

OSMANLI DEVLETİ VE İRAN'DA ULEMANIN MEŞRUTİYET ALGISI*

Volkan Atuk

Eskişehir İl Millî Eğitim Müdürlüğü
Rehberlik ve Araştırma Merkezi / Öğretmen
ORCID: 0000-0002-7111-449X



Öz

Osmanlı Devleti ve İran farklı dini, toplumsal ve siyasal yapılara sahip iki devlet olmasına rağmen, 19.yüzyılda batı tipi siyasal sistem değişikliği taleplerinin baskısı altında benzer politik süreçler yaşamıştır. Modernleşme yanlısı grupların öncülüğünde başlayan, anayasalı meşruti bir düzen kurulması yönündeki talepler, geleneksel doğu toplumlarının önderi olan ulemanın da katılımı ile siyasal düzen değişikliklerine neden olmuştur. Kendi özgünlükleri içinde sosyal ve ekonomik değişimlerini yaşayan Osmanlı Devleti ve İran'da, toplumsal ve siyasal alandaki temel bazı benzerlik ve farklılıkları eş zamanlı olarak ele almak, karşılaştırmalı bir bakış açısı ile ulemanın iki ülkede ki meşrutiyet taleplerine karşı olan bakış açılarını ve sonrasındaki siyasal konum alışlarını ortaya koymak çalışmanın temel amacıdır.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı Devleti, İran, Ulema, Meşrutiyet, Anayasa

Perception of Constitutionalism by Ulema in the Ottoman State and Iran

Abstract

Although the Ottoman State and Iran were two sperate states with different religious, social and political structures, both states experienced similar political processes under the pressure of the demand for western type political system changes in the 19th century. The demands for the establishment of a constitutional system that started under the guidance of pro-modernization groups caused changes to the political system with the participation of ulema, who were the leaders of societies. The main purpose of this article is to concurrently discuss some of the main similarities and differences in social and political areas in the Ottoman State and Iran, which experienced political chances within their own characteristics and, present, with a comparative point of view, the perspectives of the ulema about the demands for constitutionalism in this two states and, the political positions of the ulema after the changes

Keywords: Ottoman State, Iran, Ulama, Constitutionalism, Constitution

* Makale geliş tarihi: 09.08.2018
Makale kabul tarihi: 12.11.2018
Erken görünüm tarihi: 17.01.2020

Osmanlı Devleti ve İran'da Ulemanın Meşrutiyet Algısı

Giriş

19. yüzyılda modernleşme süreci içinde merkezi devlet yapılarını güçlendirmeye çalışan Osmanlı Devleti ve İran, Batı kaynaklı siyasal gelişmelerden yakından etkilendiler. Gerek iç siyasal muhalefet hareketleri gerekse doğrudan Batı etkisi, özellikle anayasal meşrutiyet yönetim taleplerini her iki ülkenin de gündemine getirdi. Osmanlı Devleti'nin başta ordu olmak üzere, bürokrasi ve üretim alanlarında 18. yüzyılın sonlarından itibaren kat ettiği mesafenin 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde siyasal sonuçları da görülmeye başlanmıştı. Anayasalı, meşrutiyet bir yönetim talebi Yeni Osmanlılar ile başlayan bir muhalefet hareketinin gelişmesi ile birlikte modern siyasal sistemlere özgü tartışmalara da kaynaklık etmeye başladı. İran'da ise bu gelişmeler daha cılız biçimde yaşanmakta olmasına rağmen 19.yüzyılın başından itibaren merkezi ve modern kurumların oluşturulması için çaba gösterilmişti. Osmanlı Devleti'nin genel gelişmişlik düzeyi ve merkezi devlet geleneğine dayanan yönetim anlayışındaki ilerlemeden yoksun olan İran, idarenin tek elde toplanamadığı bir tür büyük aşiretler federasyonu görünümünde olmasına rağmen özellikle Nasirüddin Şah'ın saltanatı ile (1848-1896) merkezi ve modern bir devlet oluşturma yönünde zayıf da olsa adımlar atmaya başladı. Her iki ülkede de geleneksel kurumların modern işlevlere uyarlanması sürecinde karşılaşılan güçlükler, tüm sosyal katmanların farklı ölçülerde dahil olduğu siyasal karışıklıklara neden oldu. Temelde bir anayasa yapılması talebi etrafında gelişen muhalefet hareketleri çoğu zaman belirsiz hedeflerle yola çıkmalarına rağmen iki ülkede de başarılı sonuçlar elde ederek 1906'da İran'da, iki yıl sonrada Osmanlı Devleti'nde anayasal meşrutiyet monarşilerinin kurulmasını sağladı. Batı dışı modernleşme süreçlerinin somut örnekleri olan iki ülkenin İslami devlet ve toplum yapıları, karşılaştırmalı olarak ele alındığında bütünüyle batı kültürüne ait siyasal kavram ve kurumların doğu toplumlarındaki yansımalarını görmek kolaylaşır. Çalışmanın amacı her iki toplumun benzer ve farklı yönleri üzerinden, modernleşme süreçlerine maruz kaldıklarında nasıl tepkiler verdiklerini ortaya koymaktır. Böylelikle genel anlamda Batı etkisine maruz kalan Doğu toplumlarının geçirdikleri siyasal ve toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasına katkı sağlanmaya çalışılacaktır. Osmanlı Devleti ve İran gibi Müslüman toplumların

geleneksel önderleri olarak ulemanın modernleşme sürecindeki tutumları, siyasal alanda anayasalı meşruti bir monarşi fikri ile olan ilişkileri, her iki toplumdaki batı etkisinin analiz edilmesi için temel bir konu başlığı olarak seçilmiştir. Osmanlı Devleti'nde geleneksel önderlik rolleri giderek azalan ulemanın meşrutiyet fikrine karşı kabullenici tutumunun karşısında, İran'da toplumsal gücünü koruyan ve etkinliğini arttırarak geliştiren Şii ulemanın değişken tutumu arasındaki farklılıkları, karşılaştırmalı bir yaklaşım içerisinde ele almak, Batı etkisi karşısında doğu toplumlarını analiz edebilmek için gereklidir. Ulemanın toplumsal temsil gücü her iki ülkede belirli bir siyasal etkinliğe de karşılık geliyordu. Dolayısıyla yeni siyasal sistem talepleri ortaya atıldığında modernleştirme siyaseti grupların yanında ulemanın konumu da önem kazanır. Nitelik ve tarihsel gelişim süreçlerindeki farklılıklara rağmen iki ülkede de ulema, siyasal rollerini etkin biçimde oynamaya çalışmıştır. Bu rollerin inişli çıkışlı seyri eş zamanlı biçimde iki ülkenin modernleşme tarihi olarak da okunabilir.

Çalışmada bu genel çerçeve içerisinde, karşılaştırmalı bir tarihsel inceleme yöntemi kullanılarak Osmanlı Devleti ve İran'da siyasal modernleşme süreçleri, ulema üzerinden analiz edilmeye çalışılacaktır. Karşılaştırmalı yöntemde bazı tespitlerde bulunulduktan sonra öncelikle farklı bir sosyal kategori olarak ulemanın Osmanlı Devleti ve İran'daki konumuna değinilecek ardından ulemanın batılı siyasal kavram ve kurumlar karşısındaki tutumları ele alınacaktır. Meşruti sistem ve bu yönetim biçiminin içeriğini oluşturan siyasal kavramların İran ve Osmanlı uleması tarafından nasıl algılandığı ortaya koyulacaktır. Dini ve siyasi farklılıkların belirleyici olduğu bu iki karşılaştırma kategorisinde, ulemanın benzer Batılı kavramlar karşısındaki tepkileri analiz edilecektir.

1. Karşılaştırmalı Yöntemin Gerekliliği

Osmanlı Devleti ve İran, özellikle 19. yüzyıldan itibaren kendi İslami geleneklerine yabancı siyasi kavramlar ile yüzleşmeye başladığında, savunmacı çabalardan, kabullenici tutumlara kadar çok farklı tepkiler geliştirdi. Çoğunlukla her iki ülkede de anayasa, parlamento, genel oy, eşitlik gibi pek çok siyasal kavram, endüstri toplumlarında üretildikleri anlamların dışında geleneksel toplumsal yapıya uyarlanarak meşrulaştırılmaya çalışıldı ve bu biçimde benimsendi. Bu ülkelerin dışında Tunus ve Mısır gibi yerlerde de ülkelerin kendi dini ve siyasi koşullarına uygun dönüşümler yapılarak batılı siyasal kurumlar içselleştirildi. İlk kez Tunus'ta hükümdarın mutlak otoritesini kanun çerçevesi ile sınırlandırmaya çalışan bir anayasa ortaya çıkarıldı. (Tuğ, 1969: 20) Batı anayasa geleneğinden etkilenen ancak Tunus'un kendine özgü şartları içerisinde hükümdarın tek taraflı irade beyanı şeklinde yapılmış bir tür "ferman anayasa" niteliğinde olan Tunus Anayasası (Kânûnu'd-Devle), "ehlü'l-hal ve'l-akd" ve

“şûrâ” gibi İslami kavramlarla meşrulaştırılmaya çalışıldı.(Ceylan, 2011: 369) Benzer biçimde tüm doğu toplumlarında siyasal modernleşme sürecinin etkileri görülüyordu. Bu süreç içerisinde ülkelerin siyasal ve toplumsal özgünlüklerinin yanında temel olarak sahip oldukları ortak nokta, modernleştirme elitler aracılığıyla karşı karşıya kaldıkları batı siyasal kurumlarını kabullenme zorunluluğuydu. Her toplum kendi siyasal koşullarına ve tarihsel geleneklerine bağlı olarak bu siyasal modernizasyonu göğüslemek durumundaydı. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecini kendi içinde bir süreklilik olarak ele almak yerine ait olduğu Müslüman kültür çevresi içinde diğer Müslüman ülkelerle karşılaştırmalı olarak ele almak daha uygundur. Varolan belirgin farklılıklarına rağmen Osmanlı Devleti ve İran'ın karşılaştırılabilir iki kategori olarak ele alınmasının nedeni aynı zamanda sahip oldukları benzerliklerdir. Sürekli olarak birbirlerinden etkilenen, mekansal yakınlık ve eşzamanlılık nedeniyle gelişimleri aynı temel nedenlerin etkisine bağlı olan ve kısmen de olsa bir müşterek kökenden gelen komşu toplumların paralel olarak incelenmeleri gerekir. (Reinkowski, 2017: 94). Bu süreçte benzerliklere odaklanan Uyuşma Yöntemi (method of agreement) ve farklılıkları vurgulayan Fark Yöntemi (method of difference) karşılaştırmalı araştırma için kullanılabilir alternatifler olarak ortaya çıkar. Ancak Osmanlı Devleti ve İran söz konusu olduğunda tek taraflı bir tercih imkanı yoktur. Binlerce yıldır aynı coğrafyada yaşayan iki komşu toplum olarak sahip oldukları kültürel ve siyasal benzerliklerin yanında çok belirgin farklılıklara da sahip olan bu iki toplumu karşılaştırırken eklektik olma zorunluluğu vardır. Çalışma içerisinde görüleceği gibi, benzer olduğu düşünülen kategoriler, sosyal katmanlar ve siyasi aktörler daha yakından bakıldığında birbirinden farklılaşır. Bu nedenle Türkiye'yi “benzerlikten” çok “benzemezliğin” ortaya çıkarsa dahi Ortadoğu'nun Müslüman toplumlarından biriyle kıyaslamak ilginç sonuçlar verecektir.(Belge, 2014: 94) Bu nedenle çalışmada benzerlik ve farklılıklara birlikte yer veren bir yöntem belirlenmiştir.

Karşılaştırmalı bir çalışmada, öncelikle karşılaştırılacak birimlerin somut biçimde tanımlanması gerekir. Bu anlamda Osmanlı Devleti ve İran'da modernleşme süreçlerinin karşılaştırılması gibi oldukça genel ve muğlak bir amaç yerine bu ülkelerde ulemanın Batı tipi siyasal kurumlar karşısındaki tepkilerine odaklanılmıştır. Her şeyden önce tanımlanabilir bir sosyal kategori olarak ulema, iki ülkede farklı niteliklere sahip olmasına rağmen modernleşme sürecinde benzer roller oynamıştır. Diğer taraftan karşılaştırma için seçilen kategorilerin belirli bir büyüklükte ve etkinlikte olması gerekir ki; iki ülkede de ulema sınıfı, siyasal gelişim süreçleri içerisinde Osmanlı Devleti'nde daha az ama İran'da çok daha belirgin olarak rol oynamıştır.

Zaman boyutunda ise bir eşzamanlılık söz konusudur. İran'da 1906 yılında Meşrutiyet'in ilan edilmesi, özellikle 1892 Tütün Boykotu ile başlayan bir sürecin sonunda oldu. İki yıl sonra Osmanlı Devleti' de İttihat ve Terakki

Cemiyeti'nin siyasal mücadelesi sonucunda Kanun-u Esasi'yi yeniden yürürlüğe koydu. 1890'lı yıllarda genç ve aydın bir siyasal elit tarafından başlatılan mücadele Meşrutiyet ile amacına ulaştı. Bununla birlikte eşzamanlılığında bazı sorunları vardır. Belli bir tarihte iki toplum, bir çok ortak özellik ve etkilere sahip olsa da aynı gelişme düzeyinde değildir.(Black, 1989: 47) Bu yönüyle Osmanlı Devleti ve İran arasındaki genel gelişmişlik seviyesindeki fark Osmanlı Devleti lehine belirgin olmakla birlikte, Batı tipi siyasal kavram ve kurumlarla aynı dönemde karşı karşıya kalmaları ve benzer çözümler bulmak zorunda olmaları nedeniyle bu eşzamanlılık karşılaştırılabilir olma imkanı sağlar. İslam toplumlarında ulemanın kurumsal yapısının çağdaş siyasal talepleri karşılamak zorunda kaldığında nasıl bir uyarlanma içine girdiğini göstermeye çalışmak, Osmanlı Devleti ve İran'da modernleşme süreçlerinin yarattığı toplumsal etkileri de göstermek için iyi bir seçimdir.

Osmanlı Devleti ve İran, modern devletlerin açık işgali altında sömürgeleşmemiş ülkelerdir. Diğer taraftan geçmişten gelen bürokratik yapıları ve devlet gelenekleri, modernleşme sürecine uyum sağlayabilmek için gerekli olan altyapıyı oluşturmuştur. Bu yönüyle modern toplumların dolaylı etkisi altında kendi iç dinamiklerinin itici gücü ile geleneksel yapılarını modernleştirebilmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat uygulamaları ile başlayıp II. Abdülhamid'in modern kurumları geliştirme politikaları ile devam eden modernleşme süreci, İran'da Nasırüddin Şah'ın çekingen ve yetersiz de olsa attığı adımlar ile hayata geçmiştir. Burada önemli olan C.Black'ın ortaya koyduğu gibi, her iki ülkede de modernleşme süreçleri geleneksel önderler ile başlamıştır. (Black, 1989: 121). Sonraki politik değişim dönemlerinde, her iki ülkede de iktidarı ele alan Meşrutiyetçi gruplar, bu temel üzerinden yeni ve modern kurumlar oluşturabilmiştir. Bu yönüyle hem Osmanlı Devletinde hem de İran da değişimin tedrici yönü belirleyicidir.

Ulemanın farklı bir sosyal katman olarak toplum yaşamında önemli roller oynadığı Osmanlı Devleti ve İran'da din adamlarının üstlendikleri meşrulaştırıcı siyasal fonksiyonlar ve ulemanın devlet karşısındaki konumu dönemsel olarak farklılaşmıştır. Ele aldığımız Meşrutiyet döneminde Osmanlı uleması ve Şii müçtehitler farklı güçte ve farklı amaçlara sahip olmaları yönü ile birbirlerinden ayrılırlar ancak toplumu yönlendirme ve yeni siyasal kurumları toplum nezdinde kabul edilebilir kılma yönü ile benzer amaçlara hizmet etmişlerdir. Endüstri öncesi toplumlarda pek çok sosyal olay ve toplumsal ilişkiler farklı partiler arasında yapılan tartışmalar ile değil dini temele dayalı geleneksel kurallar ile belirlenir. Bu toplumlarda oluşturan pek çok birey geleneksel davranış kalıplarının "doğal düzen"i oluşturduğuna inanır. (Fathi, 1980: 87). Bu nedenle geleneksel önderler olarak ulemanın konumu ve siyasal olaylar karşısındaki tutumu, temel bir toplumsal belirleyici olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak ulemanın siyasal tutumları karşılaştırmalı olarak ele alınması gereken bir tarihsel meseledir.

2. Osmanlı Devleti ve İran'da Ulema

Osmanlı Devleti'nde ulema, devlet teşkilât ve teşrifatında seyfiye (askerî zümreler) ve kalemiye (bürokratlar) ile birlikte üç temel meslek grubundan biridir. Şeyhülislâm, nakîbüleşraf, kazasker, kadı, müderris gibi ulemâ topluluğunun ve bunların oluşturduğu kurumun genel adıdır. (İpşirli, 2000). Osmanlı uleması devletin kuruluşundan itibaren özellikle eğitim ve yargı alanında giderek gelişen ve kurumsallaşan bir yapı oluşturdu. Medrese eğitiminin gelişmesi, eğitim ve yargı alanında görev alan ulemanın yönetsel ve mali konumu, ayrıca merkezi devlet otoritesi ile olan ilişkilerinin tanımlanması gibi önemli konulardaki gelişmeler, uzun zamana yayılan ve kendi geleneklerini oluşturarak gelişen bir ilmiye sisteminin oluşmasını sağladı. Ancak bu geleneksel yapı 19. yüzyıla birlikte giderek aşınmaya yüz tuttu. Merkezi yönetimin otoritesine boyun eğmeye başlayan ulema geleneksel yetkilerine yönelik giderek daha fazla müdahaleye maruz kalıyor ve mali özerkliğini de yitiriyordu. (Bein, 2012: 14) Eğitim alanında batı eğitim modellerinden etkilenecek açılan yeni okullar yaygınlaşırken, yargı alanında Nizamiye Mahkemelerin kurulması, vakıfların yönetiminin Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne devredilmesi gibi uygulamalar ulemanın geleneksel faaliyet alanlarını daraltıyordu. Bu gelişmeler içerisinde, yenileşme döneminin belki de en önemli olayı Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıdır. Ancak Ocağın tasfiyesinden sonra pek çok reform hayata geçirilebilmiştir. Ulema, bu süreçte II. Mahmud'un yanında yer alarak kritik dönemlerde yenileşmeden yana tavır koyabildiğini göstermişti. (Levy, 1991: 55). Ulema zümresinin varlığını devam ettirebilmesi yeni sisteme uyum sağlamaya bağlı olduğu için ilmiye mensuplarının reformları benimseyip kendilerini nisbi olarak değiştirmeye çalıştıkları görülür. (Cihan, 2004: 254). Fakat yine de ulema reform süreci ilerledikçe, hem prestij kaybetti hem de yönetici ve yargıç olarak üstlenmiş olduğu çifte rol çeşitli darbeler aldı. (Mardin, 2017: 47). Tanzimat döneminde kurulan çeşitli meclislerde ulema görev görev almış olsa da aynı meclislerdeki askerî ve bürokratik sınıflar ile karşılaştırıldığında sayıları azdır. (Kushner, 1987: 51). Diğer taraftan memurlar için düzenli maaş sistemine geçilmesi, müsaderenin kaldırılması gibi nedenlerle bürokrasi daha çekici bir hale gelmişti. (Chambers, 1972: 36). II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde ise şeyhülislamlık makamının siyasallaşması ve bütünüyle devlete bağlanmasıyla (Karpat, 2013: 262). ulemanın merkezi devlet otoritesi ile bütünleşmesi tamamlanmış oldu.

İran'da Şii ulemanın konumu ise üstlendiği siyasal işlevler yönü ile benzer olmakla birlikte Osmanlı Devleti'ndekinden farklıdır. Şii ulema, İmamiye Şii'liğindeki on iki masum imamın devamı olarak otorite ve meşruiyetini imamların adına içtihatla bulunma yetkisinden alır. Şii müçtehitlere göre imamlar, Hz. Muhammed'in nasla tayin edilmiş yegane meşru temsilcileridir. (Demir, 2009: 41). Şia'da imametî kabul etmek, iman esaslarından olduğundan

imamların temsilcisi olarak ulemanın konumu yalnızca ilim sahibi olmanın ötesindedir. Şii inancındaki Taklid kurumu, ulemanın toplumsal kesimler ve otorite ile olan ilişkisini belirleyen temel kavramdır. Buna göre bir Şii'nin dini görevlerini yerine getirebilmek için içtihatlarını takip ve taklid etmesi gereken bir müçtehit (merce-i taklid) vardır. İlk kez Şeyh Ensari (d.1799-ö.1850) tarafından sistematize edilen bu anlayış, bir başka müçtehit olan Tabatabai Yazdi (ö. 1919) tarafından Şiiilerin tüm dini yaşamını kuşatacak bir genişlikte ele alındı. (Uyar, 2004: 245). Kaçar Hanedanı (1796-1925) Hz. Ali'nin soyundan gelmek gibi bir iddia taşımadığından Sultan da bir Şii olarak, merce-i taklide bağlı olmak durumundaydı. Bu durum halk ve devlet karşısında ulemaya önemli bir güç sağlıyordu. Bu güç yalnızca yüksek rütbeli Ayetullahlar'la sınırlı değildir. Yüksek rütbeli Şii ulemanın yanında Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi daha düşük rütbelerde de ulema vardır ve farklı toplum kesimleri ile birebir ilişki içindedirler. Vaizler, ahundlar ve mollalar gibi alt kademedeki ulema ve Hücet-ül İslam gibi orta düzeyde din adamları Şii ulema yapısını oluşturur. (İbrahimian, 1982: 34). Bu yapı içerisinde doğrudan merkezi otoriteye bağımlı olan yalnızca Cuma İmamı'dır. Onun gücü de doğrudan iktidarın o an ki durumuna bağlıdır. Kaçar Hanedanı Cuma İmamlarını kullanarak ulemayı kontrol etmeye çalışmıştı ancak bunda başarılı olamadı. Diğer taraftan geleneksel Şii anlayışı, İmamın yönetimi dışındaki hiçbir idareyi meşru görmez. İmamın gaybetinde tamamıyla adil bir İslami hükümetin mümkün olamayacağını söyler.(Uyar, 1999:299). Bu yönü ile tüm siyasal sistemler gayri meşrudur. Ancak Şii ulema, uygulamada siyasi iradeyi hiçbir dönemde yok saymamıştır. Diğer taraftan Şii ulemanın devlet yönetimine karışmaması gerektiği ve ulemanın siyasi bir velayet yetkisinin olmadığı yönünde güçlü bir anlayış da vardır. Şii ulema, İmam Mehdi'nin gaybetinden sonra devlet otoritesini gayri meşru gören bir anlayışla İmamın yokluğunda adil bir İslami hükümetin mümkün olmadığını, imamın otoritesine dayanmayan tüm hükümet şekillerini zalim ve gasıb olarak kabul etmiştir. 19. yüzyılda Molla Ahmet Naraki fakihin gaybet dönemindeki otoritesine temel teşkil edebilecek prensipleri ortaya koymaya çalışmışken onun öğrencisi olan Şeyh Murtaza Ensari fakihin siyasi otorite ile ilgili velayetini fihhi saha ile sınırlandırmıştır. Bu bakımdan o velayet-i fakihin ulemanın geleneksel Şii fikhindeki dini fihhi otoritesine vereceği zararı ilk fark eden kişidir. Fakihin siyasi gücünün imamın siyasi otoritesini temsil manasında genişletilesine karşı çıkan Ensari diğer taraftan onun pratik hayattaki önemine vurgu yapmadan geçmemiştir. (Uyar,1999: 311) Merkezi devletin nispeten güçlü olduğu durumlarda ulemanın otoritesi gerilerken, merkezi otoritenin güç kaybettiği ve toplumsal huzursuzlukların yükseldiği dönemlerde Şii ulema halk katmanları ile siyasi otorite arasında bir tür aracı rolü oynamıştır.(Keddie, 1972:213). Bu rol meşrutiyetin ilan edilmesi sürecinde belirgin biçimde sergilendi. Nasırüddin Şah (1848-1896) dönemi ve sonrasında Muzafferüddin Şah (1896-1907) tarafından

yabancı şirketlere verilen imtiyazlar üzerinden başlayan muhalefet hareketlerinde ulema, topluma önderlik edebilecek bir konuma gelebilmiştir. İran'da anayasalı bir meşrutî idareyi savunan modernleştirici bir siyasal elit olmasına rağmen, kitlelerin organize edilmesindeki esas güç ulemadır. Modernistlerin yanı sıra, birlikte yola çıktıkları esnaf, tüccar ve toprak sahiplerinin menfaatlerini koruma dürtüsüyle hareket eden ulema despotizm ve emperyalizmin ortadan kaldırılması konusunda bu gruplarla aynı kaygıları taşımalarına rağmen dini hiyerarşinin menfaatlerini devamlı ön planda tutmuşlardır.(Uyar, 2008: 8). Meşrutîyet sürecinden sonra Pehlevî döneminde Rıza Han'ın merkezi otoriteyi güçlendirme konusundaki başarısı nedeni ile ulemanın siyasal etkinliğinde belirgin bir gerileme oldu. Fakat bu gerileme döneminde bile Rıza Şah cumhuriyet ilanı niyetinde olmasına rağmen ulemayı ikna edemediği için bu fikrinden vazgeçmek zorunda kalmıştı. Ancak Muhammed Rıza Pehlevî dönemi ile birlikte Şii müçtehitler tekrar kitlelere önderlik edecek bir pozisyon almayı başardılar. Geçmiş siyasal deneyimlerden ve geleneksel Şii siyaset doktrininden ayrı olarak Ayetullah Humeyni, velayet-i fakih kavramına yüklediği farklı anlamlarla dünyevi otoriteyi bütünüyle ulemanın tekeline aldı.(Üstün, 2013).

Osmanlı uleması ile İran'daki Şii ulema arasındaki inanç esasları ve tarihsel farklılıklar belirgin olmasına rağmen üstlendikleri siyasal roller benzerdir. Osmanlı Devleti Türk ve Müslüman kültüre dayanarak kuruluşunun hemen başında, 1330 yılında İznik'de ilk medresesini kurmuştu. Bu tarihten itibaren kurumsal olarak gelişen Osmanlı ulemasına rağmen Safevî Devleti'nin zorla Şii'liği kabul ettirdiği dönemde İran'da, henüz bir Şii uleması yoktur.(Algar, 1990: 23). Osmanlı Devleti'nde ulema, özellikle yargı ve eğitim alanlarında giderek güç kaybederek merkezi devlet otoritesi ile bütünleşik bir yapıya doğru evrildi. Genel anlamda ulemanın bürokratikleştirilmesi olarak tariflenebilecek bu seyir aynı zamanda ulemanın siyasal ve toplumsal etkinliğini de sınırlandıran bir süreçtir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde ulemanın halk ile doğrudan teması sınırlı olduğundan daha alt kademedeki bulunan ilmiye temsilcileri ve tarikatlar halk arasında daha etkilidir. İran'da ise Şii müçtehitler devletten daha bağımsız bir konumda kalabilmiştir. Özellikle büyük aşiretlerle ve şehirlerde esnafla, organik ilişkiler geliştirerek bunu başarmışlardır. İran'ın sarp ve geniş coğrafi yapısı ve göçebe nüfusun fazlalığı merkezi devlet oluşumunu engellediğinden İran'da ulema Osmanlı'da ki gibi bir merkeze bağlanma durumu yaşamamıştı. Özellikle zekat ve hums gibi gelir kaynaklarının müçtehitlerin kontrolünde olması, ulemaya mali özerklik de sağlamıştır. İran'da Emir Kebir (ö.1852), Mirza Hüseyin Han Müşirüddeve (d.1881) gibi modernleşme yanlısı yöneticilerin yapmak istediği merkezileşmeye dayalı reformların engellenmesi, siyasi olarak ulemanın gücünün artmasını sağladı. Osmanlı Devleti'nde ise Tanzimat sonrası merkezileşme ve batılılaşma

çabalarının zaten gerilemekte olan ulemanın siyasal rolünü daha da geriletirek sonunda siyasal hayat üzerinde etkisi sınırlı bir noktaya getirdi. Osmanlı Devleti'nde ulemanın bir kısmı, reform projelerine karşı tutum alırken, özellikle üst düzey ulemanın genel olarak yeniliklere karşı olmadığı görülür. Pek çok yeni uygulama Osmanlı Devleti'nde ulemanın sağladığı fetvalar veya desteği ile yerleşmişti. Bu noktada ulemanın meşrulaştırıcı rolü pek çok alanda gözlenebilir. Benzer bir rolü İran'da Şii ulema da oynadı. Osmanlı Devleti ve İran gibi geleneksel toplumlarda ulemanın bu işlevi kaçınılmaz biçimde kendini dayatır. Nitekim anayasalı meşrutî bir siyasal düzen kurma girişimleri başladığında, Osmanlı Devleti'nde ulema, üstlendiği bu geleneksel meşrulaştırıcı role uygun davrandı. İran'da durum biraz daha farklı olmasına rağmen kitlelere eylemli olarak önderlik eden müçtehitlerin, meşrutiyetin ilan edilmesinde önemi katkıları vardır. Nitekim Halim Sabit'e göre; *"...pek yakın bir zamanda muvaffakiyetle neticelenen İran İnkılab-ı Kebiri ahundların, müçtehitlerin, ulemanın tahrikat-ı hissiyesi ile başlamış, müdahale-i aleniyeleri ile icra edilmiştir.* (Halim Sabit, 1327). Daha sonraki anayasa tartışmalarında meşrutiyetçilerle ulema arasında belirgin kopuşlar yaşanmış olmasına rağmen Şii ulemanın bir bütün olarak anayasal reformlara karşı olduğu söylenemez. Çalışma içerisinde değinileceği gibi İran'da meşrutiyet hareketi karşısında konum alan müçtehitler vardır. Bu bağlamda Meşrutiyete karşı olan Şii ulemanın varlığını göz önüne alarak Meşrutiyet kavramı üzerinden İran ulemasını kategorize etmek mümkün olmasına rağmen, Osmanlı uleması meşrutiyete yönelik tutumları yönünden sınıflandırılmaz. Osmanlı ilmiye sınıfının eli kalem tutan tüm zümreleri, Meşrutiyete siyaseten taraftar oldukları gibi dini ve siyasi teorilerinde de meşrutiyet taraftarıydılar. Çünkü Osmanlı modernleşme çabaları dini düşünce ve geleneksel zihniyetin toplum nezdindeki etkinliğini sınırlandırdı, bu nedenle ulema, II. Meşrutiyet döneminde kendilerinin ve düşünce dünyalarının daha da gerilere itilmesine fırsat vermeme arzusunda'dır.(Kara, 1994: 111).

3. Meşrutiyet ve Ulema

Osmanlı Devleti ve İran'da, ulemanın Meşrutiyet idaresi için gerekliliğini ve üstlendiği rolü anlamak için birbirinden çok farklı dünya görüşlerine sahip iki insanın Batı tipi bir siyasal rejimin Müslüman doğu toplumlarında uygulanmasının imkanı üzerine söylediklerini karşılaştırmak oldukça açıklayıcıdır. Aynı zamanda her iki ülkede ki ulemanın siyasi düşüncelerinin oluşmasındaki temel zorunluluk kaynaklarını da gösteren bu düşünceler, pek çok konuda birbirinden oldukça farklı olan Osmanlı Devleti ve İran'ın, aynı zamanda çok temel bazı benzer zorunluluklarla bağlı olduklarını göstermesi açısından da önemlidir. Biri İran'ın ilk modernleştirme elitlerine mensup Malkom Han (1833-1908) diğeri de son dönem Osmanlı uleması içinde önemli bir yeri olan

Elmalılı Hamdi (1878-1942) dir. Malkom Han 1891 yılında Londra’da verdiği bir konferansta, “*Avrupa’daki temsilcilerinizden geldiğinde hiçbir şekilde kabul edilmeyen fikirlerin, İslam’da gizli oldukları kanıtlandığı anda, en büyük zevkle, bir kerede kabul edildiğini gördük.*” diyordu. (Algar, 1969: 190). Elmalılı Hamdi ise Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyetin ilanından hemen sonra 1909 yılında, “*Zira herkes biliyordu ki, kisve-i şer’iye girmeyen bir şekl-i hükümet, bir idare, bir kanun bu memlekete girse de payidar olamazdı.*” (Küçük Hamdi, 1327). diyerek Malkom Han ile aynı fikri ortaya koyuyordu. Batı tipi meşrutî bir yönetim Osmanlı Devleti ve İran’da ancak dini ve kültürel bir dile tercüme edildiğinde olanaklıydı. Bu nedenle Meşrutiyetçi aydın gruplarının ulemaya ihtiyacı olduğu kadar, ulema da kendi konumunu koruyabilmek için bu görevi yerine getirmek zorundaydı. Bu nedenle her iki ülkede de ulemanın Meşrutiyet ile ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde bu zorunluluklar belirleyici olmuştur. İran’da ulemanın büyük çoğunluğu Meşrutiyet fikrine destek vermiştir. Kitlelerin Kaçar Hanedanına karşı olan tepkilerini doğru biçimde okuyan Şii müçtehitler, geleneksel Şia düşüncesi ile Meşrutiyet fikrini uzlaştırmanın yollarını aramıştır. Şeyh Fazlullah Nuri gibi farklı düşünen bir müçtehit ve onun çevresinde toplanan belirli bir din adamları grubu olmasına rağmen Şii müçtehitler geleneksel Şii siyaset teorisini Meşrutiyet fikri ile uyumlu hale getirmeyi başarmıştır. Meşrutiyetin ilanından sonra gelişen siyasi olaylar Meşrutiyet taraftarı ulema ile modernist siyasi elitler arasında bir uçurum yaratmıştı. Ancak bu ayrışmalar Meşrutiyet fikrinin teorik meşrutiyetinin sorgulanmasından daha çok politik olayların gelişimi ile ilgilidir.

4. Meşrutiyetin Meşruluğu Sorunu

Müslüman doğu toplumlarına ithal edilen Batı tipi siyasal sistemlerin ve diğer pek çok alandaki reform önerilerinin karşılaştığı en önemli sorun, bunların şeriata uygun olup olmadıkları meselesidir. Tüm bir reform dönemi boyunca Osmanlı Devleti ve İran’da ve diğer Müslüman toplumlarda yeniliklerin dine uygunluğu sorunu o yeniliklerin kabul edilip edilemeyeceği konusundaki temel belirleyici olmuştur. Aynı ölçüt, Meşrutiyet söz konusu olduğunda da geçerlidir. İki ülkede de Meşrutiyetin şeriata uygun olup olmadığı tartışması öncelikli olarak başlamış ve özellikle İran’da ulema arasındaki bölünmeler bu tartışma üzerinden şekillenmişti.

Osmanlı Devleti’nde 1908’de Kanun-u Esasi’sinin yürürlüğe koyulması söz konusu olduğunda anayasalı meşrutî bir siyasal sistemin şeriata uygunluğu konusundaki tartışmalar büyük oranda aşılmıştı. 1876’da Kanun-u Esasi’sinin hazırlanması ile ilgili tartışmalar sürerken, Asım Yakub ve Mehmed Sahib Efendiler gibi ulema, Meşrutiyet idaresinin şeriata uygun olduğunu söylemelerine rağmen (Hanioglu, 2004). Sultan Abdülaziz’in hal’i için çarşaf

kadar fetva veririm diyen Fetva Emini Halil Efendi vükelaya hitaben, “*Efendim siz umena-yı devletsiniz maşallah cümleliz ukaladan ve umur-u didesiniz Anadolu'nun Rumeli'nin bir takım cehele-i etrakını toplayıp da onlardan istifsar-ı rey ve tedbir mi edeceksiniz şayet bir meselede iştibah vaki olursa fetva-yı şerife miracaat ediniz.*” diyordu. (Süleyman Paşa, 1326). Ancak II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde bu fikirler terk edilmiştir. Osmanlı ulemasının Meşrutiyet yönetiminin İslamiliği konusunda yazdığı sayısız makale vardır. Bunların arasından Osmanlı ulemasının bir araya geldiği en önemli kurum olarak, Cemiyet-i İlmîyye-i İslamiye tarafından yazılan bir makaleye değinmek yeterli olacaktır. Cemiyet tarafından kullanılan kavram “*meşrutiyet-i meşrua*”dır ve “*meşveret ve meşrutiyetin şer'i şerifi Ahmedî ahkamına katiyyen muvafık olduğundan zerre kadar tereddüdü olmayan...*” (Demir, 1994: 41). denilerek ulemanın meşrutiyet sistemini şeriata aykırı görmediği açıkça ifade edilmiştir. Daha pek çok ayrı makalede de ulemanın Meşrutiyet ve şariat arasında bir aykırılık olmadığına dair görüşlerini bulmak mümkündür.¹ Osmanlı Devleti'nde

1 Bu konuda İsmail Kara'nın “İslamcuların Siyasi Görüşleri” isimli eserinde ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Kara, ulema tarafından kaleme alınan pek çok risale ve makaleyi kullanarak oluşturduğu çalışmasında, Meşrutiyet yönetimi ve ulemanın bu konudaki eserlerine geniş yer vermiştir. Örneğin; İskilipli Atf'ın siyasi yönetim şekillerini Hükümet-i Mutlaka, Meşruta, Cumhuriye ve Kamile olarak sınıflandırdığı makalesi önemlidir. İskilipli Mehmet Atf “Medeniyet-i Şeriyeye Terakkiyat-ı Diniyye (İ. Kara, s.102).

Diğer taraftan Ermenekli M. Saffet “Meşrutiyetin Bizde Suret-i Tecellisi” isimli makalesinde Meşrutî sistemin Osmanlı Devleti'ndeki uygulama yanlışlarına ve halkın siyasal sistemler konusundaki cehaletine odaklanır. (Beyan-ül Hak, 6/138, 2477-80, 28 Teşrinisani 1327) Meşrutî idarenin gerekliliğini dini gerekçeler ile savunan Manastırlı İsmail Hakkı'nın “Usul-i Meşrutiyete Karşı Husama-yı Milletın İtirazatına Müdafaa-i Muhikka” adlı bir dizi makalesi hem Meşrutiyet idaresine karşı eleştirilere toplu bir cevap hem de bu tip siyasal savunmalar için ayetlerden nasıl yararlandığına dair iyi bir örnektir. (Sırat-ı Müstakim 1/14, s.209-10, 13 Teşrinisani 1324) Yine 1324 tarihinde Şeyhülislam Musa Kazım Efendi “Hürriyet-Müsavat” adlı bir dizi makale ile Meşrutî idarenin taraftarlığını yapıyordu. Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri, Meşrutiyet idaresinde Meclisin sahip olduğu söylenen Teşriî yetkisi ile ilgili Beyan-ül Hak'da yazdığı bir makalesinde Teşriî yetkisinin Meclise ait olamayacağı ile ilgili bir tartışma açıyor ve buna karşı Manastırlı İsmail Hakkı'da bir dizi karşı makale ile yanıt veriyordu. (Beyan-ül Hak 1/17, 1/21 12 Kanunusani 1324 , 9 Şubat 1324) Bu tartışmanın izlenmesi ulema arasında kanun koyma ve meclisin yetkileri ile şer'i hükümler arasındaki ilişki hakkındaki farklı fikirlerin öğrenilebilmesi için yararlıdır. Mustafa Sabri “Sabah Refikimize” (Beyan-ül Hak, 1/23, 23 Şubat 1324 s.544)

Siyasal sistem tartışmalarının önemli bir bölümü de hilafet kavramının yeri ile ilgilidir. Özellikle din ve devlet kavramlarının ayrılığı üzerine yapılan tartışmalar

daha önceki kısa süreli Meşrutiyet dönemi ve II. Abdülhamid zamanında ulemanın geleneksel otoritesinin giderek bürokratikleştirilmesi ve ulemanın bir memur sınıfı olarak güç ve etkinlik kaybına uğraması nedeniyle II. Meşrutiyet ilan edildiğinde ulema meşrutiyeti benimsemiştir.

İran’da ise bu sorun kolaylıkla aşılamadığı gibi ulema arasındaki ayrılığın temelini oluşturur. İran’da Meşrutiyet karşıtı ulemanın liderliğini Şeyh Fazlullah Nuri üstlenmişti. Gerek siyasal muhalefet gerekse risaleler yoluyla Meşrutiyete düşünsel bakımdan da karşı çıkan Nuri’nin önerdiği kavram Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiye’nin kullandığı gibi “meşruta-i meşrua”dır. Ancak içerik itibarıyla Cemiyet’ten farklıdır. Temelde İslami esaslara dayalı bir meclis olarak düşündüğü bu yapıda, anayasanın ikinci maddesi ile birlikte ulemanın tüm yasama süreçlerinde denetimini öngörmüştü. (Hairi, 1977: 327). Fazlullah Nuri’ye göre, ulemanın denetiminden geçmeyen bir kanunun İslami olması söz konusu değildir. Ona göre meşrutiyet taraftarları şeriatı, Fransa ve İngiltere’deki parlamentoların çalışmalarına göre değiştirmeye çalışıyorlardı. (Martin, 1986: 181). Ancak Fazlullah’ın ortaya koyduğu anlayış kendi içinde çelişkilidir. Meşrua kavramı ile şeriata uygun bir siyasal rejim ve bunu denetleyecek bir ulema grubunu isterken, kanun-u esasi, eşitlik, özgürlük gibi temel kavramlara şiddetle muhalefet etmiştir. Bu kavramların Osmanlı Devleti ve Rusya’dan İran’a getirildiğini, ateistler, Babiler ve heretikler tarafından savunulduğunu söyler. Nitekim daha sonra dile getirdiği kavram, Nizamname-i İslami’dir ki buda 1300 yıldır yürürlükte olan şeriattan başka bir şey değildir. (Uyar, 2008: 215). Fazlullah Nuri yaşadığı dönemde Tahran’ın en bilgili müçtehidini kabul ediliyordu. Dolayısıyla siyasi etkinliğinin yanında dini açıdan da konumu önemlidir.

İçin Aksekili Ahmed Hamdi’nin “Din ve Devlet Hilafet ve Saltanat” isimli makalesi açıklayıcıdır. (Sebilürreşad, 14/25 19 Zilhicce 1333), Sebilürreşad’da yayınlanan başka bir makalede Müslümanların yalnızca Osmanlı Devleti’nde değil Rusya’da da Meşrutiyet yönetimini savunduğu “İslamlar Her yerde Meşrutiyetperverdir” başlığı ile yapılan bir değerlendirme ile verilmişti. Bu yazılara ilave olarak meşrutiyet ve ilkeleri üzerine Musa Kazım Efendi tarafından kaleme alınan risaleler ulemanın önemli görevlerde bulunmuş bir mensubu tarafından kaleme alındığı için diğer ulema nezdinde de temsil gücüne sahiptir. Bu anlamda İslamda Usul-ü Meşveret ve Hürriyet, Devri İstibdat Ahvali ve Müsebbibleri ile İdare ve Siyaset isimli eserleri ulema ve Meşrutiyet konularında başvurulabilecek kaynaklardandır. Bu makalelere ek olarak Meşrutiyet’in ilanından önce muhalif ulemaya mensup kişiler tarafından Mısır’da yayınlanan çeşitli risaleler de vardır. Bu risaleler hakkında toplu bir bilgi için İsmail Kara’nın Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak isimli makalesine bakılabilir. Divan, 1998/1, s.1-25

Fazlullah Nuri ile dini açıdan boy ölçüşebilecek hatta ondan daha üstün sayılabilecek ve aynı zamanda tutarlı bir meşrutiyet savunucusu olan kişi ise Ahund Molla Horasani (1839-1911)'dir. Fazlullah Nuri'nin esnek ve ilerlemeci olmayan dogmatik fikirlerine karşı Horasani İslam ve Meşrutiyeti birbirine yakın kavramlar olarak açıklamaya çalıştı. Döneminde Merce-i Taklid olarak kabul edilen Horasani, Şia fihhının temel anlayışı olan Usuli düşünce geleneğini ve içtihat anlayışını, modern toplumun içinde bulunduğu durumdan ve ileriye dönük reform düşüncelerinden ayrı tutmadı ve pragmatik bir düşünce sistemi geliştirdi.(Farzaneh, 2015: 6). Meşrutiyet'in İran'ın içinde bulunduğu fakirlikten ve yabancı işgalinden kurtulabilmesi için gerekli bir yol olduğuna inanmıştı. Bu yönüyle Tahran'da bulunan Şeyh Fazlullah Nuri'nin karşısında Necef'te karşı bir kuvvet oluşturdu.

Meşrutiyet taraftarı olan ulemanın en önemlilerinden biri de Seyyid Muhammed Tabatabai (1838-1921)'dir. Şii müçtehitler içerisinde Batı fikirlerine ve siyasal bir sistem olarak Meşrutiyet düşüncesine en yakın olan müçtehitler. Diğer tüm Şii müçtehitler gibi Tabatabai'de ulemanın yasama süreçlerini denetleyeceği bir Meşrutiyet tasavvuruna sahiptir. Ancak etkilendiği reformcu aydınlar nedeni ile diğer müçtehitlerden ayrı olarak daha siyasal bir terminoloji kullanmıştır. Eşitlik prensibine dayalı bir "Meclis-i Adalet" önermiştir ancak bu meclisin işlevleri, görev ve yetkilerinin sınırları gibi temel konuları açıklığa kavuşturmamıştır.(Martin, 1989: 85). Diğer taraftan Tabatabai ile ilgili en önemli konu onun, İran halkının, Batı tipi Meşrutiyet bir düzen için yeterli eğitime sahip olmadığını söylemesidir. Hairi, 1977: 84). Bu yönüyle tedrici bir anlayışa sahiptir.

Meşrutiyet fikrine taraftar olan ulemanın bir diğer önemli müçtehid ise Seyyid Abdullah Behbehani (1840-1910)'dir. Tıpkı diğer ulema gibi Meşrutiyet meclisince çıkarılacak olan kanunların ulema tarafından denetlenmesi gerektiği düşüncesindedir. Behbehani meclis ve Meşrutiyet ile ilgili düşüncelerini en özlü biçimde şöyle ifade etmiştir, "*Her zaman inancımızı ifade ettik ki; meclis İmam Zaman'ın koruması altındadır. Meclisin, şeriatın koruyuculuğunu yapmak ve Müslümanları savunmaktan başka bir amacı yoktur.*" (Bayat, 1991: 184). Behbehani' de Meşrutiyet düşüncesinden diğer ulema gibi Batı tipi bir siyasal sistemi anlamaz. İran gibi Müslüman bir doğu toplumunun kendi koşullarına göre uyarlanmış, ulemanın kontrolünde bir rejim tasavvuru vardır. Nitekim sonraki bölümde ele alacağımız eşitlik meselesinde de açık biçimde görüleceği gibi Behbehani, Meşrutiyet karşıtı ulema ile pek çok konuda örtüşen düşüncelere sahiptir. Bu anlamda İran ulemasını bilinen anlamlarıyla Meşrutiyet fikrini benimsemiş bir grup din adamı olarak değerlendirmek güçtür. Siyasi olayların gelişimi içerisinde modernleşirmeci elit gruplar ile ittifaklar yapmış olmasına rağmen Behbehani, ulemanın çıkarları ya da kişisel menfaatleri söz konusu olduğunda meşrutiyet karşıtı ulema gibi davranabilmiştir.(Uyar, 2008: 255).

İran uleması içerisinde Meşrutiyet tartışmaları söz konusu olduğunda ele alınması gereken diğer bir isim Muhammed Hüseyin Nâînî (1860-1936)'dir Onu diğerlerinden ayıran temel özellik Meşruti yönetim konusunda bir eser vermiş olmasıdır. (Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille der Esâs ve Uşûl-i Meşrûtiyyet) Naini, Meşrutiyet düşüncesini diğer müçtehitler gibi Batılı bir içerik ile ele almaz. İstibdat karşısında Meşrutiyetin Şii siyaset teorisine daha uygun olduğunu söyler. Bu yönüyle Batı tipi siyasal bir sistemi Şii siyaset teorisi açısından meşrulaştırma çabası içindedir. (Keddie, 1980 : 8). O da diğer müçtehitler gibi Meşruti kurallara göre çalışacak bir parlamentonun çıkaracağı kanunların ulema tarafından denetlenmesi gerektiği düşüncesindedir. Döneminin koşullarına atıfta bulunarak, kanun yapmanın aslında ulemanın görevi olduğunu ancak parlamentodan çıkarılan kanunların da bu şartlar altında geçerli olacağını, ancak ulema tarafından onaylanmaları gerektiğini söyler. (Hairi, 1977 : 211).

Meşrutiyet, kaynağı olan Batı siyasal literatürü ve toplumsal pratiği içerisinde hükümdarın yetkilerini seçilmiş bir parlamento ile sınırlandırma esasına dayanıyor olmasına rağmen, İran uleması parlamentonun seçilmiş olma ve bu yönüyle sahip olduğu denetleme yetkisine önem vermezler. Dünyevi idarenin hükümdarın istibdadını sınırlandıran meşruti bir biçimde olmasını genellikle tercih etmiş olmalarına rağmen, siyasi sistemi bütünüyle denetleme ve kontrol altında tutma hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Ancak, bu tarz bir denetleme fonksiyonu ulema tarafından hiçbir zaman yerine getirilemedi. Meşrutiyetçi siyasi gruplar ve ulema arasındaki siyasi gerilimler Behbehani'nin suikasta uğramasıyla (1910), doruk noktasına ulaştı. Dolayısıyla müçtehidlerin kendi siyasal tasavvurları kaynağını imamın vekili olan ulemadan alan bir meşruiyet anlayışına sahip meşruti bir yönetim olmasına rağmen, uygulamada bu gerçekleşmemiştir.

Osmanlı Devleti'nde ise ulema Meşrutiyet'in İslama uygunluğu konusunda İran'lı müçtehitler gibi ulemanın denetimi şartını koşmaz. Tıpkı İran'daki gibi Osmanlı Devleti'nde de ulema siyaseten parlamentoyu denetleyebilecek veya çıkarılacak kanunlar üzerinde yorum getirebilecek güce sahip değildir. Bu nedenle, Şii müçtehitlerden farklı olarak Mustafa Sabri ulemanın denetleme ve kontrol değil, rehberlik görevinden söz eder. Meşrutiyete gelinceye kadar ulemanın idareye (kuvve- icraiyye) rehberlik etme görevini yerine getiremediğini söyledikten sonra bu vazifeyi İttihad ve Terakki Cemiyeti ve ordunun yerine getirdiğini anlatır. Mustafa Sabri'nin ortaya koyduğu rehberlik görevi bütünüyle siyasal bir kavramdır. İlmiye silkine mensup ulemaya münhasır bir görev değildir. Nitekim gizli bir siyasal cemiyet tarafından bu rol üstlenilmiş olduğuna göre, ulemanın Meşrutiyet idaresinde kendisine biçtiği rol bir tür önderlik temennisinden fazlası değildir. Mustafa Sabri, İlmiye sınıfına mensup ulemanın yazar kadrosunda bulunduğu Beyan-ül Hak dergisinin ilk sayısında derginin izleyeceği yayın politikasını anlatırken "*Dün ifa-i vezaif-i hamiyette*

pişrevlik edemediysek bugün pişrevlik vazifesini eda ile telafiye çalışacağız.”diyerek Şii müçtehitlerin çizgisinden oldukça farklı bir noktadadır.(Mustafa Sabri, 1326). Bu yazıyı yalnızca Mustafa Sabri'nin kişisel görüşü olarak ele almak mümkün değildir. Makale “Beyan-ül Hakk'ın Mesleği” başlığını taşıdığından genel olarak bu dergide bir araya gelen ulemanın ortak düşüncesi olarak tevil edilebilir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde ulema İran'daki Şii müçtehitler gibi meclisi denetleme talebinde bulunmamıştır.

5. Meşrutî Yönetimin Niteliği Sorunu ve Anayasa Değişiklikleri

Osmanlı Devleti ve İran'da Meşrutiyet yönetimi kuruluncaya kadar, ulema ve diğer modernleşirmeci elit gruplar arasında dayanışma vardır. İran'da, Meşrutiyetin ilanına kadar olan dönemde birlikte siyasal hareketler örgütleyen farklı gruplar ve ulema varken, Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'in ilanını izleyen ilk aylarda ulema ve diğer tüm toplumsal kesimler arasında birlik ve dayanışma görüntüsü hakimdir. Ancak iki ülkede de çok temel bir benzerlik noktası olarak ele alınması gereken konu, Meşrutiyet öncesi oluşan ittifakların kısa bir zaman sonra gevşemesi ve hatta düşmanlıklara dönüşmesidir. İki ülke ulemasının, Meşrutiyet konusundaki algılarının değişmesinde en önemli mesele bu ittifak ilişkilerinin dağılmasıdır. Osmanlı Devleti'nde ulemanın seçkin temsilcileri tarafından oluşturulan Cemiyet-i İlmiye, Meşrutiyet'in başında İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni (İTC) açıkça desteklemesine rağmen (Mehmet Fatih, 1326). kısa bir zaman sonra bütünüyle İTC'den uzaklaşmıştı.² İran'da ise yukarıda zikredilen ulemanın tümü Meşrutiyet kurulduktan sonra meclisi, batı tipi reformları savunan modernleşirmeci elit gruplar ele geçince bu gruplara olan desteklerini çekmişlerdir. Behbehani, meclisdeki radikal gruplar tarafından öldürüldükten sonra, diğer müçtehitler de kendi köşelerine çekilerek gerek kavramsal olarak gerekse siyasal eylemler noktasında Meşrutiyet düzenini savunmamışlardır. Hatta Meşrutiyet konusunda bir kitap yazan Naini bir daha meşrutiyet sözünü ağzına bile almamış kitabını aynı zamanda kayınbiraderi olan yayıncısından, toplatıp Dicle Nehri'ne atmasını istemiştir.(Hairi, 1977: 124).

Mutlak yetkiler ile her iki devleti de ağır istibdat koşullarında yöneten, II. Abdülhamid ve Muhammed Şah'a karşı ulemanın da dahil olduğu tüm toplumsal kesimler ortak bir mücadele hattında buluşmayı başarmışken, istibdat rejimlerinin yıkılmasının ardından Meşrutiyet rejiminin niteliği tartışmaları başlamıştır. Her iki ülkede de bu tartışmaların odağında varolan anayasaları

2 “Ahz-ı amali meşrutiyet-i meşruayı muhafaza ile islamiyetin terakki ve tealisine hidemattan ibaret bulunan [Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye]'nin İttihad ve Terakki Cemiyetine rabitası olmadığı ilan olunur.” Beyan-ül Hak, 14, 11 Zilhicce 1326, s.388.

büyük oranda değiştiren anayasa değişiklikleri vardır. Osmanlı Devleti'nde 1909 Anayasa Tadilatı olarak bilinen düzenlemeler yapılırken, İran'da 1907'de tamamlayıcı (Müte'emmim-i Kanun-u Esasi) anayasa düzenlemeleri yapılmıştı. Ulemanın tasavvur ettiği meşrutiyet düzenini gerçekleştirmek için eline geçen bu fırsat, Osmanlı uleması ile İran'daki müçtehitler tarafından farklı şekillerde kullanılmıştır. İran'da pek çok konuda ulema anayasa değişiklik önerileri kabul ettirebilmiş olmasına rağmen uygulamada sonuçları beklediği gibi olmamıştır. Janet Afary'e göre Mütemmim-i Kânûn-i Esâsî, adli sistemde şeriatın ve ulemanın etkisini güçlendirmek için mücadele eden tutucu ulema ile laik hukuk, halkın egemenliği, din özgürlüğü ve bütün dinler arasında eşitlik prensiplerini savunanlarca bir uzlaşma noktasıdır. (Zarinebaf, 2000: 47). Osmanlı Devleti'nde ise ulemanın siyasal konumu İran uleması kadar belirleyici olmadığı için 1909 yılında ulemaya mensup mebusların getirdikleri öneriler daha ılımlıdır. Ancak her iki ülkede de parlamenter düzeyde ulema ve diğer gruplar arasındaki mücadeleler farklı kanunların çıkarılması ile sürmüştür. Özellikle ulemanın en güçlü olduğu eğitim ve yargı alanında yapılan kanunlar, bu gerilimleri ortaya çıkaran başlıca konulardır. Ancak çalışmanın kapsamı gereği bu tarz kanunlaştırma çalışmaları yerine anayasal düzeyde yaşanan gerilimler ve ulemanın bu gerilimler üzerinden şekillenen meşrutiyet algısı üzerinde durulacaktır.

6. Ulemanın Denetim ve Danışma İstekleri

Osmanlı Devleti'nde ulemanın Meşrutiyetin ilanından sonra siyasal tartışmalar içerisinde yerini alabilmişti. II. Abdülhamid döneminin baskıcı ortamında ulemanın siyasal tartışmalar yapması söz konusu değildi. Hatta Şeyh-ül İslam olan kişiler yakın biçimde ve sürekli olarak takip ediliyor, yaptıkları her şey anında Yıldız Sarayı'na bildiriliyordu. Bu nedenle ulemanın Meşrutiyet yönetimine olan desteği diğer entelektüel gruplar kadar dikkate alınmamıştır. İran'da ise ulemanın rolü her zaman kilit bir rol olarak tanımlanmıştır ve gereken önemin verildiği görülür. Ulemanın siyasal önemi, Osmanlı Devleti'nde 31 Mart ayaklanmasından sonra artmıştı. (Gunasti, 2016: 89). Tam da bu günlerde gündeme gelen 1909 tadilatı ulemaya siyasal görüşlerini anayasal bir çerçevede ifade etme imkanı sunmuştu. Kuşkusuz, 1909 tadilatını bütünüyle ulemanın siyasal mücadelesi ile ilişkilendirmek doğru değildir ancak ulemanın meşrutiyet düzeni içinde kendi rolünü yeniden tanımlama çabasının görüldüğü bir alan olarak ele alabiliriz. Aynı şekilde temelde despot İran hükümdarlarının keyfi yönetimlerini sınırlandırmaya çalışan 1907 İran anayasa değişikliklerine de ulema destek vermiştir. Hükümdarın otoritesinin sınırlandırılması geleneksel ulema gücünü arttıracak ve ulema yeni rejime kendi siyasal rengini verebilecekti. Ancak İran'da meclisteki liberal/radikal gruplar hem hükümdarın hem de

ulemanın gücünü azaltmaya çalışıyordu. Bu tartışmalı ortam içerisinde Şeyh Fazlullah Nuri gibi meşrutiyet karşıtı ulemanın da tartışmalara farklı bir yönden dahil olduğunu belirtmek gerekir. Nuri geleneksel örf/şeriat ayırımına dayanarak geleneksel çizgide ulemanın şeriat alanındaki gücünü korumaya çalışıyordu. (Massi ve Afary, 2017: 1).

Osmanlı Devleti'nde Kanun-u esasi değişiklikleri için 26 kişilik bir komisyon oluşturuldu.(Güneş, 1996: 450). İran'da ise 6 kişilik dar bir grup anayasa değişiklikleri ile ilgili çalışmaları yürütmekle görevlendirildi. Bu grup ağırlıklı olarak liberal/radikal kanada mensup kişilerden oluşuyordu.(Massi ve Afary, 2017: 1). Her iki ülkede de ulema kendisine meclisin üzerinde bir pozisyon almaya çalıştı. Ancak uygulamada ulemanın siyasi gücü hem Osmanlı Devleti hem de İran için böyle bir denetim veya danışma görevi sağlayabilecek kadar fazla değildi. İran'da Meşrutiyet ilan edildikten sonra başını Takizade'nin çektiği liberal/radikal kanat giderek ulemayı siyasal süreçlerden ve meclis çalışmalarından uzaklaştırmaya çalışıyordu ve büyük oranda bunu başarıyordu. Osmanlı Devleti'nde ise orduya dayanan İTC'nin gücü karşısında diğer muhaliflerle birlikte ulemanın gücü de sınırlıydı. Osmanlı Devleti'nde Mazbata Muharriri olarak Elmalılı Hamdi'nin ve diğer bazı ulemanın bulunduğu komisyonun önerdiği Kanun-u Esasi değişiklikleri ile ilgili mazbatada ulema kendisi için bir tür danışma ve aracılık rolü tanımlamıştır. Değişen şartlara göre ümmetin niyabetini elinde bulunduran hükümdarın vekilleri aracılığı ile şeriatı uygulamakla görevli olduğu öncelikle belirtilmiş ve *zamanımız gibi ruhsat halinde vükela ve vüzerasıyla bil-vasıta kanun-u şer'e tatbiki hareket etmek mecburiyetinde bulunup* (Güneş, 1996: 451). denilmiştir. Diğer taraftan ümmet ve hükümet olmak üzere siyasi işlerin bu iki rükn üzerine bina edileceği söylenir. Bu noktada yöneten hükümdar ve yönetilen halk arasında her iki kuvvetten bir tarafın *tecavüz haddini seddetmek* üzere aracı bir kurum olarak *erbab-ü hall-ü akd* ve *eshab-ı şura* gibi bu iki kuvvete muadil bir üçüncü kuvvet önerilir. Bu kuvvetin görevi “ *erbab-ı hall-ü akt ve eshab-ı şuranın hakkı murakabe ve müdahale ve derecat-ı mesai ve selahiyetlerinin kavaid-i külliye ile tahkim ve tarsini ve bunlara müteferri ahkam ve muamelatın tevsii siyaset-i şer'iyye icabındandır.*” (Güneş, 1996: 415). Bu tanım Osmanlı Devleti'nde öteden beri varolan Şura geleneğine atıfla yalnızca din adamları sınıfına mensup ulemanın değil değişen dünya şartlarına göre yaşanan sorunlarda uzman diğer kişilerinde içinde olduğu daha geniş bir kapsama sahiptir. Ancak ulema kendi yerini elbette bu tarif içinde alacaktır.

İran'da ise ulemanın talebi Osmanlı Devleti'ndeki ulemadan bütünüyle farklıdır. Şii müçtehitler kendi onaylarından geçmeyen bir kanunun asla şeriata uygun olamayacağını ve bu nedenle ulema tarafından kanunların onaylanmasının bir zorunluluk olduğunu söylerler. Bu konuda ulema diğer hiçbir konuda olmadığı kadar ittifak içindedir. Kendi konularını korumanın en etkili yolu,

bütünüyle kendi kontrolleri altında işleyecek bir parlamenter meşruti yönetimin kurulmasıdır. Bunu sağlayabilmek için anayasanın ikinci maddesinde çok temel bir düzenleme yapıldı. Buna göre, en az beş müçtehid ve bilgili din adamları ile zamanın gereklerine göre bilgili kişilerden oluşacak bir komite oluşturulacaktı. Ağırlıklı olarak din adamlarından oluşacak olan bu komite meclis tarafından çıkarılacak olan tüm kanunları inceledikten sonra kabul veya reddedebilecekti. Bazı durumlarda yasaları kısmen geri çevirebileceği gibi kendisi de önerilerde bulunabilecekti. (Browne, 1910: 373). Bu komitenin ulema tarafından desteklenme biçimi bütünüyle yine ulema tarafından seçilmiş olmasına bağlıydı. Ancak ulema kendi temsilcilerini kendisi belirleyerek böyle bir komitenin oluşmasını desteklemişti. Mecliste liberal/radikaller tarafından seçilecek bir komite ulemanın talep ettiği çok dışındaydı. Diğer taraftan tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi ulema ile birlikte zamanın güncel bilgisine sahip kişilere de atıf yapılmıştır ki bu da Meşrutiyetçi siyasal gruplarca ulemanın gücünün kırılmasına dair önemli bir kazanımdır. Fazlullah Nuri, bu durumun Meşrutiyet'in başında meşruiyetini yitirmesi olduğunu söylemişti. Hatta o başlangıçtan itibaren liberal/radikallerin niyetlerinin bu yönde olmasına rağmen ulemanın desteğine ihtiyaç duyduklarından dolayı, bunu ustaca gizlediklerini düşünüyordu. (Uyar, 2008: 217). Liberal/radikal grubun kabul ettiği öneri 2. Madde olarak anayasadaki yerini aldı. Buna göre ulema arasından meclise yirmi isim sunulacak ve meclis bu isimler arasından komiteyi oluşturacaktı. Kuşkusuz maddenin bu hali ulemanın isteğinden oldukça uzaktı ancak ulemanın bu talebi, ortak düşünceleri olmasına rağmen İran'ın içinde bulunduğu siyasal gerçeklikler ile örtüşmeyen bir istektir. Bu dönemde İran meclisinde Behbehani, Tabatabai gibi müçtehidlerin destek verdiği İlimliler grubu ve başını Takizade'nin çektiği liberal/radikallerden oluşan Demokratlar grubu vardı. Her iki grup arasındaki çekişmeler ve güç mücadeleleri ulemanın böylesi bir parlamento üstü konuma yerleşmesine engeldi. (İbrahimian, 2014: 77).

Sonuç olarak ulema her iki ülkede de kendi kontrolü altında parlamentolu bir Meşrutiyet sistemini öngörmüştür ancak bunda başarılı olamamıştır. Osmanlı anayasasında ulemanın bu tarz bir kontrol veya danışma görevine atıf yapan herhangi bir madde yoktur. İran'da ise anayasanın 2. Maddesi ulemanın ve liberal/radikal grubun fikirlerinden taviz verilerek oluşturulmuş olmasına rağmen uygulamada meclisten çıkan kanunları denetleyecek bir komite hiçbir zaman kurulmamıştır.

7. Devletin Niteliği Tartışmalarına Ulemanın Katkısı

Ulema; Osmanlı Devleti ve İran'da, Meşrutiyet yönetimlerinin kurulması ile birlikte devletin geleneksel dini yapısını ve ulemanın geleneksel önderlik

rolünü anayasal güvencelere bağlamaya çalıştı. Bu bölümde her iki ülkenin anayasalarında yapılan değişiklikler üzerinden ulemanın devlete nasıl bir şekil vermeye çalıştığını ve ulemanın zihnindeki meşruti devlet tasavvurunu ortaya koymaya çalışacağız.

Osmanlı Devleti'nde 1909'da yapılan anayasa tadilatı ulemanın devlete daha dini bir görünüm verme için elindeki en önemli fırsattı. Daha önce de söz ettiğimiz gibi 31 Mart Ayaklanmasından sonra ulema etkinliğini arttırdığı bir döneme girmişti. Bu siyasal ortam içerisinde yapılan anayasa değişikliklerinin özellikle 3. 10. ve 118. maddeleri üzerinde yapılan değişiklikler meşruti yönetimin dini dayanaklarını tahkim etme amacı güdüyordu. Elbette İTC'nin siyasal hegemonyası altında meşrutiyete siyasal bir yön vermek ulemanın gücünü aşırıyordu ancak ulema nasıl bir meşrutiyet istediğini bu maddelerde yapılan tadiller ile ortaya koymuştu.

Öncelikle meşruti düzenin bir gereği olarak padişahın mecliste yemin etmesi uygulaması getirilmişti. Uygulamanın İslam toplumları içerisinde siyasi bir karşılığı olmaması ve bütünüyle batılı bir kökten kaynaklanması nedeni ile ulema yemin müessesesini İslami bir çerçevenin içine almaya ve böylece meşrulaştırmaya çalışmıştır. Padişahın kendi teb'ası karşısında vatan, millet ve anayasa gibi 19. yüzyılın siyasal kavramlarına bağlılık ve sadakat yemini etmesi gibi bir düzenleme, öncelikle şer'i bir kurum olarak tanımlanmıştır. Elmalılı Hamdi tarafından kaleme alınan anayasa değişiklikleri ile ilgili komisyon mazbatasında, hükümdarın, ammenin riyasetini tefviz etmesi ile halk ve padişah arasında, *akd-i ahd-ü misak* olduğu öncelikle belirtilir. Bu oluşan akit üzerine hem halkın hem de hükümdarın bu akde bağlı kalarak ittifak etmeleri *şer'i bulunduğ u cihetle* gereklidir. Padişahın sadakat ile bağlı kalacağına yemin edeceği mefhumlar öncelikle Kanun-u Esasi, vatan ve millettir. Nitekim II. Meşrutiyeti kuran asker ve sivil aydın çevrelerinin öncelikle bağlı olduğu bu kavramların yanına Şer'i Şerife ibaresi de eklenmiştir. Böylelikle ulema, devletin temel meşrutiyet kaynağı olarak şeriatı gösterir. Modern siyasal kavramlar olarak anayasa, millet ve vatan mefhumlarının yanına dini bir kaynak da anayasal olarak eklenmiştir.

118. madde ise yürürlükte bulunan kanunların geçerliliği ile ilgilidir. Çıkarılmış bulunan kanunların yerine yenisi koyulmadığı sürece yürürlükte kalacaklarına dair olan bu maddeye "...*kavanin ve nizamatın tanziminde muamelatı nas'a erfak ve ihtiyacı zamana evfak ahkam-ı fikhiye ve hukukiye ile adap ve muamelat esas ittihaz kılınacaktır.*" hükmü ilave edilmiştir. Bu hükmün temelinde mazbatada açıklandığı üzere fikhin geleneksel olarak Osmanlı Devleti'nde *evvel ve ahir kavanin-i Osmaniye'nin mehazı* olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan örf ve adetlere itibar edilmesi de temel bir fıkıh kuralı olduğu için maddeye eklenmişti. Böylece tasavvur edilen kanun yapma biçiminde içinde bulunulan devrin ihtiyaçlarının yanı sıra geleneksel fıkıh ahkama ve fikhin

öngördüğü biçimde adet ve örf'e dayanılacaktır. Sonuç olarak ulema, şeriatı dayalı veya öyle görünen bir meşrutî düzen algısına sahiptir.

Meşrutî yönetimin şer'î niteliğini güçlendirmek için öne sürülen değişikliklerden biri de Kanun-u Esasî'nin 10. maddesine yapılan ektir. Kişi hürriyetini düzenleyen bu madde kanunun öngörmediği hiçbir sebeple hiç kimsenin cezalandırılmayacağını düzenlemiş ve "... hiç kimse kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile mücazat olunamaz ." biçiminde ifade edilmiştir. Bu maddeye kanun ibaresi ile birlikte şer ifade de eklenmiştir. Buradaki amaç kişi hürriyetlerini güçlendirmek olarak açıklanmıştır. Temel bakış açısı "... kanun lafzının irad olduğu yerlerde şer lafzı ile tevem bulunduğu ..." denilerek ifade edilmiştir. Metinde kanun ve şer'in ikiz anlamlar ifade ettiğine vurgu yapılır ve anayasal bir meşrutî düzende kanundan muradın aslında şer ile aynı şey olduğu anlatılmak istenir. Aynı gerekçe metninde kişi hürriyetlerinin kaynağı olarak anayasanın değil İslam fikhının gösterilmiş olması da yine meşrutîetin esas kaynağı olarak dini işaret eder.

Meşrutî yönetimin niteliği tartışmaları İran'da da benzer biçimlerde yapılmıştı. Siyasal olayların hızlı akışı içerisinde Şah yönetimine karşı bir araya gelen farklı toplumsal kesimler anayasa ilan edilip meclis açıldıktan sonra tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi birbirlerinden ayrılmaya başlamışlardı. İran'da anayasal değişiklik süreçleri Osmanlı Devleti ile büyük benzerlikler içerir. Bu yönü ile karşılaştırmalı bir inceleme için uygun birer analiz nesnesidirler. Ancak biz çalışmanın kapsamına sadık kalarak yalnızca ulemanın meşrutîyet algısını ortaya koyan kavramsallaştırmaları karşılaştırmakla yetineceğiz. Bu kapsamda öncelikle ifade edilmesi gereken İran'da da ek anayasa metninin 39. maddesinde Şah'a meclis huzurunda yemin yükümlülüğü verilmiş olmasıdır. (Browne, 1910: 377). Bu metinde öncelikle ülkenin bağımsızlığına, toprak bütünlüğüne ve Şah'ın Allah'ın yardımı dışında başka hiçbir şeye başvurmaksızın tüm halk için çalışmasına atıf yapılır. Tüm bu amaçlar yerine getirilirken Şah yemin metninde ifade edildiği gibi tüm kanunların Caferî inancı ile uyumlu olması için çalışacaktı. Nitekim anayasanın ilk maddesi benzer biçimde devletin resmi dinini İsnâ Aşeriye (On İki İmam) Şiîliği olarak tanımlamıştı. Bu madde daha önce ifade edilen ulemanın denetim görevi ile ilgili 2. Madde ile birlikte ele alındığında İran'da ulemanın meşrutîyet algısı daha belirgin biçimde görülebilir. Şah meclisten çıkarılacak kanunların Caferî inancına uygun olması için çalışacak, daha sonra çıkarılan bu kanunlar ulema tarafından denetlenecektir. Böylece imamların meşru temsilcileri olarak ulema bütünüyle denetim altında tutabileceği bir kanunlaştırma yöntemi öngörmüştür. Burada amaç Şah'ın otoritesini sınırlandırmak olduğu gibi diğer taraftan meşrutî sistemi bütünüyle kontrol altında tutabilme isteğidir. Otoritesi sınırlandırılmış bir Şah tarafından yönetilen İran'da ulemanın kurumsal ağırlığı daha belirgin biçimde görülebilecekti. Bu kanunlaştırma süreçleri anayasal bir güvenceye

kazandırılmış olmalarına rağmen, uygulamada durum her iki ülkede de farklı olmuştur. İki ülkenin seküler düşünce yapısına sahip modernleştirmeçi elit grupları iktidar gücünü ellerinde tuttuklarından ulemanın tasavvur ettiği gibi biçimlenen meşrutî rejimler kurulamamıştır.

8. Siyasi Partiler

Meşrutî siyasal rejimlerde gücü seküler laik gruplar ile paylaşmak zorunda kalan Osmanlı ve İran uleması kendini ifade aracı olarak basın ve yayın çalışmaları ile meclis tartışmalarını seçmişti. Bu nedenle tasavvur edilen meşrutî devlet yapısı içinde çok partilî siyasal hayat tartışması ve basın özgürlüğü konusu temel bir tartışma zemini olarak ortaya çıkmıştır. Bu iki kendini ifade aracının meşrutîyetinin siyaseten kavramsallaştırılması ve Meşrutî bir siyasal düzen içerisinde savunulması ulema için önemli bir görev olmuştur. Meşrutîyetin ilanının ardından her iki ülkede de kurulan siyasal partilerde ulema kendisine pozisyon almış ve meclis çalışmalarına katılmıştır. Diğer taraftan gazeteler ve risaleler yayımlanarak siyasal yaşama ilişkin düşüncelerini etkin biçimde yaymaya da çalışmışlardır. Ulema yeni siyasal rejimlerin getirdiği siyasal partilere iki ülkede de hemen katılmıştır. Bu anlamda kategorik olarak siyasal partilere bir karşıtlık görülmemiştir. Osmanlı Devleti'nde ulema partilere doğrudan destek verip parlamentoya mebus olarak da girmişken İran'da Tabatabai ve Behbehani gibi meşrutîyet taraftarı ulema meclis görüşmelerini izlemekle yetindiler. Mecliste söz alarak aktif bir katılım sağlamak yerine kendilerine bir tür meclis üstü pozisyon yaratmaya çalışarak yalnızca oturumları izlediler. Nitekim laik siyasal gruplarla yaşadıkları tartışmalarda mebus olmadıkları için parlamento oturumlarına katılmamaları gerektiği yönünde şiddetle eleştirilmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde ise ulemanın siyasal partilere katılımı Meşrutîyetin hemen sonrasında İTC ile olmuştur. Bir tür zorunlu ilişkinin kısa sürede sona ermesinden sonra Ahali Fırkası ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası (H.İ.F.) da ulemanın kendini ifade ettiği siyasal partiler arasındadır. Nitekim H.İ.F'nin kuruluşu Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organı olarak ulemanın sesi olan Beyan-ül Hak dergisinde coşkulu biçimde kutlanmıştır. Her şeyden önce yeni ve muhalif bir fırkanın kurulması memleket için bir ihtiyaç olarak tanımlanmıştır. Bu ihtiyacın yeni bir parti kurulması yoluyla giderilmesi ise "... *hayat-ı meşrutiyette bir hatve ilerlemiş*" olmakla eşdeğerdir. (M.Şükrü, 1327). Esas eleştiri konusu yapılan fırkaların varlığı değil farklı fırkalar arasında bölünmenin ülkeye ve ulemaya zarar verecek boyutlara ulaşmasıdır. Yine Beyan-ül Hak'da yayınlanan bir makalede, ulema arasında bile farklı partilere mensup olmanın geldiği ayrıştırıcı seviye eleştiri konusu yapılır. Öyle ki ulemanın parti siyaseti içerisindeki konumu eleştirilirken "... *cevami-i şerifede ayat-ı kuraniye ve ehadişi nebeviyeyi mensup buldukları cemiyetlerin hareketına göre tefsire*

başladılar.” diyerek çok ağır biçimde eleştirilmişti.(Ahmet Şirani, 1327). Siyasi partilerin varlığı meşru görülürken yaşanan siyasal bölünmelerin aşılması için önerilen yol ise pratik siyasal hayatta karşılığı olmayan apolitik bir biçimde, siyasi parti ayrılıklarını bir tarafa bırakarak “... *müşterek bir vatanperverlik ibrazı*” ile sorunların çözülebileceğiydi.(Salih Zeki, 1329). Böyle bir talebin yanısıra ulema silkine mensup çok sayıda isim Meclis-i Mebusan’a farklı siyasi partiler yolu ile katılmıştır. Dolayısıyla ulema, parlamenter siyasal yaşamın en önemli aracı olan parti siyasetini etkin biçimde kullanmıştır. İran’da ise meclisin açılmasının ardından parlamentoda dört siyasi parti oluşmuştu. Meşrutiyet hareketinin başlıca örgütleyici grubu olarak laik aydınlar grubunun başını çektiği 1909’da Takizade’nin liderliğinde modern anlamda ilk parti olan Fırka-i Demokrat-i İrân kuruldu. (Kurtuluş, 2010). Ulema ise toprak sahibi kesimlerle birlikte bu grubun karşısında konumlanan ve Demokratlar kadar radikal olmayan diğer bir parti olan İctimaiyyun-u İtidaliyyun grubuna katıldı.(Ettehadieh, 2011). Parti, temelde toprak sahiplerinin ve ulemanın sınıfsal çıkarlarını korumaya dönük bir program takip ediyordu. Bu çabalar Behbehani’nin suikastına kadar devam ettiyse de bu olay ulemanın meclis ve parlamento çalışmalarından çekilmesiyle sonuçlandı. 7 Ekim 1906’da meclis açıldıktan sonra 23 Haziran 1908’de Muhammed Şah tarafından bombalanmış ve 15 Kasım 1909’da yeni tahta geçen Muzafferüddin Şah tarafından açılıncaya kadar kapalı kalmıştı. Bundan yedi ay sonra 16 Temmuz 1910’da Behbehani’nin suikastı gerçekleşince ulema siyasi parti pratiği geliştirme konusunda yeterli zamanı bulamamıştı. Nitekim Şii müçtehidlerin ortaya koydukları düşüncelerde siyasi partilerle ilgili kavramsal açıklamalara rastlanmaz. Nitekim parlamentonun açık olduğu zamanlarda ulemanın etkinliğini kırmak için özellikle Demokrat grubun çalışmaları da göz önüne alındığında İran’da Şii müçtehidlerin siyasi partilerin varlığı ile ilgili kavramsal bir açıklama getirememiş olmaları daha rahat anlaşılabilir.

Sonuç

Osmanlı Devleti ve İran’da batı tipi siyasal sistemlerin, ulemanın meşrulaştırıcı rolü sayesinde kurulabilmesi mümkün olmuştu. Osmanlı Devleti’nde ulema bütünlüklü olarak meşrutiyet yönetimine taraftar iken, İran’da farklı konumlarda bulunan ulemanın Meşrutiyet yönetimine yaklaşımı da farklı olmuştur. Meşrutiyet yanlısı ulema da kendi içinde farklılıklara sahiptir. Meşrutiyet yönetimin niteliği sorununda, farklı siyasal duruşlar sergilemişlerdir. Bu yönüyle İran’daki Şii ulemayı meşrutiyet kavramı etrafında belirli tanımlamalara sokmak güçtür. Diğer taraftan Osmanlı Devleti’nde ulema genel olarak meşrutiyet yönetimine destek vermiştir. Eşitlik, adalet, seçim, siyasi partiler vb. alanlardaki siyasal konum alışları İran’daki ulemaya göre çok daha belirgindir. Siyasi

partilere üye olarak kendi gündemleri doğrultusunda politik çalışmalarını yürütmüşlerdir. Dini, kültürel, siyasi vb. alanlarda belirgin farklılıklara sahip olan iki ülkenin uleması 19. Yüzyılda batı tipi siyasal kavramlar karşısında benzer roller oynamıştır. İstibdat rejimlerinin yıkılması için modernist gruplarla ittifaklar yaparak yeni rejimlerin kurulmasında önemli roller oynadılar. İran'da ulema kitlelerin zorlamasıyla anayasanın ilanı öncesinde aktif siyasal mücadele yürütmüş olmasına rağmen Osmanlı ulemasının böyle bir siyasal misyonu olmamıştı. Bu öncü tutum alış ulemanın İran'da meşrutî siyasete daha belirgin müdahil olma arzusunu kırbaçlamıştı. Şii ulema beklediği ağırlıkta siyasete katılamamış ve karar alma mekanizmalarına yeterince dahil olamamış olsa da İran siyasetindeki önemi hiçbir zaman azalmadı. Pehlevî hanedanından sonra (1925-1979) bütün siyasal yaşamı kendi tekeline alarak siyasal gelişmesinin doruk noktasına ulaştı. Osmanlı Devleti'nde ise seküler, laik siyasal elitlerin siyaseti belirleme gücü karşısında giderek gerileyen ulema, Cumhuriyet idaresi ile birlikte laik bir devlet ve toplum yapısı içerisinde siyasal ağırlığını giderek kaybetti. Bu yönüyle iki ülke arasındaki belirgin farklılıklar Şii ulema ile Osmanlı ulemasının kaderinin belirlenmesinde de belirleyici oldu.

Kaynakça

Ahmet Şirani, Ulema-i Kiram ve Fırkalar, Beyan-ül Hak, 6/147, 13 Şubat 1327

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

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

Bayat, Mongol (1991), *İnan's First Revolution Shi'ism and The Constitutional Revolution of 1905-1909* (Oxford: Oxford University Press).

Bein, Amit (2012), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişiminin Failler ve Geleneğinin Muhafızları*, (İstanbul: Kitap Yayınevi) (Çev. Bülent Üçpunar).

Belge, Murat.(2014), *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

Black Cyrill E, (1989), *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (Ankara: Verso Yayınları) (Çev. M.Fatih Gümüş).

Browne, G. Edward (1910), *The Persian Revolution of 1905-1909*, (London: Cambridge University Press).

Ceylan, Ayhan (2011), "İslam-Osmanlı Coğrafyasında Modern İlk Anayasa: Kanunu'd-Devle (1861 Tunus Anayasası)", 38. *İcanas Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi*, Uluslararası İlişkiler, (1): 367-392.

Cihan, Ahmet: (2004), *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı*, (İstanbul: Birey Yayıncılık).

- Demir, Ahmet İshak, (2009)“ İmamîyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II(1): 43-75.
- Demir, Mehmet Akif: *Amaçları ve Faaliyetleri Doğrultusunda Cemiyet-i İlmîyye-i İslamiye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Ettehadieh, Mansoureh, “Constitutional Revolution Political Parties of the Constitutional Period”, *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/> constitutional-revolution-v (29.05.2018).
- Farzaneh, Mateo Muhammad (2015), *The Iranian Constitutional Revolution and The Clerical Leadership of Kurasani*, (New York: Syracuse University Press).
- Fathi, Asghar (1980), “Role of the Traditional Leader in Modernization of Iran, 1890-1910”, *International Journal of Middle East Studies*, 11/ (1): 87-98.
- Fatin, “*Cemiyetimiz*”, *Beyan-ül Hak*, 1, 9 Ramazan 1326, s.11
- Beyan-ül Hak*, 14, 11 Zilhicce 1326, s.388.
- Gunasti, Susan (2016),“ The Late Ottoman Ulama's Constitutionalism”, *Islamic Law and Society*, 23/ (1-2): 89-119.
- Güneş, İhsan (1996), *Türk Parlamento Tarihi*, (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları).
- Hairi, Abdul-Hadi (1977), “Shaykh Fazl Allāh Nūr's Refutation of the Idea of Constitutionalism”, *Middle Eastern Studies*, 13(3) 327-339.
- Hairi, Abdul-Hadi, (1977), *Shi'ism and Constitutionalism in İnan*, (Leiden: E.J.Brill).
- Halim Sabit, “Ulema ve Avam”, *Sebilürreşad*, 2/48, 19 Recep 1327
- Hanoğlu, M.Şükrü, “Meşrutiyet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesrutiyet> (28.04.2018).
- İbrahimian, Ervand: (1982) *İnan Between Two Revolution*, (New Jersey, Princeton University Press).
- İbrahimian, Ervand: (2014) *Modern İnan Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Dilek Şendil).
- İpşirli, Mehmet,“İlmiye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmiye> (23.04.2018).
- Kara, İsmail: *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık).
- Karpat, Kemal (2013),*İslam'ın Siyasallaşması*, (İstanbul: Timaş Yayınevi) (Çev. Şiar Yalçın) 2013.
- Keddie, R. Nikkie, (1972), The Roots of The Ulama's Power in Modern İnan”, *Scholars, Saints, and Sufis Muslim Religious Institutions in The Middle East Since 1500*, (Los Angeles, University of California Press).
- Keddie, Nikki R, (1980), *İnan Religion, Politics & Society*, (New York: Frank Cass).
- Kurtuluş, Rıza, “Takizâde, Seyyid Hasan”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/takizade-seyyid-hasan> (29.05.2018).
- Kushner, David: (1987), “The Place of The Ulema in The Ottoman Empire During The Age of Reform (1839-1918)”, *Turcica Revue D'études Turques*, (19) : 51-74.
- Küçük Hamdi, “Makale-i Mühimme”, *Beyan-ül Hak*, 1/18, 9 Muharrem 1327
- L. Chambers, Richard (1972), “The Ottoman Ulama and The Tanzimat”, *Scholars, Saints, and Sufis Muslim Religious Institutions in The Middle East Since 1500*, (Los Angeles, University of California Press)

- Levy, Avigdor,(1991) "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı", *Modern Çağda Ulema*, Ed. Ebubekir Bagader, (İstanbul: İz Yayıncılık) (Çev. Osman Bayraktar).
- M.Şükrü, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Beyan-ül Hak, 6/137, 14 Teşrinisani 1327.
- Mardin, Şerif: *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Martin, Vanessa,(1986), "The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri", *Middle Eastern Studies*, 22/ (2): 181-196.
- Martin, Vanessa (1989), *İslam and Modernism The Iranian Revolution of 1906*, (London: I.B. Taurus&Co. Ltd. Publishers,).
- Mustafa Sabri, "*Beyan-ül Hakk'ın Mesleği*", Beyan-ül Hak, 1, 9 Ramazan 1326
- Massi, Eric, Afary, Janet, (2017) "Iran's 1907 Constitution And Its Sources: A Critical Comparison", *British Journal of Middle Eastern Studies*, (45)
- Reinkowski, Maurus.(2017), *Düzenin Şeyleri Tanzimat'ın Kelimeleri 19.Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. Çiğdem Canan Dikmen).
- Salih Zeki, *Şeriat ve Kanun-u Esasi*, Beyan-ül Hak, 122, 11 Şaban 1329.
- Süleyman Paşa,(1326), *Hiss-i İnkılap yahud Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murad Hamisin Cülusu*, (İstanbul, Tanin Matbaası).
- Tuğ, Salih. (1969), *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri XIX. ve XX. Asırlar*, (İstanbul: İrfan Yayınevi).
- Uyar, Mazlum(2004), *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınevi).
- Uyar, Mazlum (1999), "Şii Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar*, 2/ (5) : 299-317.
- Uyar, Mazlum (2008) *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yayınları).
- Üstün, İsmail Safa, "Velâyet-İ Fakih", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet-i-fakih> (24.04.2018).
- Zarınbaf, Fariba (2008), "Alternatif Moderniteler: Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da Meşrutiyetçilik", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 13/ (24): 47-78.