



1979 Devrimi Sonrası İran'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimleri

İsmail Sarı*

Özet

Bu çalışma, İran'da Şiî teolojiden İslâmcı ideolojiye geçiş sürecini ve İran'ın düşünsel sekülerleşmesini çözümlenmektedir. Dolayısıyla bu örüntünün bir sonucu olan mevcut siyasi rejimin ideolojik paradigmasını ve bu ideolojik paradigmaya sahip iktidar ile rejim-karşıtı dini muhalefet arasındaki çatışma ilişkisini entelektüel düzlemde analiz etmektedir. Ayrıca çalışma 1979 Devrimi'nden günümüze İran'ın rasyonel bir aktör olarak uluslararası sistem içerisinde "otonomi mücadelesi" verdiğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İran, Sekülerleşme, Modernleşme, İdeoloji, Otonomi Mücadelesi*

* Doktora Adayı- Uluslararası İlişkiler, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ismailahmetsari@gmail.com



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

İsmail Sarı*

Abstract

This study analyses the transition process from Iran Shia teology to Islamist ideology and Iran's intellectual secularization. Futhermore it analyses on intellectual level of the ideologic paradigm of the available politic power-which is the result of this pattern-and the battle relation between the political power who has this paradigm and the opposition who is opposed to the regim. In addition, this study suggests that since Iran Revolution in 1979 as a rational actor "struggle for autonomy" in the international system.

Keywords: *Iran, Secularization, Modernization, Ideology, Struggle for Autonomy*

* PhD Candidate- International Relations, Uludağ University, Institute of Social Sciences, ismailahmetsari@gmail.com

Giriş

Gelenekle modernin kopma noktası olan 1789 Fransız İhtilâli'nden yaklaşık iki yüz yıl sonra (1979) İran'da modern yapılara meydan okuyan bir “İslâm Devleti” kuruldu. Kurulan yeni rejim söylemsel boyutta “İslâmî Cumhuriyet”¹ olduğunu iddia etse de İran'a ve onun modernleşme tarihine daha yakından bakıldığında bu rejimin “**Seküler Teokrasi**” olduğu fark edilebilir. Çoğu zaman fundamentalist olarak etiketlenen bir ülke için, okuyucuya ‘*seküler*’ kavramının kullanılması çok yabancı gelse de aslında Ortadoğu İslâm ülkeleri arasında en ileri düzey sekülerleşme İran'a aittir. Martin Heidegger, Karl Löwith, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg, Eric Voegelin, Reinhart Koselleck, Amos Funkenstein, Richard Rorty, Arnold Gehlen, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Louis Dupre, Marcel Gauchet ve Pierre Manet gibi çağdaş düşünürler modernizmin teolojik kökenlerine² inerek sekülerleşmenin dinden uzaklaşma ya da kopuş değil, sanılanın aksine sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu göstermişlerdir. Batı'da orijinal *din*, önce *teology*, sonra *religion*, daha sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation*, Protestan dünyada *cultur*'a dönüşerek kutsal ve normatif aslını kaybetmiştir.³Bu açıdan Roma, Hristiyanlık ve Modernite arasında bir kopuş değil, süreklilik söz konusudur. İran'da ise sekülerleşme, Batının tersine bir görünürlük kazandığı ve İran görünüşte sosyolojik olarak modernleşmeye kapalı “İslâmî bir rejim” olduğu için, *dinsel-leşme/İslâmîleşme* şeklinde algılanmakta, dinin dünyevî olan için sofistike dönüştürülüşü fark edilememektedir. O nedenle Batı ve İran örneklerinde, seküler olanın arkasındaki *teolojiki*, teolojik olduğu iddia edilenin ise arkasındaki *seküleri* tespit önemlidir.

Modernleşme süreci, “*olgular ve fikirler dünyasında değişim*” olarak iki boyuta ayrılabilir.⁴ İslâm ülkeleri söz konusu olduğunda ‘modernleşme’

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

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

3 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara: Doğu Batı Yayınları 2012, s.316.

4 Bedri Gencer, “Medeniyet Ütopyası Peşinde”, *Gelenekten Geleceğe*, 2014, Sayı 8, s.54.

ve ‘sekülerleşme’ arasındaki ayrımın çok net bir şekilde yapılması önemlidir. Zira birincisi yaşam tarzındaki değişimi, ikincisi ise düşünce tarzındaki değişimi ifade etmektedir.⁵ Batı tarihinde bu iki değişim, yani altyapı ve üstyapının modernleşmesi paralellik arz ederken, İslâm toplumları için bu durum çoğu zaman söz konusu değildir. Türkiye örneğinde olduğu gibi, yaşam tarzındaki modernleşme ileri düzeydeyken, sekülerleşme daha geri olabilir. İran için ise durum tam tersidir. 1979 Devrimi ile İran’da Batı tarzı modernleşme kesintiye uğrarken, hatta kamusal alan İslâmî bir görünürlük kazanırken, ileri düzey olan sekülerleşme ise ivme kazanarak devam etmiştir. İran örneğinin de ortaya koyduğu gibi sekülerleşme diyalektik bir süreçtir ve paradokslarla doludur. Bu açıdan Batı gibi Batı-dışı dünyada da sekülerleşmenin aynı sonucu doğuracağı klasik sosyolojik görüşün aksine, İran’da sekülerleşme zorunlu olarak lâikliği/sekülerizmi doğurmamıştır. Bu anlamda modern Avrupa’da sekülerleşme, bir “*ayrılmalar süreci*” (*din-devlet*) olarak yaşanmışken devrim sonrası İran’da ise “*birleşmeler süreci*” (*din-devlet*) olarak ivme kazanmıştır. Fakat ürettiği sonuç; “*aksiyomsuz rasyonalite*” ise aynıdır.

Modern dönem Şîî sekülerleşme sürecini Batıdan gelen dalgaların etkisinde gelişen üç döneme ayırmak mümkündür; i) *Birinci Dalga: Modernizm/Pozitivizm ve İslâm’ın İdeolojileştirilmesi (1891-1945)* ii) *İkinci Dalga: Karşı-Modernizm ve İslâm’ın Siyasallaşması (1945-1991)* iii) *Üçüncü Dalga: Postmodernizm ve İslâm’ın Teolojileştirilmesi. (1991-)*⁶ Devlet erki anlamında İran’da iktidar bu sürecin ikinci evresini oluştururken rejim karşıtı dinî muhalefet ise üçüncü evresini oluşturmaktadır. Bu bağlamda iktidar ile muhalefetin entelektüel kökenleri ortaktır; aralarında bir süreklilik ve dönüşüm ilişkisi söz konusudur. İran’da reformistlerin ekseriyetle eski devrimcilerden oluşması bu anlamda bir tesadüf değildir.

5 Modernizm ile birlikte neredeyse bütün kavramlar gibi ‘*seküler, sekülerleşme ve sekülerizm*’ kavramlarının anlamları ve birbirleriyle olan ilişki şekilleri de iyice bulanıklaşmıştır. Dolayısıyla ‘*sekülerleşme*’ paradigmatik değişim sürecini tanımlayan kavramdır. ‘*Seküler*’ epistemik bir kategoriye ifade ederken, ‘*sekülerizm*’ ise felsefi arka plana da sahip politik bir doktrindir. Bu açıdan seküler, sekülerleşme ve sekülerizm kavramları farklı olguları tanımlamaktadır. Bkz. Jose Casanova, “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, 2009, Vol.76, No.4, ss.1049-50.

6 Bu dönemlendirmeye göre 1891 tarihi İran’da Tütün İsyanı, 1945 İkinci Dünya Savaşı’nın sonu, 1991 tarihi ise Soğuk Savaş’ın bitişi olarak alınmıştır. Makalenin sınırları gözetilerek tafsilata girilmemiştir. Bir başka çalışmamızda buna yer verilecektir.

Yukarıdaki dönemler üç sembol kişi ve bu kişilere ait üç eser üzerinden de okunabilir. Nâinî'nin “*Tenbihü'l Ümme ve Tenzihü'l Mille*”⁷, Humeynî'nin “*Velâyet-î Fâkih*”⁸ ve Surûş'un “*Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*”⁹ isimli eseri. 1906 Anayasa Devrimin en ateşli savunucusu Mirza Hüseyin Nâinî ile başlayan modern dönem Şîî sekülerleşme günümüzde muhalefetin entelektüel lideri kabul edilen Abdülkerim Surûş ile en ileri noktaya taşınmış, İslâm nomistik¹⁰ iddiası olmayan bir teolojiye indirgenmiştir.¹¹ İktidar, dini *ideology*'e dönüştürmüşken, muhalefet ise dini, hiçbir normatif iddia taşımayan *teology*'e indirgemek istemektedir. İktidar ile muhalefet arasındaki entelektüel düzlemdeki çatışma dinî ile seküler olan arasındaki bir mücadele değil; “*Eski Teoloji-Yeni Teoloji*” mücadelesidir. İdeoloji eşittir seküler teoloji özdeşliği açısından Humeynî rejimiyle muhaliflerin din anlayışları arasında özde bir farklılık yoktur.¹²

Bu çalışma 1979 Devrimi sonrası İran dış politikasını yapısalcı realist perspektiften analiz etmeyi hedeflemektedir. Fakat İran'ın rejim paradigması genelde objektif bir analize tâbi tutul(a)madığı için İran'ın dış politika yönelimi gerçekçi değerlendirilememektedir. Ayrıca bu nedenle İran uluslararası sistem içerisinde tam anlamıyla rasyonel hareket eden bir aktör gibi görülmemekte ve çoğu zaman fundamentalist olarak etiketlenmektedir. Pek çok çalışmada İran'ın dış politika yapımında “*pragmatizm*” ile

7 Mirza Hüseyin Nâinî, *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, Seyyid Mahmûd Telegani (haz.), Tahran, 1334/1955

8 İmam Humeynî, *İslamda Devlet*, İstanbul: Objektif Yayınları 1991

9 Abdülkerim Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, y.y. Müessesesi-i Ferheng-i Sırat 1369/1990; bu eserin özet mahiyetinde Türkçe çevirisi için bkz. Abdülkerim Suruş, *Maximum ve Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, Ankara: Fecr Yayınları 2002

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

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

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

İslâmî ideolojiye dayalı “*idealizm*” arasında kaldığı ve gelgitler yaşandığı savunulmaktadır.¹³ Ancak bu çalışmada ortaya konacağı gibi İran rejimi bir “*Seküler Teokrasi*”dir ve bu nedenle İran dış politika elitleri tüm İslâmî söylemlerine rağmen laik bir devlet gibi hareket edebilecek zihinsel araçlara, reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı argümanlara sahiptir. Bu açıdan ideolojik ipotekle irrasyonel davrandıklarını düşünmek doğru değildir. Zira bunu sağlayan, kökleri XIX. yüzyıla kadar götürülebilecek Şîî sekülerleşme süreci olmuştur. Bu süreç, uluslararası sistem düzeyinde etki-tepki diyalektiğinin bir sonucudur. Çünkü uluslararası sistem devletleri belirli şekillerde davranmaları için sosyalleştirir. Bu sosyalleşme güçlü olanı model alma; norm, değer ve kurum aktarımını da içerir.

Devrim sonrası İran dış politikasının temel dinamiklerini anlamak için çok sebepli analizlerden daha ziyade tutarlı teorik perspektiflere ihtiyaç vardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu çalışmanın amacı da budur. Fakat bunun için öncelikli olarak İran rejiminin İslâmî/Şîî ideolojisinin doğru anlaşılması gerekmektedir. Morgenthau’nın da ifade ettiği gibi “*bütün ideolojik örgütlerin ardındaki gerçek siyasal faktörleri ve olguyu tanıyabilmek uluslararası politika bilimi üzerinde çalışanlar için en önemli ve en güç görevdir; zira bu görev yerine getirilmedikçe, insanın incelemekte olduğu bir dış politikanın gerçek karakterini anlaması olanak dışıdır.*”¹⁴ Çünkü beşeri hareketlerin hepsinde, eylemde bulunan insanın bu eylemine atfettiği anlam ile bu eylemin bizatihi kendisinin ifade ettiği anlam farklı olabilir. İran gibi bir devlet için de bu ayrımı yapmadıkça izlenmekte olan dış politikanın gerçek anlamını, karakterini kavrayabilmek güçtür. Bilindiği gibi İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika ve Sovyetler Birliği’nin izledikleri dış politikalarda bu durumla (*söylem ile niyet farklılaşması*) ilgili pek çok örnek vardır.¹⁵

13 Hamid Ahmedi, “İran İslâm Cumhuriyeti’nde Ulusal Çıkar İkilemi”, *21. Yüzyılda İran*, çev. Pınar Güven, Ankara: Sitare Yayınları 2011, s. 65

14 Hans J. Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, çev. Baskın Oran, Ankara: Siyasal Kitabevi 1970, s.124.

15 Ibid. s.125.

İran'ın devrim sonrası dış politikasını şekillendiren ana unsurların; rejimin ideolojisi, iç siyasi güç merkezleri, farklı fraksiyonlar arasındaki mücadele ve devrim kadrolarının kişisel özellikleri olduğu çokça dile getirilmekte ve devrim sonrası yeni dış politika görüntüsünün nedenleri iç siyasi düzlemde aranmaktadır. İç siyasi alanın dış politika yapımı üzerinde, devrim gibi bir kırılmanın yaşandığı kriz dönemlerinde daha yoğun bir etkisinin mümkün olabileceğini düşünmekle birlikte, bu çalışma temel faktörün hâlâ yapısal düzlemde olduğunu ve İranlı politik elitlerin ve karar alıcıların uluslararası sistemin şartlarını dikkatle okuyarak ona uygun biçimde rasyonel ve pragmatist hareket ettiklerini savunmaktadır.¹⁶İlgili bölümde ayrıntılı bir şekilde ortaya konacağı gibi devrim öncesi olduğu gibi sonrasında da İran'ın rejim paradigması sekülerliğini ve rasyonelliğini ya da daha doğru bir ifadeyle seküler rasyonalitesini korumuştur. Bu iddiayı test etmenin yolu devrim sonrası İran'ın ideolojik yaklaşması beklenen örnek olaylardaki dış politika tutumlarının incelenmesidir.

İran'da Şii İdeolojik Devlet: Seküler Teokrazi

İran XX. yüzyıla iki büyük devrim, iki dünya savaşı, ülke petrolünün millileştirilmesi, 1953 Ağustos darbesi ve Irak ile yapılan uzun süreli bir savaş sığdırmış; bu süre içerisinde Kaçar Hanedanlığı yerini Pehleviler'e, bu monarşi ise yerini İslâm Cumhuriyeti'ne bırakmıştır. Uzun dönemli tarihsel perspektiften bakıldığında ise İran Sasaniler sonrası gerek Emevi/Abbasi ve Osmanlı dönemlerinde Sünni İslâm'ın paradigma-içi (*intra-paradigmatic*) gerekse de modern dönemde Batı'nın paradigmalar-arası (*inter-paradigmatic*) meydan okumasıyla karşı karşıya kalmış, bunlara apolojistik bir refleksle dini ideolojileştirerek cevap üretmiştir.¹⁷Bu dönemlerde

16 Ayrıca belirtmeliyiz ki tarihsel örneklerinde olduğu gibi devrimler özgürlük ve bağımsızlık arayışını daha üst noktaya taşıyan hareketlerdir. Bu anlamda 1979 Devrimi İran'ın otonomi artırımında kırılma noktası olmuştur diyebiliriz. Dolayısıyla devrimi düşünce ile otonomi mücadelesi ortak zemine sahiptir. Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Hومان A. Sadri, *Revolutionary States, Leaders, and Foreign Relations: A Comparative Study of China, Cuba, and Iran*, London: Greenwood Publishing 1997.

17 Toplumla yön verecek ideolojiler meşruiyet krizini giderme arayışında ortaya çıkarlar. Bu nedenle dinin ideolojileştirilmesi süreci de meşruiyet krizi/arayışıyla ilintilidir. İran'ın süreklilik arz eden bu tarihsel refleksinin altında yatan da budur. Zira Sasanilerin yıkılışıyla başlayan tarihî kimlik problemi nedeniyle İran'ın bilinçaltına işlemiş, Yahudi ve Alman kültüründe olduğu gibi, müzmin bir meşruiyet kaygısı vardır. Klasik dönem

Ebu Müslim Horasanî, Şah İsmail, Cemaleddin Afgânî-Ali Şeriatî-Âyetullâh Humeynî İran tarihinin dini ideolojileştiren sembol isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreçteki bu üç etki-tepki diyalektiğinde de Şîlik, İran için ideolojik bir din haline gelerek sekülerleşmiş, ayrıca İran/Sasani tarihinde Zerdüştlük örneğinde olduğu gibi ulusallaştırılmıştır.¹⁸

Devrim sonrası İran'ın kurucu felsefesinin ve devletin İslâmî ideolojisinin anlaşılması Humeynî gibi paradigmatic bir şahsiyetin anlaşılmasına bağlıdır.¹⁹Zira Âyetullâh Humeynî 1979 Devrimi'nin ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin yaşayan sembolü ve mimarıdır.²⁰ Hatırlanmalıdır ki toplumların tarihi gibi fikirlerin tarihi de kırılmaların tarihidir. Humeynî gibi şahsiyetler düzeyinde de bunu söylemek mümkündür. Bu nedenle toplumsal, fikirsel ve kişisel kırılmaları birlikte düşünmek gerekir. Burada 1979 Devrimi sonrası Humeynî merkezli olarak Şîî düşüncedeki yaşanan yeni kırılma ele alınacaktır. Bu kırılma da öncekiler gibi (Afgânî-Nainî-Şeriatî vb.) sekülerleşme yolunda atılan adımlardır. Çalışmanın sınırları çerçevesinde sadece Humeynî dönemine değinilecektir.

Said Hacaryan'ın isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi, İran İslâm Devrimi modernizme karşı modernitenin zaferidir.²¹Sami Zubaida'nın ifadeyiyle devrim gerek yeniliği ve radikal sadeliği, gerekse hem sloganı hem

İslâm dünyasında zendeka ve ilhad hareketlerinin kısa tarihçesi de bize bu gerçeği göstermektedir. Bu hareketlerin hemen hepsi, bir anlamda Arap kavmiyetçiliğine karşı ortaya çıkan, karşı-kavmiyetçilik diyebileceğimiz, Şîliği ideolojileştiren Şuûbiyye hareketinin içinden gelişmiştir. Aralarında Arap veya başka kökenliler de bulunmakla beraber, önemli bir kısmının Fars kökenli şahsiyetler olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2013, s.67.

18 İran'da Şîlik ile İranlılık iç içe geçmiştir. İran'da milliyet ve din arasındaki ilişki, İslâm Dünyası'nda özellikle Osmanlı ve Arap tecrübesinden hareket edilerek ortaya atılan ve kabul gören çatışmacı yaklaşımın aksine genel olarak uyumlu bir ilişkidir. Bkz. Hamid Ahmedî, "İran'da Din ve Milliyet: Dayanışma mı, Çekişme mi?", *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, Hamid Ahmedî (der.), çev. Hakkı Uygur, İstanbul: Küre Yayınları 2009, s.34-35.

19 Humeynî ve Şeriatî'nin ideolojik din anlayışları birbirini tamamlamaktadır. Humeynî'nin halk üzerinde, Şeriatî'nin ise daha çok üniversite gençliği ve aydınlar üzerinde etkili olduğunu genel olarak söylemek mümkündür. Bkz. Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, İstanbul: Pınar Yayınları 1998, s.115.

20 John L. Esposito, *İslam Tehdidi Efsanesi*, çev. Ömer Baldık, İstanbul: Ufuk Kitapları 2002, s.198.

21 Cihan Aktaş, *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*, İstanbul: Kapı Yayınları 2004, s.183.

de kurduğu rejimin adı olan velayet-i fakih kavramıyla modernitenin bir ürünüydü. Düşünülebilirliği ve inandırıcılığı modern devlet ve siyaset koşulları sayesinde mümkün olmuştu. Din adamları da dâhil devrimin aktörleri ideolojik açıdan konuşulacak olursa, Batı'dan esinlenilmiş ulus-devlet ve halk siyasal paradigmaları çerçevesinde faaliyet göstermişlerdir.²² Çünkü modern dönem Avrupa'nın düşünsel ve hatta teolojik geleneklerinin köklerine uzanan kategori ve kavramlara başvurmadan düşünebilmek mümkün değildir. Modern devlet, vatandaşlık, eşitlik, yasalar önünde eşitlik, halk egemenliği, insan hakları, sivil toplum, kamusal alan, birey, özel ve kamusal arasındaki ayrımlar, özne düşüncesi, demokrasi, toplumsal adalet gibi bütün bu kavramlar Avrupa düşüncesi ve tarihinin yükünü taşımaktadırlar. Daha açık bir ifadeyle siyasal ve felsefi moderniteyi dikkate almadan bu kavramlar tasavvur edilemez.²³ Humeynî de kitleleri devrime çağırırken, milletin kurtuluşun bizzat kaynağı olduğunu²⁴, her milletin kendi kaderini kendisinin belirlemesi gerektiğini ve hatta hükümetlerin milletin hizmetkârı olduklarını, bu anlamda İslâm'da “devlet” kavramının olmadığını “hizmetkâr” kavramının bulunduğunu deklare etmiştir. Bu “*egemenlik milletindir*” ifadesiyle formüle edilen ve çağdaş bir düşünce olan ulusçuluğun devrimci bir ifadesidir.²⁵ Bunun yanında Humeynî'nin Velâyet-î Fâkih düşüncesi ve devletle özdeşleştirdiği fakihin Allah'ın hücceti olduğuna dair görüşü vasıtasıyla devleti kutsal bir konuma yükseltmesi ve ona ilahi bir kimlik vermesiyle, ulusu temel alan söylemi birbiriyle çelişkili ise de gerçekte ulusalcı düşüncenin Batı'daki süreciyle örtüşmektedir.²⁶

22 Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları 2010, s.149-150.

23 Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi 2012, s.37.

24 “Fransız İhtilali'ne benzer şekilde modern kitle politikası İran'da da Batılı”gerçekleşmiş eskatoloji”den mühlhem devrimci Mehdi'yi acilen sahneye çağırıyordu. Artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine Mehdi'yi işlevsel kılmak gerekiyordu. Bu yeni siyasî Mesihçiliğin hedefi modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin aşılması ve seferberliği yoluyla devrimdi. Bu zihniyet değişimi 1979 İran Devrimi ile zirveye çıktı.” Bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 490.

25 Mehmet Zeki İşcan, “İmamiye Şia'sında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı”, *EKEV Akademi*, 2002, Sayı 10, s.89.

26 Modern devletin gelişmesine paralel olarak devletin kilisenin vesayetinden kurtulmasının ilk mimarlarından olan reformasyonun lideri Luther'in (1483-1546) maksadı evrensel kilise karşısında ulusal devletin bağımsızlığını meşrulaştırmaktır. Bunun yolu da devletin

Gaybet²⁷ döneminde devleti paranteze, milleti merkeze alan İran'ın 'sivil din' anlayışı²⁸ 1979 Devrimi'nden sonra resmi 'politik din' özelliği kazanmıştır. İran'da, Fars Şiîliğinin fetret döneminde "din ü millet" birdir anlayışından, devrimle Sünnî ekolde daha belirgin olan "din ü devlet" birdir anlayışına geçilmesi, devleti, dinin-milletin bekası için vazgeçilemez bir konuma getirmiştir. Bu nedenle din ve millet için devleti önceleyen bir siyasî anlayış gelişmiştir. Bu anlayış 'maslahat'²⁹ kavramıyla, dinin rükunlerini askıya almaktan tutun da dinin nomistik değerlerini dönüştürmeye kadar varabilecek bir gücü elinde toplamıştır. Bu nedenle İran'da siyasî olanın, dinî olana üstünlüğü vardır. Ayrıca İslâmî devlet³⁰ yalnızca devletin İslâmîliliği olgusu nedeniyle "İslâmî" sıfatını taşıyan yeni bir pozitif hukuk geliştirmiştir. Bu hukuk sisteminde şeriatın yerini anayasa belirlemektedir. Böylece fundamentalistlerin asla kabul edemeyeceği bir şey gerçekleşmiş, yegâne hukuki temel olarak şeriat son bulmuştur.³¹ Sonuç olarak; İran re-

ilahliliği teması üzerinde durmaktadır. Bunun için Luther, yönetimin Tanrı tarafından düzene sokulduğunu, dünyevi iktidar sahibin Tanrının görevlisi olduğunu, bu güç ile onun din adına hizmet ettiğini savunmuştur.

27 İsnâaşeriyye'de görülen, on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi inancı.

28 'Sivil din' (*civil religion*) kavramı, günümüzde 'ulusal din' olarak da adlandırılabilir. İlk olarak XVIII. yüzyılda J.J. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi (*Social Contract*) ve diğer politik yazılarında kullandığı bu kavram, 1967 yılında Robert N. Bellah'ın "*Civil Religion in America*" başlıklı makalesiyle gündeme gelmiş ve işlerlik kazanmıştır. O günden bu yana da sivil din kavramı daha çok din sosyolojisinin inceleme konusu olmuştur. Oysaki sivil dinin, sosyal ve politik olmak üzere iki boyutu vardır. Sosyal boyut kültür, politik boyut ise ideolojik form şeklinde görünür. Toplumsal hayatı kutsallaştıran, sembol ve ritüellerle kuşatan sivil dinler, her zaman politik dine dönüşme potansiyeli taşır ve ölçek büyütürük politik/ideolojik din (*political religion*) haline gelebilir. Fakat özünde sivil/ulusal olma özelliğini korur. Ayrıca Latince "civil" (*city*) ve Yunanca "politic" (*polis*) kelimelerinin aynı anlama geldiği düşünülecek olursa sivil din ile politik din arasında çok ince bir sınır vardır. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İsmail Sarı, "Uluslararası Politikada Sivil Dinin Etkisi: İran Örneği", *Barış ve Güvenliğin Yeniden İnşası Konferans Tam Metin Kitabı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları 2013, ss.137-149.

29 *Maslahat*: faydalı olanı elde edip, zararlı olanı uzaklaştırma olarak tanımlanabilir.

30 İran'da Humeyni'nin başarısı olan İslâmî devlet ütopyik bir düzen veya salt dini hükümlerden süzülen romantik bir birikinti olmaktan daha çok Batılı devlet anlayışının değerlendirilmesi sonucunda şekillendirilen bir hükümet modeliydi.

31 Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları 2005, s. 231.

jimi, dinsel olanın yerini ve mahiyetini devletin belirlediği, siyasal olanın konumunu dinsel belirlenmediği bir modeldir. Bu Şii sekülerleşmenin doğal bir sonucudur.

İran'da bu model, klasik fıkıh anlayışının temel ilkelerinin esnetilerek modern dünyaya uyarlanmasıyla yani “*fikhın sekülerleşmesi*”yle³² (örfi şo-deni fıkıh) gerçekleştirilmiştir. Bu süreci İran'da başlatan, Meşrutiyet döneminde Mirza Hüseyin Nâinî olmuştur. Humeynî ise bunu daha ileri taşıyarak, içtihadı *maslahat* prensibine dayandırmıştır. Fakat *maslahat* Nâinî ve Humeynî öncesinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi modernistlerce o kadar çok genişletilmiştir ki naslarla olan alakası kopmuş ve laik yaşamada kolaylıkla kullanılmaya elverişli faydacı bir kavram haline gelmiş, ‘*sosyal ve siyasal ihtiyaç*’ başlı başına bir hukuk kaynağı olmuştur. Ayrıca çağdaş parlamenter yasama, *maslahat* prensibini dikkate değer derecede kullanıma sokmuş, İslâm hukuk mirasında elverişli hususların bulunmaması durumunda, kamu yararına oldukları ve şeriata aykırı olmadıkları gerekçesiyle bu mirasta ya hiç yeri olmayan ya da onunla çok zayıf bağları olan hususlar benimsenmiştir.³³ Humeynî’de ise bu kavram benimsediği dinî yararcılığın köşe taşı olmuştur. Bu anlamda Humeynî’yi de fikhî modernist olarak nitelerek yanlış olmayacaktır.³⁴

32 Said Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi”, *Hayat-ı Nov*, 1379/2000, Vol. 11, ss.18-25.

33 Aharon Layish, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law,” *Middle Eastern Studies*, 1978, Vol.14, No.3, s.267

34 Humeynî pek çok araştırmacı tarafından ‘*fundamentalist*’ ya da ‘*radikal İslâmcı*’ olarak nitelendirilse de fundamentalizm ile modernizm arasında bir geçişkenlik söz konusudur. Çünkü ikisinin de geleneğe yönelik eleştirel bir tutumu söz konusudur. Ayrıca fundamentalizm modern bir olgu olarak Batılılaşma eğilimlerine tepki olarak ortaya çıkmıştır ve bilindiği gibi tepkiler de genellikle karşı çıktıkları şeyin bir kısım özelliklerini benimserler Bu anlamda Humeynî de bu iki pozisyon (*fundamentalizm ve modernizm*) arasında gidiş gelişler yaşamıştır. Fıkıh alanındaki yaklaşımları bunun en iyi örneğidir. Ayrıca Shepard’ın da tespit ettiği gibi “fundamentalistler ilerleme düşüncesini kabullenmektedirler. Peygamber sünnetine tâbi olma arzuları nedeniyle bunlar, genel olarak VII. yüzyıl Arabistan’ına geri dönmeyi istemekle suçlanmışlarsa da bu ciddî bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Onlar ilerlemeyi istemekle kalmayıp, bunun ancak İslâm ile olacağına ısrar etmektedirler. Örneğin Humeynî İslâm’ı “*ilerlemeci*” olarak tasvir etmekte, Mevdûdî, “*ilerleme için öncü yürüyüşü, ancak İslâm tarafından açıklanmış moral değerlerin gücüne dayanarak hızlandırabiliriz*” demektedir. Aslında ilerleme düşüncesinin, tarihsel çöküşün şu ya da bu ölçüde kaçınılmaz olduğu, Hz. Peygamberin “Altın Çağ” idealinin daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilemeyeceği yolunda yaygın geleneksel ataleti meşrulaştırıcı tavırların zayıflamasından dolayı onların

Klasik dönem âlimlerin bahsettiği *maslahat*, sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir *yararlık* ilkesi anlamına gelmez. İlk önce Gazali tarafından tanımlandıktan sonra Şatıbi tarafından geliştirilen “*şeriatın maksatları*” fertlerin beş temel emniyetini içerir: can, mal, akıl, din ve nesil.³⁵ Böylece şeriatın maksatları “hayatın ve malın korunması ve adaletin lüzumu, edep, dürüstlük, hilenin gayr-i meşruluğu” gibi fazilet ahlakının bazı genel düsturlarına kapsar. Ancak Humeynî, bu beş genel düstura altıncısını ekler. Bu da *Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî*'dir. Zira devleti fikhın merkezine koyan bu anlayışa göre; ‘Nizam-ı İslâmî’ (*zımnen kastedilen İran*) korunmaz ise diğerlerini de zaten korumak mümkün değildir.³⁶

Yararcı İslâm yorumunun geleneksel fikh açısından marjinal bir kavram olan *maslahata* merkezi bir değer yüklemesi fikhın sekülerleşmesinde nirengi noktasıdır. Bunun tespiti ise fikh usulüne ilişkin daha teknik bir tartışmaya girilmesini gerektirir. Fakat çalışmanın alanı bu olmadığı gibi amacı da böyle bir tartışmaya girmek değildir. Sadece bu noktalara dikkat çekmektir. O nedenle vardığımız bazı sonuçları paylaşmakla yetineceğiz. Şia için devrimsel nitelikte sayılabilecek “*hükümet fikhı*”³⁷ (*devlet fikhı*) ve “*maslahat temelli fikh*” bakış açısı İran’da mevcut haliyle Humeynî’nin

çabası ilerleme düşüncesinin reddini değil, aksine kabulünü yansıtmaktadır. Şüphesiz fundamentalistler Batı tarzı ilerlemenin birçok olumsuz etkisini gidermek isterler fakat bu geriye dönme isteğiyle aynı şey değildir.” William E. Shepard, “Islam and Ideology: Toward A Typology”, *International Journal of Middle East Studies*, 1987, Vol. 19. No. 3, s.316.

35 Mustafa Ahmed Ez-Zerka, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2007, s.160.

36 Said Hacaryan’a göre, İslâm Cumhuriyeti lideri Humeynî tarafından ortaya konan yukarıdaki görüşler dinin sekülerleşmesi anlamına gelir. Humeynî, İslâm Cumhuriyeti’nin yaşamasının çok hayati olduğunu ve hiçbir dini ritüelin karşısına çıkmaması gerektiğini söylediğinde herhangi bir dini norm üzerinde siyasetin üstünlüğünü göstermiştir. Hacceryan’a göre, bu türden bir karar, siyasi olanın (devletin) dinden daha önemli olduğunu ve dinin sekülerleşmesinin kabul edildiği anlamına gelmektedir. Böylece bu mantık çerçevesinde günümüz İran’ında dini bir emir olarak kabul edilen “Velâyet-i Fâkih”i yeniden değerlendirmek ve siyasi alanda onun üstünlüğünü reddetmek mümkün olmaktadır. Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Said Hacaryan, “Örfi Şoden-i Din der Sipher-i Siyaset”, *Baztab-ı Endişe*, 1370/1991, Vol.19, ss.24-34.

37 Farsça’da devlet ve hükümet kavramları Türkçe kullanımının tersidir. Türkçedeki devlet kavramı Farsça’da hükümet anlamına, hükümet kavramı ise devlet anlamına gelmektedir. Bu nedenle Farsça’da “*Hükümet Fikhı*” derken kastedilen “*Devlet Fikhı*”dır.

eseridir. Bu yaklaşım modern toplumun idaresi ile dinin pratiğinin karşılaşması sonucu ortaya çıkan sorunların çözümlenmesine yöneliktir. Humeynî, İran'da Nâinî'nin temsil ettiği bakış açısını daha öteye taşıyarak tedricen bu modele ulaşmıştır.³⁸ O da, Nâinî gibi, yöneticilerin yetkilerini ve idari emirleri yeniden ele alıp bu alanı fazlasıyla genişleterek “*ihtiyaç unsurları*” ilkesini öncelemiştir.³⁹ Bunun yanında, Humeynî geleneksel fikhin (*fikh-ı sünneti*) zamanımızın zorluklarını çözemediğini ve onlarla uyum içinde hareket etmenin toplumu sadece çıkmaz sokağa sokacağı ve medeniyetin çöküşüne sevk edeceği görüşünü savunmuştur. Bu nedenle zamanın ve mekânın karar verici pozisyonun değişken dinî emirlerle sınırlı olmadığını, içtihatla zamanın ve mekânın çok ciddi bir rolü olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Böylece sabit (*mensûs*) olarak düşünülen emirlerde bir tür devrimle bu alanı da tartışmaya/yoruma açmış ve yeni bir model geliştirmiştir. Bu model zamanın ve mekânın ihtiyaçlarını gözeterek şeriatın (dinin) modernite ile uyumunu sağlamıştır. Elbette ki bu tam anlamıyla bir kabul değildir. Fakat en azından dinamik fikh (*fikh-ı puya*) anlayışı ile İslam ile modernite arasındaki pek çok çelişki bu sayede azaltılmıştır.⁴¹ Devrim sonrası İran söylemsel boyutta Batılı/modern ile bir çatışma dili geliştirmiş olsa da yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı gibi zannedilenin aksine modernite ile çatışma değil, İslâmî görünürlüğe rağmen uyum paradigmasına sahiptir.

Humeynî'nin yaklaşımında dinî emirler kendi içinde bir amaç olmayıp, onlar birer vasıta. Buna göre gerçek amaç İslâmî devlet tarafından adaletin yayılmasıdır. Dolayısıyla gerçek amaca ulaştıracak her vasıta değiştirilebilir. Şöyle ki:

“Eğer hükümete ait otorite İslam'ın ikincil emirleri çerçevesi içindeyse, Hz. Peygambere verilmiş olan ilahi hükümet ve mutlak velâyet anlamsız olurdu.

38 Mohsen Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, *Die Welt des Islams*, 2011, Vol. 51, s.473; Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Muhsin Kadivar, *Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi*, Tehran: Ney 1378/2002

39 Benzer bir yaklaşımı ‘*sosyolojik ihtiyaçlar*’ı fikhin merkezine koyarak yeni bir fikhî usulü geliştirmeye çalışan Ziya Gökalp’te de görmek mümkündür. Zira benzer ihtiyaçlar Türkiye ve İran gibi farklı ülkelerde de olsa aynı arayışları doğurmaktadır. Bkz. Şevket Topal, “Ziya Gökalp’in İçtimai Usul-i Fikhî Önerisi ve İzmirli Hakkı’nın Karşı Eleştirisi”, *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sayı 2, ss.7-25.

40 Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, s.473.

41 Ibid.

Allah'ın elçisinin mutlak velâyetinin bir tezahürü olan hükümet, İslâm'ın en temel emirlerinden biridir ve bütün ikincil emirlerden hatta öncelik bakımından namazdan, oruçtan ve hacdan bile önce gelir. Dinî lider bir sokağı engelleyen bir evi ya da camiye yıkabilir ve bunun karşılığında o evi sahibinden satın alabilir... Dinî lider uygun görürse camileri kapatabilir. Eğer bir caminin zararı onu yok etmeden giderilemiyorsa o zararlı camiye yıkabilir. Hükümet, İslâm'ın ya da ülkenin menfaatleri söz konusu olduğunda insanlarla yaptığı dinî akitleri tek taraflı iptal edebilir. Bu nedenle farklı hususta İslâm'ın aleyhine olan bir şeyi dini olsun ya da olmasın engelleyebilir. Örneğin hükümet İslâm ülkesinin menfaatlerinin aleyhine olduğu takdirde çok önemli bir ibadet olan hacca geçici olarak askıya alabilir.”⁴²

Humeynî'nin dini yaklaşımına göre, zaman ve mekân, içtihatla bulunurken dikkate alınması gereken en hayati iki ana faktördür. Daha önce hakkında hüküm verilmiş bir sorun farklı bir zamanın ve farklı bir siyasî ve sosyal durumun şartlarında tamamen farklı bir hüküm gerektirebilir. Sosyal, politik ve ekonomik alandaki farklılıklar ve bunlara dair yeni bilgiler eski konuya yeni bir hüküm gerektirebilir. Bu nedenle müçtehit kendi zamanının meselelerine çözüm üretebilecek gerekli bilgi donanımına da sahip olmalıdır.⁴³

“Güntümüz dünyasının çalkantılı meselelerini çözerken içtihatla ve bizim karar mekanizmamızda yer alan zamanın ve mekânın rolü ilkesini kullanmak zorundayız. Hükümetin şirke, inançsızlığa ve iç-dış sorunlara göğüs germede benimsediği siyaset öylesine kusurludur ki medreselerde öğrencilerin teorik tartışmaları sorunlarımızı çözemeyeceği gibi bizi de anayasanın açık bir ihlaliyle sonuçlanacak bir çıkmaza sürükleyecektir. Sizlerin gelenekler ve dini emirlerle ilgili algılarınızı yanlış buluyorum. Sünneti ve rivayetleri sizin algıladığınız şekle göre anlayıp öyle hareket edecek olsak modern medeniyet tamamen ortadan kaybolmalı ve insanlar ebediyen çöllerde ve mağaralarda yaşmalıdır. Gerçek bir müçtehide göre hükümet, insan hayatının her alanında varlık gösteren fikhın pratik felsefesidir. Fıkıh beşikten mezara bireysel ve sosyal idarenin gerçek ve noksansız

42 Ruhullah Humeynî, *Sahife-i İmam*, Vol. 20-21, Tahran: Müessesey-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmam Humeyni 1376/1997, s.170; Online erişim için bkz. <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/13798> site üyelik gerektirir. (06.10.2014)

43 Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, s.473.

teorisidir. Hükümet bütün sosyal, siyasî ve kültürel meselelerle yüzleşmede fikhın pratik yönünü ortaya koyar."⁴⁴

Humeynî'nin hükümet fikhı modeli dinî liderin mutlak otoritesi merkezli kurgulanmıştır.⁴⁵ Rehber (*veliy fâkih*) bu modelde İslâmî sistemin ve halkın ihtiyaçlarının savunucusu sıfatıyla, uygun gördüğü herhangi bir dinî emri bu türden ihtiyaçlarla uyumadığı gerekçesiyle iptal ederek ya da askıya alarak şeriatı güncellemek hakkına/imtiyazına sahiptir. Fakat bu bakış açısı güçlüklerle ve belirsizliklerle karşı karşıyadır. Çünkü zamanın ve mekânın ihtiyaçların belirlenmesinde neyin kıstas olduğu, neyin ölçü alınacağı, bunun sınırının ne olduğu dile getirilmemiştir. Ayrıca geçici ve çevresel şartların ihtiyaçlarını belirlemede dinî lider sorumlu olmuştur. Böylece bütün dinî emirlerin varlığını sürdürmesi onun anlayışına ve yorumlarına bağlıdır. Dolayısıyla İran'da bu bakış açısı dinin normatif temellerinin sarsılmasıyla sonuçlanmıştır. İran'da, İslâm kimliğini pratiğin merkezine koymak, sadece bir kavramsallaştırma ve istenilen durumu kurgulamaktan ibarettir. Böyle bir tutum siyasal olanı dinîleştirmemekte, görünenin aksine dinî olanı politize etmektedir. Burada baskın olan unsur din değil siyasal olandır. Çünkü dünyevî olan (devlet) kutsalı da ele geçirmiştir.⁴⁶

Batı'da ulus devletin ortaya çıkmasında ilk etabın devletin ilahiliğinin vurgulanması gibi Humeynî'nin "Velâyet-i Fâkih" kavramıyla temellendiği "İslâm Devleti" de gerçekte bir ulus devlet modelidir. İran İslâm Devleti'nin ulus-devlet temelli kurgulandığının en önemli göstergelerden biri de *veliy fakih* ile *merce-i taklid* arasındaki gergin ilişkidir. Özellikle devlet otoritelerinin *merce-i taklid* belirleme çabaları ve Hamaney'i tüm Şiî dünyaya *merce-i taklid* olarak takdim etmeleri son derece paradoksal bir durum ortaya koymaktadır.⁴⁷ Çünkü İran İslâm Cumhuriyeti kendisini İslâmî bir

44 Humeynî, *Sahife-i İmam*, Vol. 21, s.98

45 Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Muhsin Kadivar, *Hukümet-i Velayi*, Tahran: Ney 1376/1997, ss.160-203.

46 İşcan, "İmamiye Şia'sında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", s.93.

47 1979 tarihli anayasada *veliy fakih*in *merce-i taklid* olma zorunluluğu Humeynî'nin ölümü ile 1989'da yapılan bir takım düzenlemelerden sonra kaldırılmıştır. Böylece yeni düzenlemede rehberin aynı zamanda *merce-i taklid* olma zorunluluğunun bulunmadığını bildirmekte ve fetva verecek derecede bilgi sahibi olması yeterli görülmektedir. Bu değişiklik o sırada *merce-i taklid* olmayan Ali Hamaney'in rehber olarak seçilebilmesinin önünü açabilmek için yapılmıştır.

rejim olarak takdim etmesine karşın rejimin bel kemiğini oluşturan velayet-i fakih kurumu ulus-devlet çerçevesinde gelişmektedir. Günümüzde velayet-i fakih anlayışına ve dolayısıyla rejime muhalif mercei taklidlerin devlet otoriteleri tarafından bastırılmaya çalışılması ve merce-i taklitlik makamının İran’da kalması için verilen çabalar da bunu göstermektedir.⁴⁸

Ayrıca yukarıda açıklamaya çalıştığımız Humeynî’nin devleti şeriat üstün tutan tavrı da İran’ın milletin menfaatlerini her şeye önceleyen ulus-devlet paradigmasının bir yansımasıdır. Daha önceleri şeriat tarafından onaylanmamış faaliyetlerin kabul edilemeyeceğini deklare eden Humeynî, iktidara geldikten sonra “İslâm Cumhuriyeti’nin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. 7 Ocak 1989’da Cumhurbaşkanı Ali Hamaney’e yazdığı meşhur mektubunda, ülke yararına ters düştüğü zaman hükümetin tek tarafı olarak herhangi bir şeriat hükmünü feshetmekle yetkilendirildiğini belirtmiştir. Humeynî burada açık bir şekilde devrimci mantığın ve İslâmî devletin yasalarının şeriat üstünlüğünü onaylamıştır.⁴⁹ Böylece hükümet, toplumun menfaati için rasyonel bir akli takip ederek kendi yasamasını yürürlüğe koyabilecektir. Ayrıca İran’da ‘*Mecme-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam*’⁵⁰ gibi seküler bir kurumun ‘*Şûra-yı Nigehban*’⁵¹ gibi dinî bir kuruma üstün olması yönetim anlayışındaki seküler yönü ortaya koyması açısından önemlidir.⁵²

Sonuç olarak, İslâmî Cumhuriyet, İslâm’ı ideolojileştirirken, Humeynî’nin getirdiği yeni fikhî yorum, devletin kurumsallaşma ve karar alma mekanizmasında dini/ideolojik sınır ve kısıtlılığın aşılmasını sağlamış, İran’ın rasyonel ve reel-politik hareket etme kabiliyetini sekteye uğramaktan kurtarmıştır. İran içerde daha radikal bir ideolojik tutum sergilerken, bir sonraki bölümde de ayrıntılı bir şekilde analiz edileceği

48 İsmail Safa Üstün, *Humeynî’den Hamaney’e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1999, s.158.

49 Roy, *Siyasal İslamın İftası*, s.231.

50 İran rejiminin kendinse has özelliklerinden biri de *Meclis-i Şûray-ı İslâmî* ile *Şûray-ı Nigehban* arasındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere kurulan ve ülkenin genel siyasetinin belirlenmesinde danışma kurulu vazifesi gören *Mecmeyi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam* (Düzenin Yararını/Maslahatını Teşhis Heyeti) kurumudur. (m.112)

51 İran Anayasası, *Meclis-i Şûray-ı İslâmî*’nin (İslâmî Şûra Meclisi) aldığı kararların İslâm ahkâmı ile anayasaya aykırı olmamasını temin etmek için *Şûray-ı Nigehban* (Koruyucu Şûra) adlı bir komite kurulmasını öngörmüştür. (m.91)

52 Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi”, s.20,

gibi dış politikada ise İslâmî ideolojiyi araçsal bir değişkene dönüştürmüş ve ulusal menfaatleri her şeyin üzerinde tutmuştur. İran ulusçuluğundan da beslenen bu yaklaşım “İran-merkezli” bir dünya tasavvurundan kaynaklanmaktadır.⁵³

Devrim Sonrası İran'ın Dış Politika Yönelimi: Otonomi Arayışı

Yapısalcı realist teorilerin tüm devletlerin anarşik uluslararası sistem içerisinde “hayatta kalma”⁵⁴ (*survival*) güdüsü ile hareket ettikleri iddiasının⁵⁵ yerine uluslararası politikada yapısalcı yaklaşımı benimseyen bu çalışma “pozisyonel motivasyon” önermesinde bulunur. Çünkü uluslararası alanda gücün dağılımı sistemin yapısını belirler; sistemin anarşik ya da hiyerarşik oluşu gücün dağılımıyla (*distribution of power*) ilgilidir ve devletler bu güç dağılımını dikkate alarak anarşik sistem içerisinde kendi güç ve pozisyonlarına göre hareket ederler. Bu durum pozisyonel bir motivasyon üretir; güç, güvenlik ya da zenginlik arayışı. Fakat uluslararası sistem içerisinde devletlerin ne istediklerinden ziyade ne yapabilecekleri (*capability*) ve yapının neye müsaade edip etmeyeceği (*permissive-impermissive*) daha önemlidir. Dolayısıyla uluslararası sistem içerisindeki rasyonel ve kendi çıkarına odaklanmış devletler “istekleri” (*motivations*) ile “mecbur kaldıkları” (*obligations*) arasında “mümkün”⁵⁶ olan optimal noktayı bulmak durumundadırlar.

Neorealist teori etkili bir uluslararası ilişkiler teorisinin, doğası gereği indirgemeci değil, sistem düzeyinde olması gerektiğini, uluslararası olguları açıklayabilmek için ise uluslararasının özerk ve ayrı bir gerçeklik alanı olarak kavramsallaştırılması gerektiğini ileri sürer. Önde gelen temsilcisi Waltz'un uluslararası ilişkiler disiplininin üçüncü imgesi adını verdiği bu düzey, uluslararası yapıya göndermede bulunur. Nedenleri bireysel (*indivi-*

53 Murat Yeşiltaş, “İran'ın Nükleer Söylem Siyasetini Anlamak, Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Akademik Ortadoğu*, 2014, Cilt 8, Sayı 2, s.43.

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

55 Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics*, California: Addison-Wesley 1979; John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, New York: Norton Publishing 2001

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

dual level) veya ulusal seviyede (*state level*) toplayan uluslararası politika kuramları indirgemecedir. Nedenlerin uluslararası seviyede de (*structural level*) işlediğini düşünen kuramlar sistemiktir.⁵⁷Zira Waltz'a göre yapının (*bütünün*) kendini oluşturan birimlerin (*parçaların*) davranışları üzerinde sınırlandırıcı ve düzenleyici bir etkisi vardır. Ayrıca Waltz özerk bir alan olarak uluslararası sistemin yapısal düzenleyici ilkesinin anarşi olduğunu öne sürer.⁵⁸

Waltz, uluslararası politikada “*anarşik düzen*” ve iç politikada “*hiyerarşik düzen*” ayrımını temel veri olarak alır. Bu ayrım içerisini düzen, dışarısını ise anarşi ile özdeşleştiren bir anlam kazanır. Ashley’in “*anarşi problemi*”⁵⁹ adını verdiği bu durum sonuç olarak dışarının tehditle baraber anılmasını getirmiştir.⁶⁰ Neorealizm her ne kadar anarşiyi merkezi otoritenin yokluğu ve düzenleyici kurumların olmaması şeklinde tanımlasa da bu teoriye göre anarşi aynı zamanda uluslararası sistemin düzenleyici ilkesidir. Devlet-içi siyasal sistem için hiyerarşi, uluslararası sistem için ise anarşi düzen kurucu ilkedir. Bu yönüyle anarşinin yapısalcı yaklaşımda negatif bir anlamı olmadığı söylenebilir.⁶¹

Neorealist teoriye göre büyük güçler anarşik uluslararası sistemin en temel aktörleridir. Bunların sayısı ve güç dağılımı uluslararası sisteme karakteristik özelliğini verir. Bu noktada sistemdeki devletler arasında güç

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

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

59 Richard Ashley, “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematic”, *Millennium: Journal of International Studies*, 1988, Vol.17:2, s.230.

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

61 Balcı ve Kardaş, “Realizm”, s.129.

dağılımı eksenli büyük güçler ve ikincil devletler olarak kategorizasyona giden neorealizm “*temel motivasyon*” konusunda benzer bir ayrımı yapmaz ve gücü göz ardı ederek devletleri eşit kabul eder. Dolayısıyla Waltz her ne kadar Morgenthau'nun temel açıklama zemini olarak sunduğu insan doğasının⁶², deneysel olarak test edilemezliğini ve uluslararası politikaya ilişkin bilimsel bir açıklama kaynağı kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştü de aslında onun da hareket noktası⁶³ yapısal değil, ontolojiktir. Başka bir ifadeyle klasik realizmde (devletlerin) güç elde etme arzusu, insan doğasında var olan ontolojik bir durum olduğu gibi neorealizmde (devletlerin) “hayatta kalma” güdüsü de iddia edilenin aksine yapısal bir zorunluluk değil, insan doğasında var olan öldürülme korkusu kökenli ontolojik bir açıklamadır.

Uluslararası anarşik sistem neorealistlerin iddia ettiği gibi sistem içerisindeki bütün devletler için “hayatta kalma” mücadelesini kaçınılmaz biçimde ortaya çıkarmaz. Zira fazlasıyla korku güdüsüne dayalı bu yaklaşım uluslararası anarşinin Thomas Hobbes tarzı bir okumasıdır. Oysaki anarşik uluslararası sistem içerisinde güç dağılımında önemli farklılıklar olduğu dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla Hobbes'un iddia ettiği gibi her aktör her an öldürülme/yok edilme korkusuyla/tehlikesiyle karşı karşıya değildir. Böylece büyük güç olarak tanımlanan bazı aktörler sistem içerisinde sahip oldukları güç payı nedeniyle doğal olarak başka amaçlarla güdülenmiş olabilirler. Bu nedenle devletlerin tümünün hayatta kalma mücadelesi verdiği ve onların dış politikada davranışlarında temel güdünün “hayatta kalmak” olduğu varsayımı gereğinden fazla tehdit merkezli bir yaklaşımdır.⁶⁴

62 İnsan doğasından hareketle uluslararası ilişkileri açıklamaya yönelik klasik realizme göre insan davranışlarını ve dolayısıyla devletlerin davranışlarını temel olarak şekillendiren güdü güçtür. Bkz. Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, s.10.

63 Waltz farklı siyasal sistem ve ideolojilere sahip devletlerin benzer davranışlar ve politikalar benimsemesinin nedenini yapı kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu yapı anarşiktir. Uluslararası yapı devletlerin benzer koşullarda kendi özel farklılıklarına rağmen benzer politikalara yönelmesinin nedenini oluşturmaktadır. En genel ifadeyle neorealizm etkileşen birimler ile uluslararası sonuçlar arasındaki nedensellik ilişkisini kurmaktadır. Ayrıca bu nedensellik ilişkisi tek taraflı olmayıp, birim düzeyindeki nedenlerle uluslararası yapı düzeyindeki nedenler birbirlerini etkilemektedir. Bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*, İstanbul: Alfa Yayınları 2004, ss.192-195.

64 Hasan Basri Yalçın, “Türkiye'nin ‘Yeni’ Dış Politika Eğilim ve Davranışları: Yapısal Realist Bir Okuma”, *Bilgi*, 2011, Sayı 23, s.40; “The Struggle for Autonomy: A Realist

Buna göre hiyerarşik bir örgütlenmenin olmadığı, bir dünya hükümetinin kurulmadığı anarşik ve atomistik bir uluslararası sistem içerisindeki aktörler otonomi mücadelesi vermektedir. Otonomi mücadelesi anarşik uluslararası sistemde kaçınılmaz biçimde yapısal bir gereksinimdir.⁶⁵ Aksi takdirde sistem anarşik olmaz ve hiyerarşik bir sistem haline dönüşürdü. Oysaki uluslararası anarşik yapıda, yapısal anlamda alt-üst ya da itaat eden-edilen ilişkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu çalışma İran gibi bölgesel güç olarak tanımlanabilecek aktörlerin de “*otonomi mücadelesi*” (*struggle for autonomy*) verdiklerini kabul eder. Bu tip devletlerin yapmaya çalıştığı şey; iki farklı düzey (*küresel sistem ve bölgesel alt-sistem*) arasında optimal noktayı bulma ve otonomi arayışıdır. İki farklı sistemden, iki farklı düzeyden gelen farklı baskıları, farklı arayışları, farklı beklentileri yöneterek daha fazla hareket etme özgürlüğü (*freedom of action*) isteyecek ve otonomi arayışına gireceklerdir. Bu durum devlet egemenliği gerçeğinden kaynaklanmaktadır.⁶⁶

Bu noktada 1979 Devrimi sonrası İran dış politikasının temel dinamiklerini anlamak için, bu çalışma çok sebepli analizler yerine tutarlı teorik perspektiflere olan ihtiyaca vurgu yapar. İran’ın temel motivasyon eğilimlerini ve dış politika davranışlarını aydınlatmak için yapısal realist bir teoriyi uygular.⁶⁷ Burada tüm devletlerin “*otonomi mücadelesi*” verdikleri düşüncesinden hareket eder. Daha somutlaştırmak gerekirse Ramazani’nin de belirttiği gibi İran’ın son yüz elli yıllık tarihine, hegemonyaya karşı “Bağımsızlık ve Özgürlük” (*İstiklâl ve Âzâdi*) arayışı damgasını vurmuştur.⁶⁸ Bunu “otonomi mücadelesi” olarak kavramsallaştırmak mümkündür. Meşrutiyet Dönemi tarihçisi Janet Afary’nin Meşrutiyet Devrimini

Structural Theory of International Relations”, *International Studies Review*, 2012, Vol. 14, ss.499-521.

65 Bu yaklaşımın ayrıntılı bir analizi için bkz. Hasan Basri Yalçın, “International Politics as a Struggle for Autonomy”, Doktora Tezi, University of Cincinnati, 2011, ss.100-160.

66 Realist teori “egemenlik” (*sovereignty*) ile otonomi (*autonomy*) arasında bir ayrım yapar. bkz. Guillem Monsonis, “India’s Strategic Autonomy and Rapprochement with the US”, *Strategic Analysis*, 2010, Vol. 34, No. 4, ss. 611–624.

67 Yalçın, “Türkiye’nin ‘Yeni’ Dış Politika Eğilim ve Davranışları...”, s.35.

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

yerli istibdada ve yabancı nüfuzuna karşı bir başkaldırı hareketi⁶⁹ olarak tanımladığı gibi petrolü millileştiren Musaddık'ın Milliyetçi Cephe Hareketi ve Humeyni'nin liderliğinde gerçekleşen İslâm Devrimi de (dış) hegemonya ve (iç) istibdada karşı verilen mücadelelerdir. Meşrutiyet Devrimi; *kollektif*, Musaddık dönemi; *lâik-milliyetçi*, 1979 Devrimi ise; *İslâm-eksenli* karşı-hegemonik tepkiler ve otonomi mücadeleleridir. Bu açıdan İran İslâm Devrimi'nin "*ikiz devrim*"⁷⁰ olarak tanımlanması önemlidir.

Mirza Taki Han (bilinen adıyla Emir Kebir)'ın başbakanlık döneminde (1848-51) Avrupalı güçler (Biritanya ve Rusya)⁷¹ arasında "denge" (*tevazu*) politikası,⁷² Dr. Musaddık'ın (1951-53) emperyal güçler arasında "negatif denge" (*muvaazene-yi menfi*) politikası,⁷³ Şah'ın 1960'ların başında "bağımsız ulusal politika" (*siyasi-yi müstakil-i milli*) söylemi⁷⁴, 1979 İslâm Devrimi sonrası İran'ın ilk başbakanı Mehdi Bazargan'ın "eşitlik" ve "denge" politikası,⁷⁵ Humeyni'nin "*Ne Doğu Ne Batı*" prensibi İran'ın dış politika yöneliminde stratejilerin değiştiğini fakat "*otonomi mücadelesi*"nin sü-

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

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

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

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

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

74 A.H.H. Abidi, "Iran and Non-Alignment", *International Studies*, 1981, Vol.20, No.1-2, s.341.

75 R.K. Ramazani, *Independence Without Freedom....*, s.143.

reklilik arz ettiğini göstermektedir. Burada otonomi kavramının iki yönlü doğası unutulmamalıdır ve otonomi her zaman bir derece meselesidir. Bu açıdan İran'ın salt Amerika'ya karşı attığı adımlar değil, aynı zamanda kendisine yönelik tehditlere karşı gerektiğinde Rusya ve Çin gibi küresel aktörlerle işbirliğine girmesi bu otonomi arayışından bağımsız bir olgu değildir.

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

İran dış politikasına dair yapılan çalışmalarda genelde Âyetullâh Humeynî dönemi (1979-1989) dış politika yönelimi “*devrimci idealist*” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁶ Fakat ‘ulusal çıkar’ kavramına tekabül eden *Hıfz-ı Maslahat-ı Nizam-ı İslâmî*’nin (*İslâm Devletinin Çıkarlarının Korunması*) genel bir uygulama iken 1988’de Humeynî tarafından bir ilke olarak kabul edilmesi⁷⁷ bu dönemin son noktada ulusal özellikli “*pragmatist*” bir dönem olduğunu göstermektedir. Çünkü İran kaynaklı İslâm’ın ideolojileştirilmesi süreçlerinde kritik nokta, evrensellik/tikellik gerilimidir. Evrensellik dayatmasına karşı, yeni bir evrensellik iddiasıyla ortaya çıktıkları halde; Protestanlık ve Şîilik gibi muhalif öğretilerin sonunda vardığı yer, tikellik ve sivil din olarak tikel kimliği temellendirmek olmuştur. Bu nedenle İran kaynaklı ideolojileştirmelerde bu evrensellik/tikellik gerilimini tespit önemlidir.⁷⁸ Radikal İslâmcı ya da fundamentalist olarak etiketlenen Humeynî gibi bir âyetullâhın, öyle olmadığı açıklanmaya çalışıldı, zihin dünyasında da bu gerilimin izdüşümünü tespit ve Humeynî’nin nihaî kertede evrensel olana

76 Buna “*Devrim İhracı*” politikası kanıt olarak gösterilmektedir Bkz. R.K. Ramazani, “Iran’s Export of the Revolution: Its Politics, Ends and Means”, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. 13, No.1-2, ss.69-93.

77 Yasuyuki Matsunaga, “The Secularization of a Faqih-Headed Revolutionary Islamic State of Iran: Its Mechanisms, Processes, and Prospects”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2009, Vol.29, No 3, ss.468-482.

78 Bedri Gencer, *Yazarla Özel Görüşme*, 12 Şubat 2014.

karşı yerel olanı tercihindeki zihinsel arka planın analizi bu anlamda önemlidir. Önceki bölümde yapılan Şiî sekülerleşme analizi tam da bu zihinsel arka planı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Aşağıda “ulusal çıkar” kavramının İran dış politikasındaki merkezi yeri analiz edilecek, bir sonraki bölümde İran’ın temel dış politika yönelimi olan otonomi mücadelesi üzerinde durulacaktır.

İran Dış Politikasında Ulusal Çıkar Kavramı

Ulusal çıkar kavramı tarihi ve siyasi yayınlarda 1950’lerden önce ortaya çıkmış olsa da II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası ilişkilerde realist düşüncenin baskın hale gelmesiyle popülerlik kazanmıştır. Morgenthau, siyasi realizmin altı prensibi arasında ikinci sırayı ulusal çıkara vererek kavramı popüler hale getirmiştir.⁷⁹ Ona göre siyasal realizme uluslararası ilişkilerde yolunu bulması için yardımcı olan “nirengei noktası” iktidar tarafından tanımlanmış çıkar kavramıdır.⁸⁰

Uluslararası ilişkiler ve dış politika çalışmalarının merkezinde yer alan *ulusal çıkar* kavramı esasında muğlaktır. Çünkü asıl önemli olan ulusal çıkar denilen şeyin ne şekilde tanımlandığıdır. Bu açıdan bir devletin asıl çıkarının ne olduğunu belirlemek işin temelidir. Ulusal çıkar dediğimiz şey nedir? Bir süper güç olmak mı, müreffeh bir devlet yaratmak mı? Güvenliği sağlamak, güç arttırmak ya da otonomi kazanmak mıdır? Ulusal çıkarı tanımlayan ve onun yöntem ve imkânlarını belirleyen bir strateji tüm bu sorulardan ancak birine cevap verebilir. Çünkü bunların her biri diğerleriyle ilgili olmalarına rağmen farklı yöntemler ve farklı imkânlar gerektirir ve farklı sonuçlar üretir. Çoğu zaman bu hedeflerden birine ulaşmak için atılacak adımlar özneyi diğer hedeflerden uzaklaştırır.⁸¹ Dolayısıyla İran ulusal çıkarını hedeflemektedir demek kendi başına yeterli bir açıklama olmayacaktır.

79 Morgenthau, *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*, s.4

80 Ibid., s.4-5.

81 Hasan Basri Yalçın, “Stratejik Derinlik ve Karmaşık Nedensellik”, *Stratejik Zihniyet: Kuram’dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik*, Talha Köse ve Ahmet Okumuş (eds.), İstanbul: Küre Yayınları 2014,s.151.

Güç, güvenlik, otonomi ya da zenginlik arayışı gibi birbirine yakın gibi gözükken dış politika hedefleri genelde birbirleriyle çelişkilidir. Örnekler üzerinden açıklamak gerekirse güç arayışı bir noktada güvenlik arayışı ile çelişir. Çünkü güç artırımını güvenlik ikilemine neden olabilir. Aşırı güç temerküzü diğer devletlerin ona karşı birleşmesine neden olabilir. Zenginlik arayışı işbirliği doğurmasına karşın güç arayışı çatışma doğurur. Ayrıca ulusal çıkar olarak tanımlanan şey her stratejide farklı tanımlanmıştır. İşbirlikçi güvenlik stratejisi için temel hedef zenginliği arttırmaksa, üstünlük stratejisi için hedef güç artırımındır. Bu hedeflerin her biri ulusal çıkarın ne olduğuna dair yapılan varsayım ve tanımlamalardan hareketle belirlenmiş ve hepsi birbirinden farklı hedeflerdir. Örneğin güç artırımını her zaman güvenlik artırımını anlamına gelmez. Bu iki hedef birbirine yakın gibi görünmesine rağmen bir noktada ters düşebilir. Yine aynı şekilde zenginlik anlayışı devletlerin güç arayışına darbe vurabilir. Her zengin devlet güçlü ve güvenli olacak diye bir durum söz konusu değildir. Aksine zenginlik ya da onulde etme yolu işbirliği gerektireceğinden güvensizlik ve zayıflık doğurabilir. Kısacası “ulusal çıkar” kavramı bu hedeflerden ayrı düşünüldüğünde içi boş bir kavramdır.⁸²

George ve Keohane’a göre üç ulusal çıkar vardır; fiziksel varlığını sürdürme, otonomi ve ekonomik refah. Onlara göre bu “hayat, özgürlük ve mülkiyet” olarak tanımlanabilir.⁸³ Devrim sonrası İran’ın dış politika yönetiminde ana hedef ya da diğer bir ifadeyle ulusal çıkar otonomi artırımındır. Hedefi tam olarak tespit etmedikçe İran’ın ürettiği stratejileri anlamlandırmak mümkün olmamakta ve sonuçta devrim sonrası uygulanan dış politika yanlış bir tanımlamayla “devrimci idealist” olarak görülmektedir. Oysaki İran’ın 1982’de Suriye’deki Müslüman Kardeşler’in başlattığı İslâmî başkaldırıya ilişkin olarak Baas yönetimi yanında yer alması, 1988’de Irak’la savaşı sona erdiren BM Güvenlik Konseyi’nin 598 no’lu kararını kabul etmesi,⁸⁴ 1990’lardaki Çeçen İslâmî Hareketine İran İslâm Cumhuriyeti’nin

82 Ibid., s.158.

83 Alexander George ve Robert Keohane, “The Concept of National Interests: Uses and Limitations,” *Presidential Decisionmaking in Foreign Policy*, Alexander George (der.), Boulder: Westview 1980, ss.217-238.

84 “İran-Irak Savaşı sırasında, savaşa son vermek için Irak’taki yönetimin değişmesi şartını ile süren Humeyni’nin 1988’de anlaşmayı ‘*zehir içmekten beter*’ diye niteleyerek kabul etmesi İran’ın devrim ihracı amacından bir geri adım demektir.” Mesut Özcan, “Devrimden Günümüze İran Dış Politikası”, *Anlayış Dergisi*, 2006, Sayı 14, s.59.

ilgisizliği ve Azerbaycan-Ermenistan arasındaki savaşta Ermenistan'ı örtülü destekleyen yaklaşımı reel-politik dış politika örnekleridir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İran 'maslahat' kavramı üzerinden 'Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî' (*İslâm Düzeninin Korunması*) adına ya da başka bir ifade ile İslâm'ın merkez ülkesi (*Ümmü'l-Kura*)⁸⁵ olan İran'ı korumak için İslâm'ın en temel gerekliliklerinin bile göz ardı edilebileceğini ilke olarak benimsemiştir. Bahsedilen örneklerde de bu ilke reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı olarak kullanılmıştır. Ayrıca İran geleneksel birikimiyle uygun bir diplomasiyi, uygun bir zamanlama ile devreye sokma ve rasyonel zemini bulma becerisine de sahiptir. Örneğin Rusya Kafkaslarda Müslümanlarla çatışırken İran'ın Rusya ile ilişki geliştirebilmesi, Pakistan'la Hindistan arasında özellikle Keşmir problemi ortada iken Hindistan-İran ilişkilerinin çok ileri düzeyde olması bu diplomasi becerisini göstermektedir.

Devrim sonrası İran dış politikasına dair analizler temel hedefi tespit etmeden, söylemler ve anayasa metni⁸⁶ üzerinden yapıldığı sürece yanıltıcı olacaktır. Örneğin İran'ın anayasasının temel ilkeleri devrimci idealist,

85 Bu yaklaşıma göre İslâm tarihinde her zaman belli bir ülke Ümmü'l Kura olmuştur. Öyle ki İslâm'ın yaşam ve bekası onun yaşam ve bekasına bağlı olmuştur. Günümüzde İran bu konuma sahiptir. Ümmü'l Kura'nın çıkarları ile İslâm'ın çıkarlarının çeliştiği durumda Ümmü'l Kura'nın çıkarları üşütün tutulmalı ve tüm ümmetin imkânları bu çıkarlar için seferber edilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevat Erdeşir Laricani, *Mülâhazay-ı Strateji-yi Milli*, Tahran: Sazman-ı Tercüme-yi Milli 1369/1990; Nasır Kashef Asl, "İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler: Bir İranlı Görüşü", *Ortadoğu Siyasetinde İran*, Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin (eds.), Ankara: Barış Kitap 2011, ss.145-146.

86 Anayasanın 154. Maddesi : "İran İslâm Cumhuriyeti, beşeriyette insanın saadetini kendine ideal olarak almıştır. Bağımsızlığın ve özgürlüğün elde edilmesi ile adalet ve hakkın idaresinin, dünyadaki tüm halkların hakkı olduğunu göz önünde bulundurur. Bu yönde diğer ulusların içişlerine her türlü müdahaleden dikkatle kaçınır. Yeryüzünün her köşesinde ezilenlerin (mustazafin) ezenlere (mütekebbirin) karşı haklı mücadelesini destekler."

Orjinal metin ise şöyledir:

" جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می شناسد.
بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت های دیگر از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می کند "

Anayasının tam metni için bkz. <http://www.mut.ac.ir/legal/asasi.pdf> (21.10.2014)

değer-yüklü yönelimlere sahiptir. Anayasaya baktığımızda İran dış politikası dört ana ilke üzerine kurulmuştur. Buna göre ilki dış müdahalenin tüm biçimlerine karşı çıkmak, ikincisi ülke bağımsızlığı ve toprak bütünlüğünün korunması, üçüncüsü hegemon güçlerle ittifak yapmaksızın tüm Müslümanların haklarının korunması ve son olarak doğrudan savaş içinde olmayan devletlerle barışçıl ilişkiler kurulmasıdır. Ancak İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasındaki idealizm İran'ın bu ilkelere tamamen bağlı olduğu⁸⁷ ve Müslümanları İran'a öncelediği, bu yönde ideolojik ipotek altında irrasyonel politikalar ürettiği anlamına gelmez. Zira İran dış politikasının ideolojik yaklaşımının arkasındaki pragmatist hedefleri görmek gerekir.

Ulusal çıkarın hemen her zaman tartışmalı olduğu akılda tutulmalıdır. Soyut bir düzeyde, güç, güvenlik ya da otonomi artırımının önemli ulusal çıkarlar olduğunda anlaşılan politik elitler, bunları sağlayacak politika tercihleri konusunda farklılaşabilir. Örneğin İki Dünya Savaşı arası dönemde ABD'de ülkenin güvenliğini sağlamanın en iyi yolunun Avrupa ve Doğu Asya güç politikalarına dâhil olmamak gerektiğine inananlar ile ülkenin güvenliğinin Almanya ve Japonya'nın yükselen gücünü ve emperyal emellerini gemlemek üzere öteki güçlerle işbirliğine gitmeyi gerektirdiğine inananlar arasında ateşli bir tartışma vardı.⁸⁸ Devrim sonrası İran'da da rejim içi fraksiyonlar arasında tartışmalar bulunsa da bunların ortak özelliği, ülkenin ulusal çıkarının "bağlantısızlık" (otonomi) olduğu noktasında hemfikir olmalarıdır. Zannedildiği gibi idealist dış politikaya referans gösterilen "*Devrim İhracı*" (*Suduru İnkılab*) ve "*İslâm Dünya Düzeni*" tartışmaları mütekebbir ülkelerin karşısına geçmek veya mustâzâf ülkelerin yanında olmak için yapılmamış, aksine izole edilen ve güvenlik tehdidiyle karşı karşıya kalan İran'ın bu durumdan kurtulmasının ve güç temerküz etmesinin yolları aranmıştır. İdeolojik değil stratejik bir tercihtir.

Bahsedilen politikanın ayrıntılarına bakıldığında Sovyet nüfuzu altındaki Kafkasya ve Orta Asya'yı hedef almadığı sadece Ortadoğu'ya hatta Irak, Lübnan ve Körfez'e yönelik olduğu, böylece ideolojik evrensel söylemin pragmatik kaygılarla stratejik dar bir alanı hedeflediği anlaşılmaktadır. Humeynî döneminde ABD'den uzaklaşarak Batı'dan kopan İran, otonomi

87 Ahmedi, "İran İslam Cumhuriyeti'nde Ulusal Çıkar İkilemi", s.63.

88 Joseph S. Nye ve David A. Welch, *Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak*, çev. Renan Akman, İstanbul: İş Bankası Yayınları 2013, s.67.

artırımına giderken paradoksal bir şekilde izole olmuş ve güvenlik tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Irak İran'a saldırırken, İran tehdidi karşısında birleşen Körfez ülkeleri ve ABD, Irak'ı desteklemişlerdir. Bu durum İran'ın tarihi/kültürel/dinsel hinterlandı bir destek unsuru olarak gördüğü karşı-denge oluşturma çabasını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla İslâmcı hareketleri ve Şîî hinterlandını harekete geçiren İran'ın devrim ihracı politikası idealist-ideolojik bir yaklaşımdan ziyade reel politik bir karardır. Tahran merkezli ve Ortadoğu eksenli bu pragmatist yaklaşım bölgede güvenlik korkularını daha da tetiklemiş ve etkisi sınırlı olmuştur.⁸⁹

Devrim ihracı çabasının gerisinde yatan en önemli neden devrim sonrası İran'ın güvenlik endişeleri olmuştur. Şah rejimi mevcut uluslararası sistemle uyumlu politikalar takip etmiş olmasına rağmen yeni rejim otonomi artırımına giderek, bir ikilem (*otonomi ikilemi*) ile karşı karşıya kalmıştır; otonomisini arttırırken bir yandan da sistem tarafından izole edilmiş ve Irak nedenli güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca İran-Irak savaşında yaşanan, bölge ülkeleri tarafından kuşatılmışlık hissi de buna eklenmelidir. İran devrim ihracı stratejisiyle tarihi/kültürel/dinsel hinterlandı harekete geçirerek kendisine karşı oluşan ABD destekli bölgesel ittifaka ve Irak merkezli güvenlik tehdidine yönelik bir karşı-denge oluşturmak istemiştir. Buradan hareketle anti-emperyalist ve İslâmcı bir söylem stratejisi üzerine kurgulanan İran'ın devrim ihracı politikası bölgesel lider olma hedefi çerçevesinde Basra Körfezi ve Ortadoğu'ya yönelmiştir.⁹⁰ Bahsedilen politikanın ayrıntılarına bakıldığında; Sovyet nüfuzu altındaki Kafkasya ve Orta Asya'yı hedef almadığı sadece Ortadoğu'ya hatta Irak, Lübnan ve Körfez'e yönelik olduğu, böylece ideolojik evrensel söylemin ulusal prag-

89 Robert Olson'un bu noktada yaptığı yorum içinde yanlışlarını barındırmakla birlikte mukayese etmek açısından dikkate değerdir. Şöyle ki “ Sanki İslâm Cumhuriyeti liderleri, 19. Yüzyıl Osmanlı tarihini özellikle de II. Abdülhamit (1978-1909) dönemini ve bu dönemde yönetimi meşru kılmak ve İngiliz-Rus emperyalizmine karşı koyabilmek amacıyla öne sürülen Pan-İslâmist söylemin veya ideolojinin başarısızlığını hiç okumamış gibiler. İslâm Cumhuriyeti liderleri, bugünkü Amerikan emperyalizminin ortaya koyduğu tehditlerini II. Abdülhamit'in karşı karşıya kaldığı Rus ve İngiliz Emperyalizminden daha büyük olduğunu da anlamamış görünmektedir.” Bkz. Robert Olson, *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004*, çev. Kezban Acar, Ankara: Babil Yayınları 2005, s.224.

90 Atilla Sandıklı ve Bilgehan Emeklier, “İran'ın Dış Politika Vizyonu ve Jeopolitik Hedefleri”, *BİLGESAM*, 2014, s.419 <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-173-2014120952iran.pdf> (30.04.2015)

matik kaygılarla stratejik dar bir alanı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁹¹

Ayrıca vurgulamak gerekir ki İran tarih boyunca karşı karşıya kaldığı uluslararası meydan okumaları kimliğin korunması ya da kimlik üretiminde etkin olarak kullanmıştır. Örneğin günümüzde farklı mezhep (*Sünni Kürtler*) ve etnik (*Şii Azeriler*) temelli kimlikleri devrimci bir dalga ile bir arada tutmaya gayret eden İran yönetimi uluslararası meydan okumayı ve gerginliği iç siyasal kimlik oluşumunda etkin bir unsur olarak kullanmayı başarmıştır. Bu açıdan 80’li yıllarda Türkiye ve Irak’ta görülen Kürt meselesinin İran’da bir siyasal sorun haline gelmeyişi, Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazanmasından sonra İran Azerbaycan’ında tehlikeli boyutlarda etnik dalgalanmaların ortaya çıkmaması kayda değerdir.

İran gibi bölgesel güç olarak tanımlanabilecek devletler dış ya da büyük güçlerin müdahalesini dengeleyebilecek bir bölgesel özerkliğin koşullarını oluşturmak isterler. Bu noktada Schmitt’in “geniş mekân”⁹² (*großraum-grossraum*) yaklaşımı açıklayıcıdır. Schmitt’in geniş mekân siyaseti esasen üç unsuru sentezler; bir Reich, bir politik ide ve bir geniş mekân. Biraz somutlaştırarak söylersek, bir “merkez ülke”, bir “siyasi fikir” ve nihayet bu siyasi fikrin yayılacağı ve gevşek de olsa bütünleyip motive edeceği coğrafi kuşaklar.⁹³ Uyarlırsak, merkez ülke (*Ümmül Kura*) İran, siyasi fikir devrimci İslâm, coğrafi kuşak ise Şii hinterlandıdır. Schmitt’in geniş mekân siyaseti yumuşak güç unsurlarıyla kurulabileceği gibi sert gücü yedeğe almaya da açıktır.

Ramazani’ye göre 1980 yılında başlayan İran-İrak Savaşı sonrası gelişmeler İran’ın devrim ihracının güç kullanılarak gerçekleştirilmek istenmesine örnektir. Çünkü Irak tarafından işgal edilen topraklarını 1982 yı-

91 Ayrıca devrim ihracı politikası stratejik yayılma politikası kadar rejimin korunmasına yönelik manevraların da bir yansıması olmuştur. Devrimin lideri Humeyni’nin ifade ettiği gibi “...Şayet kapalı bir çerçevede sıkışıp kalırsak mağlubiyet kaçınılmaz olacaktır.”

92 Schmitt’in düşünceleri uluslararası ilişkiler açısından inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. William Hooker, *Carl Schmitt’s International Thought: Order and Orientation*, New York: Cambridge University Press 2009

93 Ahmet Okumuş, “ Kavramların Stratejisi, Stratejinin Kavramları: Stratejik Derinlik’in Felsefi-Kavramsal Arka Planı”, *Stratejik Zihniyet: Kuram’dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik*, Talha Köse ve Ahmet Okumuş (eds.), İstanbul: Küre Yayınları 2014, s.42.

linda geri almasına rağmen savaşı sonlandırmayıp Irak'ta İslâmî bir rejim arayışına girmiştir. Güç kullanarak devrim ihracının diğer örnekleri kurtuluş hareketlerine İran'ın verdiği desteklerdir. İran 1980 yılından itibaren Lübnan'daki Şiî hareketlere (İslâmî Emel, Hizbullah'ın kuruluşu) destek sağlamak amacıyla devrim muhafızları göndermiştir. Ramazani bunun yanında barışçıl yöntemler olarak İran'ın yaptığı propagandayı, İranlı diplomatların faaliyetlerini ve radyo programlarını belirtmektedir. İran'ın model olarak diğer ülkelerdeki İslâmî hareketlere örnek olarak sunulması da Ramazani'ye göre devrim ihracı çabasının ürünüydü.⁹⁴

Fakat belirtmek gerekir ki İran dış politikası, Ortadoğu'daki İslâmcı hareketler için her zaman bir destek ve öykünme kaynağı olmamıştır. Bazen de ilişkiler üzerinde oldukça olumsuz etkiler yaratmıştır. Ortadoğu'nun en güçlü İslâmcı hareketi olan Müslüman Kardeşler (*İhvanü'l-Müslimin*) ile İran'ın ilişkileri, İran-Irak savaşının patlak vermesinden sonra kurulan Suriye-İran ittifakı nedeniyle süratle bozulmuştur. İran Devrimi'nin gerçekleşmesi üzerine Suriye İslâmcıları Baas rejimine karşı İran'dan yardım beklemişlerdi. Çünkü Suriye, Baas rejimini devirmek üzere faaliyetlerde bulunan Müslüman Kardeşlerin oldukça güçlü olduğu bir ülkedir. Bu ilk dönemde Müslüman Kardeşler hareketinin Suriye, Mısır ve Sudan şubeleri yayınlarında İran Devrimi'ni desteklediklerini açıkça ifade etmişlerdi. Fakat devrimin ilk günlerindeki bu ilgi ve destek savaşın başlaması ve özellikle İran'ın Suriye ile ittifakını geliştirmesiyle kaybolmuştur.⁹⁵ Devrimci İran'ın İslâmcı hareketleri Şah kadar sert yöntemlerle bastırmaya çalışan Esad yönetimiyle işbirliği Sünni İslâmcılar arasında hayal kırıklığı yarattı. Suriye'nin Hama şehrinde Müslüman Kardeşlerce Şubat 1982'de başlatılan isyan binlerce kişinin hayatını kaybetmesine neden olmuş ve Hama, Esad yönetimi tarafından yerle bir edilmiştir. İktidarın üç hafta boyunca kontrolü yeniden ele geçirmek için başlattığı katliama İran'ın devrimci liderlerinin sessizliği Ortadoğu'daki Sünni İslâmcıların İran Devrimi'ne karşı yaklaşımlarını değiştirmelerine neden olmuştur. İran pragmatik nedenlerle İslâmcı müttefiklerini yalnız bırakabileceği böylece göstermiş oldu.⁹⁶

94 Ramazani, "Iran's Export of the Revolution ...", ss.82-89;

95 Shahram Chubin, *Iran and Its Neighbours: The Impact of the Gulf War*, London: Centre for Security and Conflict Studies 1987, ss.16-20.

96 İhsan Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, İstanbul: Boyut Kitapları 2002, s. 89.

Uluslararası Sistemde İran'ın Otonomi Arayışı

İran Devrimi'nin anti-Amerikan ve anti-sistemik özelliği ve bu devrimin özellikle Ortadoğu'da yol açabileceği dalgalanmalarla ilgili projeksiyonlar İran'ın bölgesel etkisinin ötesinde küresel ölçekli bir önem kazanmasına yol açmıştır. Bu nedendir ki devrim ile başlayan ABD-İran gerginliği Rehineler Krizi ile tırmanarak kriz dönemine girmiş ve İran'ı 80'li yıllarda küresel ölçekli bir gerilimin tarafı haline getirmiştir. ABD'nin İran'ı uluslararası alanda dışlama ve izole etme çabaları bu ülkeyi Şah döneminin ABD-eksenli klasik çizgisinin dışına çıkararak doğal olarak SSCB, AB ve Asyalı güçlere yaklaştırmıştır. İran'ın Avrasya ölçeğinde sürdürdüğü yeni dış politika alanı oluşturma çabaları ağırlık kazanmıştır.⁹⁷

İran devrimle birlikte uluslararası ilişkilerinde iddialı otonomi artırımına giderken bu durum "otonomi ikilemi"⁹⁸ olarak tanımlayabileceğimiz paradoksal bir şekilde İran'ın izole edilmesine ve güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Örneğin ABD'nin İran'a karşı izlemiş olduğu politikalar ve takındığı tutum hiç şüphesiz İran'ın ulusal güvenlik politikasını etkileyen önemli faktörler arasında yer almıştır. ABD İslâm Devrimi'nden sonra İran'a yönelik politikalarını düşman paradigması üzerinden geliştirmiş ve her fırsatta İran'ı köşeye sıkıştırma ve rejimi zayıflatma stratejisi izlemiştir. İran kendisi de her ne kadar düşman paradigmasına başvurmuş olsa da iki tarafın izledikleri bu siyasetin etkileri farklılık arz etmiştir. İran'ın büyük şeytan savına sarılması daha çok iç politika malzemesi olarak kullanılmaya yararken, ABD'nin İran'ı büyük bir tehlike olarak gösterme çabaları dış politikadaki stratejilerini meşrulaştırmaya yaramıştır. Bu vesileyle de ABD, İran'ı izole etme, çevreleme ve hatta bölgeye yerleşme politikalarına uygun bir zemin yaratmıştır.⁹⁹

97 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, İstanbul: Küre Yayınları 2001, s.431.

98 Uluslararası İlişkiler literatüründe güvenlik ikilemi kavramı, geleneksel anlayışta bir aktörün kendi güvenliğini sağlamak amacıyla politikalar üretmesi, bu politikaların uluslararası sistemdeki diğer aktörler ya da genellikle komşular tarafından güvensizlik kaynağı olarak algılanmasıyla karşı politikalar üretmesi ve bunun sonucunda oluşan genel güvensizlik olarak tanımlanır. Buna benzer bir durum da İran örneğinde olduğu gibi otonomi artırımına giden devletin nihayetinde izolasyonla karşı karşıya kalmasıdır. Bunu da "otonomi ikilemi" olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

99 Arzu Celalifer Ekinci, *İran Nükleer Krizi*, Ankara: USAK Yayınları 2009, s. 277.

Ayrıca seksenli yılların başında Brzezinski'nin İslâmî hareketleri Amerikan çıkarlarını tehdit eden bir gelişme¹⁰⁰ olarak değerlendirmesinden sonra Fukuyama'nın doksanlı yılların hemen başında *Tarihin Sonu* kitabında İslâm Dünyasını Batı değerlerini tehdit eden yeni tehdit olarak göstermesi¹⁰¹ ve Huntington'un doksanlı yılların ortalarına doğru *Medeniyetler Çatışması* tezinde İslâm Dünyasının medeniyetler çatışmasının merkezinde yer aldığını iddia etmesi¹⁰² fundamentalist olarak etiketlenen İran'ı daha zor duruma sokmuştur. Dolayısıyla ABD'nin yarattığı düşman paradigmasından İran'ın fazlasıyla etkilendiği yorumu yapılabilir. İran'ın ulusal güvenlik politikalarını etkileyen en önemli olaylardan biri de İran-İrak savaşıdır. Bölgede korkuların tetiklendiği bir ortamda İran, Saddam Hüseyin tarafından başlatılan sekiz yıllık bir savaşın içine çekilmiştir. Zira bu savaş başta ABD olmak üzere birçok devletin dolaylı veya doğrudan Saddam'a destek sağladığı orantısız bir savaş niteliğinde olmuştur.¹⁰³

İran Devrimi yalnızca Şah'a karşı değil aynı zamanda ABD'ye karşı da yapılmıştır. Devrimin ABD karşıtı kimliği, İslâmcı temellere dayanmasından çok otonomi mücadelesinin ona karşı veriliyor olmasından kaynaklanmıştır. Zira İran'da petrolü millileştirmeye çalışan Başbakan Musaddık'a karşı 1953'te yapılan CIA destekli darbenin ve sonrasında ABD'nin İran meclisine karşı Şah'ın güçlendirilmesi için giriştiği gizli faaliyetlerin birikiminden doğan ABD karşıtı bir arka plan vardı. Dolayısıyla devrimden sonra İran'da ABD'ye karşı giderek artan bir tepki oluşmuş ve bu tepki Carter'in Şah'a tedavi amacıyla Amerika'ya gelmesine izin vermesi üzerine Kasım 1979'da Humeynî taraftarı öğrencilerin¹⁰⁴ Tahran'daki ABD Büyükelçiliğini işgal edip çoğu diplomatik personel olan ABD vatandaşı 60 kişiyi rehin almasıyla tırmanmıştır. Öğrencilerin tutumunu desteklediğini açıklayan Humeynîbu vesileyle Şah'ın İran'a iadesini

100 Zbigniew Brzezinski, *Power and Principle: Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*, New York: Farrar, Straus, Giroux 1983, s.533.

101 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press 1992, s.45-46.

102 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 1993, Vol.72, s.35.

103 Ekinci, *İran Nükleer Krizi*, s. 277.

104 دانشجویان مسلمان پیرو خط امام – İmam Humeynî Çizgisini İzleyen Müslüman Öğrenciler

istemiştir.¹⁰⁵ Bu olayı gerçekleştirenlerin asıl hedefi Şah ve işbirliği içinde olan Amerika'ydı. Nedeni ise Amerikan desteği ile Şah'ın yeniden İran da iktidarı ele geçirebileceği endişesiydi.¹⁰⁶Bunun için Musaddık'ın devrilmesini hatırlamak yeterliydi.

Rehinlerin durumunu tehlikeye sokacağı düşüncesiyle ABD'nin ilk tepkisi sert olmamıştır. Fakat sonrasında tırmanan olaylarla birlikte ABD, İran'ın mal varlığını dondurmuş, Amerikan şirketlerinin İran petrolünü alıp satmamaları ve müttefiklerden ve özellikle Japonya'dan mal almamalarını istemiştir. Bunu bir taşıyıcı görev gücünün Basra Körfezi'ne gönderilmesi ve ödemesi yapılmış yarım milyar dolarlık silah yedek parçasının İran'a tesliminden vazgeçilmesi kararları izledi. Ayrıca ABD, İran'la diplomatik ilişkilerini kestiğini açıkladı.¹⁰⁷

ABD tarafından 24 Nisan 1980'de yapılan rehineleri kurtarma operasyonu başarısızlıkla sonuçlanmış ve ABD'nin bu olayda güç kullanımı hem bölge ülkelerinden hem de uluslararası kamuoyundan tepki almıştır. Ayrıca rehineleri kurtarma operasyonunun başarısız olması ABD'nin bölgedeki kapasitesi ve gücünün yetersiz olduğu yönündeki inancı kuvvetlendirmiş ve ABD'yi kaygılandırmıştır.¹⁰⁸ Bununla birlikte ABD'nin kaygısı İran'da ABD'ye karşı oluşan tepkinin Ortadoğu'ya da yayılacağı ve bölgedeki çıkarlarının zarar göreceği endişesinden de kaynaklanıyordu.¹⁰⁹ Zira 1979 İran Devrimi başta Malezya, Afganistan ve Cezayir'de olmak üzere İslâm dünyasında İslâmî bir devlet ve yönetim tarzı arzu eden İslâmî gruplar için yeni devrimci umutların doğmasına neden olmuştur.¹¹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan sonra İran'ın otonomi arayışını yapısal şartlar altında değerlendirirsek, Devrim sonrası bu yeni dönemde İran'ın

105 Tayyar Arı, *Irak, İran ve ABD: Önleyici Savaş, Petrol ve Hegemonya*, İstanbul: Alfa Yayınları 2004, s.235.

106 Daniel Yergin, *Petrol: Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü*, çev. Kamuran Tuncay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2003, s.802-803.

107 Arı, *Irak, İran ve ABD*, s.235.

108 Ibid., s.236.

109 Yergin, *Petrol: Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü*, s.804.

110 Yaşar Semiz-Birol Akgün, "Büyük Ortadoğu Jeopolitiğinde İran-ABD İlişkileri", *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2005, Sayı 9, s.172.

otonomisini sınırlayıcı hiçbir oluşuma dâhil olmak istemeyeceğini belirtmemiz gerekir. Bu açıdan İran İslâm Cumhuriyeti'nin dış politika yöneliminde çoğunlukla bağlantısızlığı seçmiştir diyebiliriz. Ancak bu bağlantısızlık yönelimi uluslararası ilişkilerde bağlantısızlık politikası¹¹¹ olarak bilinenden farklıdır. Burada kastedilen otonominin yapısal şartlar içinde en üst seviyede tutulması çabasıdır. Başka bir ifadeyle bu çaba otonomi artırımıdır. Sadri'nin tespit ettiği gibi İran farklı tarihsel dönemlerde farklı türde bağlantısızlık yönelimi içerisinde olmuştur. Devrimden günümüze üç tür bağlantısızlık görülür; i) Negatif denge politikasının uygulandığı karşılıklı bağlantısızlık (1979-1982), ii) Devrim ihracı üzerinden karşı-denge arayışının yaşandığı çatışma yüklü bağlantısızlık (1982-1988) ve iii) Uzlaşmacı bağlantısızlık (1988-2005)¹¹². Karşılıklı bağlantısızlık politikası daha çok devrimin ilk yıllarında Başbakan Bazergan'ın liberal geçici hükümeti ve ardından Cumhurbaşkanı Beni Sadr hükümetinin yönetiminde takip edilmiştir. Beni Sadr'ın devrilmesi ve Lübnan'ın işgali sonrası dönem çatışma yüklü bağlantısızlık politikasının başlangıcına işaret eder. Bu dönemde İran Irak'a karşı savaşta üstünlük sağlamış, İslâm Devrimi'nin ihraç edilmesini vurgulamış ve Arap Dünyası ve ABD ile siyasi bir çatışma içine girmiştir. 1988'den itibaren Irak'la olan savaşın ağır yükünü hafifletmek için İran uzlaşmacı bir bağlantısızlık politikası takip etmiştir. BM Güvenlik Konseyi'nin 598 nolu kararının nihai kabulü bu tür uzlaşma politikalarının başlıca örnekleridir.¹¹³ 2005-2013 arası dönemi nükleer krizin damgasını vurduğu bir ara dönem olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. İran 2013'ten itibaren yürüttüğü nükleer müzakereler ile tekrar uzlaşmacı bağlantısızlık politikasına dönmüştür.

111 “Bağlantısızlık daha çok bir barış zamanı politikası olmakla birlikte II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan siyasi bir akımdır. Bu akım özünde rekabet halindeki bloklardan hiçbirine dâhil olmamayı ifade etmektedir. Bağlantısızlık politikası ile bağımsızlığına yeni kavuşan ve gelişmekte olan devletler, Soğuk Savaş ile başlayan Doğu/Batı çekişmesinin dışında kalmaya çalışarak uluslararası ilişkilerde bağımsız hareket edebilmeyi amaçlamışlardır. Kısacası bağlantısızlık bir anlamda diplomasi alanında özgür hareket etme ve seçim yapabilme anlamına gelmektedir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, Bursa: MKM Yayıncılık 2008, s. 266; Irene Brown, “Studies on Non-Alignment”, *The Journal of Modern African Studies*, 1966, Vol.4, No.4, s.517.

112 Houman A. Sadri, “Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran”, *Journal of Third World Studies*, 1998, Vol. 18, No.1, s.17.

113 Ahmedi, “İran İslam Cumhuriyeti'nin Ulusal Çıkar...”, ss.63-65.

Sonuç

İran örneğinde olduğu gibi Batılı hegemonyaya yönelik İslâm-eksenli tepkilerin fundamentalist¹¹⁴, radikal ya da ılımlı İslâm gibi toptancı kategorik yaklaşımla değerlendirilmesi, İslâm dünyasındaki zihinsel dönüşümlerin objektif bir şekilde ele alınmasının önünde metodolojik engeller oluşturmaktadır. Davutoğlu'nun da tespit ettiği gibi "fundamentalist, radikal ve ılımlı İslâm gibi kategoriler, anlık politik kullanımlarda, stratejik ve politik tavır alışa zemin teşkil edecek anlık durum tespitleri yapmayı hedef edinmiş kullananlara pragmatik bir fayda sağlamışsa da uzun dönemli dönüşümü anlamlandırmada yeterli değildir. Çünkü oluşturulan bu kavramlarla ne açık ve objektif bir tanımlama alanı, ne de tutarlı bir kriterler bütünü oluşturulabilmiştir. Çelişkili bir şekilde İran'ı fundamentalist ülkelerin başında sayarken Suudi Arabistan'ı ılımlı ülkeler kategorisine koyan bu yaklaşım, başka bir dönem Suudi Arabistan'ı potansiyel bir fundamentalist tehdit olarak görebilmiştir."¹¹⁵ Yine aynı şekilde 1980'li yılların başında Sovyetler'e set teşkil eden ve anti-Amerikan İran Devrimi'ni Amerikan stratejisi açısından dengeleyen Afganistan cihadı uluslararası alanda önceleri bir özgürlük savaşı olarak takdim edilirken zamanla en tehlikeli fundamentalist terör kaynağı olarak değerlendirilebilmiştir. Kısacası yukarıda ifade edilen fundamentalist, radikal ya da ılımlı İslâm gibi kategorik yaklaşımlar objektif bir analiz çabasından çok, sistemik güçlerin siyasî kaygılarına uygun teorik bir zemin oluşturma çabalarının ürünü olmuştur.¹¹⁶

Batılı meydan okumaya ve hegemonik uluslararası sosyalleşmeye¹¹⁷ yönelik Müslüman toplumlarda İslâm-eksenli tepkilerin analizinde farklı

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

115 Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan İlmî Araştırmalar*, Vol. 1997/1, s. 6.

116 Ibid.

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

yaklaşımlara ihtiyaç vardır. İran'a dair yapılan analizlerde ise bu ihtiyaç kendisini daha çok hissettirmektedir. XIX. yüzyıldan itibaren Batılı akültürasyon karşısındaki etki/tepki ilişkisi ve bunun sonucu ortaya çıkan özelde İran genelde İslâm dünyasındaki ideolojik yönelişler '*sekülerleşme*' süreci üzerinden okunabilir. Çünkü İslâm modernleşmesi/sekülerleşmesi dediğimiz şey aslında Müslüman toplumlarda Batılı meydan okuma karşısında *din/gelenek/kültürün* ideolojik bir kisveye bürünerek seferberlik ruhuyla kendisini savunması ve otonomi mücadelesi olarak özetlenebilir. Fakat bu Batılı tam sekülerleşmeye karşın İran örneğinde '*tersten sekülerleşme*' olarak tanımlanabilir.

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

Devrim sonrası İranlı karar yapıcılar uluslararası sistemin şartlarını dikkatle okuyarak ona uygun biçimde rasyonel ve pragmatist hareket etmişlerdir. İran dış politika elitleri tüm İslâmî söylemlerine rağmen laik bir devlet gibi hareket edebilecek zihinsel araçlara, reel-politik dış politika davranışlarını meşrulaştırıcı argümanlara sahiptir. Zira bunu sağlayan, kökleri XIX. yüzyıla kadar götürülebilecek Şîî sekülerleşme süreci olmuştur. Bu anlamda devrimin İran'da ideolojik ipotek altında irrasyonel bir dış politika yarattığını düşünmek doğru değildir. İktidar kadrolarının ideolojik heyecanının devrim sonrası İran'ın dış politikasını etkilemiş olması kesin olmakla birlikte, İran dış politikası ideoloji hesaplarının kalıntı mantığına mahkûm olmuş, irrasyonel bir politika değildir. İdeolojik söylemlerin arkasındaki pragmatist hedefleri görmek gerekir. Elbette ki bu İran İslâm Cumhuriyeti'nin hiçbir dinsel ve ideolojik refleksi olmadığı anlamına gelmemektedir.

Kaynakça

- Abidi, A.H.H. "Iran and Non-Alignment." *International Studies* 20, no. 1-2 (1981).
- Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Ahmedi, Hamid. "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Ulusal Çıkar İkilemi." *21. Yüzyılda İran* içinde, düzenleyen Homa Katauzian ve Hüseyin Şahidi, çeviren Pınar Güven. Ankara: Sitare Yayınları, 2011.
- Aktaş, Cihan. *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2004.
- Arı, Tayyar. *Irak, İran ve ABD: Önleyici Savaş, Petrol ve Hegemonya*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.
- . *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.
- . *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2008.
- Asghari, Afsshin Matin. "Abdulkarim Soroush and The Secularization of Islamic Thought In Iran." *Iranian Studies* 30, no. 1-2 (1997).
- Ashley, Richard. "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique." *Millennium: Journal of International* 17, no. 2 (1988).
- Aslı, Nasır Kashef. "İran İslâm Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler: Bir İranlı Görüşü." *Ortadoğu Siyasetinde İran* içinde, düzenleyen Yılmaz Türel ve Mehmet Şahin. Ankara: Barış Kitap, 2011.
- Atkin, Muriel. *Russia and Iran, 1780-1828*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1980.
- Balcı, Ali, ve Tuncay Kardaş. "Realizm." *Uluslararası İlişkilere Giriş* içinde, düzenleyen Şaban Kardaş ve Ali Balcı. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Bellah, Robert. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96, 1996.
- Bozarıslan, Hamit. *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

- Brown, Irene. "Studies on Non-Alignment." *The Journal of Modern African Studies* 4, no. 4 (1966).
- Brzezinski, Zbigniew. *Power and Principle: Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1983.
- Casanova, Jose. "The Secular and Secularisms." *Social Research* 76, no. 4 (2009).
- Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. Çeviren İlker Cörüt. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Chubin, Shahram. *Iran and Its Neighbours: The Impact of the Gulf War*. London: Centre for Security and Conflict Studies, 1987.
- Dağı, İhsan. *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2002.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetlerin Ben-İdraki." *Divan İlmi Araştırmalar* 1 (1997).
- . *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.
- Ekinci, Arzu Celalifer. *İran Nükleer Krizi*. Ankara: Usak Yayınları, 2009.
- Esposito, John L. *İslâm Tehdidi Efsanesi*. Çeviren Ömer Baldık. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.
- Ez-Zerka, Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
- Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Gencer, Bedri. "Medeniyet Ütopyası Peşinde." *Gelenekten Geleceğe*, no. 8 (2014).
- George, Alexander. "The Concept of National Interests: Uses and Limitations." *Presidential Decisionmaking in Foreign Policy* içinde, düzenleyen Alexander George. Boulder: Westview, 1980.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago, 2008.

- Hacaryan, Said. “Örfi Şoden-i Din der Sipher-i Siyaset.” *Baztab-ı Endişe* 19 (1370/1991).
- Hacaryan, Said. “Siyasî-yi Dinî ve Siyasî-yi Örfî.” *Hayat-ı Nov* 11 (1379/2000).
- Hooker, William. *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Humeyni, Ruhullah. *İslam'da Devlet*. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- . *Sahife-i İmam*. Tahran: Müessesey-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmam Humeyni, 1376/1997.
- Huntington, Samuel P. “The Clash of Civilizations.” *Foreign Affairs* 72 (1993).
- Hüseyin, Asaf. *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. Çeviren Taha Cevdet. İstanbul: Pınar Yayınları, 1998.
- Ikenberry, John G., ve Charles A. Kupchan. “Socialization and Hegemonic Power.” *International Organization* 44, no. 3 (1990).
- “İran'da Din ve Milliyet: Dayanışma mı, Çekişme mi.” *İran: Ulusal Kimlik İnşası* içinde, düzenleyen Hamid Ahmedî, çeviren Hakkı Uygur. İstanbul: Küres Yayınları, 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. “İmamiye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı.” *EKEV Akademi*, no. 10 (2002).
- Kadivar, Mohsen. “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself.” *Die Welt des Islam* 51 (2011).
- . *Hukümet-i Velayi*. Tahran: Ney, 1376/1997.
- . *Şeriat ve Siyaset; Din der Hovze-i Umumi*. Tehran: Ney, 1378/1999.
- Kıbaroğlu, Mustafa. “İran Nükleer Bir Güç Mü Olmak İstiyor?” *Avrasya Dosyası* 5, no. 3 (1999).
- Kolodziej, Edward A. *Security and International Relations*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Laricani, Cevat Erdeşir. *Mülâhazay-ı Strateji-yi Milli*. Tahran: Sazman-ı Tercüme-yi Milli, 1369/1990.

- Layish, Aharon. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law." *Middle Eastern Studies* 14, no. 3 (tarih yok).
- Matsunaga, Yasuyuki. "The Secularization of a Faqih-Headed Revolutionary Islamic State of Iran: Its Mechanisms, Processes, and Prospects." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 3 (2009).
- Mearsheimer, John. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: Norton Publishing, 2001.
- Monsonis, Guillem. "India's Strategic Autonomy and Rapprochement with the US." *Strategic Analysis* 34, no. 4 (2010).
- Morgenthau, Hans J. *Uluslararası Politika: Güç ve Barış Mücadelesi*. Çeviren Baskın Oran. Ankara: Siyasal Kitapevi, 1970.
- Naini, Mirza Hüseyin. *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*. Tahran, 1955.
- Nye, Joseph S., ve David A. Welch. *Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak*. Çeviren Renan Akman. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Ocak, Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Okumuş , Ahmet. "Kavramların Stratejisi, Stratejinin Kavramları: Stratejik Derinlik'in Felsefi-Kavramsal Arka Planı." *Stratejik Zihniyet: Kuram'dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik* içinde, düzenleyen Talha Köse ve Ahmet Okumuş. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Olson, Robert. *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004*. Çeviren Kezban Acar. Ankara: Babil Yayınları, 2005.
- Özcan, Mesut. "Devrimden Günümüze İran Dış Politikası." *Anlayış*, no. 14 (2006).
- Pacero, Vincent P. *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation and Modernity*. Chicago: University of Chicago, 2006.
- Ramazani, Ruhullah K. *Independence Without Freedom: Iran's Foreign Policy*. USA: University of Virginia Press, 2013.
- Ramazani, Ruhullah K. "Iran's Export of the Revolution: Its Politics, Ends

- and Means.” *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, no. 1-2 (1990).
- . *Iran's Foreign Policy, 1941-1973: A Study of Foreign Policy in Modernizing Nations*. USA: University Press of Virginia, 1975.
- Ramazani, Ruhullah K. “Iran's Foreign Policy: Contending Orientations.” *The Middle East Journal* 43, no. 2 (1989).
- . *Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East*. London: John Hopkins University Press, 1986.
- . *The Foreign Policy of Iran, 1500-1941: A Developing Nation in World Affairs*. USA: University Press of Virginia, 1966.
- Roy, Oliver. *Siyasal İslâmın İflası*. Çeviren Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Sadri, Houman A. *Revolutionary States, Leaders, and Foreign Relations: A Comparative Study of China, Cuba, and Iran*. London: Greenwood Publishing, 1997.
- Sadri, Houman A. “Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran.” *Journal of Third World* 18, no. 1 (1998).
- Sandıklı, Atilla, ve Bilgehan Emeklier. “İran'ın Dış Politika Vizyonu ve Jeopolitik Hedefleri.” *Bilgesam*, 2014.
- Sarı, İsmail. “Uluslararası Politikada Sivil Dinin Etkisi: İran Örneği.” *Barış ve Güvenliğin Yeniden İnşası Konferans Tam Metin Kitabı* içinde. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press, 2006.
- Semiz, Yaşar, ve Birol Akgün. “Büyük Ortadoğu Jeopolitiğinde İran-ABD İlişkileri.” *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, no. 9 (2005).
- Shepard, William E. “Islam and Ideology: Toward Atypology.” *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 3 (1987).
- Suruş, Abdülkerim. *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*. y.y.: Müessese-i Ferheng-i Sırat, 1369/1990.

- . *Maximum ve Minimum Din*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Üstün, İsmail Safa. *Humeynî'den Hamaney'e İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Waltz, Kenneth N. *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press, 1954.
- . *Theory of International Politics*. California: Addison-Wesley, 1979.
- Waltz, Kenneth, ve George H. Quester. *Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Dünya Siyasal Sistemi*. Çeviren Ersin Onulduran. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- Yalçın, Hasan Basri. *International Politics as a Struggle for Autonomy*. Yayımlanmamış Doktora tezi: University of Cincinnati, 2011.
- Yalçın, Hasan Basri. "Stratejik Derinlik ve Karmaşık Nedensellik." *Stratejik Zihniyet: Kuram'dan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik* içinde, düzenleyen Talha Köse ve Ahmet Okumuş. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Yalçın, Hasan Basri. "The Struggle for Autonomy: A Realist Structural Theory of International Relations." *International Studies Review* 14 (2012).
- Yalçın, Hasan Basri. "Türkiye'nin 'Yeni' Dış Politika Eğilim ve Davranışları: Yapısal Realist Bir Okuma." *Bilgi*, no. 23 (2011).
- Yalçın, Hasan Basri. "Uluslararası Sistem ve İstikrar: Kavramsal Bir Değerlendirme." *Akademik İnceleme Dergisi* 10, no. 1 (2015).
- Yergin, Daniel. *Petrol: Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü*. Çeviren Kamuran Tuncay. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2003.
- Yeşiltaş, Murat. "İran'ın Nükleer Söylem Siyasetini Anlamak: Eleştirel Bir Değerlendirme." *Akademik Ortadoğu* 8, no. 2 (2014).

