	2019-2022

Yabancı Diller: İngilizce, Farsça, Azerice

Tarih: 10/06/2022