



GELENEK VE GELENEK İCADI ARASINDA: İRAN SİYASAL KÜLTÜRÜNDE HUMEYİNİ REJİMİNİN YERİ*

Halil KANADIKIRIK¹

Öz

Bu çalışmada İran İslâm Devrimi ve ardından kurulan rejimin İran'ın ve Şiîliğin siyasal kültüründeki yerinin betimlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla devrimin toplumsal bileşenleri ile İslâm Cumhuriyeti'nin siyasal pratikleri tartışmaya açılarak siyasal kültür ile Humeyni'nin ideolojisi arasındaki ilişkinin niteliği ortaya konmuştur. Buna göre Humeyni'nin siyasal düşüncesinin siyasal Şiîliğin yegâne yorumu olmadığı ve gerek toplumsal kabul gerek siyasal aktörlerin pratikleri açısından pragmatik bir yapıda olduğu gösterilmek istenmiştir. Buradan yola çıkılarak rejimin tarihsel temelleri sorgulanmıştır. Bu sorgulama dinî kurumun seküler siyasal otoriteye karşı siyasal meşruiyetini ne zaman ve nasıl geliştirmeye başladığının incelendiği bir bölüm ile modern çağda İran'ın seküler siyasal otoritelerinin içine düştükleri meşruiyet krizinin ve buna çözüm üretebilme kapasitelerinin incelendiği bir bölümden oluşmuştur. Sonuç olarak İran'ın siyasal modernleşme sürecinde seküler siyasal otoritenin patrimonyal meşruiyetini sürdüremediği bir zeminde dinî kurumun gelenek icat etmek suretiyle söz konusu meşruiyet krizine çözüm ürettiği ileri sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İran, Meşruiyet, Modernleşme, Orta Doğu, Politik Kültür

BETWEEN TRADITION AND INVENTION OF TRADITION: THE PLACE OF KHOMEINI'S REGIME IN POLITICAL CULTURE OF IRAN

Abstract

The purpose of this study has been to describe the place of Iran Islamic Revolution and the regime found afterward within the political culture of Iran and Shiism. For this purpose the characteristics of the relation between the political culture and Khomeini's ideology has been revealed by bringing the social components of the revolution and the political practices of the Islamic Republic up for discussion. Hereunder these have been aimed to demonstrate that the political thought of Khomeini was not a unique interpretation of political Shiism and it was a pragmatic body in the point of both the social consent and the practices of political actors. Starting from this point of view the historical foundations of the regime have been investigated. This investigation consists of a chapter which analyzes where and how did the religious institution begin to improve its political legitimacy against the secular political authority and of another chapter which analyzes the legitimacy crisis involved by the secular political authorities of Iran in the modern age and their capacities to find solutions for that. As a result it is put forward that on the field where the secular political authority couldn't continue its patrimonial legitimacy in the process of political modernization of Iran the religious institution solved the mentioned legitimacy crisis by means of inventing tradition.

Keywords: Iran, Legitimacy, Modernisation, Middle East, Political Culture

* Bu makale yazarın, Bursa Uludağ Üniversitesi SBE Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi doktora programı kapsamında halen hazırlık aşamasında olan "Siyasal Modernleşmenin Patrimonyal Yüzü: Türkiye, Rusya ve İran" isimli tez çalışmasından türetilmiştir.

¹ Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, SBE, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa.
e-posta: kanadikirik@gmail.com ORCID 0000-0002-7215-1073

Başvuru Tarihi (Received): 21.11.2018 **Kabul Tarihi** (Accepted): 21.04.2019

Giriş²

İran İslâm Devrimi ve ardından kurulan İslâm Cumhuriyeti, İran'a yönelik güncel uluslararası algının oluşmasında önemli bir merhaleyi temsil etmiştir. Devrimin 20. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşmesi ve dinî bir geleneğe dayanma iddiasıyla radikal bir dönüşümü başlatmış olması, rejime köktenci bir görünüm kazandırmıştır. Siyasal otorite mevkiine dinî kurumun yerleşmesi ve tüm devlet organlarını, din adamları sınıfının hâkimiyetine dayanan yepyeni bir ideolojiye, Humeynizm'e göre kurumsallaştırması, elbette entelektüeller açısından çok cazip bir araştırma konusu olmuştur. Bununla beraber söz konusu gelişmelerin İran tarihinin sadece bir dönemini, o da son kırk yılını oluşturduğu gözden irak tutulmamalıdır. Humeynizm, İran'ın kadim ve modern tarihinde yalnızca son bir görüngüdür; ne önce ne de sonra siyasal Şîliğin yegâne yorumu olabilmıştır. İran'ın modern tarihinde dinî kurumun siyasal dönüşümü dikkate alındığında, Humeyni'nin bu dönüşümün uç noktalarında yer aldığı, hatta önemli bir kısım Şîi ulemeden reddiyeler aldığı da görülmektedir. Dahası devrimden sonra gerek Humeyni gerek halefleri rejimin niteliklerine ilişkin köklü değişikliklere gitmişlerdir. Öyleyse İslâm Devrimi sürecinin radikal nitelikleriyle beraber takip eden dönemde yerleşik hâle getirilen rejimin İran'ın siyasal kültüründe nereye oturtulması gerektiği tartışılmalıdır. İşbu makalede İslâm Cumhuriyeti'nin güncel sorunlarından yola çıkılarak geriye doğru sorgulama ve tartışmalarla söz konusu siyasal "sonucun" siyasal kültürdeki yeri saptanmaya çalışılacaktır. Bu ise salt dinî kurumun modern dönüşümünün değil, İran tarihinde seküler siyasal otoritenin yerinin ve sorunlarla başa çıkma kapasitesinin de irdelenmesini gerektirecektir.

1. Devrimin Bileşenleri

İran'da 1978-79'da yaşanan devrim, İran dışından entelektüellerin de birçok açıdan ilgisini çekmiştir. Bir kere devrimin liberal, ulusalcı, sosyal demokrat ve hatta Marksist kesimlerce desteklenmiş olması başlı başına çarpıcı bir olgudur. Humeyni'nin ileri sürdüğü ve anayasa referandumu ile topluma kabul ettirdiği siyasal ideolojinin bir dinden türetilmiş olması da İran devrimine ve akabinde kurulan rejime dünya çapında bir özgünlük kazandırmıştır. Bununla beraber devrimden kaynaklanan bu ilk heyecan dalgasının sukûtundan sonra rejimin özgünlüğüne vurgu yapan fikirler de revizyona uğramışlardır. Rejim hakkındaki bu erkenci yorumların en ünlüsü Michel Foucault'dan geleni olmalıdır. Üzerine aldığı İtalyan *Corriere della sera* Gazetesi'nin muhabirliği vazifesiyle devrim sürecine tanıklık eden Foucault, devrimi modern bir ideolojik hareket olarak görmemiş, onu dinî ve kültürel bir başkaldırı olarak selamlamıştır (Afary & Anderson, 2015). Tıpkı Rusya ve Çin devrimlerine tanıklık eden entelektüeller gibi heyecana kapılmış ve modern tahakküm, gözetleme ve propaganda aygıtlarıyla donanmış bir devletin kurulmakta olduğunu görememiştir (Afary & Anderson, 2015). Dahası, şarkiyatçılara has bir tavırla Humeyni'nin siyasal Şîliğe ilişkin yorumunu tüm tarihe içkin bir sabite olarak kabul etmiş ve Şîliğin farklı anlatılarını yadsımıştır (Afary & Anderson, 2015). Rejim hakkında erken karar veren bir diğer yazar da Theda Skocpol'dür. Skocpol, İran'da yaşanan devrimin kendisinin *Devletler ve Toplumsal Devrimler* adlı kitabında Fransa, Rusya ve Çin devrimleri için ortaya koyduğu tezle uyuşmadığı kanaatindedir (Skocpol, 1992). Zira İran örneğinde toplumsal devrim, kolektif bir karar ve tamamen tasarlanarak gerçekleştirilmiştir (Skocpol, 1992). Ahmad Eqbal ise Skocpol'ün aslında kendisine haksızlık ettiğini ortaya koyar (Eqbal, 1992). Zira Humeyni

² "Gelenek icadı" kavramı sosyal bilim yazınına Eric Hobsbawm (1983) tarafından kazandırılmıştır. Hobsbawm, özellikle ulus inşası sürecine atıfta bulunarak modern devletin bilinçli bir müdahalesi ile gerçekleştirdiği bir toplumsal kabul biçiminin üzerinde durmuştur. Söz konusu bilinçli müdahale yahut sosyal mühendislik, siyasal otoritenin, aslında gayet de yeni olan bir siyasal örgütlenmenin meşruiyetini sağlamak adına, bunun etrafında şekillendiği pratik, ritüel ve sembollerin tarihten gelen tekrarlar, süreklilikler olduğu konusunda toplumu ikna etmesidir. Böylece toplumun, yeni siyasal koşulların dayattığı alışkanlıklarının çok uzun bir maziye dayandığına inanmasıyla mevcut otorite ilişkileri normalleştirilmiş olur. Burada söz konusu olan, tanımı gereği icat edilemez olduğundan gerçek bir gelenek değil, bilincin ideolojik araçlarla yeniden inşasıdır.

devrim sürecinde siyasal ideolojisini ve yol haritasını kendisine saklamış, devrimin liderleri de basma verdikleri demeçlerde çoğulcu bir yönetimden ve parlamenter rejimden yana olduklarını her fırsatta dillendirmişlerdir (Eqbal, 1992). Öyleyse devrimin ve ardından kurulan rejimin belirli bir fikir etrafında kolektif bir oydaşma ve tasarıya dayandığını söylemenin bir anlamı yoktur. Humeyni'nin anayasa yapım sürecine kadar kamusal tartışmaya açmadığı ve çoğu İranlı'nın içeriğini tam olarak bilmediği *velayet-i fakih* teorisi, anayasa referandumunda sadece “monarşinin yerini alabilecek bir siyasî sistem seçeneği olarak kabul” edilmiştir (Moin, 2005, s. 210).

Humeyni'nin etrafında toplanan muhalif grupların bilinen tek ortak hedefi şahı devirmektir (Seeberg, 2016).

Devrime katılanların sosyal ve sınıfsal karakterleri dikkate alındığında Humeyni'ye verilen desteğin *ad hoc* özelliği açığa çıkmaktadır. Bir kere yoksul halk kitlelerinin desteği oldukça sınırlı ve koşulludur. Humeyni ve çevresi kendilerini alt tabakanın çıkarlarının savunucusu olarak sunsalar da örneğin varoşların devrime katılımı düşük yoğunluktadır. Bu konuda kapsamlı bir çalışma yapan Asef Bayat (2008, s. 74, s. 101), söz konusu kesimin “sıradanın sessiz tecavüzü” tabir ettiği şekilde, devrim sırasında ve sonrasında oluşan otorite boşluğundan yararlanarak sabık hakim sınıfın mülklerine el koymaya yönediklerini gösterir. Onların devrimden beklentisi, devrimin esasıyla değil neden olduğu kargaşa ile ilgili olmuştur. İran köylüsü de ülkenin tarihi boyunca devrimci hareketlere pek iltifat etmemiştir (Kazemi & Abrahamian, 1978). Pehlevi döneminin sanayileşme politikalarının sonucu olarak şehirlerde önemli bir nüfusa ulaşan işçi sınıfı da devrim süresince yekpare bir tutum takınmamış, bunların önemli bir kısmı şahı destekler nitelikte sessizliğini sürdürürken sadece sınırlı bir kesimi eylemlere doğrudan katılmıştır (Arjomand, 1988b). Devrime en büyük destek *bazaari* sınıftan gelmiştir. İran'ın geleneksel burjuvazisini temsil eden bu şehirli tüccar ve zanaatkâr sınıfı, ülkenin modern tarihi boyunca devrimci eylemlerin başını çeken sosyal grup olmuştur ve mollalar genellikle bunları takip etmişlerdir (Keshavarzian, 2007). Ancak, Keshavarzian'a (2007) göre, sanıldığı aksine *bazaari*'ler ile ulema arasında koşulsuz bir ittifak asla söz konusu olmamıştır. Örneğin 1953'teki şah yanlısı darbe sırasında ulemanın genelinin aksine Tahran *bazaari*'leri Musaddık'a sadık kalmışlardır (Keshavarzian, 2007). İslâm Devrimi'ni de şahı devirmek için desteklemişler, ancak Humeyni ile Cumhurbaşkanı Beni Sadr'm arası açıldığında yine Tahran *bazaari*'leri ilkinin değil, ikincinin arkasında durmuşlardır (Keshavarzian, 2007). İran entelijansiyasının (*ruşenfikren*) devrim sürecindeki duruşu da *bazaari*'lerinkiyle benzerdir. Bunlar 1953'teki CIA destekli darbeden bu yana (Kinzer, 2014; Roosevelt, 1979) şahın ABD'yle kurduğu bağımlılık ilişkisine karşı giderek derinleşen bir tepki geliştirmişlerdir. Pehlevi otokrasisinin muhalefetin kendisini ifade edebileceği kamusal alanı fazlasıyla daraltmış olmasından ötürü bu kesim, kendilerine görece özerk bir ifade alanı sağlayan ulema denetimindeki medreselere kaymıştır. Bu kamusallaşma imkânını kullanmayı tercih etmeyen gruplar ise siyaset alanından tamamen çıkararak gerilla hareketlerine yönelmiştir (Razi, 1981). Böylece çoğu seküler mesleklere sahip olan muhalif entelijansiya, dinî kurum siyaset alanına çekmiştir (Chehabi, 1990). Ne var ki Celal Âl-i Ahmed, Mehdi Bezirgân, Ali Şeriati ve Ayetullah Talegani gibi kanaat önderlerinin 1953'ten sonra radikal yahut fânatik olarak nitelendirilen görüşleri, yani dinin siyasette daha etkin olmasına ilişkin talepleri, devrim sonrası kurulan rejimin aşırılıkları karşısında giderek ılımlı fikirler olarak görülmeye başlanmıştır. Zira Bezirgân grubu kendisini, artık Humeyni'nin siyasal pratiklerini eleştiren bir pozisyonda bulmuştur (Chehabi, 1990). Dinî kurumun sağladığı kamusallaşma imkânını tercih eden Marksistler için sonuç daha vahimdir. *Tudeh* (Kitle Partisi) Humeyni'nin İslâm Cumhuriyeti'ni devrimden sonra da desteklemiş, hatta diğer Marksist grupların bastırılmasında yeni rejimle işbirliğine bile gitmiştir (Behrooz, 2007). Rejim yerleştikten sonra devletin ilk gözden çıkardığı kesimlerden biri de bunlar olmuştur.

Tüm *ad hoc* karakterine rağmen İslâm Devrimi, Humeyni'nin liderliği altında ve ulemanın sağladığı imkânların etrafında birleşerek gerçekleştirilmiştir. Ancak yukarıdaki açıklamalar

ışığında söylenebilir ki ulemanın İran siyasetindeki rolü, “özel” değil, dönemseldir. Yani Humeyni'nin ideolojisinin merkezine siyasete ilişkin bir temel olarak yerleştirdiği “fâkihın velâyeti” kavramı, İran'ın tarihsel seyrinin zorunlu bir sonucu değildir. Ulema, özellikle İran'ın modernleşme serüveninde her zaman önemli rol sahibi bir grup olmuştur. Ancak bunların siyasal muhalefetin en güçlü aktörü hâline gelmeleri tamamen 1960'ların ve 70'lerin bir “sosyal fenomenidir” (Moaddel, 1993, s. 131).

2. Rejimin Bileşenleri

Humeyni'nin kurduğu rejim, dinî geleneğe yönelik referanslarından dolayı köktenci (*fundamentalist*) bir görünüme sahip olmuştur. Abrahamian'a (2002) göre ise İslâm Cumhuriyeti ne Humeyni döneminde ne de sonrasında köktencilüğün tanımıyla uyuşur. Devrim esnasında Humeyni'nin kullandığı jargon sosyalizmden ödünç alınmıştır (Abrahamian, 2002). Devrim sonrasında kurulan rejimin dayanakları olan anayasa, parlamento vb. kurumlar ise İslâm'ın geleneksel kurumlarıyla hiçbir benzerlik taşımaz; anayasanın “ana çatısı, Montesquie'nun kuvvetler ayrımıyla birlikte, doğrudan doğruya Fransız Beşinci Cumhuriyeti'nden alınmıştır” (Abrahamian, 2002, s. 39). Humeyni sonrasında, Hamaney'in Rehber, Rafsancani'nin Cumhurbaşkanı olduğu dönemde ise ekonomik kalkınma ve ülkeye yabancı sermaye akışına yönelik politikalar önemsenmiş, “devrimin ihracı” bile ekonomik kalkınmışlığı ile İran'ın örnek ülke hâline getirilmesi olarak yorumlanmaya başlanmıştır (Abrahamian, 2002).

Humeyni'nin karizmatik otoritesinin ardından İran'ın siyasal hayatında birbirine rakip ve iktidara alternatif olan birçok aktörün meydana çıktığı görülür. Özellikle reformcu Hatemi'nin seçim kampanyası ve cumhurbaşkanlığı dönemi söz konusu iç siyasal çekişmeleri gün yüzüne çıkarmıştır. Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı ile *de jure* tek hükümet olsa da *de facto* paralel iktidarlar ortaya çıkmıştır. Resmî hükümet cumhurbaşkanınınkidir. Ancak onunla çatışma hâlinde veya ona vesayet etmekte olan Hamaney'in Rehberlik (*Velî-yi Fakih*) makamı ile dengeleyici bir kurum olarak tasarlanmış olan ve sabık Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin başkanlığındaki Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi (*Mecma-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam*) hükümete ve birbirlerine paralel nüfuz alanları oluşturmuşlardır (Üstün, 1999). Ayrıca doğrudan Hamaney'e bağlı olan ve muazzam bütçelere sahip olmaları nedeniyle hükümetten görece bağımsız kalabilen kurumlar arasında Devrim Muhafızları Ordusu (*Sipah-ı Pasdaran-ı İnkılab*), Kültür Devrimi Yüksek Sûrası (*Şûra-yi Âli-yi İnkılab-ı Ferhengi*), İslâmî Tebliğ Teşkilâtı (*Sazman-ı Tebliğat-ı İslâmî*), Uzmanlar Konseyi (*Meclis-i Hibregân*), 15 Hurdad Vakfı (*Bunyad-ı Penzdeh Hurdad*), Mustadaflar Vakfı vb. sayılabilir (Üstün, 1999). Siyasal aktörlerin etrafındaki toplumsal kümelenme nedeniyle kamusal alanda bir tür çoğulluk hâkim olmuştur. Bundan böyle “hiçbir aktör artık toplumun tekeline eline geçirebileceğini umut edemez” (Adelkhah, 2015, s. 244). Bu durum otoriter rejimin bütünüyle baskı aygıtlarına dayanmasına engel olmakta, devlet bir dereceye kadar halk ile uyumu gözetmek zorunda kalmaktadır (Adelkhah, 2015). Bununla beraber siyasal aktörlerin çokluğu ve birbirleriyle rekabetleri ile otoritenin bölünmüşlüğü demokratik çoğulculukla aynı anlama gelmemektedir. Üst yapıda bu aktörler etrafında bir tür klientalist ilişkiler ağı oluşmuştur. Hatta bu aktörlerin gerek seçilmiş hükümetlerle gerek kendi aralarında çatışarak merkezî devletin altını oyduğu da iddia edilmektedir (Alamdari, 2005). Zira ordudan basın-yayına, istihbarat teşkilâtından diplomasiye, hatta devletin işin içine karıştığı iddia edilen cinayetlere kadar birçok iş ve kurumsal yapı, söz konusu klientalist ilişkilerin şekillendirdiği grupların denetimi altındadır (Alamdari, 2005). Bu tarz bir siyasal çoğulluğun oluşmasını sağlayan faktör, Farzin Vahdat'ın (2016) deyimiyle “ham-öznellik”tir. Çoğulculuğu oluşturan ve demokratik müzakerecilikle ifadesini bulan “özneler-arasılık”tan farklı olarak “ham-öznellik”, öteki öznelerin farkında olan ancak onları görmezden gelen, siyasal hedefleri konusunda bilinçli failerin durumunu tanımlamaktadır (Vahdat, 2016). Böylece İran'ın kadim tarihinden bu yana siyasal hayatına yön veren bir faktör, birbirleriyle çekişen birden fazla otoritenin, tek bir üst otorite tarafından belirli bir denge dâhilinde

idare edilmesine dayanan siyasal gelenek, bu defa İslâm Cumhuriyeti Rejimi altında kendini gösterir.

Bu tarz bir rejimi salt otoriter olarak nitelemek zordur. Juan Linz'in (tarıhsız, s. 130) tanımladığı şekilde otoriter rejim, bir ideolojiden ziyade zihniyete dayanan, sınırlı ve sorumsuz bir çoğulculuğa izin veren, yaygın ve yoğun bir siyasal mobilizasyonun oluşmamasına özen gösteren ve bir lider veya partinin öngörülebilir sınırlar dâhilinde hükümet ettikleri bir rejimdir. İnan'ın bu tanıma tam olarak uydurulamayacağı açıktır. Zira bir ideolojiye (siyasal Şîliğin Humeyni yorumu) dayanmaktadır. Çoğulluğun ve siyasal mobilizasyonun yoğunluğu ve sınırları hükümetlerin el değiştirmesini sağlayacak kadar geniştir. Bunlar sadece rejimin temel niteliklerinin tehdit edilmesini engelleyecek ölçüde sınırlıdır - ki hangi rejim böyle değildir! Yine de merkezîyetçi devlet iktidarının baskı aygıtlarına sıklıkla başvurması ve bireylerin hayat tarzlarına ilişkin getirdiği sınırlamalar nedeniyle rejimi bir tür "seçimli otoriterlik" olarak tanımlamak mümkündür (Seeberg, 2016).

Devrim öncesindeki rejim ile devrim sonrasındaki arasında belirli süreklilikler vardır. Şah rejiminin orduyu ve bürokrasiyi genişletme politikası, muhalefeti sindirme biçimi, özerk aşiretlerin zorunlu entegrasyonu, özellikle Türkmenler, Kürtler ve Beluciler gibi çoğu Sünnî olan azınlıklar üzerinde merkezî denetim mekanizmasının tam kapasite ile çalıştırılması Humeyni rejiminde de ilk elde gözlemlenebilen siyasal sürekliliklerdir (Arjomand, 1988b). Devrik Şah Muhammed Rıza Pehlevi ile Humeyni'nin söylem ve davranışları arasında da çarpıcı benzerlikler bulunmuştur. Marksizm başta olmak üzere çeşitli ideolojiler ve farklı görüşler hakkındaki tahkir edici ifadeleri neredeyse aynıdır (Hoveyda, 2003). Ayrıca ikisi de kendi liderlikleri ile kadim dünya arasında bir bağlantı olduğunu iddia ederler: Şah, tacı ile 2500 yıl önceki Ahemenişlerin hükümdarlığı arasında söyleme dayalı bir bağ kurarken Humeyni, bir seyyid olarak şeceresini İslâm Peygamberine ve On İki İmam'a bağlamaktadır (Hoveyda, 2003).

Buraya kadar İslâm Cumhuriyeti'nin karakteristiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Görülmektedir ki Humeyni rejimi ideolojik iddiasının özgünlüğüne karşın, İnan'ın tarihsel gerilimleri ile modern devlet inşasına ilişkin belirli sürekliliklere sahiptir. Hatta bu süreklilikler rejimi köktenci iddialarından sıyrarak kadar etkili olmuştur. Öyleyse Humeyni'nin yolu ile İnan'da siyasetin tarihsel seyri nerede kesilmişti? Bu sorunun cevabı tarihsel iki alt başlıkta ele alınmalıdır. İlk olarak modernleşen İnan'da dinî kurumun siyasal dönüşümü, son olarak da seküler siyasal otoritenin meşruiyetinin kapasitesi sorgulanmalıdır.

3. İnan'da Din ve Siyaset

Şîlik, İslâm Peygamberinin meşru halifelığının, damadı ve akrabası olan ilk "İmam" Ali'den başlayarak onun soyundan gelenlerin hakkı olduğu inancı üzerine temellenmiştir. İnan Şîliğini meydana getiren *İsnâaşeriyye* (Onkici, İmâmiyye yahut Caferiyye olarak da bilinir) mezhebine göre söz konusu silsile on ikinci ve son meşru İmam olan Ebû'l Kasım Muhammed bin Hasan'ın ortadan kaybolması üzerine kesintiye uğramaktadır. Söz konusu kesinti "gaybubet dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem "gaib" İmam'ın kıyametten önce zulümle dolmuş olan yeryüzüne dönmesi ve adaletle hükmetmeye başlaması ile sona erecektir (Fırlalı, 2001). Hamid Algar'a (1988) göre bu durum, gaybubet dönemi boyunca Müslüman topluma hükmeden tüm siyasal otoriteleri belirgin bir meşruiyet krizinin içine sokmaktadır. Zira Peygamberin tek meşru halifesi ortada yok iken herhangi bir dünyevî otorite ona vekâleten yönettiğini "açıkça ve itiraz edilmez şekilde" ortaya koyamadığı müddetçe gayrimeşru olmalıdır (Algar, 1988, s. 19). Yazara göre, bu nedenle Şîiler tarih boyunca genellikle kurulu düzene muhalif olmuşlar ve siyasal otorite ile aralarındaki ilişki daima gerilimli olmuştur (Algar, 1988). Bu iddia, tarihsel olgular hesaba katılmaksızın teorik olarak ikna edici görünür. Oysa tarihsel bakış Şîliğin çoğunlukla siyasal otorite ile pratikte uzlaştığına şahit olabilir. Örneğin Şîliğin İsmailiyye koluna bağlı olan Fatimiler, Mısır'da uzun soluklu bir siyasal otoriteyi tesis edebilmişlerdir. Yine İnan'da devlet

kuran Şîi Büveyhîler, yaklaşık bir asır boyunca kendi egemenlikleri altında tuttıkları Abbasî halifeleriyle beraber yaşamışlar, hatta bunları Fatimîlere karşı savunmuşlardır (Garthwaite, 2011). Nihayet 16. yüzyılın başında *İsnâaşeriyye* Şîâsını, İran'da kurdukları imparatorluğun koruyucu çatısı altında toplayan, buna resmiyet kazandıran ve halk arasında bu mezhebi zor kullanarak yaygınlaştıran Safevîlerin iktidarı ile ulema arasında böyle bir gerilimden bahsetmek çok zordur. Bir kere zaten kurucu "Kızılbaş" Türkmenlerin sahip olduğu inanç, Şîiliğin belirli sembollerini kullanması haricinde *İsnâaşeriyye* Şîâsı ile herhangi bir ortaklığa sahip değildir (Daftary, 2016; Mélikoff, 2015). Safevî şahlarının ülkede Şîiliği yaymakla hedefledikleri, en güçlü siyasal rakipleri olan Sünnî Osmanlılar ile kendi idareleri altındaki siyasal alanın arasını açmak, dayandıkları toplumsal tabanı tek tipleştirerek bu rakibe karşı berkitmektir (Lambton, 1956). Bunun için de mutedil *İsnâaşeriyye* Şîâsını, İran'ın şehirli toplumuna hitap edebilecek ve Kızılbaşların kavgacı aşırılığını da bastırıp onları siyasal otoritenin denetimi altına sokacak bir doktrin olarak benimsemiş ve yaymışlardır (Çelenk, 2013). Entelektüel kaynakları bunun için yeterli olmadığından da İran dışından, Necef, Bahreyn ve Cebeliamil'deki medreselerinde çalışmakta olan Şîi Arap ulemayı ülkeye davet ederek burada yerleştirmişlerdir (Çelenk, 2013). O güne kadar medreselerinde ilmî faaliyetleriyle meşgul olan Şîi ulema ise tarihinde ilk defa siyasî ve idarî tecrübe kazanacakları bir alana sahip olmuşlardır (Çelenk, 2013). Bu dönemde ulemanın önde gelenlerinden el-Kerekî, dinî kurum ile siyasal otorite arasında uyumu gözeten bir tür "devlet Şîâsı" oluşturulmasına katkı sağlamıştır (Kallek, 2002, s. 281). Ulema, Kızılbaş yörüklerin saf dışı edilmeleri için siyasal otoritenin bir tür baskı aracı işlevi görmüştür (Keddie, 1981). Şah İsmail'den bu yana Safevî şahları, İran'ın kadim din-devlet ilişkisini yeniden tesis etme politikası izlemişlerdir. Buna göre dinin koruyucusu olan seküler unvanıyla "şah" ile en yüksek dinî otorite unvanı olan "mürşid-i kâmil" aynı kişide birleştirilmiştir (Gündüz, 2017). Böylece Safevîler döneminde siyasal otorite ile din adamları arasında, ilkinin ikinciyi memur konumunda tuttuğu sezaropapist teşkilâtınma sağlanmış (Arjomand, 1988a). Safevî şahları görünüşte hem siyasî hem dinî otoriteyi beraber ele almış olsalar da dinî işlevleri siyasal işlevlerine bağımlı olmuştur. Söz konusu bağımlılık idarede de gözlemlenir. Merkezî dinî kurumun başı olan ve şah tarafından atanan *sadr*'ın kadılar üzerindeki denetimi, söz konusu siyasal işlevin bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir (Lambton, 1956).

Öyleyse Humeyni'nin ideolojisinin tabanını oluşturan ulemanın siyasal otoriteden bağımsız iktidarı ne zaman tesis edilmeye başlamıştır? Herhangi bir fakihin gaib İmama vekâleten sosyo-politik alanda devletten bağımsız bir otoriteye sahip olduğuna dair *İsnâaşeriyye* Şîâsının temellerinde yer almayan görüş, 18. yüzyılda Safevî siyasal otoritesinin dağılmasının ardından yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Keddie, 1969). Bu yüzyılda ülkenin içinde bulunduğu anarşi ortamından ve yabancı istilâsından kaçarak Osmanlı sınırları içindeki Atabat'a (Şîi İmamların türbelerinin bulunduğu Necef, Kerbela, Kazımeyn ve Samarra şehirlerini kapsayan bölge) yerleşen Şîi ulema, İran'daki seküler siyasal otoritenin elinin uzanamayacağı bu yeni merkezlerinde, geçmişte olmayan bir hiyerarşik yapılanmaya yönelmiştir. Nikkie Keddie'ye (1969) göre bu durum Şîiliğin siyasal tarihinde, Ortodoks Bizans ve Rusya ile Sünnî Osmanlı'nın sezaropapizminin zıttı bir yapılanmaya neden olmuş ve onu, daha çok feodal dönemin seküler otorite – dinî otorite ayırımına dayanan Katolik Avrupa sistemine benzetmiştir. Bu şartlar altında ulema, İran'daki siyasal otoriteye karşı tavır geliştirme inkânı kazanmıştır. Nadir Şah'ın (1736 – 1747) uyguladığı terör, vakıfları müsadere etmeye kalkışması ve *İsnâaşeriyye*'nin Sünniliğin beşinci mezhebi olarak tanınması için Osmanlılarla yürüttüğü müzakereler de bu görece bağımsızlaşmaya başlayan ulema nezdinde geri tepmiştir. Hamid Dabashhi'nin (2015, ss. 199-202) "epistemolojik kırılma" tabir ettiği bu süreç sonucunda ulema, Safevî kozmopolitliğinden sıyrılarak skolastik mantığa yönelmiş, kendisini siyasal olarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Ulemanın mensubu olduğu *ahbârî* ve *usûlî* okulları arasında aynı dönemde cereyan eden mücadele bunun dışı vurumudur ve din adamlarının siyasal meşruiyetlerinin sınırlarını belirlemede oldukça etkili olmuştur. Bir âlimin görevinin Kuran ve sünnet ile beraber (On İki

İmamkiler dâhil olmak üzere) hadislerin aktarımından ibaret olduğunu ileri süren *ahbârî* okuluna mensup ulemaya (Yurdagür, 1988) karşı, âlime temel hukukî prensiplere bakarak içtihat geliştirme imkânı tanıyan ve onu müçtehid olmayanlarca da uyulması zorunlu bir merci hâline getiren *usûlî*'ler (Öz, 2012) galip gelmişlerdir. Usûlîlerin iddialarına dayanak olarak ileri sürdükleri ve altıncı imam Cafer es-Sâdık'a ait olduğu söylenen hadis, aslında din adamlarına sadece dinî konularda, spesifik yetkiler tanımaktadır; oysa 18. yüzyılın usûlîleri bunu *ex ante* bir tayin olarak kabul etmişlerdir (Ahavi, 1990). Bu zaferin neticesinde *merci-i taklîd* olarak kabul edilen müçtehidler, salt dinî usûl konularında takip edilmesi gerekli merciler olarak kalmamış, zekât, humus ve sehm-i imam gibi dinî vergilerin toplanmasında ve cami, türbe, medrese ve vakıfların idaresinde tek yetkili makam hâline gelmişlerdir (Algar, 2004). Böylece İran tarihinde ilk defa olarak din adamlarının devletten bağımsız iktidarı tesis edilmiştir (Arjomand, 1988a). Bundan böyle İslâm Devrimi'ne kadar İran'ın siyasal küresinde düal (ikili) bir yapı var olacaktır (Arjomand, 1988b).

Görüldüğü gibi bu iktidar, daha başından itibaren bir tür "gelenek icadı"na dayanmıştır. Kaçar monarşisinin (1794 – 1925) siyasal meşruiyeti hiçbir zaman Safevî selefleri kadar güçlü olmadığından 19. yüzyıl boyunca şahlar müçtehidlere bağlı kalarak bu "yeni" geleneği beslemişlerdir. Devlet memuriyeti olan dini makamların otoritesi merkezden öteye geçmemiş, bu memuriyet makamları alınıp satılabilmiş ve yerel popüler müçtehidlerle merkezî siyasal otorite arasında bir tür aracı vazifesi görmüştür (Arjomand, 1988a). 19. Yüzyılın sonlarına kadar ulema – devlet arasında gerek içeride Sufi Nimetullahî akımına ve Babîlerin yeni dinlerine gerek dışarıda emperyalist baskıya ve Sünnî bloğa karşı göreceli bir uzlaşma mevcut olmuştur. Ancak yüzyılın sonundaki "Tütün Protestosu" (1891- 1892) ve 20. Yüzyılın başındaki Meşrutiyet Devrimi ve İç Savaş (1905 – 1911) ile bu uzlaşma büyük sarsıntı geçirmiştir. Bundan sonra Kaçar monarşisine karşı popüler memnuniyetsizliğin sözcüsü olan din adamları "Âyetullah" olarak anılmaya başlanmıştır (Muhakkık, 1991). Unvan tüm müçtehidler için kullanılmaya başlanınca, bu defa önde gelen müçtehidleri diğerlerinden ayırmak için bunlara "Âyetullahî'l-uzmâ" (en yüksek, en üstün Âyetullah anlamında) denmiştir (Algar, 1987). Nihayet devrimden sonra Humeyni'yi diğerlerinden ayırmak için de Şiî geleneğinde o zamana kadar sadece On İki İmam için kullanılan "imam" unvanı kullanılmaya başlanmıştır (Moin, 2005). Pehlevî rejiminde de ulema ile siyasal otorite arasındaki ilişki genellikle gerilimli seyretmiştir.

Humeyni'nin İslâm Devrimi ile gerçekleştirdiği, 1964'ten itibaren sürgünde yazdığı kitaplar ve verdiği derslerde geliştirdiği *velayet-i fakih* teorisine dayanarak söz konusu siyasal düaliteye son vermek olmuştur (Arjomand, 1988b). Bu teoriye göre Müslüman toplumun lideri, Allah tarafından peygambere, peygamber tarafından imamlara, imamlar tarafından fukahaya, fukaha tarafından da başkalarına verilebilen bir velâyete sahip olmalıdır (Üstün, 1999). Humeyni'ye göre ancak bu velâyete dayanan adil bir müçtehid topluma meşru olarak liderlik edebilir (Üstün, 1999). Humeyni'nin arkasındaki tüm usûlî fikrî temellere karşın teorisi Necef'teki önde gelen ulema tarafından reddedilmiştir (Arjomand, 1988b; Moin, 2005). İlk bölümde de belirtildiği gibi toplumsal kesimlerin de bu fikre yönelik bir eğilimi yoktur. Bu nedenle kendisi de kurmak istediği rejim üzerine niyetlerini devrim süresince kendine saklamıştır (Moin, 2005). Öyleyse devrimin akabinde Humeyni'nin talepleri doğrultusunda bir rejim nasıl tesis edilebilmiştir? Bu sorunun cevabı İran'ın modern tarihinde seküler siyasal otoritenin sorunlara çözüm üretme kapasitesiyle ilgilidir.

4. İran'da Seküler Siyasal Otoritenin Çözülüşü

Homa Katouzian (1995), İran'da siyasal kültüre içkin bir kısır döngüyü şu şablonla ifade eder:

(...) İran tarihinin karakteristik bir özelliği keyfi yönetim, kamusal ayaklanma ve düzensizlik, takip eden keyfi yönetim döngüsüdür. Devlet tüm hakları tekeline aldığından kaçınılmaz olarak tüm vazifeleri de tekeline aldı. Tersinden, toplum

hiçbir hakka sahip olmadığından devlete yönelik herhangi bir vazife hissine sahip değildi. Aslına bakılırsa ne zaman devletin yıkılmak üzere olduğuna dair (doğru veya yanlış) bir kanaat oluşsa kamusal tepki, aksi durumda engellenebilecekken bunun gerçekleşmesine yardımcı olmak ya da can çekişme süresini kısaltmak şeklindeydi.

Ancak isyan, her durumda, keyfi yönetimin kendisine değil, iktidardaki hükümete yönelikti ve bu nedenle hiçbir alternatif tasarlanmamıştı. Dolayısıyla İran tarihinde kaos ve düzensizlik, keyfi yönetimin tek alternatifi olarak görünür. Düzensizlik yalnızca hukuksuzluğun yoğunlaşmasına hizmet etti ve asayişsizlik ile öngörümezlik hâlini artırdı. Böylece kısa süre içinde toplum, düzen ve disiplin hasreti çekmeye başladı ve başka bir keyfi yöneticinin dönüşünü umdu. (s.10)

Ahamenişlerden Humeyni'ye kadar İran'da siyasetin tarihinin bu şablona uyumlu olduğu söylenebilir. Siyasal kurumların modernleşme sürecine girmesi Kaçarlar döneminde dir. Kaçar şahları da benzer bir keyfi yönetimin temsilcileri olmuşlardır. Ancak Kaçarlar hiçbir zaman Doğu Despotizmi teorisine örnek oluşturabilecek her şeye kadir bir hükümdarlık kurumuna sahip olmamışlardır (Abrahamian, 1974). Kendileri için teşrifatta yabancı gözlemcileri şaşkına çevirecek kadar şatafatlı elkab kullanılsa da gerçekte otoriteleri, yerel seçkinlerin onayı olmaksızın herhangi bir vilâyete yönetici atayamayacak kadar düşük düzeydedir (Abrahamian, 1974). Onlarınki daha ziyade çok parçalı cemaat yapısını ve yerel otoriteleri birbirlerine karşı konumlandırarak var olmaya çalışmaktan ibarettir (Abrahamian, 1974). Askerî açıdan aşiret birliklerine bağımlıdır ki bunlar da merkezî idareye değil kendi reislerine sadıktırlar (Karadeniz, 2013). Siyasal otorite modernleşmenin sosyo-politik yönüyle fazla ilgilenmemiş, idare aygıtında da yüzeysel uyarlamaları yeterli görmüştür. Böylece geleneksel otoriteye göre teşkilâtlanmış bir idarî örgüte Batılı tarzda bazı rasyonel-bürokratik mevkilerin eklenmesiyle ortaya çıkan, "patrimonyal bürokrasi" tabir edilebilecek bir tür geleneksel-modern alaşımı olmuştur (Ashraf, 1981). Bunun neticesi idarenin iflasıdır ki Meşrutiyet Devrimi'nden Rıza Şah'a kadarki gelişmeler ülkede tutarlı bir kamu yönetiminin var olmadığını göstermiştir. Meşrutiyet Devrimi en başta *bazaari*'ler olmak üzere, ulema, entelijansiya, şehirlerde birikmiş yoksul işçiler ve bazı aşiretlerin destek verdiği bir tür "halkçı" (*popülist*) siyasal eylem olarak gerçekleşmiştir (Foran, 1991). Başarısı, Kaçar monarşisinin merkezî bir aygıtta sahip olmayışından kaynaklanmıştır; yine aynı nedenle de, yani merkezî iktidarını kabul ettirecek kurumlara sahip olmadığından da reformlarını başarıyla sonuçlandıramamıştır (Abrahamian, 2017). Tütün Protestosu'ndan beri İran'da bu tarz halkçı ittifaklar mevcut siyasal otoritelere boyun eğdirebilmişse de devamında kurulan rejimlerde söz konusu halkçı talepleri demokratik kurumlara dönüştürmeyi başaramamıştır (Abrahamian, 1968).

Kaçar idaresinin sonuna doğru İran, çok ciddi bir yönetsel kargaşayla karşı karşıyadır. Örneğin 1920'lerin başında İstanbul'daki İran sefiri, merkezdeki dışişleri bakanına danışmaksızın ABD ve Rusya'daki diplomatik misyonlara konsoloslar atayabilmektedir (Sasanî, 2006). Aynı dönemde Osmanlı bir gözlemci, İran'da siyasal otoritenin en acil vazifesinin merkezî bir bütçe çıkarmak olduğunu, zira devlet hizmetindekilerin gelirlerinin tutarlı bir kaydının tutulmadığını söyler (Cemil Said Bey, 2014). Bu arada aşiretler de ülke toprakları üzerinde merkezden bağımsız politikalar üretebilmektedirler. 1909'da Bahtiyarîler, denetimleri altındaki Huzistan eyaletinin petrol arama ve çıkarma iznini %3'lük bir kâr payı karşılığında *Anglo-Persian Oil Company* (APOC)'ye devrettiklerinde hükümetin buna karşı tepkisi, yalnızca resmî bir protesto yayımlamak olmuştur (Cronin, 2007). Ayrıca Bahtiyarîler, merkezî hükümete danışmaksızın Osmanlı hükümetiyle anlaşarak, bu ülkenin Şattü'l-Arap üzerindeki egemenlik haklarını tanımışlardır (Abrahamian, 2017). Birinci Dünya Savaşı sonrası İran, tıpkı Safevî döneminin sonunda olduğu gibi meşrutiyet sahibi herhangi bir siyasal otoritenin denetiminden yoksun, cemaatler arası anarşinin yaşandığı, yabancı işgalindeki bir ülkedir.

Pehlevi diktatörlüğü, bu karmaşanın sona erdirilmesi ve ülkenin, adına devlet denebilecek tutarlı ve istikrarlı bir siyasal örgütün denetimi altında asayişe kavuşturulması için hem dışarıdan hem içeriden desteklenerek yerleşmiştir. Bir kere Britanya işgal kuvvetlerinin komutanı Ironside, İran'ın kargaşa içinde çözülmesini, ülkesinin Mısır'dan Hindistan'a kadar bir hat oluşturan dominyonlarının güvenliği açısından riskli gördüğünden, merkezî idareyi Kazak birliklerinin otoriter komutanı Rıza Han'a bırakmaya hevesli olmuştur (Djalili & Kellner, 2011). Ancak içeride de benzer bir eğilim vardır. 1925'te Rıza Han'ın şah ilân edildiği Kurucu Meclis oturumunda, ülkede asayişe sağladığı için siyasal yelpazenin farklı kanatlarından aldığı aşırı övgüler de (Katouzian, 2012) bunu göstermektedir. İki Savaş Arası Dönem'de Batı'da da liberalizmin terk edilmesi ve “devletin abidevî dönüşü” (Schayegh, 2010, s. 39) teması, İranlı entelijansiya nezdinde, demir yumrukla bir devlet inşa edilmesi konusuna konjonktürel bir meşruiyet sağlamıştır. Tıpkı Humeyni'ninkinde olduğu gibi, Rıza Şah'ın diktatörlüğünün de salt dış destekten kaynaklandığı iddiası, onun gerçekte aşiretlerden mollalara, sosyalistlerden ulusalcılara kadar çok geniş bir siyasal seçkinler grubunun mutabakatıyla bu iktidarı elde ettiği gerçeğini gölgeler. İngiliz desteği iddiası, Pehlevi hanedanı kurulduktan ve Rıza Şah keyfi yönetime kaydıktan sonra filizlenen muhalefet tarafından, monarşinin meşruiyetini zedelemek için ileri sürülmeye başlanmıştır (Katouzian, 2012).

Rıza Şah'ın “alametifarıkası devletin inşası” idi; 1941'de Müttefikler tarafından tahttan indirilip sürgün edildiğinde arkasında “kapsamlı bir devlet yapısı bıraktı” (Abrahamian, 2017, s. 88). Ancak çok parçalı ve özerk birçok aktörü tek bir devlet çatısı altında toplarken benimsediği yöntem rejimin sürdürülebilirliğini zayıflatmıştır. Bir kere kurduğu bir askerî diktatörlüktür; bu rejimde askerî komutanlar sivil idareciler aleyhine toplum üzerindeki nüfuzlarını artırmışlardır (Cronin, 2012). Yine Şah'ın bürokrasinin en önemsiz işlerine bile müdahil olması, modern eğitim almış bürokrasiyi sorumlu olduğu konularda karar veremeyen, durumun gereğine göre hareket etme kapasitesinden yoksun bir sınıfa dönüştürmüştür (Arasteh, 1963). Parlamentodan basına kadar tüm kamusal alanlarda Şah'ın belirlediği tek seslilik hâkim olmuş ve siyaset konusunda irade beyan etmeye yetkili aktörler açısından “siyaset gayrisiyasî hâle” getirilmiştir (Moaddel, 1993, s. 55). Bu arada Şah'ın modern devlet kurumlarını tesis ederken bunun paralelinde şahsî servetini artırmaya yönelik geleneksel baskıları da meşruiyetini zayıflatmıştır. Tüm bunlar İran halkını Pehlevi monarşisine yabancılaştırmıştır. Şah devrildiğinde kamusal alan bir anda sosyalistlerden ulusalcılara, İslâmcılardan kadın derneklerine kadar birçok örgütlü hareketin istilasına uğramış, çok renkli bir sahneye dönüşmüştür (Arasteh, 1970).

1953'te Başbakan Musaddık'ın devrilmesinin ardından oğul Pehlevi'nin diktatörlüğü başlamıştır. Muhammed Rıza Şah'ın ayırıcı özelliği, petrol gelirlerine ve ABD'nin ekonomik yardımlarına dayanarak yerli ekonomik sınıflardan ve toplumsal kurumlardan bağımsızlaşmış olmasıdır (Katouzian, 1998). Ancak siyasette babasının yöntemlerini benimsemiş ve tüm devlet aygıtının işleyişinin detaylarına müdahil olmuştur. Öyle ki kendisi yurtdışındayken çıkan siyasi krizler, kabine üyeleri ve askerî komutanlar bağımsız karar alamadıklarından o ülkeye dönüp doğrudan emir vermedikçe çözülememektedir (Katouzian, 1998). Bu tarz bir neo-patrimonyal rejim altında idarî örgüt, bunca genişliğine ve her türlü teknik imkânlarına rağmen ne İslâm Devrimi'ni engelleyebilmiş ne de ardından kurulan rejimin niteliği ile ilgili bir irade beyan edebilmiştir (Katouzian, 1998).

5. Sonuç

Adı ve ideolojisiyle İslâm Devrimi, İran'da geleneğe referansla bir rejim tesis etmiştir. Ancak Humeyni'nin ideolojisinin temelleri İran'da siyaset ve din arasındaki ilişkinin klasik çağında değil, modernleşme sürecinde atılmıştır. Bu süreç 18. yüzyıldan itibaren seküler siyasal otoritenin çözülmesine paralel olarak dinî kurumun yeni bir hukukî ilkeye (usûlîyye) bağlanarak siyasal meşruiyetini artırmasıyla ilgilidir. Buna karşın Humeyni'nin yeni rejime ilişkin fikirleri yine de

Şiîliğin siyasî yorumlarından sadece biridir. Rejim, toplumsal sınıfların koşullu desteği ile kurulmuştur. İslâm Cumhuriyeti'nin ilerleyen safhalarında da Pehlevi döneminden miras kalan modern devlete has süreklilikler bağlamında dönüşümlere uğramıştır. Humeyni'nin başarısının ve İslâm Cumhuriyeti'nin bugün de varlığını sürdürüyor olması rejimin Şiî İran'da din-devlet ilişkilerinin klasik temellerine değil, söz konusu modern dönüşüm sürecinde aktif biçimde gelenek icat etme kapasitesine dayanıyor olmasındandır. Ancak çok önemli bir diğer dayanak da İran'ın siyasal kültürüne içkin otorite tesisi ile merkezkaç kargaşa arasındaki döngüde aranmalıdır. Şehinşahların İranı, söz konusu merkezkaç hareketleri istikrarlı bir otoritenin denetimi altına kapasitesini ifade etmiştir. Ancak modern çağ ülkeyi, merkezkaç unsurlar merkezî otoriteye galebe çaldığı esnada yakalamıştır. Bundan sonra da seküler otorite, klasik meşruiyetiyle devlet inşası arasında tutarlı bir uzlaşma sağlayamamıştır. Patrimonyal yöntemleri sadece toplumsal kesimlerle arasında bir yabancılaşmaya neden olmuştur. Oysa dinî kurum geleneğe değil de gelenek icadına dayanmak suretiyle meşruiyet krizini yönetmeyi başarmıştır. Tüm iç çelişkilerine ve dış baskılara rağmen, seçimli bir otoriterlik olarak İslâm Cumhuriyeti'nin bugün de var olmayı sürdürmesinin nedeni budur.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1968). The crowd in Iranian politics 1905-1953. *Past & Present*, 41(1), 184-210.
- Abrahamian, E. (1974). Oriental despotism: The case of Qajar Iran. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 5(1), 3-31.
- Abrahamian, E. (2002). *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti üzerine denemeler*. (M. Toprak, Çev.). İstanbul: Metis.
- Abrahamian, E. (2017). *Modern İran tarihi*. (D. Şendil, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Adelkhah, F. (2015). *İran'da modern olmak*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Metis.
- Afary, J., & Anderson, K. B. (2015). *Foucault ve İran devrimi: Toplumsal cinsiyet ve İslamcılığın ayartmaları*. (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Ahavi, Ş. (1990). *İran'da din ve siyaset: Pehlevi devrinde ulema-devlet ilişkileri*. (S. Ayaz, Çev.). İstanbul: Yöneliş.
- Alamdari, K. (2005). The power structure of the Islamic Republic of Iran: Transition from populism to clientelism, and militarization of the government. *Third World Quarterly*, 26(8), 1285-1301.
- Algar, H. (1987). Ayatallah. *Encyclopedia Iranica* içinde (C. 3, s. 133). New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Algar, H. (1988). *İslâm devriminin kökleri*. (M. Ç. Demirhan, Çev.). İstanbul: İşaret.
- Algar, H. (2004). Merci-i taklid. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 29, ss. 172-174). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Arasteh, A. R. (1963). The role of intellectuals in administrative development and social change in modern Iran. *International Review of Education*, 9(3), 326-334.
- Arasteh, A. R. (1970). *Man and society in Iran*. Leiden: E.J.Brill.
- Arjomand, S. A. (1988a). The mujtahid of the age and the mulla-bashi: An intermediate stage in the institutionalization of religious authority in Shi'ite Iran. S. A. Arjomand (Ed.), *Authority and political culture in Shi'ism* içinde (ss. 80-97). Albany: State University of New York Press.

- Arjomand, S. A. (1988b). *The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.
- Ashraf, A. (1981). The roots of emerging dual class structure in nineteenth – century Iran. *Iranian Studies*, 14(1), 5-27.
- Bayat, A. (2008). *Sokak siyaseti: İran'da yoksul halk hareketleri*. (S. Tarlak, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Behrooz, M. (2007). *Nasıl yapılamadı: İran'da solun yenilgisi*. (E. Özkaya, Çev.). Ankara: Epos.
- Cemil Said Bey. (2014). *İran mektupları*. (A. E. Çınar, Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- Chehabi, H. E. (1990). *Iranian politics and religious modernism: The liberation movement of Iran under the shah and Khomeini*. New York: Cornell University Press.
- Cronin, S. (2007). *Tribal politics in Iran: Rural conflict and the new state, 1921 – 1941*. New York: Routledge.
- Cronin, S. (2012). İran'da ordu, sivil toplum ve devlet: 1921 – 26. (Ö. Bircan, Çev.). T. Atabaki & E. J. Zürcher (Ed.), *Türkiye ve İran'da otoriter modernleşme: Atatürk ve Rıza Şah dönemleri içinde* (ss. 115-145), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelenk, M. (2013). *16 – 17. yüzyıllarda İran'da Şiiliğin seyri*. Bursa: Emin.
- Dabashi, H. (2015). *Şiizm: Bir protesto dini*. (B. Çallı, Çev.). İstanbul: Yarn.
- Daftary, F. (2016). *Şii İslam tarihi: Şii İslam üzerine yapılan bütün modern bilimsel araştırmaların sonuçlarının önyargısız ve nesnel bir sunumu*. (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Djalili, M. R., & Kellner, T. (2011). *İran'ın son iki yüzyıllık tarihi*. (R. Uzmen, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Eqbal, A. (1992). Skocpol üzerine yorumlar. (S. Üşür, Çev.), S. Üşür (Ed.), *İran devrimi: Din, anti-emperyalizm ve sol içinde* (ss. 83-95), İstanbul: Belge.
- Fırlalı, E. R. (2001). İsnâaşeriyye. *TDV İslâm ansiklopedisi içinde* (c. 23, ss. 142-147). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Foran, J. (1991). The strengths and weaknesses of Iran's populist alliance: A class analysis of the constitutional revolution of 1905 – 1911. *Theory and Society*, 20(6), 795-823.
- Garthwaite, G. R. (2011). *İran tarihi: Pers İmparatorluğu'ndan günümüze*. (F. Aytuna, Çev.). İstanbul: İnkılâp.
- Gündüz, T. (2017). *Son Kızılbaş: Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing traditions. E. Hobsbawm & T. Ranger (Ed.), *The invention of tradition içinde* (ss. 1-14). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hoveyda, F. (2003). *The shah and the ayatollah: Iranian mythology and Islamic Revolution*. Westport: Praeger.
- Kallek, C. (2002). Kerekî, muhakkık-ı sâni. *TDV İslâm ansiklopedisi içinde* (c. 25, ss. 280-282). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Karadeniz, Y. (2013). *İran (1795 – 1925): İdari, askeri, sosyal yapı ve toplumsal hareketler*. İstanbul: Selenge.
- Katouzian, H. (1995). Problems of political development in Iran: Democracy, dictatorship or arbitrary government?. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 22(1), 5-20.

- Katouzian, H. (1998). The Pahlavi regime in Iran. H. E. Chehabi & J. J. Linz (Ed.), *Sultanistic regimes* içinde (ss. 182-205), Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Katouzian, H. (2012). Rıza Şah döneminde devlet ve toplum. (Ö. Bircan, Çev.), T. Atabaki & E. J. Zürcher (Ed.), *Türkiye ve İran'da otoriter modernleşme: Atatürk ve Rıza Şah dönemleri* içinde (ss. 13-40), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kazemi, F. & Abrahamian, E. (1978). The nonrevolutionary peasantry of modern Iran. *Iranian Studies*, 11, 259-304.
- Keddie, N. R. (1969). The roots of the ulama's power in modern Iran. *Studia Islamica*, 29, 31-53.
- Keddie, N. R. (1981). *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*. New York: Yale University Press.
- Keshavarzian, A. (2007). *Bazaar and state in Iran: The politics of the Tehran marketplace*. Connecticut: Cambridge University Press.
- Kinzer, S. (2014). *Şah'ın bütün adamları: Bir Amerikan darbesi ve Ortadoğu'da terörün kökenleri*. (S. Önal, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Lambton, A. K. S. (1956). Quis custodiet custodes: Some reflections on the persian theory of government: (Conclusion). *Studia Islamica*, 6, 125-146.
- Linz, J. J. (Tarihsiz). *Totaliter ve otoriter rejimler*. (E. Özbudun, Çev.). Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları.
- Melikoff, I. (2015). *Uyur idik uyardılar: Alevilik – Bektaşilik araştırmaları*. (T. Alptekin, Çev.). İstanbul: Demos.
- Moaddel, M. (1993). *Class, politics, and ideology in the Iranian revolution*. New York: Columbia University Press.
- Moin, B. (2005). *Son devrimci: Ayetullah Humeyni*. (O. C. Önertoy, Çev.). Ankara: Elips.
- Muhakkık, M. (1991). Âyetullah. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 4, s. 244). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Öz, M. (2012). Usûliyye. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 42, ss. 214-215). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Razi, G. H. (1981). Democratic – authoritarian attitudes and social background in a non-Western society: A study of the Iranian elite. *Comparative Politics*, 14(1), 53-74.
- Roosevelt, K. (1979). *Countercoup: The struggle for the control of Iran*. New York: McGraw-Hill.
- Sasanî, H. M. (2006). *Payitahtın son yıllarında bir sefir*. (H. Uygur, Çev.). İstanbul: Klasik.
- Schayegh, C. (2010). Seeing like a state: An essay on the historiography of modern Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 42(1), 37-61.
- Seeberg, P. (2016). İran devrimi, 1977 – 79: Etkileşim ve dönüşüm. (O. Açar, Çev.). *Doğu Batı*, 79, 183-201.
- Skocpol, T. (1992). Rantiye devlet ve İran devriminde Şii İslam. (S. Üşür, Çev.). S. Üşür (Ed.), *İran devrimi: Din, anti-emperyalizm ve sol* içinde (ss. 54-82). İstanbul: Belge.
- Üstün, İ. S. (1999). *Humeyni'den Hamaney'e: İran İslam Cumhuriyeti yönetim biçimi*. İstanbul: Birleşik.

- Vahdat, F. (2016). 1979 İnan devrimini ùzerine dűşünceler: Öznellik ve vatandaşlıđın yükselişii. (H. Dođan, Çev.). *Dođu Batı Dűşünce Dergisi*, 79, 203-226.
- Yurdađür, M. (1988). Ahbâriyye. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 1, ss. 490-491). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.