

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

**İRAN'DA İSLAM, KİMLİK VE DIŞ POLİTİKA: KONSTRÜKTİVİST
BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Rafiq Rustamov

Ankara-2004

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

**İRAN'DA İSLAM, KİMLİK VE DIŞ POLİTİKA: KONSTRÜKTİVİST
BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Rafiq Rustamov

Tez Danışmanı
Doç.Dr.İlhan Uzgel

Ankara-2004

İÇİNDEKİLER

Giriş	3
Birinci Bölüm: Kuramsal Çerçeve: Konstrüktivizm ve Dış Politika	
Analizinde Kimlik Sorunsalı	6
I. İnşa Edilen Bir Dünya veya Konstrüktivizm	8
II. Konstrüktivist Uluslararası İlişkiler Kuramı	11
III. Öznel Arası Analiz Düzeyinde Birim Olarak Norm, Kültür ve Kimlik	25
IV. Konstrüktivist Dış Politika Analizi Açısından Kimlik	29
İkinci Bölüm: İran'ın Siyasal ve Sosyo-Kültürel Yapısının Tarihsel	
Analizi.....	32
I. İran ve İslam	32
A. İslam Devrimine kadar İran'ın Tarihsel Siyasal Geçmişine Genel Bakış	32
B. Bir İslam Mezhebi olarak Şiilik ve İran	34
1) Şiiliğin İçeriği ve Tarihsel Gelişimi	34
2) İran Siyasal Tarihinde Şii Ulema	38
C. İran İslam Devrimi ve İslami Cumhuriyetin Kuruluşunu Hazırlayan Nedenler	43
II. İslamcı-Devrimci Perspektiften Din, Devlet ve Ulus	49
A. Humeynizm veya Şiiliğin Yeniden Yorumlanması	49
B. İran Devletinin Örgütlenme Biçimi	55
C. İslami Ulusçuluk: Ümmetçi ve Halkçı Söylemlerin Sentezi mi?	60
Üçüncü Bölüm: İran Dış Politikasında Kimlik Sorunsalı.....	66
I. İran Dış Politika Davranışlarını Etkileyen İç Siyasal Gelişmeler ve Etkenler... ..	66
A. Post-İslamcılık ve Muhafazakar Söylemin Aşınması	66
1) Post-İslamcılık ve Post-İslamcı Epistemoloji Nedir?	66
2) Dinsel Sivil Toplum veya İslami Demokrasi	70
B. Hatemi ve Reformasyon Süreci	73
II. Soğuk Savaşın Sona Ermesi ve İran Dış Politikasının Yeniden Yapılandırılması	79
A. Soğuk Savaşın Sona Ermesiyle Başlayan Değişim Süreci	79
1) Humeynici Dış Politika Vizyonu	79

2) Yeni Komşular, Yeni Bölgesel Dengeler.....	84
i) <i>Geleneksel Dış Politika Yorumunun Evrimi</i>	84
ii) <i>Tarihsel Bağların Yeniden İnşası veya Kimlik Krizi</i>	88
B. Farklı, Yeni bir Söylem: Medeniyetler Arası Diyalog	99
Sonuç	103
KAYNAKÇA.....	108

Giriş

Şubat 1979 devrimi sonucunda kurulan İran İslam Cumhuriyeti, tarihte daha önce benzeri görünmemiş bir olgu idi. Bu devrimle İran, Şiiliğin devlet dini olduğu ve devletin tam anlamıyla Şii-İslami ilkeler üzerine kurulduğu, cumhuriyet rejimli tek ülke konumuna gelmiştir. Ayetullah Humeyni liderliğindeki yeni yönetim, devrimin daha ilk günlerden itibaren dış politika hedeflerinin Pan-İslamcılık ve üçüncü dünyanın devrimci hareketlerinin desteklenmesi yönünde oluşturulacağını açıkça ifade ederek başta ABD olmak üzere iki kutuplu dünyaya meydan okumaya başladı. Dış politikada İslamcılık faktörü daha önce bazı devletler tarafından kullanılsa da (örneğin, Pakistan, Suudi Arabistan gibi) İran örneğinde olduğu gibi resmi bir nitelik kazanmamıştır. İran, gerek jeoekonomik konumu (dünya doğal gaz ve petrol rezervlerinin %65-68'nin bulunduğu bölgenin merkezinde yer alması), gerek jeopolitik konumu (çevre ülkelerde Müslüman nüfusun yoğunlukta olması ve dolayısıyla devrimin komşu ülkelere de sıçrama olasılığı, hem petrolün bulunduğu, hem de ulaşım yollarının – körfez - merkezinde bulunması, Afganistan ve Pakistan'a komşu olması, İsrail'in güvenliği için tehlikeli bulunması) itibariyle süpergüçleri alternatif bir güç odağının doğduğu konusunda ciddi bir şekilde endişelendirmiştir. Bu endişe, Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra da bölgesel ve küresel düzeyde etkisini sürdürmüş, özellikle 11 Eylül terör olaylarından sonra İslami terörizm kavramının gündeme gelmesiyle daha çok dikkat çekmeye başlamıştır.

11 Eylül olaylarına kadar İran'ın adı terör eylemleriyle sık sık birlikte anılsa da, bu tarihten itibaren uluslararası terörizme, daha dar anlamıyla İslami terörizme yataklık eden başlıca devletlerden biri olarak öne sürülmüş, sadece siyasi ve akademik çevrelerin değil, dünya kamuoyunun da büyük ilgi odağı olmuştur. Hatta

ABD Bush Yönetimi daha da ileriye giderek İran'ı "Şer Ekseni"ne yerleştirmekten çekinmemiştir. Buna karşılık İran'ın sergilediği tavır şimdilik muğlaklık arz etmektedir. Bir taraftan Taliban yönetimini ve El Kaide eylemlerini sert bir dille kınarken, öte yandan İslam devriminin ruhundan asla ödün vermeyeceğini ve bu doğrultuda da ABD ve İsrail'le herhangi bir siyasal ilişkinin söz konusu olmayacağını açık bir şekilde belirtmiştir.

Bu gelişmeler bağlamında İran İslam Cumhuriyeti'nin geniş anlamda Soğuk Savaş'ın sona ermesinden itibaren, dar anlamda ise 11 Eylül saldırılarından sonra uluslararası alanda önemli bir özne konumuna geldiğini göz önünde bulundurarak, bu çalışmada İran'ın, dış politikada ulusal çıkarlar adına izlediği uygulamalar ile siyasal-kültürel gelenekleri ve İslami devlet niteliğinden doğan tinsel (*ideational*) özellikleri arasındaki ilişki ele alınacaktır. Diğer bir deyişle, İran'ın bir eden (*agent*) olarak uluslararası yapıyla sürdürdüğü karşılıklı etkileşim sürecinde nasıl bir kimlik stratejisi izlediği, bu stratejinin ulusal çıkar formülasyonundaki rolünün incelenmesi bu çalışmanın odak noktasıdır. Bununla birlikte, bunu yaparken ulusal çıkar ve kimlik arasındaki önceliği veya İran dış politikasında kimliğin amaç yada araç olduğunu belirlemeyi amaçlayan bir yaklaşıma değil, kimliğin bağımsız bir değişken olduğunu savunan *konstrüktivist* kriterlere dayanılacaktır. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki bu araştırmanın içeriği, Konstrüktivizmin açıklanması için seçilmiş bir vaka çalışmasından ziyade, İran dış politikası açısından kimlik faktörünün rolünü konstrüktivist yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Çalışmanın yapısal akışından kısaca söz etmek gerekirse, aşağıdaki gibi özet bir tanımlama yapılabilir.

Çalışmada ilk olarak *Kuramsal Çerçeve* bölümüne yer verilmiştir. Burada bu araştırmanın analitik perspektifini oluşturan ve aynı zamanda Uluslararası İlişkiler disiplininin yeni yaklaşımlarından sayılan Konstrüktivizm ele alınacaktır¹. Konstrüktivizmin entelektüel köklerine değinilerek, Uluslararası İlişkiler’de ortaya çıkışı, temel önermeleri, diğer yerleşik kuramlarla karşılaştırılması ve bu çalışma kapsamında sağladığı kavramsal araçları açıklanacaktır.

İkinci bölümde konstrüktivist bir çözümleme için önem arzemesi itibariyle İran’ın siyasal ve sosyo-kültürel yapısının tarihsel analizi yapılacaktır. Burada İslam Devrimi’ne kadar İran’ın tarihsel siyasal geçmişi kronolojik olarak kısa bir şekilde değerlendirildikten sonra, İran siyaseti açısından Şiiliğin ve Şii ulemanın rolü anlatılacak, İslamcı-devrimci perspektiften din, devlet ve ulus konularına değinilecektir.

Üçüncü bölüm, İran dış politikasında kimlik sorunsalına odaklanmıştır. Burada İran dış politika uygulamalarını etkileyen iç etmenlerden bahsedilerek, Soğuk Savaş sonrası bölgesel ve küresel düzeyde ortaya çıkan değişimler ve İran’ın bu değişimler karşısında sergilediği tutum ele alınacaktır. Üçüncü bölümü takiben verilen *Sonuç* bölümünde ise araştırma kapsamında ulaşılan sonuçların kısa özeti verilerek İran dış politikasındaki kimlik stratejisinin perspektifi ile ilgili genel değerlendirmeler yapılacaktır.

¹ Bu çalışmada Uluslararası İlişkiler, bir sosyal bilim dalı veya disiplinden bahsederken büyük harflerle, belli bir sosyal ilişki biçiminden bahsederken küçük harflerle yazılmıştır.

Birinci Bölüm: Kuramsal Çerçeve: Konstrüktivizm ve Dış Politika

Analizinde Kimlik Sorunsalı

Uluslararası İlişkiler'in bir sosyal bilim dalı olarak doğuşundan itibaren, çeşitli dönemlerde disiplini kuramsal açıdan geliştirme çabaları günümüze kadar devam etmiştir. Çoğu Uluslararası İlişkiler yazarlarının ortak görüşüne göre, disiplinin entelektüel tarihinde dört önemli kuramsal tartışma (*debate*) yaşanmış ve her bir tartışma, ortaya çıktığı döneme kendi damgasını vurarak disiplin içi çalışma heyecanını daha da artırmış ve disiplinin gelişme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan dördüncü tartışma, Neorealizm ve Neoliberalizm gibi yerleşik kuramlar ile, entelektüel kökleri eleştirel düşünce tarzına dayanan Konstrüktivizm arasında geçmektedir.

Uluslararası İlişkiler kuramını tarihsel olarak incelediğimizde, 1980'li yılların ikinci yarısının Uluslararası İlişkiler kuramı için yeni bir dönüm noktası olduğunu görmekteyiz. Bunun başlıca nedeni, eleştirel düşünce tarzı olarak nitelendirilebilecek çalışmaların giderek artan bir sayıda ortaya çıkması ve böylece kuramın tarihinde ilk defa, pozitivist yönetime ciddi bir alternatifin gündeme gelmesidir. Eleştirel düşünce tarzının kapsadığı yaklaşımlar (Eleştirel Kuram, Gramşiyen Eleştirel Kuram, postmodernizm, feminizm ve sömürge sonrası söylem gibi) Uluslararası İlişkiler kuramına uyarlanarak bir yandan kuramın egemen paradigması olan Realizm ve onun pozitivist yöntemini ciddi bir şekilde eleştirmiş, diğer yandan yeni bir Uluslararası İlişkiler vizyonu kurma çabasına önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu gelişmeler doğrultusunda 1990'lı yıllar, eleştirel düşünce tarzı ekseninde uluslararası ilişkiler teori ve analizleri açısından yeni bir yaklaşım olan "Konstrüktivizm" in ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.

İleride de görüleceği gibi, mevcut kaynaklardan elde edilen bilgilerden yola çıkarak tek şemsiye altında toplanmış bütüncül bir konstrüktivist kuramdan söz etmenin pek olanaklı olamayacağını şimdiden belirtmek gerekir. Bu bölümde, Konstrüktivizmin kısa tanımına ve gelişim sürecine değinilerek, Uluslararası İlişkiler disiplini ve dış politika analizi açısından önemi, vaat ettiği katkıları ve çözümleme araçları, kuram içi farklı yaklaşımlardan doğan epistemolojik ve metodolojik sorunları açıklanmaya çalışılacaktır.

I. İnşa Edilen Bir Dünya veya Konstrüktivizm

Sosyal Bilimlerin bilim olup olmadığı konusundaki tartışmalar giderek daha sıkça yapılmaya başlamıştır. Özellikle sosyal olarak inşa edilme üzerine yapılan ısrarlı sorgulamalar, bu konunun akademik gündemde kalmasını sağlamıştır. Eleştirel düşünce tarzı doğrultusunda ontolojik olarak sosyal gerçekliğin inşası ve epistemolojik olarak bilginin sosyal inşası sorunsalları, Konstrüktivizm diye tanımlanan yeni yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır². Erken konstrüktivist araştırmalar sosyoloji alanında yapılmıştır. Bunlardan en önemlileri, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın birlikte yazmış oldukları “*The Social Construction of Reality*” adlı yapıt ve Anthony Giddens'in yapılandırma (*structurationism*) üzerine çalışmalarıdır³. Bu nedenle olsa gerek, bir çok konstrüktivist Uluslararası İlişkiler yazarları kendi yaklaşımlarını *Sosyolojik Perspektif* olarak tanımlamışlardır.

Konstrüktivizm'in temel özelliği, doğa ve sosyal dünyayı birbirinden ayırmasıdır. Buna göre sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki en büyük fark, özne maddesinin doğasında yatmaktadır. Ontolojik olarak bakıldığında Konstrüktivizm, sosyal gerçekliğin inşasına ilişkin bir teoridir. Örneğin, bir doğa biliminde çeşitli şekillerde temel özellikleri ve karşılıklı etkileşim biçimleri değişmeyen gerçek maddeler ve enerji üzerinde çalışılır, kontrollü deney yapılır . Burada özne maddesi öz fiziksel kurallara bağlıdır, sadıktır.

² Chris Reus-Smit, “The Constructivist Turn: Critical Theory after the Cold War”, <<http://rspas.anu.edu.au/ir/working%20papers/96-4.pdf>>; <<http://home.pi.be/~lazone/construct-slides.html>>; E.Fuat Keyman, “Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark”, Atilla Eralp (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 227.

³ Bunun için bkz: Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Anchor, New York, 1966; Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984.

Sosyal gerçeklik ise farklıdır. Salt olguların yanı sıra öyle olgular vardır ki, sadece biz onlara işlevsellik veya anlam yüklediğimiz için mevcuttur. Örneğin para, sadece bir metal veya kağıt parçasıdır. Ancak biz ona anlam yüklediğimiz için bir olguya dönüşmüştür. Sosyal gerçeklik insan yaşamını tanımlayan kültürleri, karşılıklı etkileşim biçimlerini, siyasal sistemleri, sosyal oluşumları kapsamaktadır. Tüm bunlar insan kurgularıdır, insan inşalarıdır. Konstrüktivistlere göre diğerlerinin (konstrüktivist olmayanların) problemi, onların insan doğasından yola çıkarak insan davranışına aşırı vurgu yapmalarıdır. Elbette, konstrüktivistler de bir insan doğasının var olduğunu kabul etmektedirler. Ancak bunu bir sosyal bilim araştırması için yeterli kaynak olarak görmemektedirler. Her şeyin ötesinde buna göre, dünyayı biz kuruyoruz, kültürleri biz yaratıyoruz. Daha sonra da ürettiğimiz bu kültürler tarafından programlanarak kurduğumuz dünyayı doğal olarak kabul ediyoruz⁴.

Konstrüktivist anlayışa göre toplumlar, içinde doğdukları sosyal gerçekleri yeniden üretme eğilimindedirler. Bu süreç genelde din, gelenek ve görenek, felsefe, kültür ve zamanla değişen diğer düşünce sistemleri aracılığıyla takviye edilmektedir. Sosyal normlar veya sosyal gerçekler, yeniden üretildiği gibi, dönüşüme de tabidir. Sosyal gerçeklik, temel insan doğasının doğal bir sonucu olarak kabul edilmemektedir. Sosyal gerçeklik, insanın seçim ve inançlarına içkin doğmaktadır⁵.

Konstrüktivist yaklaşımların Uluslararası İlişkiler kuramına uyarlanmasına gelince, çoğu Uluslararası İlişkiler yazarlarının ortak görüşüne göre, disiplininin tarihsel gelişim sürecinde geliştirilen yeni yaklaşımların her biri kendi dönemine

⁴ Alexander Wendt, "On Constitution and Causation in International Relations", *Review of International Studies* 24/5 (December 1998), s.101-117; Ted Hopf, "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," *International Security* 23/1, (Summer 1998), s.171-200.

⁵ Scott Erb, <<http://groups.google.com/groups?hl=en&selm=3B5076A1.E996AE98%40maine.edu>>; Stephen M. Walt, "International Relations: One World, Many Theories", <http://www.findarticles.com/cf_0/m1181/n110/20492564/print.jhtml>.

özgü gereksinimler doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Konstrüktivizmin Uluslararası İlişkiler disiplinine yeni bir vizyon oluşturacağı inancı veya diğer bir deyişle, konstrüktivist yaklaşımlara gereksinimin söz konusu olması durumu, Stefano Guzzini'nin bir akademik topluluk içindeki gelişmelerle ilgili görüşüyle örtüşmektedir. Guzzini'ye göre bir akademik topluluk içindeki gelişmeler başlıca iki konjunktüre bağlı olarak gerçekleşmektedir⁶:

- a) akademik ortam dışındaki tarihsel gelişmeler,
- b) akademinin kendi içindeki tartışmalar.

Konstrüktivizmin Uluslararası İlişkiler kuramına girmesi de söz konusu iki konjunktür kapsamında gerçekleşmiştir. Gerek Soğuk Savaşın sona ermesinden sonra neorealist ve neoliberal kuramların yeni sorunlar karşısında yetersizliği, gerek 1980'li yıllardan itibaren sosyal bilimlerde pozitivist bilim anlayışına yeni alternatif arama çabaları, her iki konjunktürün de sağlanmış olduğuna birer örnek oluşturmaktadır.

⁶Stefano Guzzini, "A Reconstruction of Constructivism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol. 6/2; (2000), s. 147–182.

II. Konstrüktivist Uluslararası İlişkiler Kuramı

1980'lerin ikinci yarısından itibaren Uluslararası İlişkiler kuramını eleştirel düşünce kapsamında ele alan yazarlar arasından yeni bir dalga ortaya çıktı. Yeni nesil eleştirel yazarlar 1980'li yılların meta teorik ve yarı-felsefi odağından, ontolojik soru ve analizlere kayarak eleştirel teorilere yeniden yoğunlaştılar. Burada temel odaklanma, sistemin ve sistemik değişimlerin dinamikleri ve boyutlarına yönelikti. Andrew Linklater ve Üçüncü Tartışmanın diğer erken eleştirel teorisyenleri araştırma gündeminin genel tasarımını belirlerken, genç kuşak eleştirel yazarlar iki hedefi gerçekleştirmeye giriştiler: a) eleştirel teorinin takviyesi, daha belirgin hale gelmesi, b) dünya siyasasının ontolojik ve epistemolojik açıdan güçlendirilmiş bir eleştirel kuram kapsamında yeniden açıklanması.

Literatürde söz konusu yeni nesil eleştirel yazarlar “Konstrüktivist”, savundukları yaklaşımlar ise “Konstrüktivizm” olarak tanımlanmaktadır. Konstrüktivizm veya Sosyal Konstrüktivizm etiketi, Nicholas Onuf'un 1989 yılında yazdığı “*Worlds of Our Making*” adlı yapıtına kadar daha önce kullanılmamıştır⁷. Bundan evvel John G. Ruggie, David Dessler ve Alexander Wendt gibi yazarlar Anthony Giddens'dan etkilenerek eden-yapı formülasyonu bağlamında “Yapılandırma Teorisi” kavramını kullanmışlardı⁸.

Konstrüktivizm, son on yılda Uluslararası İlişkiler disiplinine girerek rasyonalist uluslararası ilişkiler ve dış politika teorilerine meydan okuyan başlıca

⁷ Bkz: Nicholas Onuf, *Worlds of Our Making*, University of South Carolina Press, Columbia, 1989

⁸ John G. Ruggie, *Constructing the Global Polity: Essays on International Institutionalization*, Routledge, London, 1998, s.10-11; Daha detaylı bilgi için bkz. Anthony Giddens, *Central Problems in Social and Political Theory*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1979; Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Alexander Wendt, “The Agent-Structure Problem in International Relations Theory”, *International Organization*, 41/3 (1987), s.335-350; David Dessler, “What's at Stake in the Agent-Structure Debate”, *International Organization*, 43/3 (1989), s. 441-473.

kuramsal akımlardan biri konumuna gelmiştir. Genel olarak bakıldığında Konstrüktivizm, ampirizm ve idealizmin, nesnel doğru ve kültürel göreceliğin açtığı gedikleri kapatma çabasıdır. Konstrüktivizmin, hesaplanabilir stratejik eylemlere indirgenmeyecek şekilde “rasyonalizm”den farklı olduğu ileri sürülmektedir. Bir sosyal teori olarak konstrüktivist Uluslararası İlişkiler kuramı, rasyonel teorilerin temel iddialarını (ki buna göre, aktörler önemlilik mantığına dayanarak dışsal olarak belirlenmiş tercihlerinin peşindedirler) reddetmektedir. Bunun yerine Konstrüktivizm, kendi dış politika davranışı anlayışında bir uygunluk (*appropriateness*) mantığının işlediğine inanmaktadır. Özgün davranışa ilişkin norm, değer esaslı ortak paylaşılan beklentiler ve kimlik gibi sosyo-kültürel kavramlar konstrüktivist dış politika teorisinin bağımsız değişkenleri olarak kabul edilmektedir. Buna göre normlar, aktörlerin kimlik ve tercihlerini biçimlendirmekte, kolektif hedefleri tanımlamakta ve herhangi bir davranışı emretmekte veya yasaklamaktadır⁹.

İleride de görüleceği gibi, Konstrüktivizm içerisinde çeşitli alt yaklaşımların bulunduğunu göz önüne alarak, konstrüktivist yazarların üç temel ontolojik önermeye sahip olduklarını söyleyebiliriz¹⁰:

- i) Normatif veya tinsel yapılar, maddi yapılardan üstündür. Konstrüktivistlere göre, anlam sistemleri aktörlerin kendi maddi çevrelerini nasıl yorumladıklarını belirtmektedir. Ayrıca konstrüktivistler; aktörlerin sosyal kimliklerinin onların çıkarlarını ve eylemlerini nasıl belirlediklerini sorunsallaştırmakta ve sosyal kimliklerin kurumsallaşmış anlama sistemleri tarafından nasıl oluştuğunu incelemektedirler.

⁹ Henning Boekle, Volker Rittberger ve Wolfgang Wagner, “Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory”, <<http://www.uni-tuebingen.de/uni/spi/taps/tap34a.htm>>.

- ii) Birinci önermeye paralel olarak geliştirilmiştir. Buna göre, çıkar ve eylemleri oluşturan kimliklerdir. Neorealist ve neoliberallere göre çıkar ve tercih formasyonu sistemik karşılıklı etkileşimden önce, dışsal olarak belirlenmektedir. Konstrüktivistler ise, rasyonalistlerin (neorealist, neoliberal) görmediği veya görmezden geldiği uluslararası olguların (norm, kültür, kimlik gibi) geniş bir şekilde izah edilmesi durumunda, çıkarların nasıl oluştuğunun açıkça anlaşılacağını savunmaktadırlar.
- iii) Eden ve yapı, sürekli karşılıklı etkileşim içerisinde. Başka bir deyişle eden ve yapı, öznelararası sosyal karşılıklı etkileşimin eş-olusturucusudurlar (*co-constitutive*). Sosyal karşılıklı etkileşim, bilginin yapısı ile eylem ve kimliklerin türlerini oluşturmaktadır. Yapılar aktörün anlam ve kimliğini, aynı zamanda uygun ekonomik, siyasal ve kültürel davranışlarını tanımlamaktadır. Yapıların olusturucu gücünün daha çok ön plana çıkarılması ile beraber, konstrüktivistler, yapıların sosyal edenlerin bilgisel pratiklerinden bağımsız olmadığını ileri sürmektedirler. Anthony Giddens ve diğer yapısalcılarını müteakiben konstrüktivistlere göre sosyal yapılar, zaman ve mekana bağılı rutinleşmiş söylemsel ve fiziksel pratiklerden başka bir şey değildirler.

Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki konstrüktivist yazarların, dünya siyasasına ilişkin bağımsız analizler aracılığıyla kendi ontolojik önermelerini oluşturmalarına rağmen, henüz sınırları belirli, tek bir epistemolojik ve metodolojik çerçeve geliştirdikleri söylenemez¹¹. Ayrıca, Andrew Linklater ve Robert Cox gibi

¹⁰ Önermeler için bkz: Reus-Smit, a.g.y.

¹¹ Jeffrey Checkel, "The Constructivist Turn in International Relations Theory," *World Politics* 50/2 (January 1998), s. 324–348; Yosef Lapid, "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era," *International Studies Quarterly* 33/3 (1989), s. 235–254.

kuramcılarının başını çektiği Üçüncü Tartışmanın erken Eleştirel Kuram yazarları ile Eleştirel Kuramın genç kuşağı sayılan konstrüktivistler arasındaki gerginlik devam etmektedir. Şöyle ki, birinciler ikincileri sert bir dille eleştirerek konstrüktivist okulu Eleştirel Kuram kapsamı dışında tutmaktadırlar. Konstrüktivizmi pozitivistin maskelenmiş hali olarak görmektedirler. Başka bir deyişle, konstrüktivistleri pozitivist epistemolojik ve metodolojik standartlarla flört etmekle suçlamaktadırlar. Onlara göre konstrüktivistlerin açık ve zımni olarak kabul ettiği üç önerme, başta Frankfurt Okulu olmak üzere eleştirel teorinin normatif taahhütlerine (ki bunların başında Linklater ve Cox'un yaklaşımları gelmektedir) taban tabana zıttır. Bu önermeler şunlardır: 1) dünya siyasasının bilgili yorumlanmasının (*informed interpretation*) mümkünlüğü; 2) bazı yorumların diğerlerinden daha makul olması; 3) ampirik çalışmaların güvenilir yorumsama için uygulanabilir olması.

Bununla birlikte konstrüktivist yazarlar, eleştirel düşünceye sadık kaldıkları konusunda ısrar etmektedirler. Nitekim söz konusu yazarlardan John G. Ruggie'nin Konstrüktivizm çalışan kuramcılarla ilgili yaptığı sınıflandırma, Richard Ashley ve James Der Derian gibi postmodernist kuramcılar da dahil olmak üzere Üçüncü Tartışmanın erken Eleştirel Kuram yazarlarını da kapsamaktadır. Ruggie'ye göre Konstrüktivizm, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarına uyarlanması mümkün olan ve bu konuda geniş açıklama yetisine sahip felsefi bir yaklaşımdır. Aynı zamanda, bir sosyal bilim alanında çeşitli alt başlıklarda (sosyolojik varyantlar, feminist varyantlar, hukuksal (*jurisprudential*) yaklaşımlar, genolojik yaklaşımlar vb) ele alınması da gayet doğaldır. Bu bağlamda Ruggie, Uluslararası İlişkiler kuramında

belirgin özellikleri ile birbirinden seçilen üç farklı konstrüktivist alt yaklaşımdan söz etmektedir¹²:

a) Neo-Klasik Konstrüktivizm: Ruggie, burada gösterilen “neo” sıfatının yerleşik (realist veya liberal yaklaşımlar) “neo”larla hiçbir ilgisinin olmadığını belirtmektedir. Bunun daha çok Durkheim ve Weber’in klasik geleneğine dayandığını ileri sürmektedir. Ruggie’ye göre günümüz yeni nesil Eleştirel Kuram yazarlarından (diğer bir deyişle konstrüktivistlerden) bazıları bu geleneği güncelleştirmiştir. Ruggie onların tipik olarak pragmatizm yönlü epistemolojik eğilim içerisinde olduklarını belirtmektedir. Örneğin;

- i) öznel arası anlamları belirlemek için analitik araçlar kümesine, diğer bir deyişle, pozitivist bilim anlayışına başvurmalarını,
- ii) iletişimsel eylem kuramını temel almalarını,
- iii) epistemolojinin evrimselliği konusundaki ortak inançlarını,
- iv) sosyal bilim ideasını bir taahhüt gibi görmelerini,

Neo-klasik Konstrüktivizmi benimseyen yazarların genel nitelikleri olarak tanımlamaktadır. Ruggie kendisini de bu kategoriden saymaktadır. O, neo-klasik konstrüktivist tanımına girdiğine inandığı yazarlara örnek olarak, Ernst Haas, Friedrich Kratochwil, Nicolas Onuf, Emmanuel Adler, Martha Finnemore ve Peter J. Katzenstein ile Jean Elshtain gibi bazı feminist yazarları göstermektedir¹³.

¹² Bu arada, literatürde Konstrüktivizmin çeşitli başlıklarda sınıflandırılmasına rastlamak mümkündür. Örneğin, Mark Hoffman “eleştirel yorumsamacılık ve radikal yorumsamacılık” gibi sınıflandırma kullanırken, Chris Reus-Smit “modernist ve post modernist konstrüktivist yaklaşımlar”, Ted Hopf ise “konvansiyonel ve eleştirel Konstrüktivizm” gibi tanımlamalar kullanmıştır. Bu sınıflandırmaların temelinde yatan neden metodolojik değil, bilgi kuramı ve araştırma soruları ile ilintilidir. Bkz: Reus-Smit, a.g.y.; Hopf, a.g.y., Ruggie, *Constructing the Global Polity...*, s. 35-36

¹³ Daha detaylı bilgi için bkz: Alexander Wendt, *Social Theory...*; Friedrich Kratochwil, *Rules, Norms, and Decisions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Emanuel Adler, "Seizing the Middle Ground", *European Journal of International Relations* 3/3 (September 1997), s. 319-363; Martha Finnemore, "Norms, Culture and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism", *International Organization* 50/2 (1996), s.339-347.

Ruggie'nin belirttiği Neo-klasik Konstruktivizm tanımı Hoffman'ın "eleştirel yorumsamacılık", Reus-Smit'in "modernist Konstruktivizm", Hopf'un ise "konvansiyonel konstruktivizm" tanımlamaları ile örtüşmektedir.

b) Postmodernist Konstruktivizm: Ruggie'ye göre bu kategoride yer alan yazarların çoğunun entelektüel kökenleri Friedrich Nietzsche'ye, bir kısmının ise Michel Foucault ve Jacques Derrida'ya dayanmaktadır. Ruggie, bu kategoride ilk adım atanın Richard Ashley olduğunu söylemektedir. Daha sonra David Campbell, James Der Derian, R.B.J. Walker ve Spike Peterson gibi yazarların geldiğini belirtmektedir. Ruggie'ye göre bu kategoride yer alan yazarlar esasen "öznelerin lingüistik inşası" kavramı üzerine yoğunlaşmışlardır. Onlara göre söylemsel pratikler, ontolojik temel öğeleri, diğer bir deyişle, gerçeklik ve analizlerin kurucu birimlerini oluşturmaktadır. Meşru bir sosyal bilim için çok az ümitleri vardır. Bu durum, her şeyden önce onların sosyal yaşamın kapsadığı "doğru"ların varlığı konusundaki kuşkuları ile ilintilidir. Şöyle ki "hegemonik söylemin", "doğruluk rejimini" empoze ettiğine inanmaktadırlar¹⁴. Ruggie'nin Postmodernist Konstruktivizm olarak tanımladığı bileşeni Hoffman "radikal yorumsamacılık", Hopf ise "eleştirel Konstruktivizm" olarak tanımlamıştır.

c) Natüralistik Konstruktivizm: Ruggie'ye göre Natüralistik Konstruktivizm, kimi özellikleri ile neo-klasik varyanta benzese de (örneğin, yerleşik

¹⁴ Bunun için bkz: Richard Ashley, "The Poverty of Neorealism", *International Organization*, 38/2 (1984), s.225-286; David Campbell, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992; James Der Derian, "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", J. Der Derian ve M. Shapiro (ed.) *International/Intertextual Relation*, Lexington Books, Lexington, 1989.

kuramların kesin yönlerinin kabul edilmesi gibi), bilimsel realizmin felsefi doktrinine dayanmış olması, onu diğer iki kategoriden farklı kılmaktadır¹⁵. Bununla birlikte, Hoffman, Reus-Smit ve Hopf gibi yazarlar Natüralistik Konstruktivizm ile Neo-Klasik Konstruktivizmi aynı grupta ele almaktadırlar. Ruggie, Natüralistik Konstruktivizm kategorisinde yer alan başlıca yazarlara örnek olarak, Alexander Wendt ve David Dessler'i göstermektedir¹⁶.

Eleştirel düşünce tarzının genç jenerasyonu sayılan konstruktivistler arasında ontolojik açıdan belli düzeyde uzlaşa sağlansa da, aynı şey, epistemolojik ve metodolojik çerçeve için geçerli değildir. Belki de Reus-Smit, “*The Constructivist Turn: Critical Theory after the Cold War*”adlı makalesinde rasyonalizmin uluslararası ilişkilerde halen epistemolojik ve metodolojik hakimiyetini koruduğunu ısrar etmekte haklıdır¹⁷. Ona göre, konstruktivist epistemoloji ve metodolojinin günümüzde daha belirgin sınırlar içerisinde biçimlendirilmemesi/biçimlendirilememesi, kimi durumlarda konuya ilişkin meşru araştırma sorularının oluşturulmasında bir takım zorluklar çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle, konstruktivist ve diğer yerleşik rasyonalist bilgi kuramı ve araştırma yöntemleri arasında tam bir kopuş sürecinin

¹⁵ Bilimsel realizm günümüzde özellikle Roy Bhaskar'ın yazılarıyla yaygın bir uygulama alanı bulmuştur (Bkz: Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, Brighton, 1979). Bilimsel realizm pozitivistizmin eleştirisine dayalı bir bilim anlayışıdır. Uluslararası İlişkiler kuramında yapı/eden ilişkisiyle gündeme gelmiştir. Bilimsel realizme göre bilimin içeriğini sadece görgül temele dayanan bilgi oluşturamaz ve bilgi sadece görgül deney ile edinilmez. Bu nedenle neyin var olduğu sorusu neyin bulunabileceği veya neyin gözlemlenebileceği sorunu ile aynı değildir. Bhaskar, bilimsel realizmin görüşlerini doğa bilimlerinin uygulama alanının dışında toplum bilimlere de uygulanabileceğini ve toplumun doğa bilimlerde olduğu gibi, bilimsel bir incelemesinin yapılabileceğini göstermek istemiştir. Temel ilkeleri şunlardır: Uluslararası İlişkiler'e pozitivist olmayan bir bilimsel yaklaşımı mümkün kılması; Pozitivist olmayan bir yapı kavramı olması ve bu nedenle yapısalcı (Neorealist) yapı kavramlarını eleştirmesi;Yapı ile yapıyı oluşturan birimler arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanan bir toplumsal yapı modeli önermesi. Bkz: Faruk, Yalvaç, “Uluslararası İlişkiler Kuramında Yapısalcı Yaklaşımlar”, Atila Eralp (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s.140

¹⁶ Daha detaylı bilgi için 8. dipnotta verilen kaynaklara bkz.

¹⁷ Reus-Smit, a.g.y.

gerçekleşmemiş/gerçekleştirilememiş olması, konstrüktivist çalışmaların özgünlük düzeyini etkilemektedir.

Konstrüktivist yazarlar arasındaki epistemolojik ve metodolojik farklılık nedeniyle bugün sözkonusu olmayan bütüncül bir konstrüktivist bilim felsefesi projesinin sorunlarını dile getiren bir diğer yazar ise rasyonalist-neoliberal kuramcı Robert Keohane'dır. O, eleştirel kuramcılarla ilgili bir yazısında, önce uluslararası ilişkilerin rasyonalist analizlerinin dar kapsamlı olduğuna dair meydan okumaları haklı bulur, ancak bundan sonra karşı tarafı da aşağıdaki cümlelerle itham eder:

(...) Eleştirel kuramcılar, gelişmekte olan kendi teorilerinden çok rasyonalist teorilerin eksiklerini belirlemede uzmandırlar. Ancak onlar her şeyden önce kendi sınanabilir teorilerini geliştirmeli ve kendi kuramsal çerçevelerini açık bir şekilde belirlemelidirler¹⁸.

Konstrüktivist yazarlar arasında epistemolojik ve metodolojik açıdan görülen en büyük farklılık, Ruggie'nin tanımıyla, Postmodernist Konstrüktivist kuramcılarla Neo-klasik ve Natüralistik Konstrüktivist kuramcılar arasındadır. Birinci gruba (Postmodernist Konstrüktivizm) giren yazarlar, analitik ve ahlaki bilgi iddialarının geçerliliğini değerlendiren post-aydınlanma çabalarını ağır şekilde eleştirerek tüm kuruculuklara (*foundationalism*) saldırmaktadırlar. Onlara göre bu tür çabalar alternatif tecrübe ve perspektifleri marjinalleştirmekte, hükmetme ilişkilerini üretmekte ve yeniden üretmektedir.

Neo-Klasik ve Natüralistik Konstrüktivizm grubunda yer alan kuramcılar ise bu tür radikal değerlendirmelerden kaçınırlar. Hoffman'ın deyimiyle "minimal kuruculuk" niteliğine sahiptirler. Bununla beraber, bilginin içkin doğasını tanımalarına ve güç ve ahlak arasında bağlantı olduğunu kabul etmelerine rağmen,

¹⁸ a.g.y.; Daha detali bilgi için bkz: Judith Goldstein ve Robert O. Keohane (eds), *Ideas and Foreign Policy Beliefs, Institutions, and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, s.6.

sosyal hayatın makul ve makul olmayan yorumları arasında ayırım yapabilen kriterlere ihtiyaç duyulduğunu asla kabul etmemektedirler. Diğer bir deyişle doğru bilginin dışsal bir gerçeklik olarak değil, bizzat sosyal hayatın içinde karşılıklı etkileşim süreciyle oluştuğunu savunmaktadırlar.

Konstrüktivizmin genel anlamda içeriğine, aynı zamanda, epistemolojik ve metodolojik açıdan halen devam etmekte olan güncel sorunlarına kısaca değindikten sonra, aşağıda, konunun daha derinlemesine incelenmesi için bu alanda yazılan bazı önemli çalışmalar ele alınacaktır. Böylece, şimdiye kadar edinilen bilgilerin daha somut örneklerle belirginleşeceği düşünülmektedir. Bunlardan birincisi, Peter J. Katzenstein'in derlemiş olduğu "*The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*" adlı yapıtta sunulan yaklaşımlardır¹⁹.

Adı geçen kitapta ulusal güvenlik politikaları ile ilgili olarak *sosyolojik perspektif* önerilmektedir²⁰. Burada ulusal güvenlik çıkarlarının aktörler tarafından karşılıklı etkileşim süreci sonucunda oluşturulduğu argümanı esas alınmaktadır. Diğer bir deyişle, ulusal güvenlik çıkarlarının rasyonalist kuramlarda olduğu gibi aktörlerin söylemsel pratiklerine dışsal olarak varolduğu görüşü kabul edilmemektedir. Ancak bu argümanın, konvansiyonel anlamda anlaşılan maddi gücün ehemmiyetsiz olduğu manasını taşımadığı özellikle vurgulanmaktadır. Yazarlar, ampirik çalışmalar aracılığıyla sosyal faktörlerin ulusal güvenlik politikalarını ve dış politika davranışlarını nasıl etkilediklerini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Buradaki amacın, ulusal güvenlikle ilgili teori oluşturma çabası değil, ulusal güvenlik sorularına ilişkin yapısal ve rasyonalist analiz türleri ile sosyolojik perspektif arasındaki dengesizliğin sorunsallaştırılması olduğunu iddia

¹⁹ Peter J., Katzenstein (ed.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996.

etmektedirler. Diğer rasyonalist yerleşik kuramların topyekün reddedilmesine itiraz edilmekte, hatta, bu kuramların konstrüktivizm açısından sakıncalı olmayan yönlerinin kullanılmasına sıcak bakılmaktadır.

Bununla birlikte bu yapıtta, yazarların da itiraf ettiği gibi herhangi bir özgün metodolojik veya epistemolojik önermeden söz etmek mümkün değildir. Aslında bir yöntemsel ve kuramsal ertelemeciliğin söz konusu olduğunu söylemek pek yanlış olmasa gerek. Sunulan argümanlar tanımlayıcı veya açıklayıcı veya her ikisini de kapsayan niteliktedir. Temel hedefin, özellikle yapısal Neorealizm ve neoliberal kurumsalcılık gibi rasyonalist kuramların Soğuk Savaş'ın sona ermesini takiben karşılaştığı ve baş edemediği yeni sorunlara yeni çözüm yolları bulmak ve yeni politik çıktıları sosyolojik perspektifle problematize etmek olduğu belirtilmektedir. Şöyle ki, yerleşik kuramlardan farklı olarak, burada Soğuk Savaş sonrası uluslararası konjonktürde devletlerin izlediği dış politikada kültürel-kurumsal faktörlerle siyasal kimliğin önemi vurgulanmaktadır. Ancak söz konusu faktörlerin dış politika davranışlarındaki etkilerinin ölçülmesinde takip ettikleri yöntem ve bilgi kuramı açık değildir. Çalışmalar istatistik ve mülakat verileri gibi ampirik bilgilerle desteklenmektedir. Ayrıca, ele alınan konuların “anlamlar”la birebir bağlantılı olduğu söylenilmesine rağmen, herhangi bir özgün yorumsamacı tekniğin kullanılıp kullanılmadığı gösterilmemektedir²¹. Bununla birlikte, ampirik verilerle takviye edilmiş bir yorumsamacı yöntemin uygulandığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle, ampirik veriler yorumsamacı tekniğin güçlendirilmesi amacıyla kullanılmaktadır.

²⁰ a.g.y. s.1-26

²¹ Ronald L. Jepperson, Alexander Wendt, ve Peter J. Katzenstein, “Norms, Identity, and Culture in National Security”, Katzenstein J., Peter (ed.), *The Culture of National Security: Norms, and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996, s.33-72.

Konstrüktivist epistemoloji ve metodolojiye ilişkin ikinci örnek, bir konstrüktivist olarak bilinen Jeffrey T. Checkel'in bu konuyla ilgili makalelerinden alınmıştır²². Öncelikle Checkel'in Konstrüktivizmi nasıl tanımladığına bakalım. Checkel'e göre Konstrüktivizm, yerleşik Uluslararası İlişkiler kuramına bir cevap ve eleştiri olarak geliştirilmiştir. Diğer bir deyişle, Konstrüktivizm sadece spesifik Uluslararası İlişkiler teorileri ve analiz düzeyleri ile ilgili olmayıp, aynı zamanda sosyal ve siyasal dünyanın nasıl çalıştığını sorgulamaktadır. Dahası, Konstrüktivizm bir teori değildir. İki varsayıma dayalı bir sosyal sorgulama yaklaşımıdır: i) edenlerin/devletlerin eylemde bulunduğu ortam, maddi olmakla beraber sosyaldır, ii) söz konusu ortamlar, edenlere onların kendi çıkarlarını algılama imkanı sağlamaktadır.

Checkel, kendisini Siyaset Bilimi ve Sosyoloji sentezine dayanan *modernist konstrüktivist* olarak tanımlamaktadır. Checkel, diğer yerleşik rasyonalist kuramlarla diyalog kurmaktan çekinmez, hatta kendisinin "ılımlı" bir rasyonalist olduğu şüphesini de açıkça dile getirmektedir. O, pozitivist ve eden-merkezci rasyonalizm ile yapı-merkezci postmodernizm arasında "orta yol" kuram oluşturmayı amaçladığını belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle Checkel, yeni bir epistemolojik proje geliştirmekten çok, rasyonalist kuramların eksiğini kapatma kaygısı taşımaktadır²³.

Metodolojik açıdan değerlendirilirse, Checkel'in çalışmalarında sık sık ampirik araştırma yöntemlerine rastlamak mümkündür. Örneğin, vaka çalışmaları,

²² Jeffrey T. Checkel, "Why Comply? Constructivism, Social Norms and the Study of International Institutions", <http://www.arena.uio.no/publications/wp99_24.htm>; Jeffrey T. Checkel, "Social Construction and Integration", <http://www.arena.uio.no/publications/wp98_14.htm>.

²³ Bununla ilgili Checkel'in 22. dipnotta gösterilen birinci makalesinden alıntı yapılarak çevrilmiş bir cümlesi bu konudaki kanaati desteklemektedir: (...) *Konstrüktivistler, rasyonalistler tarafından ihmal edilen sosyal karşılıklı etkileşim mekanizmalarını araştırmak için iknaetme/argümantasyonla ilgili sosyal psikoloji, politik sosyalizasyon ve iletişime ilişkin daha çok kaynak taramalıdır.*

“survey data”, mülakat sürdürme, mülakat verilerinin değerlendirilmesi, birincil resmi belgelerin incelenmesi gibi.

Konstrüktivist literatürle ilgili üçüncü örnek ise Ruggie'nin çalışmalarından alınmıştır. Ruggie'ye göre Konstrüktivizm, uluslararası yapıyı “ilişkisel sosyal realizm” (bu kavramı sosyolog Wallwork'tan ödünç aldığını belirtmektedir) kavramı çerçevesinde ele almaktadır²⁴. Bu bağlamda Ruggie'nin konstrüktivist epistemoloji ve metodoloji ile ilgili görüşleri aşağıdaki iki madde kapsamında biçimlenmektedir:

- a) Öncelikle Konstrüktivizm, örneğin güç dengesi gibi, *bir Uluslararası İlişkiler Teorisi* değildir. Sadece, uluslararası ilişkiler çalışmaları çerçevesinde kuramsal olarak bilgilendirilmiş bir yaklaşımdır (*theoretically informed approach*). Diğer bir deyişle, Realizm ve Liberalizm'den farklı olarak Konstrüktivizm'in Uluslararası İlişkiler kuramları ile doğrudan ilintili olmaması ona *sui generis* niteliği kazandırmıştır. Üstelik konstrüktivizm, teori inşasında hipotetiko-dedüktif yöntemden esinlenmemiştir. Nitekim, buna göre konstrüktivist araştırmalarda tümevarım yöntemi daha ağır basmaktadır.
- b) Konstrüktivizm kendi açıklama biçimi ile de farklılık arz etmektedir. Naturalistik tekilciliğin içerdiği Nömojik (kanunlarla belirlenmiş) – Tümdengelim Açıklamalar (*Nomological-deductive Explanations*) yerine, Nedensel Açıklamaları (*Casual Explanations*) yeğlemektedir²⁵.

²⁴ Ruggie, *Constructing the Global Polity...*, s.34; John G.Ruggie, 'What Makes the World Hang Together? Neo-utilitarianism and the Social Constructivist Challenge', *International Organization*, 52/4, (Autumn 1998) s. 855–886.

²⁵ Nömojik-tümdengelim, doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde sosyal gerçekleri genel kanunlarla ifade etme çabasıdır.

Peki, bütün bu eksiklikleri de hesaba katarak Konstrüktivizm, yerleşik kuramlara (neorealist, neoliberal) nasıl meydan okumaktadır? Onu söz konusu kuramlardan farklı kılan başlıca yönleri nelerdir? Uluslararası İlişkiler kuramına getirdiği yenilikler nelerdir? Tüm bu soruların yanıtlanması halinde, Konstrüktivizmin Uluslararası İlişkiler disiplinine sağladığı katkılar ve bu doğrultuda kat ettiği mesafe hakkında genel bir görüş sahibi olmak mümkündür.

Jepperson, Wendt ve Katzenstein'in birlikte kaleme aldıkları bir makalede yerleşik kuramlara yönelik eleştirileri yer almakta ve bu kuramların bir takım noktalarda uluslararası ilişkileri açıklamakta yetersiz kaldıkları iddia edilmektedir²⁶. Yazarların konstrüktivist olmayan diğer Uluslararası İlişkiler kuramları ile ilgili yaklaşımları özetle aşağıdaki gibidir:

- i) Neorealizm'e karşı:* Yazarlara göre, bir klasik neorealist olan Kenneth Waltz, uluslararası sistemin anarşik mantığının “benzer birimler”i nasıl ürettiğinden bahsederken, devletlerin “bencil” ve egemen karakterlerini *a priori* olarak almaktadır. Burada, devletlerin kimlik ve çıkarlarının sorunsallaştırılmadığı belirtilmektedir. Buna göre Waltz, maddi yetenekleri, yapının belirleyici unsuru olarak algılamaktadır. Waltz'ın oyun kuramına dayanan modeller kullanarak maddi yapının, özgün davranış türlerinin oluşumundaki teşvik edici yönlerine odaklandığı ileri sürülmektedir. Bu perspektifle çatışmaların nasıl yönetileceği üzerine yoğunlaşırken, *kimlik ve çıkarların dönüştürülmesi ile sağlanabilecek çözüm stratejilerini* ihmal ettiği belirtilmektedir. Kısacası, çatışma yönetimi ile ilgili analitik problemin, dışsal olarak verilen yarışmacılar

²⁶ Jepperson, Wendt ve Katzenstein, “Norms, Identity, and Culture in National Security”, s.42 .

arasında dengeleme veya işbirliği sorunsalına indirgendiği iddia edilmektedir.

ii) Neoliberaler'e karşı: Buna göre, neorealistlere oranla neoliberal literatürde norm, kurum ve diğer kültürel faktörler daha çok önem kazanmıştır. Bununla birlikte, aktörlerin kimliklerinin inşasının onların çıkar ve davranışları üzerindeki etkilerine yeterli düzeyde yoğunlaşmadıklarını belirtmektedirler.

iii) İngiliz Okulu'na karşı: Hedley Bull tarafından geliştirilen *Grotiyen gelenek* ve *İngiliz Okulu* da eleştirilerden kurtulamamıştır. Adı geçen konstrüktivist yazarlara göre İngiliz Okulu, uluslararası sistemi bir “toplum” olarak ele alsa da, hatta bu konudaki sosyolojik betimleme yeteneği diğer yerleşik kuramlara oranla daha güçlü olsa da, norm ile devletin kimlik ve çıkarlarının inşa edilme süreci arasındaki bağıntıları yeterli düzeyde ele almamıştır.

iv) Post-yapısalcılığa karşı: Yazarlar, post-yapısalcı Uluslararası İlişkiler kuramının radikal bir konstrüktivist pozisyonda durduğunu kabul etmekle birlikte, post-yapısalcıların (başta R. Ashley olmak üzere) esasen devlet kimliklerinin söylemsel pratikleri üzerine yoğunlaştıklarını belirtmektedirler.

III. Özneler Arası Analiz Düzeyinde Birim Olarak Norm, Kültür ve Kimlik

Realist ve liberal yaklaşımların önerdiği geleneksel analiz düzeylerinden (birey, devlet ve sistem) farklı olarak Konstrüktivizm, daha çok *özneler arası (intersubjective) analiz düzeyi*'nden bahsetmektedir²⁷. Bu bağlamda konstrüktivist çözümlenmeleri realist veya liberal dış politika analizlerinden ayıran önemli fark, Konstrüktivizmin adı geçen ekollerin savunduğu fayda-artırıcı (*utility-maximizing*) *homo oeconomicus* kavramına yönelttiği eleştirileridir. Ruggie'nin tanımıyla, *neofaydacıların* genel görüşüne göre idealar, değerler veya normlar sadece çıkarların değerlendirilmesinde yada meşrulaştırılmasında rol alabilirler²⁸. Buna karşılık konstrüktivist yaklaşım, bu değişkenlerin (norm, değer, kimlik gibi) bağımsız etkilere sahip olduğunu savunmaktadır. Konstrüktivist görüşe göre aktörlerin eylemleri norm, kültür, kimlik ve diğer değer esaslı faktörler tarafından yönlendirilmektedir. Bu tür sosyo-kültürel unsurların bağımsız etkilere sahip olduğu iddiasının ise egoist, rasyonel *homo oeconomicus* kavramı ile örtüşmeyeceği belirtilmektedir. Bu kavram konstrüktivizmde *homo sociologicus* konsepti ile yer değiştirmiş bulunmaktadır. Konstrüktivist yaklaşıma göre aktörler, kararlarını öznel faktörler, tarihsel-kültürel tecrübeler ve kurumsal unsurlar geçmişine dayanan norm ve kurallar ile kimlikleri temelinde almaktadırlar²⁹.

Konstrüktivist ontolojiye göre devletin çıkarları, “kendini düşünen”, “bencil”, rasyonel aktörler tarafından “keşfedilen” bir kavram değildir. Çıkarlar, karşılıklı sosyal etkileşim süreci sonucunda, diğer bir deyişle özneler arası düzeyde inşa edilmektedir. Ancak burada adı geçen sosyal karşılıklı etkileşim, diğer adıyla

²⁷ Guzzini, *A Reconstruction...*, s. 6

²⁸ Ruggie, neorealist ve neoliberal kuramcılarını *neofaydacı* olarak tanımlamaktadır. Bkz: Ruggie, *Constructing the Global Polity...*, s.10

²⁹ Boekle, a.g.y.

öznelararasılık kavramı, bireysel algılama psikolojisine indirgenmemelidir³⁰. Habermasçı ifadeyle, tinsel faktörler (norm, değer, kimlik, kültür gibi algılama ve değerlendirme standartları kümesi) temelinde inşa edilen “iletişimsel çıkar” söz konusudur³¹. Rasyonel kuramlarda olduğu gibi *a priori* ve dışsal değildir.

Konstrüktivist epistemoloji çerçevesinde özneler arası düzeyde bağımsız değişken olarak kabul edilen *norm*, *kültür* ve *kimlik* gibi sosyolojik kavramlar, söz konusu analiz düzeyinde birim sıfatıyla kullanılmaktadır. Yerleşik Uluslararası İlişkiler kuramlarından farklı olarak konstrüktivist çalışmalarda norm, kültür ve kimlik, birer bağımsız değişken olarak ele alınmaktadır. Uygunluk mantığının bu gibi bağımsız değişkenlerle, devletin dış politika davranışı arasında bağıntı kurduğuna inanılmaktadır. Diğer bir deyişle, bu birimlerin dış politika parametreleri ve tercihlerinin formülasyonunda, stratejik öngörülerin oluşturulmasında hafife alınamayacak ölçüde etkiye sahip oldukları ileri sürülmektedir³².

Konstrüktivist yaklaşımlara göre *norm*, belirli kimlik taşıyan bir aktörden kolektif şekilde beklenen davranışı tanımlayan kavramdır. Normların ilgili aktörün kimliğini tanımladığı ve/veya oluşturduğu, onun davranışlarını düzenlediği veya herhangi bir davranışı ona emrettiği veya yasakladığı belirtilmektedir.

Konstrüktivist analiz düzeyinin ikinci birimi sayılan *kültür*, bir ulus devlet otoritesinin veya kimliğinin gelenek ve hukukla düzenlenmiş kolektif model belirteci (*determinant*) olarak ele alınmaktadır. İlgili aktöre değerlendirme ve algılama standartları sağladığı ileri sürülmektedir.

³⁰ Checkel, a.g.y.

³¹ “İletişimsel Çıkar” kavramı için bkz: Kaveh L. Afrasiabi, *After Khomeini: New Directions in Iran's Foreign Policy*, Westview Press, Oxford, 1994, s.17.

³² Michael N. Barnett, “Identity and Alliances in the Middle East”, Peter Katzenstein J., (ed.), *The Culture of National Security: Norms, and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996, s.400-432

Konstrüktivist analiz düzeyinin üçüncü birimi olarak tanımlanan ve bu çalışmanın da odak noktasını oluşturan *kimlik* ise dar anlamıyla, bir devletin veya ulusun tarihsel ve bir siyasal süreç içerisinde oluşan inşa etiketi olarak ele alınmaktadır. Bireysellik ve farklılığın imgelerine işaret ettiği belirtilmektedir. Buna göre *kimlik*, “ötekilerle” ilişkiler sonucunda tasarlanmakta ve biçimlendirilmekte, zamanla modifiye edilmektedir.

Konstrüktivizmin; dış politika ve toplumsal normlar arasındaki ilişkiler, devletlerin sahip olduğu tarihsel-kültürel tecrübeleri ile izlediği dış politika uygulamaları arasındaki tutarlılık, ve nihayet, devletin kimliği ve ulusal çıkarı arasındaki bağıntıya ilişkin iddialarını göz önünde bulundurarak aşağıdaki gibi genel bir tablo çizmek mümkündür. Buna göre bir devletin kimliği, ulusal ve uluslararası olmak üzere iki boyutta oluşmakta, aynı zamanda söz konusu her boyuta uygun değişimlere paralel olarak zamanla evrim geçirebilmektedir. Devlet kimliğinin ulusal boyutu, başlıca olarak ülkesel düzeyde mevcut olan sosyo-kültürel değer yargılarına ve temel siyasal rejim kriterlerine tekabül etmektedir. Kimliğin uluslararası boyutu ise bir devletin, ulusal düzeyde hakim toplumsal ve siyasal görüşlere dayanan dış politika perspektifiyle uluslararası düzeyde çeşitli sosyal çevrelerle girdiği karşılıklı etkileşim sürecini ve bu süreç sonucunda kimliğine yansıyan yeni özellikleri kapsamaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, her iki boyuta ait unsurlar ve zamanla her iki boyutta ortaya çıkan değişimler birbirinden bağımsız olmayıp, karşılıklı etkileşim şeklinde birbirini besleyerek devlet kimliğinin, dolayısıyla da devlet çıkarlarının formülasyonunda ve yeniden biçimlendirilmesinde eş-oluşturucu rolünü oynamaktadır. Konstrüktivist kimlik tanımının temelinde yatan da bu husustur. Diğer bir deyişle, rasyonalist yaklaşımlardan farklı olarak

konstrüktivist kimlik kavramı, devletlerin ulusal çıkar adına izlediği politikalarda ikinci dereceli stratejik kaldıraç (*leverage*) ve bağımlı değişken değil, aksine, söz konusu çıkarların oluşumunda bizzat görev alan temel öğedir.

Soğuk Savaş döneminde iki kutuplu dünya ortamında baskın ideolojik üst kimlikler, bu dönemin sona ermesiyle kendi yerini çeşitli temellere dayanan alt kolektif kimliklere bırakmak durumunda kaldı. Ayrıca, küreselleşme süreci kapsamında bölgesel ve küresel düzeyde entegrasyon eğilimleri hızlanırken, buna paralel olarak bir çok geleneksel ulus devletler yeni kimliklerin ortaya çıkması sonucunda parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar³³. Üstelik bu yeni dönemde ortaya çıkan kimlikler sadece geleneksel milliyetçilik kavramlarıyla sınırlı kalmayıp, dinsel ve kültürel alanlarda da yaşam buldular. Yerleşik rasyonalist kuramların söz konusu yeni gelişmelere ayak uyduramaması ve yeni sorunlara karşı çözüm üretememesi Uluslararası İlişkilerin yeni nesil yaklaşımlarından sayılan Konstrüktivizmin disiplin içindeki konumunu güçlendirdi. Konstrüktivist yazarlar kendi çalışmalarında neorealist ve neoliberal yaklaşımlardan farklı olarak devletlerin izledikleri dış politika uygulamalarında ve ulusal güvenlik çıkarlarının tanımlanmasında sosyal faktörlerin, özellikle de kimliğin rolünü ön plana çıkardılar.

³³ Bölgesel ve küresel düzeyde ilerleyen entegrasyon sürecine karşın, söz konusu parçalanma eğilimini James Rosenau “global-fragmentation” süreci olarak tanımlamaktadır.

IV. Konstrüktivist Dış Politika Analizi Açısından Kimlik

Yukarıda da belirtildiği gibi yerleşik Uluslararası İlişkiler kuramcılarında karşın konstrüktivist yazarlar, kimliği ulus devletin kendi çıkarlarını artırmak için kullandığı bir stratejik faktör olarak değil, çıkarların oluşumunda doğrudan rol alan bir unsur olarak ele almaktadırlar. Uluslararası politikanın temel birimlerinin devletler (eden) olduğu ve devletlerin içinde buldukları ortamların (yapı) maddi özellikten çok kültürel-kurumsal niteliğe sahip olduğu varsayımından yola çıkarak, ulus devletin dış politika davranışlarıyla kimlikleri arasında ilişkisellik kurmaya çalışmaktadırlar³⁴. Buna göre, etkili bir dış politika uygulaması ulusal kimlik, ulus devletin “dünyadaki yeri” ve onun dost ve düşman tanımlama kalıpları ile ilgili ulusal düzeyde ortak paylaşılan görüşlerin niteliğine doğrudan bağlıdır³⁵. Diğer bir deyişle buradaki analitik çerçeve, dış politikadaki genel davranış profilinin belirlenmesinde, kararların motive edilmesi ve meşrulaştırılmasında kimlik kavramının birinci derecede etkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir siyasal kültür içerisinde oluşturulan ve kurumsallaştırılan kimlik söylemlerinin, dış politika karar vericilerine siyasal gerçekliği algılama ve yorumlama çerçevesi sağladığı savunulmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, tarihsel olması nedeniyle gerek iç, gerek dış politikada kimliğin ve buna bağlı olarak da dış politika çıkarlarının yeniden tanımlandığı ileri sürülmektedir.

Öte yandan konstrüktivistlere göre, kimlik gibi toplumsal-kültürel faktörlerin devlet çıkarlarının tanımlanmasında ve dış politika stratejilerinin belirlenmesinde

³⁴ Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik: Modernite ve Üçüncü Dünyanın Varlığı*, çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s.195-198; William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.24-81.

³⁵ Alexander Wendt, "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review*, 88 (June 1994), s. 385; Jeffrey T. Checkel, "Role Conceptions and the Politics of Identity in Foreign Policy", <http://www.arena.uio.no/publications/wp99_8.htm>.

etkili olması ile, dolayısıyla, bu konuda kararverme seçkinlerine genel değerlendirme ve algılama çerçevesi sağlamasıyla beraber, devletin yönetim mekanizmasında yer alan farklı birey ve grupların da çıkar ve kimlikleri göz ardı edilmemelidir. Başka bir ifadeyle, devlet çıkarları ve bu çıkarlara yönelik politikaların belirlenmesinde ve uygulanmasında etkili olan kimlik gibi tarihsel-kültürel kavramlar kadar, bu kavramların kurumsallaştırılmasına katkı sağlayan bireysel (kişi ve grup düzeyinde) kimlikler de önemlidir. Devlet yönetiminde hükümetlerin değişmesiyle dış politika davranışlarında gözlemlenen yeni eğilimler ve yeni politika çizgileri buna bir örnek olarak gösterilebilir.

Bu çalışmanın izleyen bölümlerinde norm ve kültür gibi konstrüktivist analiz birimleri, konunun daha açık izahı için destekleyici nitelikte kullanılsa da, esas ilgi, kimlik ve İran İslam Cumhuriyeti dış politikası arasındaki ilişkiselliğe yoğunlaşacaktır. Bu bağlamda araştırma konusunun sorunsallaştırılması, kimlik kavramı ile ilintili olmak üzere genel hatlarıyla aşağıdaki sorular kapsamında ele alınacaktır:

- İran politikasının kültürel-kurumsal içeriği başlıca hangi öğelerden oluşmaktadır?
- İran İslam Cumhuriyeti dış politikasında uygulanan kimlik kavramı hangi tinsel faktörlere dayanılarak oluşturulmaktadır?
- Kimliğin tarihselliği varsayımı kabul edilerek, eden ve yapı arasındaki karşılıklı etkileşim bağlamında, İran kimliğinin uluslararası sistemdeki gelişmelere paralel olarak geçirdiği modifikasyon sürecinin özelliği nelerdir? Yine, eden ve yapı arasındaki karşılıklı etkileşim bağlamında İran kimliğinin

bölgesel ve küresel düzeyde uluslararası politikaya etkileri var mıdır ? Varsa, nelerdir?

- İran dış politikasında, kimlik ile ulusal güvenlik çıkar ve politikaları arasındaki ilişkisellik hangi düzeydedir?
- İran dış politikasındaki dostluk ve düşmanlık kalıpları hangi bileşenlerden oluşmaktadır? Kimlik unsurunun tehlike ve işbirliği inşasındaki etkisi hangi düzeydedir?
- İleride sözü edilen Humeyni sonrası İran dış politikasında kimlik evriminin iç ve dış etmenleri nelerdir?

İkinci Bölüm: İran'ın Siyasal ve Sosyo-Kültürel Yapısının Tarihsel Analizi

I. İran ve İslam

A. İslam Devrimine kadar İran'ın Tarihsel Siyasal Geçmişine Genel Bakış

Kelime anlamı bakımından İran, “Arya ülkesi” demektir. Eski İran dillerinden olan Pehlevce'den türemiştir. Bu ad, belli bir kavmin veya devletin yurduna tekabül etmediği halde, XIX. yüzyıldan bu yana siyasi amaçlarla kullanılmıştır. Aslında coğrafi bakımdan İran olarak bilinen platoda, tarih boyunca çeşitli kavimler yaşamış ve devletler kumuşlardır.

İran Platosu'nda insan varlığına ilişkin bulguların geçmişi yaklaşık yüz bin yıl önceye kadar (Alt Paleolitik Çağ) gider. 691'de Müslüman Araplar tarafından fethedilen İran, İslam İmparatorluğu'nun eyaletlerinden birine dönüştürüldü. Bu dönemden itibaren İslam, İran'da hakim din konumuna gelmeye başladı. XI. yy.da Selçuklu egemenliğine giren İran toprakları, uzun süre Türk kökenli hanedanların yönetiminde kaldı. Uzun bir parçalanma döneminden sonra, XVI. yy.'da Şah İsmail'in kurduğu Safevi hanedanı, ülkede siyasal bütünlüğü yeniden sağlayıp Şiiliği resmi din haline getirdi. 1925'te ülkenin içinde bulunduğu kaostan yararlanan albay Rıza Han, Türk kökenli Kaçar Hanedanını devirerek Pehlevi Hanedanlığını kurdu³⁶.

³⁶ Abdullah Razi, *Tarih-e Kamil-e İran: ez Tesis-e Silsile-ye Mad ta Engeraz-e Kacariye*, Çap ve Entesarat-e Ekbal, Tahran, 1376 (Hicri); s.17-135; Grant M.Farr, *Modern Iran*, McGraw-Hill, Boston, 1999, s.1-29; Juan R.I. Cole, “Marking Boundaries, Marking Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers”, <<http://www-personal.umich.edu/~jrcole/boundar.htm>>.

O, orduyu yeniden örgütleyip, düzeni yeniden sağlayarak Şii din adamlarının etkisini kısıtladı; yeni sanayi dalları kurdurdu ve hukuk sisteminde belirli reformlar yaptı.

1941’de İngilizlerin ve Sovyetlerin ortak baskıları sonucunda Alman yanlısı Rıza Şah’ın tahttan çekilmek zorunda kalmasının ardından, yerine 22 yaşındaki oğlu Muhammed Rıza Pehlevi geçti/geçirildi. 1950’li yılları başlarında başbakanlığa getirilen Muhammed Musaddık’ın o tarihe kadar yabancılar tarafından işletilen petrol sanayini uluslaştırmasının yol açtığı bunalım sırasında Şah, 1953’te yurt dışına kaçmak zorunda kaldıysa da, çok geçmeden Batı devletlerinin güçlü desteğiyle geri dönerek, Musaddık’ı ihanet suçuyla tutuklattı ve iktidarı yeniden ele geçirdi. Batılı petrol şirketlerinin oluşturduğu bir konsorsiyumla yeni bir anlaşmaya giderek, toplam petrol gelirlerinin %50’sinin verilmesini (bu oran 1970 yılında %55’e çıkarıldı) sağladı.

Muhammed Rıza Şah Pehlevi 1963’te “Beyaz Devrim” adını verdiği iddialı bir yenileşme programı (toprak reformu, kadınlara daha çok hak tanınması, sanayileşmenin hızlandırılması vb.) başlattıysa da bir yandan bu reformların yetersiz sayılması, bir yandan da reformların yol açtığı sınıflar arası uçurumun genişlemesi ve kültür parçalanması, özellikle din adamları arasında muhalefeti şiddetlendirdi. Şah buna, ordunun ve gizli güvenlik örgütü Savak’ın aracılığıyla uyguladığı bir baskı siyasetiyle yanıt verdi³⁷.

Ne var ki, bütün baskılara karşın 1977 ve 1978’de gerginlik hızla artarken, gerek sağ, gerek sol muhalefet, sokak gösterilerine girişti. Şah, Kasım 1978’de askeri yönetim ilan ettiyse de, Paris’te sürgünde bulunan Ayetullah Humeyni yönetimindeki

³⁷ Asaf Hüseyin, *İran’da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989, s. 29-33; Sami Oğuz ve Ruşen Çakır, *Hatemi’nin İrani*, İletişim, İstanbul, 2000, s.23-27; Davood Hermidas Bavand, “Territorial Challenges and Iranian Identity in the Course of History”, <http://www.iranchamber.com/podium/history/020820_territorial_challenges_iranian_identity.php>.

muhalefet, gösterileri sürdürdü ve 6 Ocak 1979'da askeri yönetimi kaldıran Muhammed Rıza Şah Pehlevi birkaç gün sonra, yurt dışına kaçmak zorunda kaldı.

1 Şubat'ta ülkeye dönen Humeyni'nin büyük kitle gösterileriyle karşılaşmasının ardından, 12 Şubat'ta İran İslam Cumhuriyetinin kurulduğu ilan edildi.

B. Bir İslam Mezhebi olarak Şiilik ve İran

1) Şiiliğin İçeriği ve Tarihsel Gelişimi

Arapça bir sözcük olan “Şia” (veya Türkçe literatürdeki yaygın adıyla “Şii”), “Müşayaa” kökünden gelmektedir ve birisine uyanlar, bölük anlamını taşımaktadır. Hz. Muhammed'in amca oğlu, aynı zamanda damadı Ali'ye uyanlara verilen addır. Şiiler, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra halifeliğin Ehli Beyt'e, yani peygamberin ailesine, dolayısıyla peygamberin kızı ile evli olan Ali'ye ve onun evlatlarına geçmesini şiddetle savunuyorlardı. Karmakarışık sonuçlar doğuran olaylar zinciri özellikle, Ali'nin ölümünden sonra Emeviler Hanedanı'nın kurucusu Muaviye'nin Ali'nin büyük oğlu Hasan'ı öldürmesiyle başladı. Bu gelişmelerin doruk noktasını ise yine Muaviye'nin oğlu Yezid ve Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin arasındaki gergin anlaşmazlık oluşturdu. Şöyle ki hilafetin başına geçmek isteyen Yezid'in taraftarları, hicretin altmış birinci yılı, Muharrem ayının onuncu günü (Aşure) Kerbela çölünde Hüseyin ile bütün ailesini ve taraftarlarını katletti. İşte izleyen dönemlerde Kerbela Faciası diye tanımlanan olayın kısa öyküsü böyle anlatılmaktadır.

Şiilik kendi arasında 3 ana mezhebe (veya kola) ayrılmış durumdadır. Bunlar nispeten daha az taraftarı olan Zeydiyye ve İsmailiyye ile İran'da hakim konumda olan ve diğer ülkelerde de (Örneğin, Azerbaycan, Irak gibi) en yaygın Şii mezhebi olarak bilinen Ca'feriyye'dir. Zaten Ca'feriyye mensupları çoğunlukta olduğu için günümüzde Şii denilince de genellikle akla ilk olarak gelen bu mezheptir.

Ca'feriyye veya diğer adıyla Caferiler, Hz. Muhammed soyundan olmak üzere Ali ile başlayarak devam eden On iki İmam'a, dolayısıyla İmamiyye doktrinine inanan kimselerdir. Mezhep adını, Altıncı İmam Ca'fer'üs-Sadık'tan almaktadır³⁸.

Bugün İran'ın kimliğiyle özdeş hale gelen Şiilik, ilk dönemlerinde İran'a tamamen yabancıydı. Şiiliğin kökeni konusunda geliştirilen çeşitli oryantalist teorilere göre Şiilik, Arap İslamı'na karşı Farsi bir cevaptı. Nitekim, Abdülbakıy Gölpınarlı ve Hamid Algar'ın görüşleri de aynı doğrultudadır. Onlara göre, Emevilerle başlayıp Arap olmayan Müslümanlara karşı uygulanan ayırıcılık politikaları bu toplulukları marjinal kimlik şemsiyesi altında toplanmaya ve hilafete cephe almaya yönlendirmiştir³⁹.

16. yüzyıla, diğer bir deyişle Safeviler devletine kadar Kum ve birkaç şehir hariç Şiilik İran'da hakim mezhep değildi. Hatta bu döneme kadar İran'da 4 büyük Sünni mezhebi daha yaygındı. Safevilerin İran'da başa geçmesiyle Şiilik İran'ın ulusal dini haline geldi. Bu durum Safevilere, rakip Osmanlı İmparatorluğu karşısında merkezi bir devlet kurmak için gerekli olan ideolojik temeli sağladı.

³⁸ Abdülbakıy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s.21-224; İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 15-80; İlya Pavloviç Petruşevski, *İslam der İran: ez Hecret ta Payan-e Garn-e Nohom-e Hecri*, Peyam, Tahran, 1354 (hicri), s. 371-399.

³⁹ a.g.y.; Hamid Algar, *İslam Devrimi'nin Kökleri*, çev., M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, Ankara, 1988, 17-54

17. yüzyılın birinci yarısında İran'ı ele geçiren Sünni Afganlar ve daha sonra başa geçen Nadir Şah döneminde (1736-47) Şiiilik, Safeviler dönemindeki nüfuzunu büyük ölçüde kaybederek ülke içerisindeki beş mezhepten - ki diğer dördü Sünni mezheplerdi – biri durumuna geldi. Bu dönemden itibaren Şiiiliğin uygulama bakımından alt kolları olan *Ahbari* ve *Usuli*'ler arasında tartışmalar çıkmaya ve süratle büyümeye başladı. Usulilerin *icthāt* (din hukukunun veya doktrininin yorumlanmasında bireysel yargı) uygulayan *müçtehit* kurumunu şiddetle savunmalarına karşın Ahbariler, her bir Müslüman'ın sadece Kuran'a, Muhammed'e ve İmamlara göre davranması gerektiğini öne sürüyorlardı. Ancak sonunda, Usuliler bu mücadeleyi kazandılar. Nitekim bu dönemden itibaren karşımıza güçlü bir müçtehit silsilesi çıkacaktır⁴⁰.

Müçtehitler sadece İslam Hukuku konusunda görüş bildirme yetkisi olan yasal otorite değil, aynı zamanda görüşlerine uyulması gereken kişiler olarak kabul ediliyordu. On ikinci İmamın yokluğunda (veya zuhuruna kadar) toplumun bütününe müçtehitler ve müçtehit olmayanlar olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Usuli doktrine göre müçtehit olmayanlar, müçtehitte olacak olan bağımsız adalet ve hukuki kavrayış yeteneğinden mahrum olanlar, birinin liderliğine tabi olmak zorundadırlar. Bu şekilde bir müçtehidin liderliğine tabi olma inancı "*taklit*", taklit eden kişi ise "*mukallit*" olarak adlandırılmaktadır. Taklit edilen müçtehit ise "*merci-i*

⁴⁰ Gölpınarlı, Şiiiliğin içeriği açısından icthāt ve taklit kurumlarını şöyle anlatmaktadır: (...) *İcthāt, İmam'ın gaybetinde (12. İmam – ed.) yani gizli bulunduğu, kendisine ulaşamadığı devirde Kitap, Sünnet, İcma ve Akıl yollarıyla Peygamber ve İmamların yorumlarına dayanarak bir meselede hükme varmaktır. Bu derecede bilgisi olan kişi, bu dört hüccetten hüküm çıkarır, onunla amel eder. Buna gücü yetmeyen kişiye, bir müçtehidin mukallidi, yani taklitçisi olur ve onun hükmüne uyar. Müçtehit (yani icthāt edilen kişi) zamanının en bilgini olmak, aynı zamanda adalet sahibi bulunmak şartıyla, gaybet zamanında, İmam'ın naibidir. Vilayeti, mutlak ve umumdur. Şer'i cezaları icra etmek, ettirmek, içtimai, iktisadi meselelerde hüküm vermek salahiyeti onundur İmam'a ait haklar onundur. İmam'a ait mallar da ona verilir. O, bu malları ammenin, yani bütün Müslümanların nef'ine.....sarf eder.* Bkz: Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri*, s.225

taklit”, diğ er bir deyiş le taklit edilme kaynağı olarak tanımlanmaktadır⁴¹. İ leride de söyleneceğı gibi Ayetullah Humeyni, Ş iiliğ in Usuli kolundan, yani iç tihat uygulamalarının gerekliliğ ini savunan ekolden gelmektedir.

18. yüzyılda İ ran’da hanedan iç i çatış malar, yönetimi ele geçirmek isteyen otuz farklı grup arasındaki mücadeleler bir yandan siyasi otoritede büyük bir boş luğ un ortaya çıkmasına neden olurken, diğ er yandan da dini kurumlarla monarşi arasındaki kopuş sürecini hızlandırdı. Merkezi yönetimin etkisinin olmadığı 18. yy. boyunca ulema yerel yönetimlerin, yargıçların, yasa koyucuların ve bunun gibi bir çok idari ve hukuki kurumların işlevini bizzat üstlendi.

18. yüzyılın sonlarına doğru yönetimi ele geçiren Kaçar hanedanı (1795-1924) hakimiyetini İ ran’ın tümüne kabul ettirmeyi başarsa da, Safevilerin iktidar oldukları dönemde yaptıkları gibi ulema ile benzer ilişkiler kuramadılar. Üstelik, Usuli ekolünün yayılmasıyla güçlü bir müçtehitler zümresinin ortaya çıkışı ve otoritelerinin sadece sünnet yorumlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda hem hukukun, hem de sünnetin güvenilir uygulayıcısı olarak kabul edilmesi nedeniyle Kaçar hanedanı kendini muhalif unsurlarla karşı karşıya buldu. Bu bağlamda ulema ile monarşi arasındaki çekişme yüzyıl boyunca devam etti.

Pehlevi hanedanıyla birlikte İ ran tarihinde yeni bir dönem, geleneksel monarşiden çağdaş bir diktatörlüğe dönüştürülen karanlık bir dönem başlatılmış oldu. Pehleviler döneminde geleneksel monarşiyi modern, Batı tarzı diktatörlük takip etti. O dönemde yapılanlara ek olarak, Pehlevi diktatörlüğünün bir başka özelliğ i de komşu Türkiye’deki uygulamaların taklididir. Artık amaç Araplara karşı güçlü, etnosantrik bir ulusçuluğ un üretilmesi, İ slami geçmiş in yadsınması, İ slam öncesi

⁴¹ Merc-i taklit doktrinine göre prensipte, bir kişi yalnız bir taklit merciini taklit edebilir. Bkz: Gölpınarlı, a.g.e. Aslında bir çok teologun da ön sürdüğü gibi Ş iilik bu özelliğ i ile Katolik kilisesi

geçmişin yüceltilmesi, Fars dilinin Arapça'nın etkisinden temizlenmesi yönünde idi⁴². Rıza Han Pehlevi'nin eğitim ve hukuk alanında yaptığı bir dizi girişimler ve Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin döneminde yukarıda adı geçen "Beyaz Devrim" kapsamında uygulamaya konulan reformlar geleneksel ulemanın çıkarlarını doğrudan etkilemekteydi. Bu durum, zaten Kaçar hanedanı döneminden itibaren araları kötüye doğru giden yönetim ve din adamlar arasındaki çıkar çatışmasını biraz daha körüklemiş oldu.

2) İran Siyasal Tarihinde Şii Ulema

Şii ulemanın İran siyasal tarihindeki rolü ile ilgili olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Mansur Muaddel'e göre bunlardan ikisi daha belirgindir⁴³:

- i) İdeolojik Model: Buna göre Şii ideoloji, ulemanın siyasetteki rolü açısından en önemli belirteçtir (*determinant*). Bu model büyük ölçüde Hamid Algar'ın görüşlerini içermektedir⁴⁴. Burada Şii İslam'ın ana teması olan "İmamet" kurumu bağlamında mevcut otoriteye alternatif otorite söz konusudur, çünkü on ikinci İmam "gaib" (gizli) olduğu için yeryüzünde hiçbir dünyevi meşru otorite kalmamıştır.
- ii) Modernleşme Modeli: Nikki Keddie tarafından geliştirilen yaklaşımdır. Ulemanın siyasetteki rolünü modernleşme süreci ile ilişkilendirmektedir⁴⁵.

hiyerarşisi ile karşılaştırıldığında daha "demokratik" unsurlar içermektedir.

⁴² Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, s. 22

⁴³ Mansur Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet", Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 151-200

⁴⁴ Algar'ın görüşleri için bkz: Hamid Algar, *Religion and State in Modern Iran*, University of California Press, Berkeley, 1969

⁴⁵ Nikki Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981.

Keddie, ulema sorunsalına modernleşme süreci ve ulemanın bu sürece direnişi bağlamında yaklaşmaktadır. Aynı şekilde Shahrough Akhavi, ulemanın devlete muhalefetine, ulemanın toplumsal, kültürel ve ekonomik ayrıcalıklarını koruma çabasından doğduğunu ileri sürmektedir. Son olarak, Samir Arjomand'a göre ise ulema, gelenekçiliğin temel unsurudur. Kendi tanımıyla "ulemanın yirminci yüzyıl İran'ında belirgin özelliği... Batı etkisine karşı İslam'ı savunan genel bir hareket olmasıdır...".

Üçüncü bir model ise Muaddel tarafından geliştirilmiştir⁴⁶. "Sınıf Çelişkileri Modeli" adını verdiği bu modele göre ulema, bütün olarak bir sınıf oluşturamaz. Farklı birkaç sınıfa ait de değildir. Ulema, kendisini toplumun geri kalan bölümünden ayıran dinsel ve mesleki işleviyle birleşmiş toplumsal bir kategoridir. Ulemanın toplumsal bir kategori oluşturması ve toplumsal sınıflarla (küçük burjuvazi, tüccarlar, "feodal" toprak sahipleri) bağlar kurması 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.

Ulemanın İran siyasetindeki konumu ile ilgili kuramsal çerçeveye kısaca değindikten sonra üçüncü modelin, bu çalışmada benimsenen yaklaşıma daha yakın olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, ulemanın İran İslam Devrimi'ne değin etkin rol aldığı birkaç önemli olayın içeriğinin anlatılmasının ilerideki konuların daha geniş perspektiften yorumlanması için faydalı olabileceği düşünülebilir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Kaçar hanedanının İran'da yönetimi ele geçirdiği dönemden itibaren ulemanın İran siyasetinde etkili olmaya başladığı görülmektedir. 18.yüzyılın sonunda Kaçarların siyasal olarak güçlenmesi, Usuli ulemanın gücünün ve ayrıcalıklarının artmasına paralel olarak gelişmeye başladı. Safeviler döneminden farklı olarak bu dönemde ulema, devlet bürokrasisinin bir

parçası değil, giderek ona muhalif olan bir toplumsal-siyasal güç odağı niteliği sergilemeye başladı. Kaçarlar ülkenin çeşitli bölgelerinde siyasal güçlerini sağlamlaştırırken, Usuli ulema da Ahbariler ve sufiler aleyhine kendi ayrıcalıklı dinsel egemenliklerini kurmayı başardılar. Usuli ulemanın güçlenmesi ile Kaçarların siyasal iktidarlarını kurmaları ve yaygınlaştırmaları, karşılıklı olarak birbirini besleyen tarihsel bir süreç olarak ortaya çıktı. Her şeyden önce, göçebe bir aşiret olan Kaçarların, İran gibi eski devlet geleneği olan bir ülkede siyasal meşruiyetlerini kurmaları için bir takım bürokratik-yönetimsel kurumlara ihtiyacı vardı. Usuliler bir nevi bu zorluğun ortadan kaldırılmasını kolaylaştırdı. Tüm bu gelişmeler ulemanın İran'ın toplumsal-siyasal hayatında yeni işlevler üstlenmesini sağladı.

19. yüzyıl başlarından itibaren İran iç ve dış politikasında ortaya çıkan bir dizi önemli olaylar toplumda ulemanın sorun çözücü alternatif siyasal fraksiyon olduğu inancını pekiştirdi. Bunlardan birincisi, İran ve Rusya arasında iki kez ortaya çıkan ve her ikisinde de İran'ın büyük kayıplarla yenildiği İran-Rus savaşlarıdır. Her iki savaşı müteakiben imzalanan anlaşmalarda (1813 Gülistan ve 1828 Türkmençay Anlaşmaları) İran, topraklarının önemli bir bölümünü Rusya'ya bırakmak zorunda kaldı. Diğer taraftan ülke içinde İran ekonomisi giderek İngiliz ve Rus çıkarlarına göre yönlendirilmeye başlamıştı. Bunun yanı sıra, yine bu dönemde ortaya çıkan yeni bir dini-ideolojik cereyan olan *Babilik* (veya Bahailik), devletin iç güvenliği için büyük tehlike arz etmekteydi. Köylü ve yoksul kentliler arasında bir çığ gibi büyüyen Babilğin en önemli özelliği, ağır yenilgilerle sonuçlanan savaşlar sonrası İran'ın karşılaştığı büyük sorunlarla ilgili pratik sosyo-ekonomik ve siyasal yorumlar önermesiydi. Babilğin Kaçar hanedanı için olduğu kadar ulemanın toplumsal konumu için de büyük tehlike oluşturduğunu özellikle belirtmek gerekir.

⁴⁶ Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet", s. 172.

Ülke içinde ve dışında yaşanan bu gibi gelişmeler İran'ın çeşitli bölgelerinde hükümet otoritesinin zayıflamasına, hatta bir çok yerlerde yıkılmasına neden oldu. Bu bağlamda Babilik örneğinde olduğu gibi yönetim, kimi zaman ulemanın ön plana çıkmasına göz yumdu.

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ulema artık toplumu yönetime karşı ayaklandırabilecek kapasiteye sahipti. Bu dönemden itibaren ulemanın toplumsal eylemlerde sürükleyici bir kategori olarak gelişimi, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesine kadar devam etti. Söz konusu gelişme süreci kapsamında birkaç olay, İran siyasal tarihi açısından önemini bugüne kadar koruyabilmiştir⁴⁷. Bunlardan birincisi *1891-1892 Tütün İsyanı*'dır. Bu protesto hareketinin kıvılcımı Mart 1890 tarihinde Şah'ın Binbaşı G.F. Talbot'a elli yıllık süreyle tütün üretimi, satışı ve ihracatı için tekel kurma hakkını vermesiyle parladı. Bunun karşılığında ise Şah'a kazançtan belirli bir oranda pay verilecekti. Bu haberin duyurulması, yerli tüccar ve geleneksel küçük burjuvaziye siyasal ve ekonomik anlamda marjinalleştirmekle kalmayıp aynı zamanda onları ulema ile işbirliği kurmaya yönlendirdi. Ulemaya müracaat üzerine zamanın önde gelen dini lideri Şirazi, tütün içilmesini yasaklayan bir fetva verdi. Fetva, ülke çapında büyük bir boykota dönüştü ve İran'ı toplumsal krizin eşiğine getirdi. Boykotun yaygınlığı ve hareketin gücü, Şah'ı ayrıcalığı geri almaya mecbur etti.

İkinci önemli olay *1906-1911 Anayasa Devrimi*'dir. İran toplumuna sızan Batı tarzı yabancı düşünceler, kısa bir süre içerisinde kendisini İran'ın yönetim biçimi ile ilgili olarak belli etmeye başladı. Laik entelektüeller önderliğindeki

⁴⁷ Nikki R. Keddie, (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, s. 1-21; Hüseyin, *İran'da Devrim*, s.43, Muaddel, "İran'da Şii Ulema ve Devlet", s. 183, Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", s. 30

meşrutiyetçiler, bir meclis kurulmasını, anayasa hazırlanmasını, dolayısıyla İran'ın politik yapısının katılımcı bir tarz kazanmasını istemeye başladılar. Meşrutiyetçiler, yalnızca orta sınıfa mensup laik kimselerdi. Yalnız bu kitle, meşrutiyeti gerçekleştirecek kadar büyük değildi. Her an Kaçar hanedanının acımasız zulmüne maruz kalabiliyorlardı. Bu nedenle de nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan alt kesimi de harekete geçirebilmek için ulemanın yardımına başvurdular. Nitekim, Hacı Şeyh Hadi Necmabadi, Seyyid Muhammed Tabatabai, Şeyh Abdullah Mazendarani gibi bazı müçtehitlerin yardımı ile Anayasa Devrimi başarıyla sonuçlandı. Burada ulemanın laik entelektüelleri desteklemesi çelişkili gibi görünebilir. Ancak bu desteğin altında yatan en büyük neden, hanedanla ulema arasındaki bir takım noktalarda ortaya çıkan anlaşmazlıklardı. Ayrıca, bu konuda ulema arası bütünsellikten söz etmek pek olanaklı değildi. Muaddel'in de söylediği gibi ulema içinde iki ana akım vardı: a) tüccarlar ve zanaatkarlara bağlanmış anayasacılar, b) hanedana “feodal” çıkarlarla bağlanmış anayasa karşıtları⁴⁸.

Diğer iki önemli olay ise 1925 yılında Kaçarlar hanedanına son vererek hakimiyeti ele geçiren Pehleviler döneminde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi 1950'lerin başında petrolün uluslaştırılması krizi ve Başbakan Musaddık yönetimindeki Ulusal Cephe hükümetine karşı yapılan *1953 Darbesi* idi. İkincisi ise 1962-1966 yılları arasında uygulamaya koyulan *Toprak Reformu* ve bu reform sonucunda Şah'a karşı sürdürülen sert tepkilerdi. Özellikle bu son iki olayda geleneksel burjuvazi ile ulema arasında sıkı bir işbirliği söz konusu olmuştur.

⁴⁸ Muaddel, “İran'da Şii Ulema ve Devlet”, a.g.y.

C. İnan İslam Devrimi ve İslami Cumhuriyetin Kuruluşunu Hazırlayan Nedenler

Günümüz İnan dış politikasında izlenen norm ve pratiklerin detaylı analizi bakımından İnan İslam Devrimi'nin içerdiği başlıca kavramlar ve devrimin ortaya çıkış sürecinin açıklanması, diğer bir deyişle İslami Cumhuriyetin kuruluşunu sağlayan nedenlerin tanımlanması, çalışma konusu açısından gereklidir. İlerideki bölümlerde de görüleceği gibi bu tanımlamalar, iç dinamiklerle dış politika uygulamaları arasında kurulacak korelasyonlar için önemlidir. Bu amaçla bu bölümde, devrimden hemen önce İnan'ın içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal konjonktürden kısa bir şekilde bahsedilerek, söz konusu nedenlerle ilgili çeşitli yazarların görüşleri verilecektir.

1979 yılının ilk ayları yirminci yüzyılın diktatörlerinden biri olan İnan Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin iktidarının yıkılışına tanıklık etti. Ne kadar ironik olsa da, ABD'nin Orta Doğu bölgesindeki en güvenilir müttefiklerinden biri olan ve dünyanın en büyük beşinci ordusuna sahip Pehlevi rejimi, bir yıldan fazla bir sürede esas olarak silahsız sokak gösterileri ile yıkılıverdi.

Muhammed Rıza Pehlevi, babası Rıza Han Pehlevi'nin 1941 yılında ABD ve İngiltere baskısıyla tahttan indirilmesinden ve yine ABD ve İngiltere'nin yardımıyla yapılan bir askeri darbe sonucunda Muhammed Musaddık'ın milliyetçi hükümetinin alaşağı edildiği 1953 yılından beri otokratik bir yöneticiydi. O zamandan itibaren milliyetçi politikacıların ve ruhban sınıfının Ayetullah Humeyni önderliğindeki bir bölümünün Şah'ın siyasal yaşam üzerindeki müdahalelerine ve uygulamaya koyduğu reformlara karşı direndiği 1960-1963 dönemi (*Toprak Reformu*) bir yana bırakılacak

olursa, rejime karşı açık muhalefet pek sıklıkla görülmemiştir⁴⁹. 1978'in Ocak ayında, sürgündeki Humeyni'ye hakaret eden bir gazete makalesini protesto eden Kum kentindeki dinci öğrenciler tarafından örgütlenen sokak gösterileri başladı. Bundan sonraki aylarda, İran'ın belli başlı kent merkezlerinde, yerel ruhban sınıfının çoğu zaman önemli bir örgütleyici rol oynadığı ve tarihsel ticaret ve finans merkezi sayılan “çarşı”nın greve giderek desteklediği birbirini izleyen protestolar ve gösteriler gerçekleşti.

15 Ocak 1979 günü, Şah geride morali bozuk ve bölünmüş bir ordu ile başında eski bir muhalefet lideri olan Şahpur Bahtiyar'ın bulunduğu bir hükümet bırakarak İran'dan ayrıldı. Kararlı bir laik yönetici ve cesur bir kişi olan Bahtiyar, hem kendi siyasal gücünü, hem de ordunun sadakatini fazlaca abartıyordu. Aynı şekilde, kendisine Şah tarafından verilen görevi kabul etmiş bir kişi olarak algılanmasının kendi itibarına düşürdüğü gölgeyi de küçümsüyordu. Humeyni, Bahtiyar hükümeti ile görüşmeyi reddetti ve 1 Şubatta İran'a döndükten sonra, Mehdi Bazargan'ı rakip bir hükümetin başı olarak ilan etti. On gün boyunca İran'da iki hükümet varlığını sürdürdü.

Silahlı kuvvetler komutanlığı Humeyni ile Bahtiyar arasındaki çekişmede tarafsızlığını ilan etti. Bahtiyar ile çevresindekiler, Şah'a bağlı kalıp da hala İran'ı terk etmemiş olan kişilerle birlikte ya kaçtılar, yada tutuklandılar.

Yeni atanan Bazargan hükümeti, böylece devrim sonrası rejimi kurmakla görevlendirildi. 30 Mart 1979'da yapılan bir referandum sonucunda, *İran İslam Cumhuriyeti* kurulduğu ilan edildi. 1979 Kasımında yeni bir *İslami Anayasa*, benzer

⁴⁹ Humeyni'nin İran İslam Devrimi ve İslami Cumhuriyet'in kuruluşu açısından önemine ilerideki bölümlerde daha detaylı bir şekilde değinilecektir.

bir biçimde referandumla yürürlüğe konuldu ve Humeyni geniş yetkilerle *fakih* veya yüksek adli otorite olarak resmen kabul edildi.

Şah rejiminin devrilmesi sırasında yönetimi ele geçiren grupların nitelikleri büyük farklılık göstermekteydi: 1979 Şubatından Kasımına kadar başbakanlık yapan Mehdi Bazergan gibi liberal Müslümanlar, Ayetullah Humeyni önderliğindeki din adamları, Çarşı'yı (*Bazaar*) temsil eden tüccarlar, sürgündeki entelektüeller (Beni Sadr gibi), solcu-islamcılar (Halkın Mücahitleri), Musaddık'ın (milliyetçi) eski yandaşları ve Fedayan gibi Marksist akımlar⁵⁰. Görüldüğü gibi devrimde rol alan gruplar farklı toplumsal kesimlerden gelmekteydi. Asaf Hüseyin, bu tür farklı kesimleri içeren siyasal seferberliğin üç aşamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir⁵¹:

1. Toplumun etkisi altında tutan ve ancak siyasi eylemle giderilebilmesi mümkün bir hatanın var olduğu yolunda, halkta politik bir bilincin uyandırılması,
2. Bu hatada en büyük payın, tüm ülkeyi etkileyebilme potansiyeline sahip bulunan seçkinlere ait olduğunun önemle vurgulanması,
3. Hatayı giderecek olan siyasi eylemi başlatacak, organize edecek ve başarıyla sonuçlandıracak bir liderin ortaya çıkması/çıkarılması.

Gerçekten de yukarıda da gösterildiği gibi, devrim öncesi İran'da farklı toplumsal kesimleri temsil eden akımlar, halkın Şah yönetimine karşı politik etkinliğini harekete geçirmeyi başarmış ve ülkenin içinde bulunduğu tüm sorunların yanlış ve haksız uygulamalardan kaynaklandığı konusunda ortak toplumsal kanaatin oluşturulmasını sağlayabilmişlerdir. Şah karşıtı kitlenin bu şekilde karmaşık bir yapıya sahip olmasına rağmen, Humeyni önderliğindeki radikal ulemanın sivrilerek

⁵⁰ Fred Halliday, "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 19; Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24-26.

yönetime geçmesi ise Şiilik doktrininin nüfusun çoğunluğunu oluşturan alt kesimi etkileyici ritüellere sahip olması ve Humeyni'nin karizmatik liderliği kadar, diğer akımların fırsatçı davranışlarıyla da ilgilidir.

İran İslam Devrimi'nin anatomisi üzerine çalışan çeşitli yazarlar söz konusu devrimin ortaya çıkış nedenleri ile ilgili olarak farklı görüşlere sahiptirler. Bunlardan Theda Skocpol'a göre İran Devrimi, bir tür sosyal devrimdir. Sosyal devrimi ise "*bir ülke devletinin, sınıf yapısının ve hakim ideolojisinin hızlı ve temel dönüşümü*" olarak izah etmektedir⁵². Bundan başka Skocpol, sosyal devrimlerin kısmen, aşağıdan gelen sosyal sınıf temelli ayaklanmalar yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Ona göre sosyal devrimlerin, yaygın sosyal hoşnutsuzluklara ve insanların kökenlerinden kopmalarına yol açan hızlı bir modernleşmenin basit bir ürünü olduğunu göstermek yeterli bir açıklama değildir. Devrime katılan alt sınıfın, özerk kolektif bir *örgütlenme ve mücadelelerini besleyen kaynaklar* olmaksızın hoşnutsuzluğu etkin siyasal eyleme dönüştürebilmesini pek olanaklı saymamaktadır. O bu tür kaynakların en önemlisi olarak Şii İslamı ele alır, onu devrimin ortaya çıkışında önemli örgütsel ve kültürel etmen olarak değerlendirir ama, devrimi Şii inançların mantıksal uzantısı olarak kabul etmez. Skocpol'a göre söz konusu siyasal gelişmeler, İran toplumunun bir bütün olarak değişen yaşam gereksinimlerine bağlı olarak gelişen dinsel faaliyetleri bağlamında ortaya çıkmıştır.

Farhad Khosrokhavar ve Olivier Roy birlikte kaleme aldıkları çalışmalarında devrimle birebir bağlantısı olduğuna inandıkları Şiiliğe özgü dinsel ritüeller ve Şiiliğin yeniden yorumlanması üzerine odaklanmışlardır. Onlara göre Şiilik, 20. yüzyıl başından itibaren *milliyetçilik* ve *Marksizm*'le kaynaşarak siyaset

⁵¹ Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, s.169-172

üreten üç önemli kutuptan biri olmuştur. Diğer bir deyişle, İran devrimi çifte bir mirasın kavşağındadır. Şiiliğin solcu yorumunun onun muhafazakar anlamını etkilemediğini belirtmektedirler⁵³.

Devrimin ortaya çıkış nedenleri ile ilgili üçüncü bir yaklaşım ise Fred Halliday'in çalışmalarından alınmıştır⁵⁴. O, Şiiliği devrimin ideolojik araçlarından biri olarak göstermektedir. Ona göre, Şah'a karşı siyasal muhalefet hareketini yürüten diğer İslamcı örgütler, sosyalistler, radikal Marksistler ve milliyetçi liberaller muhalefetin ortak dilinin giderek artan ölçüde Şiiliğin kavramlarıyla belirlenmesini gelecekte kendi varlıklarını tehdit edecek ideolojik ve siyasal bir hegemonya kurmanın başlangıcı olarak algılayamadılar. Veya algıladılarsa da, fırsatçı davranarak ilk aşamada Şah'ın devrilmesini amaçladılar. Tüm bunları göz önünde bulundurarak Halliday, devrimin ortaya çıkmasında doğrudan etkili olan nedenleri aşağıdaki gibi sınıflandırmaktadır:

- Hızlı ve eşitsiz ekonomik gelişmeler,
- Monarşinin siyasal zayıflığı,
- Muhalefet güçlerinin geniş koalisyonu,
- Şiiliğin siyasal mobilizasyon özelliği.

Görüldüğü üzere, İran İslam Devrimi'nin ortaya çıkış nedenleri ile ilgili yukarıda görüşlerine baş vurulan yazarlar, konuyu farklı perspektiflerden ele alsalar da söz konusu süreçte Şiiliğin önemli bir etken olduğunu itiraf etmektedirler. Nitekim, Şiilik 16. yy. Safeviler hanedanından itibaren İran siyasetine girerek bu coğrafyadaki toplumsal-siyasal kültürünün önemli bir parçası haline gelmiş ve 1979

⁵² Theda Skocpol, "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 68-74.

⁵³ Khosrokhavar ve Olivier, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, s. 39-41

⁵⁴ Halliday, *İran Devrimi*, s. 53

devrimi ile zirve noktasına ulaşmıştır. Başka bir ifadeyle, Şiilik sadece devrim sürecinin başlatılmasında, gelişmesinde ve sonuçlandırılmasında etkili bir faktör olarak kalmamış, aynı zamanda devrim sonrası oluşturulan yeni otoritede kurucu öge olarak ön plana çıkmıştır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki devrim öncesi aşamada toplumsal grupların mobilize edilmesinde Şiiliğin kendi içeriğine özgü etkisi kadar, devrimin hemen arkasından kurulan siyasal otoritenin biçimlendirilmesini sağlayan devrim lideri Ayetullah Humeyni'nin yorumları da ciddi rol oynamıştır. Bu bakımdan izleyen bölümde, Humeyni'nin Şiiliği ele alış tarzına, diğer bir deyişle, Şiiliği yeniden yorumlamasına değinilecek, bu yorumlama çerçevesinde Şii-İslami ilkeler üzerine kurulan egemenlik anlayışı ile dış politika uygulamaları arasında kurulacak olan korelasyonlara zemin hazırlanacaktır.

II. İslamcı-Devrimci Perspektiften Din, Devlet ve Ulus

A. Humeynizm veya Şiiliğin Yeniden Yorumlanması

İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde etkili olan nedenlere ilişkin çeşitli görüşler olsa da, Ayetullah Humeyni'nin (Eylül 1902 – Temmuz 1989) devrimi hazırlayan etmenler bağlamında önemli bir fenomen olduğu tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Burada belki de sorulması gereken soru şudur: Büyük halk kitlelerini arkasına alarak güçlü bir diktatörün devrilmesinde önemli bir rol oynayan Humeyni'nin fikirlerini diğer din adamlarından farklı ve böylesine etkin kılan neydi? Çünkü ortaçağda yaşamış bir din aliminin ideolojisinde rastlanmayan pek çok boyuta Humeyni'nin düşüncelerinde rastlamak mümkündür.

Humeyni İran siyasetine 1944 yılında yazdığı *Keşf'ül Esrar* adlı Şah'ı eleştiren kitabıyla girdi. 1950'ler Humeyni'nin siyasal faaliyet açısından en sakin dönemidir. Bu dönemde çeşitli dini dersler verdi ve muhafazakar ayetullahlardan Burucerdî'nin - ki dönemin en büyük taklit mercii olarak kabul edilmekteydi- yakınlarından biri olmayı başardı. 1960 yılında Kum kentinde Fevziye Medresesi'nde verdiği ahlak dersleri büyük ilgi topladı. Buradaki eğitim-öğretim faaliyetleri ile Ayetullah Burucerdî'den sonra mercii taklit görevine her geçen gün daha çok yaklaşıyordu. 1962'den itibaren Humeyni doğrudan Şah rejimine karşı mücadeleye başladı. 1964-1978 tarihleri arasında sürgün hayatı yaşadı ve nitekim bu dönemde, halk arasında büyük yankı uyandıran ve devrimin gerçekleşmesinde belirleyici rol oynayan dinsel-devrimci konseptini geliştirdi⁵⁵.

⁵⁵ Richard Yann, "Contemporary Shi'i Thought", Nikki R. Keddie (ed.), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven and London, 1981, s. 205-208.

Humeyni'nin İslam devrimi açısından en büyük özelliği onun farklı toplumsal kesimleri içeren siyasal seferberliğin sürdürülmesi için ortak devrim söylemlerini doğru belirlemiş olmasıdır. Humeyni, Şah yönetimine karşı radikal söylemleri ve uzlaşmaz tavrıyla kısa bir sürede İran toplumunun büyük bir kısmını oluşturan fakir köylüler ve yoksul kentliler ile tüccar ve geleneksel burjuvazi arasında büyük rağbet kazanmıştır. Böylece, Asaf Hüseyin'inin de söylediği gibi bir siyasal eylemin başlatılması ve organize edilmesi için gerekli olan liderlik unsurunu da sağlamıştır⁵⁶. Zaten o dönemde İran'ın içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal durum devrimin gerçekleşmesi için gerekli ön koşullara sahipti.

Bu noktada, Humeyni'nin devrim sırasında halkı seferber etme amacıyla kullandığı söylemlerin ve geliştirdiği konseptin sadece geleneksel Şii kavramlarından ibaret olmadığını önemle belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle, Şiiliğin yeniden yorumlanması söz konusudur. Şiilik, Humeyni tarafından kendisini devrimci bir ideoloji haline getiren bir yoruma konu olmuştur. Mehдинin gelişini bekleyen pasif bekleyişten aktif bekleyişe dönüşmüştür. Mary Hegland'ın deyişiyle, *Yalvarıcı İmam Hüseyin, Örnek İmam Hüseyin*'le yer değiştirmiştir⁵⁷. Toplumsal heyecanı harekete geçirecek Şiilik ritüelleri doğru seçilmiştir. İleride de bahsedileceği gibi Humeyni, Şiiliğin içerisinde bulunan bir dizi ana motifleri siyasal eylem lehine başarıyla kullanmıştır⁵⁸.

Daha önce de belirtildiği gibi, Humeyni'nin ulema ve halk arasındaki konumu 1961 yılında en büyük din alimi olarak kabul edilen Ayetullah Burucerdî'nin

⁵⁶ Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, a.g.y.

⁵⁷ Hegland'e göre Yalvarıcı İmam Hüseyin takipçileri rejimle çatışmayan, İmam Hüseyin'in onlar adına Allah'a yalvardığına inanan kişilerdir. Politik olarak pasiftirler. Örnek İmam Hüseyin takipçileri ise İmam Hüseyin'nin zulme karşı asla ödün vermediğini savunan ve devrimci kimselerdir. Bkz: Mary Hegland, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", Keddie Nikki R. (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, s.218-235.

ölümünden sonra güçlenmeye başladı. Bu dönemde Hoi, Gülpayegani, Hakim, Şeriatmedari, Talegani gibi halk tarafından büyük rağbet gören ayetullahlar olsa da, özgün kişiliği ile siyasal militanlık ve Şiiliğe has köktencilikliği bağdaştıran Humeyni, devrim öncesi siyasal eylemlerin simgesi haline geldi. Humeyni'nin dinsel meşruiyet (*Tanrının egemenliği*) ve siyasal meşruiyet (*halkın iradesi*) kombinasyonundan oluşan görüşlerinin temelini, kendisinin geliştirdiği *Velayet-i Fakih* kurumu oluşturdu. İşte günümüze değin İran siyasetinin çekirdeği sayılan *Velayet-i Fakih* kurumu, Humeyni tarafından yeniden yorumlanmış Şiiliğin en bariz örneğidir. Peki, *Velayet-i Fakih* kurumunun özelliği neydi? Onu, geleneksel Şii doktrininden farklı kılan yönleri nelerdi? Bu soruları, tarihçi Ervand Abrahamian'ın kısa tarihsel değerlendirmesinden yola çıkarak yanıtlamak mümkündür.

Abrahamian'a göre Ortaçağ boyunca Şii ulema, Sünnilerden farklı olarak, tutarlı bir devlet teorisi geliştiremedi⁵⁹. Sünniler Emevi ve Abbasi halifelerini Peygamberin yasal varisleri kabul ederek, açıkça İslami normlara karşı gelmedikleri sürece iktidardaki halifelerin yasallığını tanıdılar. O kadar ki Sünni ulema, siyasi otoriteye itaati dini bir görev, sivil itaatsizliği ise dinden çıkma olarak görmüştür. Şii ulema ise bu konuda kararsız ve bölünmüş görüşlere sahipti. Peygamberin gerçek varislerinin On İki İmam olduğunu ileri sürerek ilk halifeleri reddettiler. Daha önce de anlatıldığı gibi, özellikle Kerbela olayından sonra İslam ümmetini yönetme hakkının aslında Ehl'i Beyt'e, diğer bir deyişle Peygamberin amca oğlu ve damadı Ali'ye ait olduğu yönündeki görüşler her zaman Şii ulema ile İslam devletleri hükümdarları arasında bir gerginliğe neden olmuştur. Bu bağlamda Abrahamian, tarihsel olarak Şii ulemanın devlete karşı tutumunu üç kategoride ele almaktadır:

⁵⁸ Khosrokhavar ve Olivier, *İran...*, s. 30-39

- i) Radikaller: Buna göre, madem tüm hükümdarlar zalimdir o halde hepsinden kaçmak, hükümette görev almamak, vergi vermemek gerekir. Anlaşmazlıkları devlet mahkemelerine değil, kendi alimlerine götürmeyi tercih ederler.
- ii) İlmîlular: Kötü yönetimin hiç yönetim olmamasından daha iyi olduğunu savunanlar.
- iii) Destekleyenler: 1501’de Safeviler İran’da Şii hanedanını kurduktan sonra devleti yürekte benimsediler. Meşhur Safevi din bilimci Meclisi’nin yolunu takip ettiler.

Humeyni siyasal kariyerine daha çok ikinci kategoriye yakın olarak başlasa da özellikle 1960’ların başlarından itibaren geliştirdiği *Velayet-i Fakih* kurumu ile birinci kategori de yer almıştır. Şu husus da göz önünde bulundurulmalıdır ki Humeyni yeni fikirlerini, İran içinde toplumsal gerilimlerin hızla arttığı bir dönemde geliştirmiştir.

Humeyni *Velayet-i Fakih*, yani fakihin (din hukukçusunun) egemenliği kavramını 1963’ten sonra Necef’teki derslerinde oluşturmuştur. Şiiliğin Usuli kolundan gelen Humeyni, Kuranın insanların çoğu tarafından anlaşılamayacağını, hatta Peygambere vahiy getiren Cebrail’in bile Kuran’ın “deruni anlamını” (derin, gizli anlamlar) bilmediğini savunmaktaydı. Humeyni sık sık bu “deruni manaların” ancak Arapça’ya vakıf, Şii İmamların öğretilerini bilen, eski ve yeni alimlerin çalışmalarından haberdar olan, daha da önemlisi kendisine irfan bilgisi (*gnostik bilgi*) bahşedilmiş kişilerce bilinebileceğini söylemekteydi. Buna göre, sadece mistik

⁵⁹ Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 25

anlayışın doruğuna çıkmış en bilge kişiler İslamın gerçek özünü kavrayabilirdi. Kısacası, hakikat herkese – özellikle de sıradan halka – açık değildir.

Yukarıda verilen tanım, *Velayet-i Fakih* kavramının işlevsel içeriğine ilişkindir. Çok daha ilginç olan ise Humeyni'nin *Velayet'i Fakih* kavramı ile siyasal yönetimi bağdaştırma teşebbüsüdür. Bu teşebbüs, çifte bir meşruiyeti (dinsel ve siyasal) hedefleyen kompleks bir felsefeye dayanmaktadır. *Tevhidi Doktrini*, diğer bir deyişle yeryüzünde yalnızca Allah'ın otoritesini tanıyan bir yaklaşım kapsamındadır⁶⁰. *Tevhidi Doktrini*'ne göre:

- i) Allah'tan daha üstün olan bir otoritenin varlığı kesinlikle reddedilir ve bu hususta hiç bir şekilde ödün verilmez.
- ii) Siyaset ile din birbirinden ayrılmaz.
- iii) Mevcut problemler, *Usuli* geleneği kapsamında olmak üzere içtihat yolu ile çözülmeli.
- iv) Yönetim biçimleri İslami ilkelerle uyuşmayan liderlerle nihai zafere kadar mücadele edilmeli.

Kısaca anlatılacak olursa Humeyni, söz konusu doktrin çerçevesinde İslam'ın monarşiyle uyuşamayacağını açıkça ilan ederek monarşinin putperest bir kurum olduğunu ve despotik Emeviler tarafından Roma ve eski Sasani imparatorluklarından uyarlandığını söylemekteydi. Ona göre İmam Hüseyin de Kerbela'da babadan oğula geçen yönetim şekline prensipte karşı olduğu için isyan bayrağını açmıştı.

Humeyni krallığı, hanedanlığı veya diktatörlüğü reddederken yönetimin niçin fukahannın (fakihlerin, din hukukçularının) ilahi hakkı olduğunun nedenlerini de açıklıyordu. O, her şeyden önce fukaha ile diğer alimler (kelamcı, tarihçi vb.)

arasındaki farkı kesin çizgilerle belirterek Kuran'daki, “*Sizden olan emir sahiplerine itaat edin*” ayetini Müslümanların fukahayı takip etmeleri gerektiği anlamında yorumluyordu. Buna göre Peygamber, İmamları tam yetkili kılmıştır. On İkinci İmam kayıp olmadan önce bu yetkiyi fukahaya devretmiştir. Humeyni sonuç olarak fukahanın peygamberler ve imamlarla aynı yetkiye sahip olduklarını, *Velayet-i Fakih*'in bütün inananlar üzerinde yetki sahibi olmak anlamına geldiğini, başka bir ifadeyle, fukahaya itaatsizliğin Tanrıya itaatsizlik olduğunu söylüyordu⁶¹.

Humeyni'nin bu görüşleri halk arasında ve ulemanın belirli bir kesiminde olumlu karşılanırsa da bazı ulema bunun İslam hukuk ilkeleri açısından doğru bulmamaktaydı⁶². Örneğin, genç din adamlarından Hüccetülislam Kadivar bir yazısında *Velayet* (yönetmek) ve *Nezaret* (denetlemek) arasında ayırım yapılması gerektiğini ileri sürmekteydi. Kadivar, hukuksal çözümleme gelenek ve biçimlerine dayanarak ve bunları referans göstererek fakihin (din hukukçusunun) yönetmemesi ve yönetimi doğrudan biçimlendirmemesi gerektiğini, bunun yerine, yasaların ve yasama gücünün bütün halinde İslam'a uygun olup olmadığını denetlemesi gerektiğini belirtmekteydi. Diğer bir örnek ise yaşlı ulemadan Ayetullah Montazeri idi. Montazeri *Velayet-i Fakih* kurumunun hukukla ilgili olduğunu belirterek siyasal alana müdahale yetkisinin olmadığını savunmaktaydı.

⁶⁰ Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, s.172

⁶¹ Abrahamian, *Humeynizm...*, s. 38

⁶² Khosrokhavar ve Olivier, *İran...*, s.76-82

B. İran Devletinin Örgütlenme Biçimi

İran İslam Devrimi ve bu devrimi takiben kurulan İran İslam Cumhuriyeti, geçmişten günümüze İslam toplumunda, tarihte görülen tek vakadır. Nitekim 177 maddelik Anayasa metni (1989 yılında yapılan yeni düzenlemelerle) şu esaslarla başlayarak kendi özgünlüğünü korumaktadır⁶³: “İslam Cumhuriyeti Allah’ın adaletine; tek Tanrı’nın varlığına ve onun emirlerine teslimiyetin gereğine; vahye ve onun bütün beşeri kanunlardaki temel rolüne; yeniden dirilişin “insan evrimindeki rolüne iman etmeye dayalı bir sistemdir.”

İslam’da din ve devlet işlerinin arasında kesin ayırım olmamasına ve ideal İslam devlet düzeninin teokrasi olduğunun kabul edilmesine rağmen, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde bu tür yönde bir gelişme olduğu söylenemez. Bu bakımdan İran’ın bugünkü siyasi sistemini, uygulanmakta olan herhangi bir rejim kategorisine göre sınıflandırmak kolay değildir.

Bu bölümde, İran rejimini oluşturan başlıca anayasal unsurlardan bahsederek İran’da uygulanan politikaların dinsel ve siyasal faktörlerin karşılıklı etkileşiminden doğan sorunlarından söz etmeye çalışılacaktır. Araştırma konusu açısından en büyük önemi ise bu sorunlarla dış politika arasındaki ilişkiselliğin gözle görülür düzeyde olmasıdır. İleride de görüleceği gibi, İran devletinin örgütlenme yapısında bazı önemli kurumların (örneğin, Velayeti Fakih) görev sınırlarının günümüzde de tam olarak açıklığa kavuşturulmamış olması, başka bir ifadeyle, güç dağılımındaki bir takım sorunların çözümlenememesi, etkilerini dış politikada izlenen uygulamalara kadar sürdürmektedir.

⁶³ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası (Yeni Düzenlemelerle), çev. Abdullah Ünlü, Evrensel Yayıncılık, İstanbul, 1996; Houchang E. Chehabi, “İran İslam Cumhuriyeti’nde Din Adamları ve Devlet”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1, 1995, s. 8-17; Reza Afşar, “Mahiyet-e Devlet ve Çamee der

İran İslam Cumhuriyeti, her ne kadar anayasalı bir devlet olsa da, yasaların, anayasanın yanı sıra şeriata da aykırı olamayacağı ve her şeyin üstünde bir Dini Liderin (*Veliyi Fakih*) bulunduğu belirtilmektedir. Dini liderin görev kapsamından ilerideki paragraflarda bahsedilecektir. Ancak şimdiden İran'daki mevcut devlet düzenini, aslında Humeyni tarafından geliştirilen *Velayet-i Fakih* teorisine dayanarak oluşturulan bir tür anayasal “Dini Liderlik” rejimi olarak tanımlamak mümkündür. Şöyle ki, Anayasaya göre dini lider iki aşamalı da olsa halk tarafından seçiliyor. Önce halk, dini liderin seçiminde “ikinci seçmen” olarak görev yapan *Meclis-i Hobregan*'ı (Uzmanlar Meclisini), *Meclis-i Hobregan* ise dini lideri seçiyor. *Meclis-i Hobregan*'a sıradan insanlar, normal vatandaşlar değil, din adamları seçilmektedir. Çünkü daha önce de sözü edilen Usuli okulun görüşleri doğrultusunda bugünkü muhafazakar kanadın yorumuna göre, dini liderin sahip olması gereken özelliklerin kimde bulunduğunu (Ayetullah ve Mercii-i Taklit olması), kimin bu nitelikleri ve şartları taşıdığını sıradan insanlar değil, ancak din adamları bilebilir, onu ancak onlar tanıyıp teşhis edebilir. Ancak 1989 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile dini liderde aranan bir takım özelliklerle ilgili hassasiyetin gevşetildiği gözlemlenmektedir. Örneğin, bu değişikliğin yardımıyla Humeyni'nin ölümünden sonra o dönem Cumhurbaşkanı Hüccetülislam Ali Hamaneyi'nin Dini Liderlik konumuna getirilmesi sağlanmış, dolayısıyla Humeyni'nin *Velayet-i Fakih* anlayışının entelektüel temelleri göz ardı edilmiştir⁶⁴. Diğer taraftan söz konusu değişiklikle bu döneme kadar mevcut olan başbakanlık kurumu da kaldırılmıştır.

İran”, *Mecelle-yi Siyaset-e Hareci*, C. 9/3,4 (Sonbahar-Kış 1996/97), s.741-752; Abrahamian, *Humeynizm...*, s. 38-42.

⁶⁴ Şiilik dini hiyerarşisine göre en üst rütbe, Ayetullah olarak nitelendirilmektedir. Ondan bir basamak aşağıda ise Hüccetülislam rütbesi gelmektedir.

1989'da yapılan Anayasa değişikliğinden sonra devlet mekanizmasının işleyişinde belirleyici rol oynayan birimler kısa tanımıyla aşağıdakilerdir⁶⁵:

1.Dini Liderlik (Velayet-i Fakih): İran İslam Cumhuriyeti sistemini diğer devlet düzenlerinden farklı kılan en önemli birim, Dini Liderlik (*Velayet-i Fakih*) kurumudur. Dini Liderlik, İran rejimi için yaşamsal önem taşıyan devlet makamları ile ilgili atama ve görevden alma yetkilerini elinde tuttuğu askeri ve sivil kurumlarla uygulayabilen ve seçilmiş hükümetin yetki ve kapasitesini büyük oranda sınırlandırabilme yeteneğine sahip güçlü bir kurumdur. Anayasa'nın ilgili maddesi, nihai otoritenin zamanın efendisi Mehdi gelene kadar Dini Lider'e ait olacağını duyurmaktadır. Dini Lider, Anayasa'yla belirlenen görevlerine göre, düzenli ordu, Devrim Muhafızları, polis, jandarma ve devrim sırasında oluşan sokak komitelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan Güvenlik Kuvvetleri dahil tüm askeri kurumların komutanlarını, komutan yardımcılarını, genel kurmay başkanlarını, onların yardımcılarını, hava, kara ve deniz kuvvetleri komutanlarını atama yetkisini elinde bulundurur. Aynı zamanda, başkomutan sıfatına da sahiptir. Bunun yanı sıra Dini Lider, kimi hesaplamalara göre ekonominin yaklaşık yüzde 70'ini elinde tutan dini ve ticari vakıfların başkanlarını da bizzat atayabilmektedir.

2. Meclis (Meclis-i Şura-yı İslami): İran parlamentosu 18 Şubat 2000 seçimlerine kadar 270 üyeli idi. Bu sayı, seçimlerden önce ülkenin nüfusundaki artış dikkate alınarak 290'a çıkarıldı. Mevcut mevzuata göre Meclisin çıkardığı yasaların cumhurbaşkanı tarafından yürürlüğe sokulmasından önce Anayasayı Koruyucular Konseyi tarafından Anayasa ve şeriata uygun olduğunun onaylanması gerekiyor. Konsey, bir yasaı bunlara uygun bulmazsa Meclise geri gönderiyor. Meclis'in

⁶⁵ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, s. 52-94; Hüseyin, *İran'da Devrim...*, s.199, Oğuz ve Çakır, *İran*, s. 35-46.

direnmesi durumunda yasa, arabulucu konumundaki Düzenin Yararını Teşhis Heyeti'ne gidiyor.

3. Anayasayı Koruyucular Konseyi (Şura-yı Nigehban-ı Kanunu Esasi):

Anayasa Mahkemesi niteliği taşıyan bu kurum, yasaların Anayasaya ve ek olarak şeriata uygunluğunu denetliyor. Altı yıllığına atanan 12 üyesi vardır. Altı din adamı üyesini Dini Lider doğrudan atıyor, din adamı olmayan sivil hukukçu altı üyesini ise, Yargı Erki Başkanı'nın önerdiği adaylar arasından Meclis seçiyor.

4. Uzmanlar Meclisi (Meclis-i Hobregan): İlk Uzmanlar Meclisi devrimden

sonra 1 Nisan 1979'da yapılan referandumla monarşiye son verilmesinin ardından yeni Anayasa hazırlamak amacıyla, bir nevi Danışma Meclisi olarak kuruldu. 70'ten fazla üyesi genel seçimle belirlendi. Hazırladığı Anayasa taslağı, 2 Aralık 1979'da yapılan referandumla kabul edildikten sonra dağıldı. İkinci Uzmanlar Meclisi'nin 83 üyesi Aralık 1982'de yapılan iki turlu seçimle belirlendi. Sekiz yıllık dönem için seçilen üyeleri başka görevlerde bulunabiliyorlar. 23 Ekim 1998'de yapılan son seçimlerle oluşan Uzmanlar Meclisi şu anda tamamı din adamı 86 üyeden oluşuyor.

Uzmanlar Meclisi'nin asıl görevi, İran Dini Liderlik makamı boşaldığında, yerine yenisini seçmektir. Aynı zamanda İran Dini Liderini denetleme, anayasada belirlenen niteliklerinde eksilme olması yada bu nitelikleri başından beri taşımadığının ortaya çıkması durumunda onu görevden alma yetkilerine sahiptir.

5. Düzenin Yararını Teşhis Heyeti (Mecme-yi Teşhis-i Maslahat-ı Nizam):

Anayasa ve yasaların Şeriata uygunluğu konusunda Meclis ile Anayasayı Koruyucular Konseyi arasında çıkan anlaşmazlıklara son çözümlü getiren kurum niteliğini taşımaktadır. Humeyni tarafından 6 Şubat 1988'de, Meclis ile Anayasayı Koruyucular Konseyi arasında çıkan bir anlaşmazlığı çözmek üzere kuruldu.

6. Yargı Erki (Guvve-yi Gazayi): Başkanlığı doğrudan Dini Lider tarafından altı yıllığına atanan bir Ayetullah yürütüyor.

7. Yürütme Erki (Guvve-yi Mücriye): Cumhurbaşkanı ve hükümetten oluşuyor. Cumhurbaşkanı hükümetteki bakanların yanı sıra, bazıları Cumhurbaşkanı Yardımcısı sıfatını taşıyan kişileri de atıyor. Aralarında Merkez Bankası Başkanı, Atom Enerjisi Kurumu Başkanı, Beden Terbiyesi Kurumu Başkanı, Çevre Koruma Örgütü Kurumu Başkanı, Bütçe ve Plan Örgütü Başkanının da bulunduğu bu kişiler “kabinenin”, Meclis tarafından güvenoyu alması gerekmeyen doğal üyeleri oluyor. Kabine üyeleri arasında İran Radyo Televizyon Kurumu Başkanı da bulunuyor. Ancak bu göreve gelecek olan kişi, bizzat Dini Lider tarafından belirleniyor.

Doğrudan halk oyu ile dört yılda bir seçilen Cumhurbaşkanı ülkenin yönetiminden, iç ve dış siyasetinin yürütülmesinden doğrudan sorumlu ve yetkili kişidir. Bir kişi Anayasa’ya göre ancak iki dönem üst üste seçilebiliyor.

Yukarıda gösterilen kurumlara paralel olarak Ulusal Yüksek Güvenlik Konseyi, Kültür Devrimi Yüksek Konseyi gibi anayasal kurumlar da bulunmaktadır. Başlıca görevleri genel politikaların (iç ve dış) belirlenmesinde, hükümet ile Meclis arasında anlaşmazlık çıktığında yada yasaların anayasa veya şeriata aykırılığı gündeme geldiğinde baskı aygıtı olarak devreye girmesidir⁶⁶.

Yasama, yargı, yürütme gibi bir devletin geleneksel kurucu birimlerinin yanı sıra bir takım anayasal örgütsel kurumların (Anayasayı Koruyucular Konseyi, Düzenin Yararını Teşhis Heyeti gibi) varlığı ve İran politikasında etkin rol oynaması başlıca olarak kuvvetler ayırımı ilkesinin gücünü zayıflatmaktadır. Ayrıca, Houchang E. Chehabi’nin söylediği gibi İran’ın mevcut mevzuatı ile Humeyni’nin de takipçisi

⁶⁶ Abbas Menüçehri, *Ketab-e İran: Nezam-e Siyasi-ye İran*, Entesharat-e Merkez-e Motalaat-e Ferheng-e Beyne’l-Mileli, Tahran, 1381 (Hicri), s.21.25.

olduğu Usuli okul gelenekleri bağdaşmamakta ve bu nedenle de bir çok görev sınırlarının belirginliği henüz söz konusu olmamaktadır⁶⁷. Yönetim mekanizmasındaki güç dağılımının karmaşıklığı doğal olarak dış işleri bürokrasisine de yansımakta ve İran'ın bölgesel ve küresel dış politikalarının saptanmasında ve uygulanmasında bir dizi sorunlar çıkarmaktadır. Bunlardan en başlıcası, İran devlet yönetimi açısından hayati önem taşıyan Dini Liderlik (*Velayeti Fakih*) kurumu ile ilgili tam olarak çözüme kavuşturulmamış sorunlardır.

Daha Humeyni'nin sağlığında dini liderin tek başına *Taklit Mercii* olmaması nedeniyle görevlerinin meslektaşlarına göre ne türde olduğu sorusu ortaya çıktı. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi *Usuli* okuluna göre inanan kimse sadece kendi merciini taklit edebilir ve bu kişi, diğer müçtehide bağlı olamaz. Bu durumda, Dini Liderlik kurumunun kurulmasıyla dini gücün merkezi hale getirilmesi din adamlarının o güne kadar sürdürdükleri yapıya ters düşmektedir. Resmi olarak bu çelişkinin çözülmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Buna göre inanan kişilerin dini ve kişisel alana giren sorunları için kendi müçtehitlerine başvurmaları istenmekte, fakat devlet işlerinde ise “Dini Lider”in fikrini alması uygun görülmektedir. Zaten paradoks da buradadır. Çünkü bu tür işbölümü zaten din ve siyasetin ayrılması anlamına gelmiştir. Oysa rejimin amacı varolan bu ayrımı ortadan kaldırmaktı.

C. İslami Ulusçuluk: Ümmetçi ve Halkçı Söylemlerin Sentezi mi?

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda İran toplumunun İslami ilke ve kurallar temelinde ümmetçilik özelliğinin vurgulanması, tüm Müslüman ülkelerin tek İslam bayrağı altında birleştirilmesi iddiasının öne sürülmesi ve diğer ülkelerde

⁶⁷ Chehabi, “İran İslam Cumhuriyeti'nde Din Adamları”, s. 12-16.

devrimi yayma taahhüdünü içeren misyoncu nitelikli normların bulunması, başından beri İran'ın benimsediği ulusçuluk ve ulus devlet kriterlerinin sorgulanmasını gündeme getirmiştir⁶⁸. Her şeyden önce, yeni kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nin uluslararası platforma “Her yer Kerbela, her gün Aşure” şiarı ile çıkış yapması, Westphalia sonrası uluslararası sistemin doğasına tersti. Ancak devrimin hemen akabinde başlayan Irak-İran savaşı, Humeyni ve yönetime geçen radikal ulemayı ulus devlet prensiplerini benimsemeye zorlamıştır. Ancak bu haliyle de İran'ın yansıttığı ulusçuluk ve ulus devlet ölçütleri, alışlagelmişin dışındaydı.

Burada araştırma konusu açısından önemli sayılan sorunsal, devrim öncesi Humeyni söylemleri ile harekete geçen ve devrimden sonra oluşan/oluşturulan İran toplumunun yapısına ilişkindir. Diğer bir deyişle, inşa edilen İslami İran toplumunun hangi söylemsel faktörlerin etkisiyle oluştuğu sorusu ile iç ve dış politikanın karşılıklı etkileşimi bağlamında söz konusu faktörlerin İran dış politikasındaki uzantılarının ölçülmesi çabası, çalışmanın odak noktasına yöneliktir. Öncelikle belirtmek gerekir ki araştırma kapsamında elden edilen kaynaklara dayanılarak, İslami İran toplumunun, ümmetçi ve halkçı söylemleri barındıran bir temel üzerine inşa edildiği varsayımı ağırlık kazanmaktadır. Çözümlemeye geçmeden önce bu varsayımı desteklemek amacıyla Anayasa'nın giriş bölümündeki “İslam'da Yönetim Biçimi” başlığından alıntı yapılmış aşağıdaki paragrafın gösterilmesi, konuyla ilişkisi bakımından çok önemlidir:

İslami bakış açısından devlet, toplumun içinde sınıflaşmadan veya bir ferdin veya zümrenin sultanından dolayı oluşan bir şey değildir; aksine inanç ve düşünce birliğine sahip bir milletin siyasi ülküsünün somutlaşmasıdır ki düşünce ve inanç değişimlerinin akışında yolunu nihai hedefe (Allah'a)

⁶⁸ ...Anayasa, bütün mustaz'afaların müstekbirlere karşı zaferini hedefleyen bir hareket demek olan İran İslam Devrimi'nin İslami muhtevasını gözönüne alarak, bu inkilabın ülke içinde ve dışında sürdürülmesi ortamını sağlar ve özellikle diğer halk ve İslami hareketlerle milletlerarası alanda ilişkileri geliştirmeye çalışır ki, onları tek dünya ümmeti yoluna hazırlasın. Bkz: İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, s.12.

doğru açmak için kendisini örgütler. (...) Bu büyük devrimin mahiyetini göz önüne tutarak Anayasa, her türlü fikri ve toplumsal istibdat ile iktisadi ayrıcalıklı tekelciliği ortadan kaldırmayı üstlenir ve istibdat sisteminden uzaklaşp karar verme yetkisini direkt halkın eline verme doğrultusunda çaba harcar⁶⁹.

Daha önce de belirtildiği gibi İran İslam Devrimi'nin gerçekleştirilmesine ulema ile beraber farklı siyasal-toplumsal kesimleri içeren gruplar da önemli katkıda bulunmuştur. Ulusal Cephe, Halkın Mücahitleri, Halkın Fedaileri gibi laik fraksiyonların ulema ile işbirliği yapmalarına gelince ise, bu işbirliğinde söz konusu grupların pragmatist davranışları kadar, Humeyni'nin devrim sürecinde kullandığı retorik ve dinsel ritüellerin halkçı perspektiften yeniden yorumlanması da etkili olmuştur⁷⁰. Bu bağlamda Humeyni'nin halkın statükoya karşı çıkışını ateşlemek amacıyla dinsel ideolojik araçları sosyo-ekonomik konulara başarıyla uyarladığı görülmektedir.

Humeyni'nin söylemlerinde kullandığı halkçı bileşenler Abrahamian'ın da söylediği gibi geleneksel kavramlarla doludur⁷¹. Bu bileşenle; mülk sahibi orta sınıfın, daha alt seviyedeki sınıfların, özellikle kentli yoksulların ve köylü fakirlerin ortak söylem çatısı altında emperyalizme, yabancı kapitalizme ve siyasi düzene karşı harekete geçirilmesi amaçlanmaktadır. Öncelikle hayat standardının kesinlikle yükseltileceği ve ülkenin dış güçlerin hegemonyasından kurtarılacağı vaat edilmektedir. Daha da önemlisi, radikal söylemle statükoya saldırırken, bilinçli olarak, küçük burjuvazinin ve daha genelde özel mülkiyet prensibine inananların rahatını kaçırmamaya özen gösterilmektedir.

Humeyni retoriğinde genel tanımıyla her zaman karşı karşıya koyulan iki toplumsal sınıf vardır: *müstekbirler* (zalimler, sömürgeciler) ve *mustazaflar*

⁶⁹ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, s.13.

⁷⁰ Halliday, *İran Devrimi*, s. 53; Hüseyin, *İran'da Devrim...*, s. 98.

(mazlumlar, sömürülenler). Ancak bu ikili sınıflandırmaya dayanan toplum yapısı, her iki sınıfa ait diğer örneklerle daha da genişletilmektedir: zenginlere karşı fakirler; şeytan hükümetlere karşı ezilen milletler; saraylılara karşı gecekonducular; üst sınıfa karşı altsınıf; aristokratlara karşı yoksullar gibi. Görüldüğü üzere, hep iki kutuplu değerlendirme söz konusudur. Belki de Nikki R. Keddie, İran siyasetinde bu tür düalizmin İslam öncesi İran kültürüne kadar gittiğini söylemekte haklıdır⁷². Buna göre, tarihsel olarak İslam öncesi İran din kültüründe her zaman marjinal, birbirine zıt öğeler aktif olmuştur. O kadar ki bu düalist değerlendirme standartlarına günümüzde İran dış politika uygulamalarında da rastlamamız mümkündür⁷³.

Humeyni'nin İslami İran toplumunun oluşturulmasında ikinci bileşen olarak kullandığı ümmetçilik söylemleri ise, tekabül ettiği alan bakımından daha geniştir. Ülke içi dayanışmadan, dünya Müslümanlarının birliğine kadar çeşitli konuları içermektedir⁷⁴. Ümmetçilik söylemlerinin iç politikada halk üzerinde bu kadar etkili olmasının en büyük nedenlerinden biri Checkel'in ifadesiyle *manipulatif ikna etme*

⁷¹ Abrahamian, *Humeynizm...*, s.21-25.

⁷² Örneğin, İran'ın geleneksel dini olan Zerdüş doktrininde iyi ve kötü tanrılar, yada Maniheizm'de ön plana çıkarılan iyi ruh ve şeytan gibi. Bkz: Keddie, *Religion and Politics in Iran*, s.47.

⁷³ Humeyni'nin gerek devrim öncesi süreçte, gerek devrimden sonra söylediği "Ne Doğu, ne Batı, sadece İslam" veya "Doğu'nun problemleri Batı'dan, özellikle Amerikan emperyalizminden kaynaklanmaktadır" gibi sloganlar, söz konusu düalist değerlendirme standartlarına örnek olarak gösterilebilir. Bkz: İmam Humeyni, *Konuşmalar*, Objektif Yayınları, İstanbul, 1991, s. 57; Abrahamian, *Humeynizm...*, s. 38.

⁷⁴ Örneğin Humeyni, 3 Nisan 1979 yılında İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunu resmen ilan ettiği radyo-televizyon konuşmasında şöyle demektedir: (...)Biz dünyayı İslam'la tanıştırmalıyız. İslam gerçek hüviyetiyle dünyaya tanıtılırsa, dünyanın dikkatleri İslam'a çevrilecektir...

...Milletin bütün gruplarına diyorum ki, İslam Cumhuriyeti'nde varlıklı ile yoksul, beyazla siyah, Sünni'yle Şii, Arap'la Arap olmayan, Türk'le Türk olmayan arasında hiçbir fark gözetilemez. Kuran-ı Kerim, üstünlüğü adalete ve takvaya tanımaktadır. Kim takva sahibiye odur üstün olan. Kimin maneviyatı düzgünse odur insan olan. Fakat bu üstünlüğün maddeyle, servetle bir ilgisi yoktur. Halkın hepsi birbirine eşittir. Her kese eşit haklar tanınmıştır. Her kes eşittir. Dini azınlıkların hakları korunacaktır. İslam onlara saygı duyar, İslam her gruba saygı duyar. Kürtler ve dilleri değişik olan öteki gruplar bizim kardeşimizdirler. Biz onları saygı duyarız, onlar da bizlerle. Hepimiz bir tek millete, tek inanca mensubuz... Bkz: İmam Humeyni, *Konuşmalar*, s. 39-43.

yönteminin kullanılmasında yatmaktadır⁷⁵. Toplumsal gerilimin tırmandığı devrim öncesi süreçte dinsel ideolojik retoriğin bilinçli şekilde amaca yönelik yorumlanmasının, “sıradan insanların” bilgi eksikliğinin istismarına neden olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, halk kitlesi ve devrim lideri arasındaki karşılıklı etkileşim, sosyal öğrenme ve karar verme sürecinin simetrik boyutta gerçekleşemediği söylenebilir.

Ümmetçi söylemler İran siyasetinde gerek iç, gerek dış politika uygulamalarına önemli zemin oluşturmaktadır. İç politika açısından bakılırsa, İran gibi etnik yapısı karışık bir ülkede ulusal sadakatin sağlanması oldukça zor görünmektedir⁷⁶. Nitekim devrimden önce ve devrimden sonra bazı bölgelerde merkezi yönetime karşı ciddi direniş eylemlerinin yapıldığı görülmüştür⁷⁷. Bu durumda, *Velayet-i Fakih* kontrolünde *İslami Hükümet* yönetim biçiminin olası ayrılıkçı hareketleri sindirmeye yönelik önemli bir aygıt olarak kullanıldığı açıktır. Başka bir ifadeyle, İslami Hükümet sistemi merkezi devlete karşı ulusal sadakatin etnik temele değil, dinsel temele, özellikle de Şiilik temeline oturmasını talep ediyor. Ancak bu stratejinin Şii inancılı, ama farklı etnik kökene sahip gruplar (örneğin, Azeriler, Araplar gibi) üzerinde etkili olmasına karşın, aynı ölçüde İran’ın çeşitli

⁷⁵ Chekel’e göre Manipulatif ve Argümantatif olmak üzere 2 tür ikna etme yöntemi vardır. Manipulatif ikna etme büyük ölçüde asosyaldir. Karşılıklı etkileşim düzeyi yeterli değildir. Örneğin, siyasal elitlerin halk kitlesini manipule etmesi durumu. Argümantatif ikna etme ise bunun tersine, sosyaldir. Karşılıklı etkileşim düzeyi yüksektir, etki-tepki doğrultusunda değişen davranışları içermektedir. Diğer bir deyişle, sosyal öğrenmeyi ortaya çıkaran bir mekanizmadır. Bkz: Jeffrey T. Checkel, “*Why Comply? Constructivism, Social Norms and the Study of International Institutions*”, <http://www.arena.uio.no/publications/wp99_24.htm>.

⁷⁶ Ali Yusufi, “Revabet-e Beyn-e Govmi ve Tesir-e An ber Hoviyet-e Melli-ye Egvam der İran”, *Motalaat-e Melli*, Vol.2, (Tabestan, 1380 (2001)), s. 13-43.

⁷⁷ Örneğin, Kürtlerin Mahabad Cumhuriyeti kurma girişimleri veya Azerilerin 1945-46 yıllarındaki bağımsızlık mücadeleleri gibi. Bkz: “Fundamental Sources of Iranian Foreign and Security policies”, <<http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/MR1320.ch2.pdf>>.

bölgelerinde yaşayan Sünni Müslümanları (Kürtler ve Beluciler) etkilediği söylenemez⁷⁸.

Öte yandan ümmetçi söylemler, Humeyni önderliğinde İslami otoritenin kurulmasını takiben İran dış politikasında da önemli rol oynamaya devam etti. Bunun başlıca nedeni, İran İslam Cumhuriyeti'nin egemenlik anlayışının ulusal değil, Şii-İslami ilkeler doğrultusunda dinsel faktörlere dayanması idi. Başka bir ifadeyle, ümmetçi söylemler iç politikada olduğu gibi dış politikanın da ideolojik temelini oluşturdu. Özellikle devrimin ilk yıllarında söz konusu ideolojik temele dayanılarak belirlenen İran dış politikası, geleneksel bir ulus devletin izlediği dış politika davranışlarından çok daha farklı idi. Yakın ve orta vadede devrimi komşu ülkelere yayma, uzun vadede ise dünyadaki tüm Müslümanları aynı çatı altında birleştirmeyi amaçlamaktaydı. Ümmetçi söylemlere dayalı bu tür bir dış politikanın, İran'ın devrim sonrası dönemde benimsediği ideolojinin başlıca taahhüdü olmakla birlikte, aynı zamanda, diğer Müslüman ülkelerin nazarında devrime meşruiyet kazandırma çabası olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ancak, izleyen bölümlerde de belirtileceği gibi, "İkinci Cumhuriyet Dönemi" diye tanımlanan Humeyni'nin ölümünden sonraki yıllarda ümmetçi söylemlerin dış politika uygulamalarında daha az vurgulandığı, genellikle retorik düzeyinde kaldığı gözlemlenmiştir.

⁷⁸ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.234-235.

Üçüncü Bölüm: İran Dış Politikasında Kimlik Sorunsalı

I. İran Dış Politika Davranışlarını Etkileyen İç Siyasal Gelişmeler ve Etkenler

A. Post-İslamcılık ve Muhafazakar Söylemin Aşınması

1) Post-İslamcılık ve Post-İslamcı Epistemoloji Nedir?

İran'ın siyasal tarihinde Şii din adamlarının zaman zaman kendi içinde farklı gruplara bölünmesi (örneğin, Ahbari ve Usuli okulları), İslam devriminin gerçekleşmesinden sonra da devam etti. Nitekim, Humeynici cephede karışıklık yarattığı gerekçesiyle 2 Haziran 1987'de *Cumhuri-ye İslam Partisi*'nin kapatılması da ulema arasındaki bölünmelere çare olmadı⁷⁹. Bölünme bu kez, Humeyniciler arasında oldu. Sağ kanadın siyaseti tekeline alma eğilimlerine karşı bir denge oluşturmak isteyen Humeyni'nin kişisel izniyle, o zamana kadar ulemanın ana örgütü olan *Came-ye Ruhaniyet-i Mübariz*'den ayrılan (CRM- Militan Din Adamları Topluluğu) “sol kanat”, 20 Mart 1988'de *Mecme-yi Ruhaniyun-u Mübariz* (MRM – Militan Din Adamları Birliği) örgütünü kurdu. Böylelikle, İranlı siyasetçilerin Batılı tanımlamalar olduğu gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmalarına rağmen, ilk kez ulema içinde sağ ve sol diye adlandırılan iki akım ortaya çıktı. Ne var ki, bu bölünmeler Humeyni'nin ölümünden sonra da devam ederek, her iki ana akım içinde ayrı ayrı “geleneksel sağ” (örneğin, CRM) ve “modern sağ” (örneğin, Rafsancani önderliğindeki Kargozaran-e Sazendegi) ile “geleneksel sol” (örneğin, MRM) ve “modern sol” (örneğin, İran İslam Devrimi Mücahitleri Örgütü) gibi yeni kanatların

⁷⁹ 1982'de Sovyet yanlısı komünist Tudeh Partisi yasaklandıktan sonra İran siyaset sahnesinde kalan tek legal, siyasi parti olan *Cumhuri-ye İslam Partisi*'nin de kapatılmasıyla, o dönemden itibaren

ortaya çıkması ile gelişti. Bunun yanı sıra, İslam devriminin gerçekleşmesinde rol alan, ancak modern tarzda din eğitimi alan bir çok entelektüel devrim mirasçılarının din, toplum, siyaset ve bunlar arasındaki ilişkiler üzerine geliştirdiği sorgulamalar, toplum içinde çok sayıda taraftar bularak mevcut siyasal yapıyı oldukça karmaşıktırdı. İran siyasetinde dinsel alanın bu şekilde “plüralizme” doğru ilerlemesi, doğal olarak bir takım ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmeleri de beraberinde getirdi. O kadar ki, kimilerine göre Muhammed Hatemi'nin 1997'de Cumhurbaşkanı seçildikten sonra İran'da uygulamaya koyduğu reformların temelini oluşturan ve İran toplumunun yeni bir vizyon kazanmasını sağlayan bu gelişmeleri⁸⁰. Başka bir ifadeyle, dinsel alanda ortaya çıkan gelişmeler, Hatemi dönemiyle başlayan reform hareketlerini hazırlayan ön aşama olarak değerlendirilebilir. Ancak reform hareketleriyle bağlantısı ne düzeyde olursa olsun, dinsel söylemlerin geçirdiği değişim süreci, İran siyasetine önemli ölçüde etki etmiş, iç ve dış politikada gözle görülür yeniliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İranlı Müslüman entelektüellerin din, toplum ve siyaset üzerine düşünce geliştirme çabaları yeni bir olgu değildir. Nitekim, İslam devriminden önce Ali Şeraiti, Mehdi Bazergan, Ebul Hasan Beni Sadr gibi Batı tarzı eğitim görmüş entelektüeller, modern İslam toplumu modelinin özelliklerinin tanımlanması ve böyle bir toplumun oluşturulması yönünde büyük emek harcamışlardı⁸¹. Bu entelektüeller

İran'da politika, siyasi parti olmaksızın yapılmaya başladı. Bkz: Oğuz ve Çakır, *Hatemi'nin İranı*, s. 47-65.

⁸⁰ Forough Jahanbakhsh, “Religious and Political Discourse in Iran: Moving Toward Post-Fundamentalism”, *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. IX, Issue 2 (Winter/Spring, 2003), s.243-254; Said Amir Arjomand, “The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran”, <[http:// www.kadivar.com/html/english/reviews/paper_02.htm](http://www.kadivar.com/html/english/reviews/paper_02.htm)>.

⁸¹ Adı geçenler arasında özellikle Şeraiti, devrim öncesi konuşmalarıyla çok sayıda yandaş toplamayı başarmış, devrimin daha geniş toplumsal katmana yayılmasında önemli rol oynamıştır. Şeraiti günümüzde de en az Humeyni kadar devrimin ideologu olarak kabul edilmektedir. Bkz: Shahrough

söz konusu hedeflerini gerçekleştirmek için ilk aşamada, Marksist ve devrimci-İslamcı ideolojileri barındıran söylemlerle otokratik Şah yönetimini devirmeyi amaçlarken, 90'lara gelindiğinde “post-İslamcı” diye bilinen yeni bir akım dinsel sivil toplum, demokratik çoğulculuk uğruna yeni bir mücadele dalgasını başlatacaktı.

Post-İslamcı diye tanımlanan bu entelektüeller; İslam devriminin gerçekleştirilmesinde bizzat rol alan, devrime olan sadakatlerinden ödün vermediklerini her zaman gururla söyleyen, ancak bununla beraber, devrimin ekonomik, sosyal ve siyasal yaşamda düş kırıklığına neden olduğunu ifade ederek bu çıkmazları aşmak için yeni çözüm yolları öneren, bunu yaparken de hiç bir laik tavır sergilemeyen kişilerdir⁸². Aralarında hem din adamı sınıfına dahil (örneğin, Kediver ve Müçtehit Şabestari gibi) olanlar ve hem de din adamı olmayanlar (Abdülkerim Suruş, Ekber Genci gibi) vardır.

Post-İslamcıların ortak özellikleri, siyasal olanla dinsel olanın ayrımının, dinsel dışarıdan eleştirisiyle değil, din üzerine geliştirilen düşüncelerle sağlanması ve bu doğrultuda yeni bir İslami görüşün biçimlendirilip tanıtılmasıdır. Diğer bir deyişle, din ve siyaset üzerine düşüncelerini, Batı kökenli laik modernlik felsefesine göndermeler yaparak değil, dinsel bir çözümlenmeden hareketle geliştirirler. Post-İslamcılara göre İslam, eksiklikleriyle ona gölge düşürecek herhangi bir iktidara indirgenemez. Din ve devlet ayırımı, dini zayıflatmak için getirilmemiştir. Buradaki amacın, bir iktidarın kusurlarını ve sıradan uygulamalarını dine yansıtmasını, dini olumsuz yönde etkilemesini engellemek olduğu belirtilmektedir.

Akhavi, “Shariati’s Social Thought”, Keddie Nikki R (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

⁸² Robin Wright, *Son Büyük Devrim: Humeyni’den Bugüne İran*, çev. Şeniz Türkömer, Doğan Kitapçılık A.Ş., İstanbul, 2000, s.73-102; Khosrokhavar ve Roy, *İran...*, s. 61-70.

İran’da son yıllarda ortaya çıkan değişimler açısından, yukarıda adı geçen post-İslamcılardan şüphesiz ki en önemlisi Abdülkerim Suruş’tur. O, 1980’lerin sonlarından itibaren yazdığı makalelerinde hakim din anlayışının epistemik temellerini hedefe alarak İslam’la demokrasi arasında ilişkisellik kurmaya çalışmıştır⁸³. Suruş, 1988-1990 yılları arasında geliştirdiği “*Dinsel Bilginin Daraltılması ve Genişletilmesi*” kuramında dinsel anlayışın tarihsel olduğunu belirterek mutlakçı ve nihai anlatımı reddetmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin çoğulcu okunmasıyla epistemolojik plüralizmi önermiştir. Doğal olarak bu önerme, dini yorumlama tekeline sahip ulemanın totaliter dinsel ve siyasal gücüne dramatik bir şekilde etki etmiştir. Bu nedenle olsa gerek Suruş, kısa bir süre sonra muhafazakar ulema tarafından İslam’ın Martin Luther’i diye tanımlanarak ciddi baskılar görmüş, hatta ölümlerle bile tehdit edilmiştir⁸⁴.

Yerleşik ideolojik söyleme kendi epistemolojik önermeleriyle meydan okuyan Suruş, hakim din anlayışının *maksimalist* niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir⁸⁵. Buna göre şariat, ekonomik ve siyasal öneriler sağlayarak hem bu dünyada, hem de diğer dünyadaki mutluluk için kapsamlı planlar teklif etmektedir. Kendi söylemindeki din anlayışının ise *minimalist* olduğunu öne sürmektedir. Bu anlayışın, daha çok sosyal yaşamın daha etkili olmasını amaçladığını belirtmektedir. Rasyonel yönetim platformunu tercih ederek toplumu yönetenlerin sadakate değil, liyakate göre seçilmesini önermektedir.

Suruş’un yukarıda bahsedilen yaklaşımlarının yanı sıra, 1994 ve 1995 yıllarında yayınladığı çalışmalarında ortaya attığı “Dinsel Demokratik Hükümet”,

⁸³ Jahanbakhsh, “Religious and Political Discourse in Iran”, a.g.y.

⁸⁴ Wright, *Son Büyük Devrim*, s. 102.

⁸⁵ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*, Brill, Leiden, 2001, s. 140-143.

“Dinden Beklentilerimiz”, “İdeolojileştirilmiş Din ve Dinsel İdeoloji”, “Dinsel Çoğulculuk” gibi yeni kavramlar İran’ın değişim sürecinde adeta katalizör rolü oynamıştır.

2) Dinsel Sivil Toplum veya İslami Demokrasi

Post-İslamcı yaklaşımlar genç nüfus başta olmakla, İran toplumunda her geçen gün daha çok yankı uyandırıyor. Buna karşın, nüfus artışı, ardı ardına gelen ekonomik krizler, İran’ın uluslararası sistemden göreceli izolasyonunun ortaya çıkardığı zorluklar ve küreselleşme baskıları gibi sorunlar karşısında tatmin edici öneriler getiremeyen muhafazakar kanat ise post-İslamcılara karşı tutumunu giderek sertleştirmektedir. Başta Suruş olmak üzere post-İslamcı düşünürlerin İslam’la demokrasiyi bağdaştırma girişimlerini “*Garbzedeği*”liyin getirdiği sorunlar olarak değerlendirmekte, Batıya özgü her şeyin İslam’la uyuşamayacağını savunmaktadır⁸⁶. Muhafazakar kanat bu argümanlarını genel hatlarıyla aşağıdaki söylemler üzerine inşa etmektedir⁸⁷:

- İslam’ın görüşüne göre temel eksen Allah’tır. Dolayısıyla insanı temel eksen olarak kabullenmek kafirlik ve dinsizliktir.
- Eğer demokrasi çerçevesinde çıkarılan yasalar, insanı temel özne haline getirmeyi amaçlar ve dolayısıyla Tanrı’nın hükmüne aykırı olursa, İslam bu demokrasiyi reddeder.

⁸⁶ “Garbzedeği” kavramı, 1950’lerde İranlı yazar Celal Al-Ahmed tarafından geliştirilmiştir. Kelime anlamıyla Batı zehirlenmesi (*Westtoxication*) veya Batılılaşma demektir. 1950’li yıllarda sürdürülen anti-empyralist mücadelelerde çok sıkça kullanılan bir deyimdir. Bkz: Yann, “Contemporary Shi’i Thought”, s.202.

⁸⁷ Oğuz ve Çakır, *Hatemi’nin İrani*, s. 141-146; Sam Ghandchi, “Islamic Democracy is not Pluralism”, <<http://www.ghandchi.com/308-IslamicDemocracyEng.html>>.

- Toplumda, ancak Allah'ın rızası doğrultusunda olan kanunlar geçerli olabilir. Halkın oyu, ancak Allah'ın hükmüne karşıt, onunla çelişkili olmadığı zaman geçerlilik kazanır.
- Allah'a inananların inançlarına göre, kanunlar, insanların dünya ve ahretlerinin güvencesi olmalıdır.

Buna karşılık post-İslamcılar ise fakihlerin (din hukukçularının) en küçük eleştiriyi bile kabul etmeyen, yerli yersiz şiddet uygulamalarına ve dayatmalarına rasyonalizmi, çoğulculuğu ve hoşgörüyü savunarak yanıt vermektedirler. Onlara göre yerleşik dinsel ideolojik anlayış insanı, kamusal ve siyasal faaliyetlere katılarak dinsel sorumluluklarını yerine getirmesi gereken birer ödev-bağlı (*duty-bound*) kişi olarak görmektedir. Post-İslamcılar ise insanı, hak bağlı (*right-bound*) varlık olarak ele almakta ve insanın doğal haklarını şiddetle savunmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, İslam'da sadece ödevlerden bahsedip, haklardan söz etmemenin doğru olmayacağını belirtmektedirler. Nitekim, post-İslamcılara göre Tanrı'ya inanmak bir ödev değil, haktır. Devrimci duygusallığa ve körü körüne taklitçiliğe karşı, akıl ve mantığın rolünü öne sürmektedirler. Ama bununla birlikte, fikhî da reddetmemektedirler. Daha çok İslam'ın siyasal misyon, şeriatın da siyasal yönetim mekanizması olduğu görüşüne karşı çıkmaktadırlar. İslam dininin yoruma açık olduğunu belirterek, İslam'ın demokrasiyle bağdaşabilecek şekilde yorumlanabileceğini, hatta bunun nasıl yapılacağını önermektedirler. Post-İslamcı düşünürlerden, daha önce de belirtildiği gibi post-İslamcı hareketlerin esas önderi sayılan Suruş, İslam'ı özellikle siyasi haklar ve insan hakları konusunda yanlış yansıttığını iddia ettiği geleneksel din

düşüncesini sorgulayarak İslami demokrasinin iki temel özelliğe sahip olduğunu söylemektedir⁸⁸:

- i) Özgürlük. Buna göre gerçek inanç sahibi olmak için özgür olmak gerekir. Baskı yada zorlamayla inanç sahibi olmak gerçek inanç değildir. Anlamı “boyun eğmek” olan İslam, nasıl bir özgürlük vaat ediyor sorusunu ise şöyle yanıtlar: *Özgür bir şekilde teslim olmak yada boyun eğmek, özgürlüğü feda etmek anlamına gelmez. Dininizden yada inancınızdan vazgeçme özgürlüğünüz de olmalı.*
- ii) Dinsel ideal. Suruş’a göre İslami demokrasiyi başka laik demokratik toplumlardan ayıran en belirgin özellik, birincide hiçbir zorlama olmadan dinsel bir ideal uğruna çaba göstermenin ön plana çıkarılmış olmasıdır. Oysa ki öteki iktidar tiplerinde herhangi bir amaca yönelme söz konusu değildir.

Laik muhalefetin aksine, İslam ile dini bağdaştırdığı için post-İslamcılarının genç dindarlar arasında da çok sayıda taraftarları bulunmaktadır. Post-İslamcı hareketler Batılı yazarların da büyük ilgi odağı olmayı başarmıştır. Örneğin bunlardan Robin Wright, İran’daki bu tür yeni gelişmelerden bahsederken post-İslamcılar hakkındaki iyimserliğini gizlememektedir:

(...) Bu yeni tür İslamcılar belki de sonunda İran’da ve diğer İslam ülkelerinde gerçek bir güç dağılımı için geçerli nedenleri sağlayabilecekler. Belki bir gün tarih İran devrimini, başarılı olsun veya olmasın, İslam’ı demokrasiyle bağdaştırmaya çalışan ilk önemli deneme olarak değerlendirecek. (...) Ne tuhaftır ki, Soğuk Savaş sonrasında ortaya atılan ve İslam ile Batı arasında global bir çatışmanın kaçınılmaz olduğunu savunan teorilere en çok katkıda bulunan ülke, belki de bu çatışmanın tehlikesini azaltacak yada önleyecek fikirlerin yeşerdiği ve geliştiği ülke olacaktır⁸⁹.

⁸⁸ Jahanbakhsh, “Religious and Political Thoughts in Iran”, a.g.y.; Arjomand, a.g.y.; Sam Ghandchi, “What is Secularism?”, <<http://www.ghandchi.com/302-secularismEng.htm>>. Daha detaylı bilgi için bkz: Abdolkerim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000; Abdolkerim Soroush, *Sirat-e Mustakim*, Sirat, Tahran, 1998; Abdolkerim Soroush, *Mudara va Mudiriyat*, Serat, Tehran, 1997.

⁸⁹ Wright, *Son Büyük Devrim*, s. 73

Post-İslamcı bilgi kuramları, bu görüşü benimseyen entelektüellerin dış politika ile ilgili yaklaşımlarında da kendini açıkça belli etmektedir⁹⁰. Post-İslamcılıkta Batı'nın ve Batılılaşmanın militanca eleştirisinden çok, kendi kimliğini bir farklılık olarak ama diyalog ve karşılıklı alışveriş içinde koruyan bir uzlaşma arayışı tercih edilmektedir. Diğer bir deyişle, ulusçu ve pragmatik yaklaşımlar, post-İslamcı dış politika görüşünün en belirgin özelliğidir. İçerideki ve dışarıdaki rakiplerin kötü gösterilmesi ve İran'ın sorunlarının dış bir komplo sonucu oluştuğu iddiası üzerine kurulan tüm yaklaşımlar reddedilmektedir. Bunun yerine İran'ın dünyadaki yeri ve dünyaya katılımı tartışılmaktadır.

B. Hatemi ve Reformasyon Süreci

İran İslam Devrimi'nin ortaya çıkışından sonra İran siyasi tarihi başlıca olarak iki döneme ayrılmaktadır: Birinci Cumhuriyet Dönemi ve İkinci Cumhuriyet Dönemi. Humeyni liderliğinde devrimin gerçekleşmesiyle başlayan Birinci Cumhuriyet döneminin sonunu veya diğer bir deyişle, İkinci Cumhuriyet Döneminin başlangıcını, kimileri Irak-İran Savaşının sona erme (1988), kimileri ise Humeyni'nin ölüm tarihiyle göstermektedir⁹¹. Ancak hangisi temel alınrsa alınsın, Soğuk Savaş'ın son yıllarına da eşlik eden bu dönemle İran tarihinde bir dizi yeni gelişmelerin ortaya çıktığı kesindir. Haşemi Rafsancani'nin 1989 yılında Cumhurbaşkanı seçilmesiyle İran'da, özellikle ekonomik açıdan ılımlı havalara esmeye başladı. Rafsancani'nin kısa, orta ve uzun vadeli stratejik kalkınma planları Irak-İran Savaşının ağır tahribatları ve buna bağlı olarak ardı ardına gelen ekonomik

⁹⁰ Khosrokhavar ve Roy, *İran...*, s. 190-200

⁹¹ Ahmed Hashim, *The Crisis of the Iranian State: domestic, foreign and security policies in post-Khomeini Iran*, Oxford University Press, New York, 1995, s.7-29.

krizler ve dış ilişkilerde içe dönük politikaların izlenmesi sonucunda derin bunalımlara gömülmüş İran toplumunu bir nebze de olsa teselli etti. Ancak yine de devrimin vaatleriyle ilgili düş kırıklığı devam etmekteydi. Özellikle, yukarıda da bahsedildiği üzere, 90'ların başlarından itibaren ortaya çıkan post-İslamcı hareketlerin sivil toplum oluşturma girişimleri Velayet-i Fakih kurumunun sorgulanmasını gündeme getirerek sosyo-ekonomik krizlere siyasal meşruiyet krizini de ekledi. Bu tür çıkmazlar karşısında iki dönem üst üste Cumhurbaşkanı seçilen Rafsancani (1989-1993; 1993-1997) radikal ulemanın yoğun baskılarına rağmen ekonomik alanda daha liberal politikalar izlese de, toplumun siyasal-kültürel beklentilerine tatmin edici yanıt veremedi.

1997 seçimlerine gelindiğinde, herkes muhafazakar Meclis Başkanı Ali Ekber Natık Nuri'nin cumhurbaşkanı seçileceğine kesin gözüyle bakıyordu. Ancak sandıktan çıkan oylar şaşırtıcı bir farkla, Rafsancani ekseninde yer alan ılımlı bürokratların ve ulemanın sol-radikal örgütünün (bkz: *Mecma-yı Ruhaniyun-u Mübariz*) aday gösterdiği Muhammed Hatemi'nin lehine çıktı. Hatemi'nin 1997 seçimlerini kazanmasında, o dönemde Dini Lider Ali Hamaneyi ile arası pek iyi olmayan Rafsancani'nin desteği kadar, kendisinin Kültür ve İslam İrşad Bakanı görevini sürdürürken (1982-1992) bir çok alanda attığı yenilikçi adımlar (örneğin, yasaklanmış yerli ve yabancı bir çok eserin basılmasına izin verilmesi gibi) ve seçim propagandası da etkili olmuştur.

Hatemi'nin seçim öncesi propaganda sürecinde dile getirdiği söylemler, İran toplumunun ihtiyaç duyduğu gereksinimlerle birebir örtüşmekte idi. Her konuşmasında esas amacının hukuk düzenini geri getirme ve sivil bir toplum oluşturma olduğunu ısrarla belirtiyordu. Konuşmalarında sık sık hukukun

üstünlüğünü, ifade özgürlüğünü, fırsat eşitliğinin yaratılmasını, yoksulluğun ortadan kaldırılmasını, ayrımcılığın yok edilmesini ve adaletsizliğe karşı mücadele gereğini vurgulayan Hatemi, seçileceği takdirde yeni kurulacak olan hükümetin halkla doğrudan işbirliği yapacağını vaat ediyordu. Seçmenler karşısında dile getirdiği “*Hükümet görevlileri, halkın hizmetçileridir*”, “*Adalet ve gelişme el ele gider. Adaletsiz gelişme yoksulluğa yol açar ve böylece toplumsal uçurumu büyütür*” gibi sloganlar o güne değin İran siyasi platformunda pek alışılmamış şiarlardı⁹².

Hatemi, toplumun talep ettiği değişimleri İslami ilkeler çerçevesinde çok başarıyla yorumlayarak her kesimden oy almayı başardı. Bu nedenle olsa gerek, “*din ve devlet adamı*” sıfatıyla, katılım oranının % 88 olduğu 1997 cumhurbaşkanlığı seçimlerini geçerli oyların %69.93’ü ile kazandı. Hatemi’nin cumhurbaşkanı olarak seçilmesi, İran toplumunda o kadar etkili oldu ki bu dönemden itibaren reformcularla ilgili her etkinliğin ve grubun adlandırılmasında *Dovvom-e Hordad*, yani seçimlerin yapıldığı tarih olan 23 Mayıs ifadesi kullanılmaya başladı. Ayrıca, 2000 yılı parlamento seçimlerinde Hatemi yanlılarının en çok sandalye kazanan fraksiyon olması, reform yönlü hareketlenmeleri iyice canlandırdı.

Hatemi, ikinci kez seçildiği 2001 cumhurbaşkanlığı seçimlerini de %79.07 olmak üzere rakiplerine büyük fark atarak kazandı. En ilginç nokta ise seçim öncesi kampanyalarda Hatemi’nin 9 rakibinin kendilerini “reformcu” diye tanıtmasıdır. 2001 seçimlerinin sonucu yerli ve uluslararası basında “Cumhurbaşkanlığı seçimleri, reform sürecini destekleyen çoğunluk için büyük bir zaferdi” diye açıklandı⁹³.

Hatemi’nin 1997’de yönetime geçmesinden sonra devlet yapısında öfkeli ideologların yerini ılımlı din adamları ve teknokratlar almaya başladı. Toplum

⁹² Wright, *Son Büyük Devrim*, s. 63; Oğuz ve Çakır, *Hatemi’nin İrani* s. 123.

içerisinde dinsel davranış kodları gözle görülür ölçüde zayıflama trendine girdi. İç politikada siyasal çoğulculuk ve ifade özgürlüğü göreceli olarak artış eğilimi gösterirken, dış politikada geleneksel radikal söylemlerden vazgeçilerek diyalog arayışları tercih edildi⁹⁴. Bununla beraber, Hatemi'nin başa geçmesiyle olumlu yeniliklerin ortaya çıktığı görüşünü herkes aynı ölçüde benimsememiştir. Örneğin Michael Rubin, Wright'tan farklı olarak, Hatemi'yle herhangi bir reform sürecinin başlamadığını, bunu sadece Batı medyasının inşa ettiğini belirtmektedir⁹⁵. Bu konuda Batılı yazarları aşırı iyimser bulan Rubin'e göre Hatemi, cumhurbaşkanı olduğu 7 yıl zarfında herhangi bir köklü değişim gerçekleştirememiştir. Rubin, Hatemi'nin esas doktrininin “Önce askeriye, sonra halk” olduğunu öne sürmekte ve bu konudaki görüşünü bir dizi veriyle desteklemektedir:

- Devlet bütçesinde büyük açık olmasına rağmen, Rusya, Çin ve Kuzey Kore'den alınan sofistike silahlara, Şehab füze programlarına devasa boyutlarda yapılan dengesiz harcamalar.
- 1977 yılında (İslam devriminden iki sene önce) kişi başına düşen gelir 2.450 ABD doları idi. 2002 yılına gelindiğinde ise kişi başına düşen gelir, 1.500 dolardan azdır.
- 2001 yılı itibarı ile nüfusun yaklaşık %15'i aşırı yoksulluk düzeyinde yaşamaktadır.
- Son 11 yılda ücretlerin genelde sabit kalmasına karşın, temel eşya fiyatlarında %20 artış tespit edilmiştir.

⁹³ *İran'da Hatemi Zaferi*, <www.aksam.com.tr>; Bertus Hendriks, “More Room for Manoeuvre”, <<http://www.rnw.nl/hotspots/html/iran010611.htm>>.

⁹⁴ Reformasyon sürecinin dış politika üzerindeki etkilerine izleyen bölümlerde daha detaylı değinilecektir.

⁹⁵ Michael Rubin, “What Are Iran's Domestic Priorities?”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 6/2 (June 2002); Michael Rubin, “Khatami and the Myth of Reform in Iran”,

- Her yıl 700.000 kişinin iş başvurusu yapmasına rağmen, sadece 200.000 kişi iş bulabilmektedir⁹⁶.

Rubin'e göre Hatemi için kullanılan tanımlamalar (çağdaş, reform yanlısı gibi), zamanında Rafsancani için de sarf edildi, ama hiçbir somut bir gelişme olmadı. Rubin, tarihte hiçbir otoriter rejimin gücünü gönüllü olarak diğerleri ile paylaşmadığı tezini gerekçe göstererek, Hatemi'nin de buna uyduğunu şiddetle savunmaktadır.

Rubin'in, kimi noktalarda haklı olmakla birlikte (örneğin, dengesiz silah harcamaları gibi), sistemin temelinde yatan, bu nedenle de bir çok reform uygulamalarının hayata geçirilmesini engelleyen sorunları hesaba katmaması, Hatemi hakkında yaptığı değerlendirmenin gerçeklik payını azaltmaktadır. Nitekim, Bertus Hendriks'in de belirttiği gibi her iki seçimde İran toplumu Hatemi'nin reform programlarını güçlü şekilde desteklese de, yönetim gücünün asimetrik-düalist niteliği (Dini Lider ve Cumhurbaşkanı arasında) gibi yerleşmiş çelişkilerin çözülmemesi, reform yönlü girişimlerin önünde büyük engel olarak kalmaya devam etmektedir⁹⁷. Ayrıca muhafazakarların, seçimleri üst üste iki kez kaybedince ellerinde bulundurdukları yaşamsal önem taşıyan kurumlara iyice sarılması, bu engellerin daha da büyümesine yol açmıştır.

Gerek İslam devriminin, gerek reform hareketlerinin, İranlıların değişim isteğinden doğan bir dizi gelişmeler zincirinin sonucunda ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Bununla beraber, devrimde mevcut yönetim sistemi kesinkes reddedilip yerine İslami değerler temelinde yeni bir hükümet kurulmasına rağmen, Hatemi'yle başlayan reform sürecinde varolan sistemin genel çerçevesine bağlı kalmak üzere

<<http://www.washingtoninstitute.org/media/rubin/rubin-khatami.htm>>; Wright, *Son Büyük Devrimi*, s.67.

⁹⁶ Rubin, "Khatami...", a.g.y.

⁹⁷ Hendriks, "More Room for Manoeuvre", a.g.y.

yönetim mekanizmasının talepleri ile toplumun gereksinimleri arasında bir tür ortak nokta arama çabası görülmektedir. Böyle bir arayışın temelinde İran toplumunun herhangi bir radikal dönüşümü göze alamamasını sağlayan tecrübeler kadar, başta Dini Lider olmak suretiyle üst düzey devlet yetkililerinin halkı, “bu dünyada varolanla yetinme, her şeyi ahret için seferber etme” konusunda ikna edememe başarısızlığı yatmaktadır. Bu bağlamda reform sürecinin, Humeynizmi aşip aşamayacağını, diğer bir deyişle, İran İslam Cumhuriyetini devrim liderinin kimliğine, kişiliğine ve nüfuzuna daha az bağımlı kılma, kalıcı bir devlet düzeni kurma girişiminin başarılı olup olmayacağını şimdiden tahmin etmek pek olanaklı görünmemektedir⁹⁸.

Sonucu ne olursa olsun, İran toplumunun yeni bir değişim sürecine girdiği açıktır. Her şeyden önce, İran toplumunun yüksek katılım oranında seçimlere katılması, siyasal anlamda bir olgunlaşma sürecinin belirtisi sayılabilir. Yönetime karşı cesaretsiz ve dağınık eylemlerin yerini, hassas ve mücadeleci bir kamuoyu baskısının aldığı söylemek mümkündür. Ancak bu, Hendriks’in de deyimiyle halkın yeni yönetime, diğer bir deyişle Hatemi’ye “açık çek” verdiği anlamına gelmez. Özellikle, muhafazakar kesimin karşı koz olarak kullandığı ekonomik sorunlar kısa dönemde çözümlerse, reform sürecinin daha ileri aşamalara ulaşması beklenilebilir.

⁹⁸ Sam Ghandchi, “Change: Revolution, Reform, or...?”, < <http://ghandchi.com/104-New.htm>>; Shirin Sadeghi, “Iran’s Khatami: Prospect or Pawn?”,

II. Soğuk Savaşın Sona Ermesi ve İran Dış Politikasının Yeniden Yapılandırılması

A. Soğuk Savaşın Sona Ermesiyle Başlayan Değişim Süreci

1) Humeynici Dış Politika Vizyonu

İran İslam Cumhuriyeti, bütün insanlık düzeyinde insanın mutluluğunu ülkü bilir. Hürriyeti, hak ve adalet yönetimini, bütün insanlığın hakkı olarak tanır. O halde başka milletlerin içişlerine karışmamaktan tamamen sakınmakla birlikte, ezilenlerin ezenlere karşı hak arama savaşımını yeryüzünün her noktasında destekler⁹⁹.

1979 devriminin gerçekleşmesinden sonra devrimde rol alan din adamları ve laik akımlar arasındaki yetki çatışmaları 1981'e kadar sürdü. 1981 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Ebül Hasan Beni Sadr'ın Fransa'ya kaçmasından sonra Humeyni öncülüğündeki dinci grup, hükümetteki yetki ve kontrol mekanizmasını tartışmasız bir biçimde ele geçirmeyi başardı. Nitekim, bu tarihten itibaren İran'ın iç ve dış politikası İslami rejim ideolojisi doğrultusunda bir gelişme sürecine girdi. Ancak iç politikadan farklı olarak, uluslararası sisteme yeni bir kimlikle çıkış yapan İran, özellikle devrimi takip eden ilk yıllarda uygulayacağı dış politikanın içeriği konusunda bir karışıklık dönemi yaşadı. Ülke içinde, Anayasa'nın da kabul edilmesiyle Dini Lider (*Velî-yi Fakih*) yönetiminde belirli çerçeveye sahip İslami hükümet modeli kurulurken, ülke dışında yeni kimlik doğrultusunda hedeflenen dış politika uygulamaları daha ilk günden uluslararası sistemin geleneksel ilkeleri ile çatışır duruma geldi. Yeni kurulan İslami hükümetin, ulus-devlet niteliğine ne ölçüde bağlı kalıp kalmayacağı ve uygulamaya koyacağı dış politikanın hedeflerinin hangi

<<http://www.csis.org./pubs/prospectus/00springgsadeghi.html>>.

yönde gelişeceği bölgesel ve küresel düzeyde oluşan endişelerin en temel noktasıydı. İran ve uluslararası sistem arasında ortaya çıkan bu gibi çelişkiler özellikle *Birinci Cumhuriyet Dönemi* diye tanımlanan Humeyni'nin yaşadığı yıllara tekabül eden dönemde doruk noktasına ulaştı¹⁰⁰. Bu dönemde Irak-İran savaşının başlaması ile çoğu bölge ülkelerinin ve Batılı devletlerin Irak'tan yana tutumları, Humeyni'nin yorumları doğrultusunda biçimlendirilen dış politika uygulamalarını daha da uzlaşmaz kıldı. Genel olarak bakıldığında Humeyni'nin dış politika ile ilgili görüşleri, ölümüne yakın dönemlerde göreceli olarak bir yumuşama sürecine girse de, söylemlerinde yer alan kimi ana öğelerin kalıtımsallaşması bakımından önemini günümüze kadar korumayı başardı¹⁰¹.

Humeyni'nin dünyaya bakış açısı, diğer bir deyişle dış politika vizyonu, onun devrim öncesi ve sonrası iç politika ile ilgili kullandığı dinsel-devrimci ideolojik öğelerden oluşan Üçüncü Dünyacı söylemleri ile aynı doğrultuda idi. Ayrıca, müstekbirler (sömürgeciler) ve mustazaflar (sömürülenler), Dar'ül-Harp ve Dar'ül İslam, Doğu ve Batı gibi İran siyasal kültürüne yüz yıllardan beri yerleşmiş düalistik anlayış, Humeyni'nin dış politika yaklaşımının temel birimleri idi. Ona göre Müslüman ülkelerin ve diğer Üçüncü Dünya halklarının geri kalmışlığının tek nedeni, başta ABD olmak üzere Batılı devletlerin sömürgeci siyasetiydi. O diğer mazlum ülkeleri, İran İslam Cumhuriyetini örnek alarak sömürgeci süpergüçlere karşı kesin zafer elde edilinceye kadar mücadele etmeye çağırıyordu. Humeyni

⁹⁹ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, s.92.

¹⁰⁰ Mustafa Nail Alkan, "İran'ın Batı ile İlişkileri", *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1(1995), s.19-24; Oya Akgönenç Mughisuddin, "Humeyniden sonra İran'ın Dış Politikasında Eğilimler", *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1(1995), s. 25-37; "Historic Personalities", <http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/ayatollah_khomeini.php>.

¹⁰¹ Nikki R. Keddie ve Mark J. Gasiorowski (ed.), *Neither East Nor West: Iran, the Soviet Union and the United States*, Yale University Press, London, 1990, s.163.

İran devletinin, dünyanın neresinde olursa olsun bu amaçla yapılan her mücadeleye karşılıksız her türlü destek vereceğini açık bir şekilde belirtmekteydi¹⁰².

İran İslam Devrimi'nin Soğuk Savaş döneminde ortaya çıktığı göz önünde bulundurulursa, Humeyni'nin iki kutuplu dünyada İran'ı nasıl bir konuma oturttuğu çok önemlidir. Bu konudaki görüşlerine bakılırsa o, İslam devriminin Soğuk Savaş ortamında birbiriyle çatışmakta olan iki ideolojiye alternatif olduğuna inanmaktaydı¹⁰³. Nitekim Humeyni, "Ne Doğu, ne Batı, sadece İslam" şiarıyla iki kutuplu dünyaya meydan okumaktaydı¹⁰⁴. Örneğin, 26 Mart 1980'de Nevruz Bayramı dolayısıyla yayınladığı bir mesajda şöyle söylemekteydi:

(...)Süpergüçlere karşı koymak görevimizdir ve bu güç de bizde mevcuttur. Yeter ki, aydınlarımız Doğu'ya ve Batı'ya bağlılığı bırakıp İslam'ın yolunda ilerlesinler. Biz uluslararası komünizme olduğu kadar ABD tarafından yönetilen Batı emperyalizmine; Siyonizm'e ve İsrail'e karşı da mücadele vermekteyiz.

(...)Bilmelisiniz ki komünist güçlerin tehlikeleri Amerika'dan daha az değildir. (...) Her iki süpergüç de ezilen milletleri yok etme eğilimindedir. Dünyanın ezilen milletlerini desteklemeliyiz. Devrimimizin yaygınlaştırılması için gayret sarf etmeliyiz¹⁰⁵.

Başka bir konuşmasında ise söz konusu iki blokla ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktaydı:

(...)Gerçek şu ki, Doğu ve Batı'nın İstikbar (sömürgeci –ed.) devletleri ve özellikle de Amerika ve Sovyetler, dünyayı kendi aralarında "Demir Perde" ve "Hür Dünya" olmak üzere ikiye taksim etmiş bulunmaktadır. *Hür Dünya* diye isimlendirilen bölümde süpergüçler hiçbir kanun ve sınır tanımamakta ve diğer milletleri sömürmeyi, onlara saldırmayı, kaynaklarını yağmalamayı ve onları köle haline getirmeyi bütün uluslararası kanunlara uygun düşen gerekli ve mantıklı bir iş saymaktadırlar.

Demir Perde bölümüne gelince, ne yazık ki bu bölümde mahsur kalan güçsüz milletler ve özellikle de Müslümanlar için hiçbir hayat hakkı ve görüş bildirme imkanı bulunamamaktadır. Bütün kanun, kural ve formüller müstebirlerin (emperyalistlerin – ed.) çıkarına uygun düşecek şekilde dikte edilmiştir ve bu demir perdenin ardında ve zincirler arasında feryat etmek bile büyük bir suç sayılmaktadır. Bu rejimlerde müstebirlerin çıkarına ters düşecek hiçbir faaliyete izin verilmemekte ve müstebirlerin çıkarları kimsenin bir tek kelimeyle bile itiraz etmemesini gerektirmektedir...¹⁰⁶

¹⁰² Ali Tekin, "İran'ın Dış Politikasında Terörizmin Yeri", *Avrasya Dosyası*, Sayı 2 (1996), s.5-33.

¹⁰³ Abrahamian, *Humeynizm*, a.g.y.

¹⁰⁴ Yalnız unutmamak gerekir ki Humeyni "Doğu" kavramını iki anlamda kullanmıştır. Biri iki kutuplu Soğuk Savaş konjonktüründe başta Sovyetler olmak üzere Varşova Paktı ülkelerini, diğer ise Batı medeniyetine karşılık, özellikle Müslüman ülkeleri kapsayan medeniyet türünü belirtmektedir.

¹⁰⁵ Humeyni, *Konuşmalar*, s.99.

¹⁰⁶ a.g.e., s.396.

Humeyni'nin dış politika vizyonu genelde emperyalist güçlere karşı mücadele çağrısı niteliği taşısa da, özelde ümmetçilik unsurunu barındırmakta idi. O, İslam devriminin öncelikle Müslüman ülkelere ihraç edilmesi ve sınır ötesi bir İslami birliğin kurulması için İran dış politika karar vericilerinin gerekli adımları atmasını öngörmekteydi. Örneğin, 6 Ocak 1980'de Tahran'da kendisini ziyaret eden İranlı büyükelçiler ile maslahatgüzarlara hitaben yaptığı konuşmasında şöyle söylemekteydi:

(...) Sizler bulunduğunuz yerlerde, diğer ülkelerin büyükelçileri veya örneğin ABD ve Rusya'nın Dış İşleri Bakanlarıyla görüşecek olursanız (bir İslam Cumhuriyeti temsilcisi olduğunuzu bir an olsun unutmuyarak) şahsiyetinizi muhafaza ediniz. Bizim gibi sizlerin de mesul olduğu önemli bir konu da, orada personelinize karşı hal ve tavırlarınızdır. Büyükelçilik öyle olmalı ki, bu yolla Devrim kendiliğinden tanıtılmalıdır. Ahlaki meseleler öyle meselelerdir ki, kişinin uygulamasıyla yayılma ve sağlam fitratlı halkta yerleşme imkanı bulur. Yabancı bir ülkeye gittiğinizde, orayı kendi ülkeniz gibi eğitmek ve İslam'ı burada yaymak düşüncesinde olmalısınız. İslam'ın ihracı ancak böyle mümkündür. İslam'ın yayılması için, dışarıda vazifeli olanların İslam'ı ahlak, gelenek ve amelleri, halkın tövbe etmesine sebep teşkil edecek şekilde olmalıdır. Yapılması gerekli önemli işlerden biri de büyükelçiliklerde bir yayın organına sahip olunmasıdır. Bu yayınlardaki ahlaki ve İslami konular ile İran'daki hadiseler yansıtılmalıdır. Doğu ve Batı uşaklarının dünyanın her tarafında İslam Cumhuriyeti aleyhinde çok yönlü propagandalara giriştikleri görülmektedir...¹⁰⁷

Humeyni, İslam'ın evrenselliği iddiasıyla dünyada gerçek adaletin kaynağının İslam olduğunu belirterek, İslam'ın yeryüzünde hakim düzen konumuna gelmesi için her türlü girişimin (gerekirse askeri müdahalenin bile) desteklenmesi gerektiğini bildirmekteydi¹⁰⁸. Ancak bu hedefin gerçekleşmesinin önünde bir dizi potansiyel sorunlar vardı. En azından yakın çevredeki ülkelerin Müslüman olmakla birlikte, etnik, dil ve mezhep farklılıkları devrimin ilerlemesi için büyük engel teşkil etmekteydi. Bu nedenle olsa gerek, Humeyni milliyetçi ideolojiden olabildiğince kaçmakta, bunun yerine Pan-İslamcı dayanışmayı önermekteydi¹⁰⁹. Ancak Pan-

¹⁰⁷ Humeyni, *Konuşmalar*, s. 79.

¹⁰⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki devrim ihracı misyonu İran siyasal kültüründe yeni bir olgu değildi. Örneğin, Safeviler döneminde Şiiliği yaymak için Anadolu'ya gönderilen müritler de işlevsel olarak aynı görevi yapmaktaydılar. Bkz: Farhang Rajaei, "Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution", John L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990, s. 63-78.

¹⁰⁹ Humeyniye göre; *İslam'da milliyetçilik yoktur. İslam, onların (milliyetçiliklerin) hepsini kaldırmış ve yasaklamıştır. Milliyetçilik İslamiyet öncesi dönemden kalan mirastır. İslam, bunu kaldırmak için*

İslamcı yaklaşımlarında da Şiiliğin yüceltilmesi daha çok ön planda idi. Humeyni'ye göre, Şiiliğin yüceltilmesi ile Pan-İslamcı dayanışma arasında bir çelişki yoktu¹¹⁰. Şii topluluğu onun gözünde Marx'ın proletaryayı - *bütün insanların kurtuluşunu gerçekleştirecek olan özel bir grup* - algıladığı gibiydi.

Bununla birlikte, Şii çevrenin bu şekilde ötekilere karşı öncelikli konuma yerleştirilmesi, İran'ın İslamcı radikalizm tekeline eline geçirmesine engel oldu. Diğer bir deyişle, Humeyni önderliğinde siyasal bütünleşme çabası gerçekleşemedi. Öte yandan Şiilik ögesinin ön plana çıkarılması, senelerden beri çatışma içerisinde olan Sünni devletler ile Sünni-İslamcı grupları birbirine yaklaştırdı (örneğin, Müslüman Kardeşler'le Suudilerin yakınlaşması veya Sünni devletlerin Irak-İran savaşında Irak'ı desteklemeleri gibi). Sünniler ve Şiiler arasındaki uçurum her yerde derinleşmeye devam etti. O kadar ki Tahran Hükümeti'nin 1986'dan itibaren yönetimde yer alan radikal kesimin şiddetli muhalefetine rağmen, Sünni çevrelere açılma amacıyla gösterdiği çeşitli girişimler de sonuç vermedi¹¹¹.

Gerek Irak-İran Savaşının son dönemlerinde ülkesel bütünlüğün korunması önceliği, gerek İslam devrimi projesinin Sünni Müslüman dünyada benimsenmemesi, Humeyni'nin dış politikaya yönelik yaklaşımında yeni bir dönüm noktasını zaruri kılmıştır¹¹². İslam devriminin dünya çapında ihracının teorik olmasa da pratik açıdan imkansızlığını anlayan Humeyni, ölümüne yakın yıllarda küresel güç olma planlarını

geldi. İslamın subjesi milliyet değil, insandır. (...) Peygamberin Arap olmasına ve hatta Kuran'ın Arapça inmiş olmasına rağmen Arap'la Acem arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bkz. Kaveh, s. 16.

¹¹⁰ Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, s. 238.

¹¹¹ Örneğin, İran'ın öncülüğünde "Kutsal Yerlerin Korunması Konferansı" (1987) veya "Filistin Halkıyla Dayanışma Konferansı" (1991) gibi çeşitli organizasyonlar gerçekleştirilmiştir. Bunun için bkz: Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, s. 249.

¹¹² Irak-İran Savaşı için bkz: <<http://www.onwar.com/aced/chrono/c1900s/yr80/iraniraq1980.htm>>; <<http://www.infoplease.com/ce6/history/A082449.html>>; <<http://www.us-israel.org/jsource/arabs/iraniraq/html>>; <<http://www.american.edu/projects/mandala/TED/ice/IRANIRAQ.htm>>.

erteleyerek ulus-devlet kimliğini benimseme eğilimine girmiştir. Ancak bu süreç, Humeyni'nin söylemlerinde ümmetçilik, “Büyük Şeytan” ABD, sömürgeci Batı, ezilen İslam dünyası gibi öğelerin tam olarak ortadan kalktığı anlamını taşımaz. Daha çok Salman Rüştü'ye ölüm fetvası gibi dinsel simgelerle veya kredi alma gibi alanlarda Batı'ya açılmayı reddetme gibi çeşitli stratejilerle dikkat çekmeyi tercih ettiği görülmüştür¹¹³.

2) Yeni Komşular, Yeni Bölgesel Dengeler

i) Geleneksel Dış Politika Yorumunun Evrimi

1988'de Irak-İran Savaşı'nın BM öncülüğünde iki ülke arasında yapılan ateşkesle durdurulması, 1989'da Dini Lider Humeyni'nin ölümü ve bunun hemen ardından da Soğuk Savaş'ın sona ermesi, İran politikasında adeta artçı deprem şoku yaratmıştır. Bir yandan yönetimin iç politikada savaş sonrası ortaya çıkan devasa boyutlardaki tahribatlarla baş edememesi, öte yandan dış politika mekanizmasının yeni sürece hazırlıksız yakalanması, İran'ı büyük çıkmazlarla karşı karşıya bıraktı. İranlı yöneticilerin yeni dönemde ne tür iç ve dış politikalar izleyeceği büyük merak konusu idi. Özellikle, Humeyni'nin ölümüne eşlik eden Soğuk Savaş sonrası uluslararası konjonktürde İran dış politikası doğasının değişim sürecine girip girmeyeceği, ilgili yazarlar tarafından en çok tartışılan konulardan biri oldu. Bu bağlamda gerek İranlı dış politika uzmanları, gerek İran siyaseti ile ilgili çalışmalar

¹¹³ Humeyni, 1989 yılında “Şeytan Ayetleri” kitabının yazarı Salman Rüştü'nün ölüm cezasına çarptırılmasını öngören bir fetva vermiştir. Bkz: <<http://www.rjgeib.com/thoughts/burning/sr-death.html>>; Ayrıca, Humeyninin Batı'yla ilgili görüşlerine ilişkin daha detaylı bilgi için bkz: İslami Tebliğ Teşkilatı, *İslam İnkılabı Rehberi İmam Humeyni'nin (r.a.) Siyasi-İlahi Vasiyetnamesi*, Spehr Matbaası, Tahran, 1989, s.45-50.

yapan yerli ve yabancı akademisyenler, İran dış politikası açısından Soğuk Savaş faktörünü ele alarak aşağıdaki sorular üzerine yoğunlaştılar¹¹⁴:

- Soğuk Savaş döneminde her iki bloktan da uzak durmaya çalışan Humeyni'nin ideolojik liderliğinin esas amacı yeni ve cesur bir İslam dünyasına odaklanarak her iki güce (Doğu, Batı) karşı “moral süpergüç” oluşturmaktı. Diğer bir deyişle, “Ne Doğu, ne Batı” sloganıyla “moral süpergüç” olmayı amaçlayan İran, Soğuk Savaş sonrası dönemde nasıl bir kimlik üstlenme sürecine girecekti?
- Soğuk Savaş sonrası uluslararası konjonktürün İran dış politikası açısından sağladığı fırsatlar veya neden olduğu zorluklar nelerdi?
- Doğu ve Batı bloku arasındaki sistemik çatışmanın sona ermesinden sonra yeni dönemde çatışma ve husumet hangi biçimde sürdürülecekti ve bu İran'a nasıl yansıtacaktı?

1989'da Humeyni'nin ölümünü takiben Cumhurbaşkanı seçilen Ali Ekber Haşemi Rafsancani, ülke içi sosyo-ekonomik sorunların ortadan kaldırılması amacıyla uygulamaya koyduğu bir dizi liberal ekonomi politikaları ile beraber, dış politika konusunda da uluslararası sisteme eklemleme eğilimi göstermeye başladı. Bu konudaki ilk önemli adımı, yönetime geçer geçmez dış politika karar verme mekanizmasında yapısal düzenlemeler yaparak yeni teknokratları görevlendirmesi oldu. Ancak değişim konusunda pek istekli görünse de, Humeyni döneminden miras kalan bir takım kavramsal sorunlar, özellikle dış politika açısından Rafsancani'nin

¹¹⁴ Shireen T. Hunter, *The Future of Islam and The West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, Praeger Publishers, Westport, 1998, s.59-68; John Calabrese, *Revolutionary Horizons: Regional Foreign Policy in Post-Khomeini Iran*, The Macmillian Press Ltd., London, 1994, s.25; Kaveh, *After Khomeini...*,s. 202; “Concept of Neither East nor West”, <<http://reference.allrefer.com/country-guide-study/iran/iran146.html>>.

önündeki en büyük engellerdendi. İran siyasetinin bir yandan devrimci söylemler temelinde sahip olduğu Pan-İslamcı özelliği, diğer yandan benimsemek durumunda kaldığı ulusalcı niteliği göz önünde bulundurulursa, bu iki kavram arasında (Pan-İslamcılık ve ulusalcılık) tutarlılığın sağlanamaması dış politika uygulamalarını oldukça zorlamaktaydı¹¹⁵. Başka bir ifadeyle, dış politikada karar verme aşaması İslami çizginin getirdiği ihtiyaçlar ile ulusalcı gereksinimlere dayanan uygulamalar arasında seçim yapma zorluğuna tıkanıp kalmaktaydı. Rafsancani'nin pragmatik politikaları doğrultusunda söz konusu iki ögenin sentetik işlevselliği, birincinin (Pan-İslamcılık) göreceli gevşetilmesiyle başlayan bir gelişme sürecine girdi.

Rafsancani yönetimi, özellikle *Ümmetçilik* (İslami Birlik) kavramının yeniden biçimlendirilmesine ağırlık verdi. İran dış politikasının geleneksel söylemsel bileşenlerinden sayılan Ümmetçilik, Rafsancani dönemiyle daha sofistike yaklaşımlar kapsamında kullanılmaya başladı. Humeyni'nin, Müslüman ülkeler arasında sınır ötesi birliğin sağlanmasını öngören görüşleri, daha esnek bir dil ile gündeme getirildi. Ulusal sınır olmaksızın düşlenen İslam dünyası ütopyasına daha mesafeli davranılarak, daha çok, ulusal sınırları da önemseyen İslami dayanışma politikalarının üretilmesi tercih edildi. Başka bir ifadeyle, tekdüze ümmet kavramından etnik ve ulusal farklılık ilkelerinin gözetilmesini içeren daha karmaşık ve çoğulcu yaklaşıma geçildiği gözlemlendi. Bu dönemdeki dış politika kararvericileri İran merkezli Müslüman ülkelerin siyasal birliği yerine, örneğin, İslami ekonomik blok oluşturma, küresel ekonominin Üçüncü Dünya ülkeleri lehine geliştirilmesi gibi projeleri gündeme getirmeye başladılar. Onlara göre İran,

¹¹⁵John L. Esposito and James P. Piscatori, "Global Impact of Iranian Revolution: A Policy Perspective", John L. Esposito, (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990, s. 317-328; "Concept of Export of Revolution" <<http://reference.allrefer.com/country-guide-study/iran/iran145.html>>

bölgedeki diğer ülkeleri ürküten söylemlerini en azından belirli bir süre için erteleyerek dış dünya ile normal diplomatik ilişkiler kurmalı, Batı teknolojisine ulaşmalı ve İran ekonomisinin gelişmesi için küresel kapitalist sisteme eklenmeliydi. Bu mantığa göre İran gelişmiş bir ülke olduktan sonra, zaten diğer Müslüman devletler onu takip etmek durumunda kalacaktı. Diğer bir deyişle, devrim ihracı “barışçı yollarla” sağlanmış olacaktı¹¹⁶. Bununla beraber, Humeynizm konseptinin İran dış politikasından tam anlamı ile yok olmadığını, aksine kimi zaman bazı uygulamaların desteklenmesi için “otantik” Humeyni kimliğinden faydalandığını özellikle belirtmek gerekir¹¹⁷.

Rafsanjani ile başlayan dönemde İran’ın dış dünya ile ilgili bakış açısında ortaya çıkan değişim, kısa bir sürede stratejik önceliklerin belirlenmesi sürecine yansdı. Dış politika davranışlarında “Ne Doğu, ne Batı” gibi reddedici tutum ve sloganların yerini, o güne değin İran siyasetinde hiç kullanılmamış “Hem Kuzey, hem de Güney” gibi söylemler almaya başladı. Amaç, gayet açıktı. Güneyde Basra (Fars) Körfezi güvenliğinin sağlanması, olası Irak tehlikesinin kontrol altına alınması, bölgesel işbirliği yollarının aranması ve Körfez ülkeleri ile dostane ilişkilerin geliştirilmesi düşünülürken, kuzeyde ise SSCB’nin çözülmesiyle bağımsızlığını kazanan Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetlerinde İran çıkarlarını tehdit edebilecek istikrarsızlıkların sona erdirilmesi, Hazar sorununun çözülmesi ve ABD başta olmak üzere Batılı devletlerin söz konusu bölgeye yerleşmelerinin önlenmesi amaçlanmakta idi¹¹⁸.

¹¹⁶ Hashim, *The Crisis of the Iranian State*, s.30.

¹¹⁷ Örneğin, Körfez ülkeleri arasında Pan-Arabizmin yayılmasını önlemek amacıyla İslam’ın alternatif olarak ön plana çıkarılması veya Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Müslüman yoğunluklu cumhuriyetlerle ilişkilerin geliştirilmesi gibi. Bkz. Calabrese, *Revolutionary Horizons*, s.26-29; Kaveh, *After Khomeini*, s.203.

¹¹⁸ Hüseyin Ahmedi, “Mevazi-ye Cumhuri-ye İslami-ye İran der Siyaset-e Harici”, *Mecelle-yi Siyaset-e Hareci*, C. 9/3,4 (Payiz-Zimistan 1996/97), s.926-948; Mughisuddin, “Humeyniden sonra”, a.g.y.

İran dış politika yorumu ve davranışlarında görülen değişim süreci, üst üste iki kez cumhurbaşkanı seçilen Rafsancani döneminde sürekli gelişme safhası geçirmiştir. 1997 ve 2001 seçimlerini kazanan Hatemi ile başlayan süreçte ise yukarıda sözü edilen iç gelişmelerin de etkisiyle önemli mesafe kat etmiştir. Hatemi'nin yönetime geçer geçmez, geleneksel İranlı siyasetçilerden farklı olarak sergilediği ılımlı tavrı ve dünya ile işbirliğine değinen konuşmaları dünya kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır. Ayrıca, BM kapsamında gündeme getirdiği “Medeniyetler Arası Diyalog” önerisi büyük ilgi görmüştür. Hatemi dönemi ile ilgili gelişmelerin İran dış politikası açısından önemi göz önünde bulundurularak, ilerleyen bölümlerde özel bir başlık altında daha detaylı bilgi verilecektir.

ii) Tarihsel Bağların Yeniden İnşası veya Kimlik Krizi

1501'de Safevi Hanedanlığı tarafından İran devletinin kurulmasından, SSCB'nin çözülmesine kadar İran, Orta Asya ve Kafkasya ile ilişkilerini geliştirme fırsatı bulamamıştır. İslam Devriminin gerçekleşmesinden sonra ise politikalarını başlıca iki istikamette, batı ve güney doğrultusunda geliştirmiştir: ABD'nin müttefikleri Türkiye ve tutucu Arap devletleri. Gerçi İranlı dış politika kararvericileri Soğuk Savaş döneminde her ne kadar “Ne Doğu, ne Batı” şiarını ilke edinerek izolasyon politikaları güttüklerini iddia etseler de, “Küçük Şeytan” metaforu ile tanımladıkları Sovyetlerin Orta Asya ve Kafkasya'daki hakim konumundan gerçek anlamda rahatsız olmamışlardır. İran'ın asıl korktuğu, Sovyetlerin bölgeden çekilmesi durumunda Batılı güçlerin, daha dar tanımla ABD'nin bölgeye yerleşme olasılığı idi. Nitekim Haziran 1989'da İmam Humeyni'nin ölümünden hemen sonra Moskova'ya, ardından da Bakü'ye giden dönem Meclis Başkanı Haşemi Rafsancani,

Bakü’de bir cuma hutbesinde SSCB yetkililerini Batı’nın hilelerine karşı uyanık olmaları konusunda uyarmıştır¹¹⁹.

1991 yılında Sovyetlerin resmen çözülmesi, yukarıda da söylenildiği gibi İran dış politikasını bir çok yeni ve oldukça hassas konularla baş başa bıraktı. En önemlisi, Orta Asya ve Kafkasya’da bağımsızlığını kazanan yeni cumhuriyetler nedeniyle İran dış politikasındaki uygulama alanı zorunlu olarak genişledi. Kara ve deniz sınırları dahil olmak üzere İran, dünyada Rusya’dan sonra 15 ülkeyle ikinci en çok komşuya sahip ülke konumuna geldi. Bağımsızlığını kazanan komşu ülkelerden bazıları Müslüman ülkeler olup (örneğin, Azerbaycan, Türkmenistan) İran’la yakın tarihsel-kültürel geçmişe sahipti. Bazıları ise İran sınırında yer almasa da hem Müslüman olmaları, hem de İran’la bir takım tarihsel-kültürel yakınlıkları nedeniyle İran dış politikası açısından en az komşu ülkeler kadar önemliydi (örneğin, Özbekistan veya Tacikistan). Kısaca belirtmek gerekirse, İran’ın yeni dönemde söz konusu bölgeye uygulayacağı politikalar başlıca şu ülkeleri kapsayacaktı: Azerbaycan, Ermenistan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan.

İran, Sovyet liderlerin Aralık 1991’de SSCB’nin çözüldüğünü açıklamalarının hemen ardından yeni cumhuriyetlerin bağımsızlığını tanıdı. Bu dönemden itibaren İran’ın bölgeye yönelik politikaları iki hedef doğrultusunda gelişme sürecine girdi. Birincisi, bölgesel güvenlik çıkarları ile ilgiliydi. Humeynici söylemle, yıllardır “Demir Perde” arkasında ezilen Müslümanlar olarak tanımlanan bölge halkları bağımsızlıklarına kavuştular kavuşmasına, ama bu sefer de

¹¹⁹ Olivier Roy, “ The Iranian Foreign Policy Toward Central Asia”, <<http://www.eurasianet.org/resource/regional/royoniran.html>>; Stuart Parrott, “Central Asia/Caucasus: Iran Builds Regional Bridges” <www.rferl.org/nca/features/1997/11/F.RU.971110161320.html>.

karşılaştıkları yeni iç ve dış sorunlar (siyasal, ekonomik ve toplumsal) nedeniyle İran'ın bölgesel güvenliğini tehdit etmeye başladılar. Gerek bağımsızlığını kazanan yeni devletler arasındaki çatışmalar (örneğin, Azerbaycan ve Ermenistan arasındaki Dağlık Karabağ sorunu), gerek iç savaşlar (örneğin, Tacikistan) nedeniyle bölgede ortaya çıkan istikrarsızlıklar, bu bölgelerdeki uluslarla aynı etnik kökene sahip grupları barındıran İran açısından birer ciddi tehditti. Dahası, söz konusu devletlerin Batı ile, özellikle de ABD ile yakın ilişki kurma hevesi, İran'ın yıllardır “Büyük Şeytan” diye tanımladığı ABD'ye “komşu” olma olasılığını artırıyordu. Başka bir ifadeyle, İran'ın geleneksel güvenlik anlayışı gereği, yeni durum, ülkesel güvenlik bakımından İran'ı zor koşullarla karşı karşıya bırakmaktaydı¹²⁰.

İkincisi, İslam devrimi misyonuna ilişkindi. Bölge ülkelerinden Ermenistan dışında diğerleri Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu ülkelerdir. Bu bakımdan söz konusu bölge, İran açısından devrim ihracı için elverişli bölgeler olarak görülmekteydi. Ayrıca, Sovyetler döneminde bölge halklarının yok denebilecek düzeyde kısıtlı dinsel bilgilere sahip olması nedeniyle, İran tarafından aktarılan öğretilerin ciddi engellerle karşılaşmadan benimseneceği ve böylece İran merkezli yeni bir yörüngenin oluşturulacağı öngörülmekteydi.

Bu hedefler doğrultusunda bölge ülkelerine örnek olmayı ve böylece yeni nüfuz alanı oluşturmayı amaçlayan İran, daha ilk aşamada bir çok önemli pürüzle karşılaştı. Yeni kuzey komşularıyla bir dizi tarihsel-kültürel bağları bulunuyor olsa da, aşağıdaki tablodan da görüldüğü gibi söz konusu devletlerin demografik yapısı,

¹²⁰ Eski Pers İmparatorluğundan itibaren İran dış politikasında bugüne değin izlenen birkaç geleneksel ilke vardır. Bunlardan biri ülke güvenliğinin öncelikle doğal sınırlar, sonra ise İran'la yakın ilişkiler içerisinde olan çevre ülkelerle korunması ilkesidir. Bkz: Hafez F. Farmayan, “The Foreign Policy of Iran: A Historical Analysis 559 B.C. – A.D. 1971”, *Research Monograph*, No. 4 (1971), Middle East Center, University of Utah, s.1-34.

İran tarafından bölgeye yönelik uygulanabilecek ortak politikaların niteliğini ve tutarlılığını etkilemekteydi¹²¹.

Ülke Adı	Nüfusu	Yaygın İnanç	Dil
Azerbaycan	7.830.764	İslam, Şii	Türk dilli
Ermenistan	3.326.448	Hıristiyanlık	Hint-Avrupa
Özbekistan	25.981.647	İslam, Sünni	Türk dilli
Türkmenistan	4.775.544	İslam, Sünni	Türk dilli
Tacikistan	6.892.808	İslam, Sünni	Fars dilli
Kazakistan	16.763.795	İslam, Sünni	Türk dilli
Kırgızistan	4.892.808	İslam, Sünni	Türk dilli

Bölge devletlerinin dilsel ve dinsel farklılıkları, İran'ın bölge devletleriyle konuşabileceği ortak dili zayıflatmaktaydı. Ayrıca bu ülkelerin dış politika mekanizmasında görev yapan İran uzmanları, Sovyetler döneminde Ortadoğu çalışanları olup İran hakkında pek olumlu fikirlere sahip değillerdi. Bu bakımdan İran dış politika kararvericileri ilk başlarda bölgeye yönelik davranışlarında bütüncül bir İslami İran kimliği sergilese de, daha sonra her bir devletin farklı nitelikleri doğrultusunda özgün bir politika izlenilmesini daha verimli buldular. Bölge devletleriyle gerek iki taraflı, gerek çok taraflı ilişkileri hep geleneksel diplomatik kriterler çerçevesinde ve resmi iletişim kanallarıyla gerçekleştirmeye azami ölçüde özen gösterseler de, özellikle ikili ilişkilerde bir takım jeokültürel faktörler doğrultusundaki politikalara ağırlık vermişlerdir. Bunlardan ikisi İran dış

¹²¹ Daha detaylı bilgiler için bkz: <<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/index.html>>.

politikasının bölgeye yönelik uygulamalarında yaygın olarak kullanılmış ve halen de kullanılmaya devam etmektedir¹²²: a) İslami kimlik faktörü, b) Fars kültürü faktörü.

Orta Asya ve Kafkasya'ya yönelik uygulanan politikalardaki İslami kimlik faktörü, yukarıda da vurgulandığı gibi, İslam devrimi misyonunun bir uzantısını oluşturmaktadır. İran resmi dış politika kararvericileri, İslami değerler çerçevesinde Müslüman kimlik üzerine kurulan bir dış politikanın gerekçelerini şu nedenlerle açıklamaktadırlar¹²³: *İran, dünyanın farklı yerlerinde bulunan her bir Müslüman kardeşinin kötü durumda olmasından büyük endişe duymaktadır. İran bu konuda özellikle, Müslümanları ekonomik olarak marjinalleştiren, askeri olarak ezen, siyasal özgürlüklerini boğan küresel sistemi suçlamaktadır. Ancak bu, İran'ın diğer Müslüman devletleri arkasına alarak maceracı politikalar izleyeceği anlamına gelmez. İran, tüm Müslüman toplulukları İslami değerler çerçevesinde kültürel ve ekonomik işbirliğine davet etmektedir. Eğer böyle olursa, o zaman İslam dünyasının Batıyla eşit ve sağlam ilişkiler kurması mümkündür.* Bununla beraber, İranlı liderler konuşmalarında sık sık “bölge ülkelerinin ortak İslami kültürel mirası” veya “İslami çıkarın bireysel, coğrafi yada ulusal çıkardan üstün olması gerekir” gibi ifadelerle yer vermektedirler.

¹²² Martha Brill Olcott, “Soviet Central Asia: Does Moscow Fear Iranian Influence?”, John L. Esposito,(ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990, s. 203-224; Adam Tarock, “Iran’s Policy in Central Asia,” *Central Asian Survey*, vol. 16/2 (1997), s. 185-200; Yousif Freij, “State Interest versus the Umma: Iranian Policy in Central Asia,” *Middle East Journal*, vol. 50/1 (Winter 1996), s. 71-83; “Impact on Foreign Policy”, <<http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/MR1320.ch6.pdf>>; “Fundamental Sources of Iranian Foreign and Security Policies”, <<http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/MR1320.ch2.pdf>>.

¹²³ Abbas Maleki, “The Islamic Republic of Iran's Foreign Policy: The View From Iran” <<http://www.salamiran.org/IranInfo/State/Government/Foreign/maleki.html>>; Ahmed Nakibzade, “Tesir-e Ferheng-e Melli ber Esas-e Siyaset-e Harici: Mured-e Cumhuri-ye Eslami-ye İran”, *Siyaset-e Harici*, C.XIII (Payiz 1378 (1999)), s. 637.

Çoğu Batılı uluslararası ilişkiler uzmanlarına ve akademisyenlerine göre İran tarafından kullanılan İslami kimlik kaldıraç (leverage), öngörülen sonuçları doğurmamış, dolayısıyla da başarısızlığa uğramıştır. Söz konusu uzman ve akademisyenler, bu yargıdan yola çıkarak İran'ın ulusal çıkarlarının oluşumundaki kimlik faktörünün rolünü dış politika uygulamalarını besleyen, ikincil öneme sahip ideolojik unsurlara indirgemektedirler. Onlara göre bunun başlıca nedeni, istatistiksel verilerden de görüldüğü gibi, Kafkasya'da bulunan Azerbaycan dışında, Orta Asya nüfusunun %80'den fazlasının Sünni Müslümanlardan oluşması idi. Diğer bir deyişle mezhep farklılığının, öngörülen politikaların gerçekleşmesini engellediği belirtilmiştir. Üstelik, nüfusunun büyük çoğunluğu Şii olan Azerbaycan'ın da söz konusu politikaların dışında kalmayı yeğlediği öne sürülmüştür. Bu yazarlara göre, İslami kimlik stratejisinin Orta Asya ve Kafkasya'daki başarısızlığının iki ana nedeni vardı. Birincisi, Sovyet döneminde adı geçen devletlerde dini gelenek ve göreneklerin büyük ölçüde unutulması/unutturulması; ikincisi ise yine bu devletlerin sosyalist ekonomik düzenden kapitalist sisteme geçiş sürecinde Batı kimliğini daha çok benimsemiş olmalarıydı. Diğer bir ifadeyle, İran'ın sahip olduğu siyasal ve ekonomik düzen bölge devletleri için çekici bulunmamıştır.

Ancak dikkat edilirse, burada, İran dış politikasında İslami kimlik faktörünün etkililiğinin ölçülmesi, bu faktörün söz konusu ülkelerde ne gibi somut sonuçlar doğurduğu sorusuna odaklanmış durumdadır. Dolayısıyla, tek taraflı bir değerlendirme izlenimi vermektedir. Şöyle ki, İran'ın bölge ülkeleri ile ilişkilerinde ön plana çıkardığı İslami kimlik unsurunun bu ülkeler tarafından öngörülen düzeyde benimsenmemiş olması, söz konusu unsurun İran çıkarlarının biçimlendirilmesinde öncelikli etkenlerden biri olmadığı anlamını taşımaz. Her bir devlette olduğu gibi,

İran'ın da iç ve dış gelişmelerden etkilenmesi normaldir. Bu bağlamda, iç ve dış gelişmeler ışığında kimlik politikalarının yeniden üretilmesini başarısız bir sonuç olarak değil, yenilikler karşısında zorunlu bir strateji değişimi olarak kabul etmek daha gerçekçi olacaktır. Strateji değişimi ise söz konusu faktörün, diğer bir deyişle kimlik öğesinin dış politika uygulamalarında önemini koruması açısından hiçbir engel yaratmamaktadır. Örneğin, Humeyni dönemi ile karşılaştırıldığında Hatemi yönetiminin uyguladığı dış politikanın daha “ılımlı” izlenim yaratıyor olmasına rağmen, İslami ilkeler halen güncel dış politika davranışlarının temelini oluşturmaya devam etmektedir.

İran'ın Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetleri ile sürdürdüğü ilişkilerinde dikkati çeken ikinci önemli unsur, Fars kültürü faktörüdür¹²⁴. İran'ın jeokültürel stratejisinin Farsçılık boyutu, basit bir içerikle sınırlı değildir. İran'ın dün ve bugün arasındaki ilişkiler kümesine, lingüistik toplulukların doğasına tekabül eden başlıca konuları kapsamaktadır. Bu bağlamda Fars kültürü faktörü; dil, ırk ve tarihsel bağ öğelerini içermektedir. Bunlar arasında en önemli öge ise tarihtir. Bölge halkları ile İran arasında derin tarihsel bağların olduğu inancı üzerine kurulan Fars kültürü faktörü, Pers İmparatorluğu'nun bulunduğu “Büyük İran Platosu”nda (Basra Körfezinden Herat'a, Asya içlerine kadar) yer alan eski kültürleri aynı şemsiye altında toplamayı amaçlayacak kadar iddialıdır.

Ancak bilindiği üzere, bölge ülkelerinden Ermenistan ve Tacikistan dışında, diğer cumhuriyetler Türk kökenli topluluklardan oluşmaktadır (Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan). Bu cumhuriyetler arasında

¹²⁴ Kaveh, *After...*s. 132-145; Kaveh Afrasiabi, “Iran's Foreign Policy after 11 September”, *The Brown Journal of World Affairs*, Vol.9/2 (Winter/Spring 2003), s. 255-265.

sadece Tacikistan, Farsça konuşan topluluktur. Ancak burada da Sünni nüfusun yoğunlukta olması yine İran aleyhine bir etmen olarak gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, etnik farklılıklardan doğabilecek potansiyel sorunların bilincinde olan İranlı kararvericiler, yeni söylemler üreterek söz konusu farklılıkları minimize etme çabası sergilemektedirler. İran-Turan kavramları üzerine kurulan bu yeni söylem türü, geleneksel İran şairi Firdevsi'nin epik "Şehname" eserindeki tanımlamalardan oldukça farklıdır. Şöyle ki, Firdevsi'nin Turani (veya Turanlı) diye adlandırdığı kavimlerin İranlıların tarihi düşmanı olan Türkler olmasına karşın, İran İslam Cumhuriyeti dış politikasında atıfta bulunulan Turanlılar, Ari ırkın iki kolundan biri olduğu iddia edilen – ki buna göre diğeri İranlılardır- Turani kavimlerini kapsamaktadır. Fars-Türk sentezini amaçlayan bu pragmatist yaklaşımın her şeyden önce olası bir Pan-Türkist hareketlenmeye karşı formüle edildiğini tahmin etmek o kadar da zor olmasa gerek¹²⁵.

İran'ın Orta Asya ve Kafkasya bölgesine her geçen gün artan ilgisinin, Humeyni döneminden kalan "moral süpergüç" oluşturma projesine dayandığı bilinse de, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra yeniden biçimlendirilen güvenlik çıkarları ile ilişkiselliği de inkar edilemez. İran, ABD ve onun müttefikleri olan Türkiye ve İsrail'in bölgedeki varlığını kendi güvenliği açısından en ciddi tehlike saymaktadır. Nitekim, bölgede bulunan devletlerden Azerbaycan ve Özbekistan'ın ABD ile yakın ilişkileri bu konudaki karamsarlığını iyice artırmaktadır. İranlı liderlere göre, ABD, İsrail ve Türkiye bölgedeki İran nüfuzunu zayıflatmak ve bölgeye kalıcı bir şekilde

¹²⁵ Mahmood Sariolghalam, "Iranian Foreign Policy after September 11", *Proceedings of the IX Castiglioncello Congerence* (20-23 September, 2001), Italy, s.167-173; Roy, a.g.y.

yerleşmek için Türkçülük kartından faydalanmaktadırlar¹²⁶. Onlara göre, adı geçen devletlerin bu bölgeye yönelik politikalarının başlıca hedefleri şunlardır: İslam'ın Orta Asya ve Kafkasya'da yayılmasının önlenmesi, İran'ın bölgeden sıkıştırılıp çıkarılması, enerji kaynaklarının ele geçirilmesi ve bölgenin yeni pazar alanları olarak kullanılması, eski Sovyet nükleer silah ve savunma sanayi uzmanlarının İran'a geçişinin engellenmesi. Bu yöndeki algılamalarının ciddiliğinden olsa gerek İran, Azerbaycan ve Ermenistan arasındaki Dağlık Karabağ çatışmasının ilk dönemlerinde tarafsızlık tavırları sergilese de, 1992'de Azerbaycan'da iktidara gelen Cumhurbaşkanı Ebülfez Elçibey'in Türkiye ile yakın ilişkileri ve irredentist nitelikli açıklamaları nedeniyle aniden yüzünü Ermenistan'a çevirerek denge kurma ihtiyacı hissetti¹²⁷. İran'ın bu davranışı ilk bakışta devrim misyonunun ideolojik taahhütlerine aykırı gibi görünse de, bunun aslında İran-İslam kimliği temelinde ortaya çıkan tehdit algılamasının gerektirdiği bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bölgede güçlenecek olası bir Turancılık eğilimi, İran'ın bölgesel rolünü pasivize etmekle kalmayıp aynı zamanda, ülke içindeki milliyetçi akımları da cesaretlendirebilecekti.

Genel bir tablo çizmek gerekirse Orta Asya ve Kafkasya bölgesi (özellikle de Azerbaycan), İran dış politikasında izlenen kimlik stratejisinin ciddi bir krizle

¹²⁶ Vecihe Sadegyan Hori, "Seyaset-e Harici-ye Amrika der Asya-ye Merkezi ve Gafgaz", *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.24, (Zemestan,1377(1999)), s. 121-138; Muhammed Reza Maleki, "Revabet-e İsrail ve Turkiye ve Asar-e An der Asya-ye Merkezi ve Gafgaz", *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.24, (Zemestan,1377(1999)), s. 39-57.; Brenda Shaffer, "Müselman Xarici Siyaseti Mövcuddürmu?: Xezer Hövzesi Meselesi", <<http://www.525ci.com/2004/03/11/read.php?m=10&id=48>>, Houman A. Sadri, "Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran", <<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sadri.htm>>.

¹²⁷ Svante E. Cornell, "Kafkaslar ve Orta Asya'da Jeopolitik ve Stratejik Ortaklıklar", çev. Yılmaz Tezkan <http://www.kafkas.org.tr/perspektif/kafkaslar_ve_ortaasyada_ortakliklar_.htm>; "Iran's Foreign Policy Initiatives", <<http://www.intellnet.org/documents/800/080/883.html>>; Hamid Chitchian "Iran-Armenia Gas Pipeline: Opportunities and Threats", <<http://www.caspianstudies.com/article/CHITCHIAN-E.htm>>.

karşılaştığı en önemli bölgedir. Görünürde bir çok ortak özelliklerin olmasına rağmen, İran nüfuzunun bölgedeki etkisizliği ve giderek zayıflaması İran dış politikasının en sancılı noktalarındandır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu “başarısızlık”, İran dış politikasında kimlik faktörünün etkinliğine gölge düşürmemektedir. Hatta çelişkili gibi görünse de söz konusu “başarısızlık” İran’ın bölgeye yönelik izlediği dış politikada ideolojik sorumluluklarından ödün vermeme bağlamında kimlik unsurunun ne kadar önemli yere sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, İran, bölgeyle olan ilişkilerinde kendi toplumu ile bölge toplumlarının temel değerlerine uygun ortak nokta aramak yerine kendi misyoncu-normatif görüşlerini dayatma çabası sergilemektedir. Bu da her şeyden önce söz konusu devletin ulusal çıkarlarının biçimlendirilmesinde kimlik faktörünün etkinliğini kanıtlamaktadır.

İran’ın bölgeye yönelik politikaları aynı zamanda en az İran kadar ABD nüfuzundan rahatsız olan Rusya’nın siyasal amaçları ile de örtüşmektedir. Şöyle ki, İran-Rusya ilişkileri tarihte hiç görülmemiş kadar bir yakınlaşma sürecine girmiştir. Bu yakınlık, gerek Ermenistan’ın Azerbaycan’a karşı desteklenmesinde, gerek Hazar’ın paylaşılması ile ilgili kıyı devletleri arasında sürdürülen pazarlıklarda, gerek 1990’ların başlarında Tacikistan’da ortaya çıkan iç savaşta her iki devletin aynı yaklaşımları benimsemiş olmaları ile açıklanabilir. Hatta İran’ın Rusya’yı kızdırmamak için Çeçenistan savaşında sessiz kalması, Orta Asya ve Kafkasya’da İslam kartını dikkatli oynaması da gözlerden kaçmamıştır. Bunun ötesinde, İranlı liderler bölge devletlerinin Rusya kontrolünde olmasını, üçüncü bir yabancı gücün bölgeye yerleşmesine tercih etmiş, bu yöndeki görüşlerini zaman zaman açıkça dile

getirmişlerdir ¹²⁸. Bu noktada İran'ın Sovyetlere ve Rusya Federasyonu'na uyguladığı politikalar arasında bir süreklilik olduğunu söylemek mümkündür.

İran dış politikasında görülen bu eğilimler (örneğin, Rusya ile askeri, siyasi ve ekonomik alanlarda yakın işbirliği¹²⁹, Dağlık Karabağ çatışmasında Ermenistan'ın desteklenmesi veya Tacikistan iç savaşında komünist kökenli fraksiyonlara yardım edilmesi gibi), konstrüktivist kimlik anlayışı ile devlet çıkarları arasında bir çelişki gibi görünebilir. Ancak unutmamak gerekir ki konstrüktivizmin benimsediği kimlik anlayışının etkililiği, seçilmiş bir ülkenin benimsediği tinsel öğelerin dikte ettiği argümanların o ülkenin dış politika davranışlarındaki etkililik düzeyi ile ölçülmektedir. Diğer bir deyişle konstrüktivist kimlik konsepti, bir ülkenin çıkarlarını, sadece o ülkenin siyasal kültüründe ağırlıklı olan öğenin/öğelerin oluşturduğu anlamını içermemektedir. Kuramsal çerçeve bölümünde de anlatıldığı gibi, konstrüktivist yaklaşıma göre kimlik tarihseldir, iç ve dış unsurların karşılıklı etkileşimi ile oluşturulmakta ve devlet çıkarlarının algılanmasında veya biçimlendirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan kimliğin devlet çıkarlarının formülasyonunda etkili olduğunu savunmak, iç ve dış siyasal sistemde her şeyin statik kalacağı ve dolayısıyla da dış politikada aynı vizyonun hakim olacağı garantisini beraberinde getirmez (örneğin, post-İslamcı yaklaşımların ortaya çıkışıyla İran siyasetindeki değişimler dış politika davranışlarına da yansımıştır). Ayrıca kimlik kavramını, devletin güvenlik veya ekonomik çıkarı ile karşı karşıya

¹²⁸ Örneğin, eski Cumhurbaşkanı Rafsancani, bir konuşmasında şunları söylemekteydi: *Bu ülkeler (eski SSCB ülkeleri –çev.), uzun bir süre Rusya ile beraber yaşadılar. Bu nedenle, eğitimden ağır sanayiye kadar her alanda karşılıklı bağımlılık söz konusudur. Bu bakımdan üçüncü ülkeler, yeni devletlerle Rusya arasındaki ilişkilerin sürdürülebilir ve dostça olması için çaba göstermelidir.* Bkz: Akbar Haşemi Rafsancani, “Cumhuri-ye Eslami-ye İran ve Keşverha-ye Cedidü'l-Bonyad”, *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.5/13, (Bahar, 1375 (1996)), s.5-11.

¹²⁹ Bunlardan en kaydadeğer olanı 1995 yılından bu yana Rusya tarafından İran'ın Buşehr kentinde yapımı sürdürülmekte olan nükleer güç santralidir. Günümüzde başta ABD ve İsrail olmak üzere bir

getirebilecek bir girişim, konstrüktivist sorunsala için değildir. Başka bir ifadeyle, bir ülkenin kimlik uğruna ekonomik çıkarlardan vazgeçip geçmediğinin ölçülmesi, konstrüktivist yaklaşımın değerlendirilmesi açısından bir anlam ifade etmez. Konstrüktivist kimlik anlayışı, Soğuk Savaş ortamındaki ideoloji düzeyine indirgenmemeli, devletin karar verme mekanizmasının rasyonalite düzeyini etkileyerek onu maceracı uygulamalara sürükleyen bir kavram olarak algılanmamalıdır.

B. Farklı, Yeni bir Söylem: Medeniyetler Arası Diyalog

Bizi kimlik kabul etmeye zorlamayan
bir eşitliği istiyoruz, ama
üstünlük/aşağılık biçiminde dejenere
olmamış bir farklılığı da istiyoruz.
Tzvetan Todorov¹³⁰

1997’de Muhammed Hatemi’nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle başlayan süreç, şüphesiz ki İran siyaseti açısından yeni bir dönüm noktası olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi, yenilik politikaları Cumhurbaşkanı Haşemi Rafsancani döneminde gündeme gelmeye başlasa da, bu konudaki somut girişimler Hatemi yönetiminin işbaşına geçmesi ile belirginlik kazanmıştır. Bu dönemden itibaren, değişim rüzgarlarının etkisinden olsa gerek İran dış politikası sözlüğüne “detente”, “istikrar”, “medeniyetler arası diyalog” gibi kavramların girdiği gözlemlenmiştir¹³¹.

çok bölge ülkeleri ve Batılı devletler bunun sivil amaçlara değil, askeri hedeflere yönelik olduğunu şiddetle savunmaktadır. Bunun için bkz: Shah, “The Changing Paradigm...”, a.g.y.

¹³⁰ Connolly, *Kimlik...*, s.81.

¹³¹ Stephen Kinzer, Iran's New Policies Face Conservative Backlash, *New York Times*, November 22, 1997; Shah Alam, “The Changing Paradigm of Iranian Foreign Policy Under Khatami”, <<http://www.idsa-india.org/an-dec-00-4.html>>.

Hatemi'nin ülke içinde başlattığı reform politikaları İran toplumunda büyük bir heyecana neden olurken, dış politikada da bir dizi başarılı girişimleri dünya kamuoyunda ciddi yankılar uyandırmıştır. Bunlardan en önemlisi onun 1998'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun açılış toplantısındaki konuşmasında İran İslam Cumhuriyeti adına öne sürdüğü teklifti. 185 ülkenin devlet veya hükümet başkanlarına hitaben dile getirdiği bu teklif, geleneksel İran siyasi kültüründen farklı bir içerikte idi :

(...) Parlak uygarlıkların başlangıç noktası ve ilahi peygamberlerin – İbrahim, Musa, İsa ve Hazreti Muhammed'in ruhları şad olsun – doğum yeri olan Doğu'dan biri olarak konuşmama izin verin. Bu yüzyılın en değerli başarılarından biri, diyalogun kabulü ve güç kullanımının reddidir.(...) Yeni bir milenyum eşiğinde olan insanlık, diyalogu kurumsallaştırmak, düşmanlık ve çatışma yerine karşılıklı görüşme ve anlayış sağlamak için bütün gayretini gösterirse gelecek nesillere çok değerli bir miras bırakmış olacaktır. (...) Birleşmiş Milletlerin, ilk adım olarak 2001 yılını "Uygarlıklar Arası Diyalog Yılı" ilan etmesini önermek istiyorum. Diyalog aracılığıyla evrensel özgürlüklerin harekete geçirilebileceğini içtenlikle umut ediyorum.¹³²

Hatemi'nin bu üslubu, örneğin, 1987 yılında Birleşmiş Milletleri "değersiz ve etkisiz emirler yayımlayan bir kağıt fabrikası" olarak niteleyen dönemin Cumhurbaşkanı Hamaneyi'den (şimdiki Dini Lider) farklıydı. Onun bu çağırısını muhafazakar söylemlerden farklı olarak, İran'ın uluslararası sisteme eklenme yönündeki isteğinin ciddi belirtisi olarak saymak mümkündü. Nitekim, 2001 yılının BM kapsamında "Medeniyetler Arası Diyalog Yılı" olarak tanımlanması ve bu konuda çeşitli faaliyetlerin düzenlenmesi kabul edilmiş, Hatemi'nin bu davranışı çeşitli akademik ve siyasi çevrelerce olumlu karşılanmıştır.

Genel olarak bakıldığında Hatemi'nin , Batı'yı topyekün reddeden geleneksel söylem yerine, Batı'yla simetrik düzlemde işbirliğini arzulayan yaklaşımı yeğlediği

¹³² "President Khatami's Speech at the United Nations General Assembly September 21, 1998", <<http://www.dialoguecentre.org/PDF/proposal.pdf>>; İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği, *İran İslam Cumhuriyeti: Uygarlıklar Arası Diyalog Çağırısının Mimarı*, Ankara, 2001.

görülmektedir. Örneğin konuşmalarından alınmış aşağıdaki pasajlar bu konudaki kanaati pekiştirecek kadar anlamlıdır:

(...) Bize göre İslam Ümmeti, düşüncesi ve medeniyeti son yüzyıllarda oldukça zayıflamış ve geride kalmıştır. İnsanoğlunun soruları ve ihtiyaçları kendinden öncekilerden farklı olarak zamanla değişmektedir. Doğu'nun Batı karşısında pasif kalmasının nedeni, işte bu soruların gerektiği zamanda ve mekanda sorulmamasına bağlıdır. Nitekim, soruların yokluğu düşünce yokluğunu da beraberinde getirmektedir. Bizim geri kalmışlığımız, alinyamız değildir. Tarihte bu kadar güçlü medeniyetlere imza atmış bir topluluk olarak yeniden gelişme potansiyelimiz bulunmaktadır. (...) Büyük bir eminlikle söyleyebiliriz ki, gelişmek isteyen bir toplum, Batı uygarlığını ve bu uygarlığın ruhunu anlamadan başarılı olamaz. Bu ruhla tanışık olamayan toplumlar yaşamlarında olumlu değişimler yapmakta asla başarılı olamazlar. Bir çok Müslüman toplum, örneğin bizim toplumumuz, ne yazık ki hala bu bilgiden yoksun. Hala Batı uygarlığının değişik yönlerinin farkında değiliz ve Batı ile karşılaşmamız büyük oranda yüzeyseldir; yani Batı'ya ya hayranlıkla ya da nefretle yaklaştık. (...) Diğer toplumların ve ulusların kültür ve moral değerlerinin sofistike bir biçimde öğrenilmesi, onlarla diyalog kurulmasını da kapsamaktadır. Anlamlı bir diyalog ise yalnız kendi kültürel değerlerini iyi bilen taraflar arasında gerçekleşebilir.¹³³

Hatemi'nin Post-İslamcı dış politika yaklaşımının sadece söylem düzeyinde kalmayıp, pratik olarak uygulamaya aktarıldığı da görülmektedir. Özellikle, medeniyetler arası diyalog konsepti, güncel dış politika uygulamalarının merkezine oturtularak bu kavram üzerinden çeşitli diplomatik ataklarda bulunulmuştur. Örneğin İran, 1998 yılında İslam Konferansı Örgütü'nün zirve toplantısına ev sahipliği yapmış, Hatemi 1999 yılında Suudi Arabistan, Suriye ve Katar'ı ziyaret ederek yirmi yıllık bir aradan sonra Arap devletlerini ziyaret eden ilk İranlı Cumhurbaşkanı olmuştur. Ayrıca Hatemi, Batıyla ilişkileri normale döndürme yönünde Mart 1999'da İtalya ve Vatikan'ı, Ekim 1999'da Fransa'yı, Haziran 2000'de Almanya'yı ziyaret etmiştir. Bunun yanı sıra, yine bu dönemde Basra Körfezi'ndeki Kharg Adası'ndaki Dorond petrol alanlarının geliştirilmesi için İran hükümeti ile Fransız Elf Aquitaine ve İtalyan ENI şirketleri arasında anlaşma

¹³³ "President Khatami Calls For Islamic Civil Society And Understanding of Western Civilisations", <www.muslimmedia.com/archives/features98/khatami.html>; "Statement by H.E. Seyyed Mohammad Khatami President of the Islamic Republic of Iran and Chairman of the Eighth Session of the Islamic Summit Conference, 9 December 1997, Tehran", <<http://www.dialoguecentre.org/PDF/statement.pdf>>; Oğuz ve Çakır, s. 159.

imzalanmış, dolayısıyla da ABD'nin İran'ın petrol endüstrisi üzerindeki tek taraflı yaptırımlarının geçerliliğini kaybetmesi sağlanılmıştır¹³⁴.

Dış politikanın biçimlendirilmesinde iç ve dış etmenlerin karşılıklı etkileşim süreci göz önünde bulundurulursa, “medeniyetler arası diyalog”, “istikrar”, “detente” gibi kavramları, Hatemi'nin iç politikada “sivil toplum” oluşturma çabasının bir uzantısı olarak tanımlamak yanlış olmaz. Gerek ülke içindeki siyasal ve ekonomik sorunların neden olduğu toplumsal gerilimler, gerek 1993 yılından itibaren Clinton yönetiminin İran'a yönelik uygulamaya koyduğu tecrit etme politikaları, İran'ı yeni stratejiler benimseme durumunda bırakmıştır. Bu bağlamda söz konusu kavramlar, İran dış politikasında paradigma değişiminden çok, ülke imajının yeniden dönüştürülmesi ve bu dönüşüm kapsamında ülkesel çıkarların yeniden tanımlanması izlenimini vermiştir. Diğer bir deyişle, İran dış politikasının bu yeni dönemde geçirdiği evrim, Eisenstadt ve Rubin gibi yazarların söylediği gibi söz yığınınından ibaret basit bir göz boyama taktiği değil, tersine, söylemsel düzeyde ortaya çıkan kimlik modifikasyonu eşgüdümlü olarak ülke çıkarlarının yeniden formüle edilmesi sürecini kapsamaktadır.

¹³⁴ Shah Alam, a.g.y.; Michael Eisenstadt, “Iran Under Khatami: Weapons of Mass Destruction, Terrorism, and the Arab-Israeli Conflict Statement before the United States Senate Foreign Relations Committee, Subcommittee on Near East and South Asian Affairs”, <http://www.fas.org/spp/starwars/congress/1998_h/s980514-eisen.htm>; “Round Table: Dialogue among Civilizations United Nations, New York, 5 September 2000”, *Provisional Verbatim Transcription*, <<http://www.unesco.org/dialogue2001/en/khatami.htm>>;

Sonuç

Bir ülkenin dış politikasında kimlik faktörünün ele alınmasını amaçlayan bir çalışma için ilk bakışta İran İslam Cumhuriyeti'nden daha iyi örnek olmadığı varsayılabilir. Diğer bir deyişle, siyahla beyaz ayırımının bu kadar belirgin olduğu bir siyasal kültürde kimlik ögesi ile ilgili argümantasyon oluşturma çok daha kolay görünebilir. Ancak bu çalışmanın kuramsal taahhütleri kapsamında olmak üzere, İran dış politikasındaki kimlik faktörü ele alındığında o kadar da basit olmayan bir yapıyla karşı karşıya gelinecektir.

İlgili bölümlerde de belirtildiği gibi, bu çalışmanın analitik perspektifini oluşturan konstrüktivist yaklaşımların dış politikada kimliğin rolüne bakış açısı, yerleşik kuramlardan (Neorealizm, Neoliberalizm) farklıdır. Konstrüktivist yaklaşımlara göre kimlik, ne neorealist gelenekte olduğu gibi sürekli güç için mücadele eden aktörlerin kendi çıkarlarını meşrulaştıran stratejik öge, ne de neoliberal kuramlarda olduğu gibi aktör çıkarlarının maksimize edilmesini sağlayan yardımcı unsurlardır. Konstrüktivizm, uluslararası politikanın temel birimlerinin devletler (eden) olduğu ve devletlerin içinde buldukları ortamların (yapı) maddi özellikten çok kültürel-kurumsal niteliğe sahip olduğu varsayımından yola çıkarak, ulus devletin dış politika davranışlarıyla kimlikleri arasında tutarlı bir ilişkiselliğin olduğunu savunmaktadır. Başka bir ifadeyle Konstrüktivizm, etkili bir dış politika uygulaması için ulusal kimlik, ulus devletin “dünyadaki yeri” ve onun dost ve düşman tanımlama kalıpları ile ilgili ulusal düzeyde ortak paylaşılan görüşlerin niteliğine birincil önem vermektedir. Bu bağlamda bir siyasal kültür içerisinde oluşturulan ve kurumsallaştırılan kimlik söylemlerinin dış politika karar vericilerine

Rubin, *Khatami and the Myth of Reform in Iran...*; Kaveh L. Afrasiab, “Dialogue Among

siyasal gerçekliği algılama ve yorumlama çerçevesi sağladığını savunmaktadır. Ayrıca, tarihsel olduğu gerekçesiyle gerek iç, gerek dış politikada, kimliğin ve buna bağlı olarak da dış politika çıkarlarının yeniden tanımlandığını ve yeniden dönüştürüldüğünü kabul etmektedir.

Kısaca tanımlanan bu kriterler temelinde İran dış politikasında benimsenen kimlik ile gerçekleştirilen davranışlar arasındaki bağıntıyı hedefleyen kapsamlı bir çözümleme için, diğer bir deyişle kimlik faktörünün İran dış politikası açısından ne anlam ifade ettiğini belirlemek amacıyla iç ve dış siyaset bileşenlerini aynı anda ele alan bir analiz yöntemi gerekecektir. İran dış politikasında izlenen kimlik stratejisinin biçimlendirilmesinde etkili olan iç unsurlar başlıca olarak İran siyaset kültürü geleneklerinden, İslam Devrimi'nin ruhundan kaynaklanan normatif öğelerden ve devlet içi gelişmelerden oluşmaktadır. Bu unsurlar kimi dönemlerde artıp azalma eğilimi gösterse de (örneğin, Soğuk Savaş konjonktürüne ve aynı zamanda Humeyni'nin yaşadığı yıllara tekabül eden Birinci Cumhuriyet döneminde Üçüncü Dünya ve köktendinci söylemlerin daha ön planda olması gibi) İran dış politikasının günlük uygulamalarından tam olarak silinip gitmemişlerdir. Diğer bir deyişle İran siyaset kültüründe kalıtımsallaşan düalist değerlendirme standartları veya İslam Devrimi'ni diğer ülkelere ihraç etme misyonu gibi unsurlar mevcut koşullara uyarlanarak temel içeriğini koruyabilmiş, çoğu zaman dış politika uygulamalarında belirleyici rol oynamıştır. Örneğin, reform yanlısı bir lider olarak bilinen ve İran siyaseti için yeni bir dönüm noktası olarak sayılan Cumhurbaşkanı Hatemi'nin Soğuk Savaş sonrasında ortaya atılan Yeni Dünya Düzeni Projesine tepkisi seleflerinkinden pek de farklı değildi. Bununla birlikte ülke içinde, gerek Post-İslamcı yaklaşımların etkisiyle ortaya çıkan toplumsal hareketlenmeler, gerek

Civilizations and Iran's Foreign Policy”, <<http://www.payvand.com/news/01/jan/1165.html>>.

Hatemi'yle başlayan reform sürecin aynı zamanda dış politika uygulamalarında etkili olduğu, dolayısıyla o döneme kadar süregelen kimlik siyasetinde belirli değişime yol açtığı inkar edilemez.

İran dış politikasında izlenen kimlik stratejisinin oluşturulmasında etkili olan dış unsurlar ise İran'ın ulus devlet niteliğini benimseyerek/benimsemek durumunda bırakılarak uluslararası sistemle sürdürdüğü ilişkiler sonucunda karşı karşıya kaldığı etmenlerdir. Bu etmenler İran'ın diğerkamılığından çok onun bir sosyal eden olarak uluslararası yapıyla karşılıklı etkileşim gereksinimine dayanmaktadır. Bu bağlamda İran siyasetindeki iç unsurların dış politikada etkili olması gibi, dış unsurların da iç siyasete yansiyarak siyasal-toplumsal gelişmelere tesir ettiği ve zamanla kimliğin yeniden tanımlanmasına neden olduğu görülmektedir. Örneğin, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetlerini kendi siyasal yörüngesine çekmek isteyen İran, ekonomi politikalarında gözle görülür liberalleşme uygulamaları gerçekleştirmiştir.

İran dış politikasında izlenen kimlik stratejisinin iç ve dış gelişmelerden etkilendiği ve her devlette olduğu gibi belirli koşullarda evrim geçirdiği bir gerçektir. Söz konusu evrim kimi zaman yukarıdan aşağıya (örneğin, İranlı dış politika kararvericilerinin uluslararası sistemle karşılıklı etkileşim sonucunda benimsedikleri genel teamül ilkelerinin ülke çıkarlarının yeniden tanımlanmasında etkili olması), kimi zaman da aşağıdan yukarıya (örneğin, iç toplumsal-siyasal gelişmelerin dış politika liderlerini bölgesel ve küresel düzeyde yeni stratejiler izlemek durumunda bırakması) doğru gelişmiştir. Ancak bununla beraber kimlik faktörü bağımsız bir değişken sıfatıyla gerek Humeyni'nin yaşadığı yılları içeren Birinci Cumhuriyet döneminde, gerek Rafsancani ile başlayan İkinci Cumhuriyet

döneminde mevcut iç ve dış koşullara uygun olarak İran dış politikası uygulamalarının oluşturulmasında, İran çıkarlarının tanımlanmasında ve yeniden dönüştürülmesinde, aynı zamanda tehdit algılamalarında önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan, daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi kimi uygulamalar konstrüktivist kimlik yaklaşımları ile çelişkili gibi görünse de esasında konstrüktivist perspektifin konumunu güçlendirmektedir.

Örneğin, bu bağlamda Dağlık Karabağ Çatışmasında İran'ın Şii Azerbaycan'ı değil Hıristiyan Ermenistan'ı desteklemesi sık sık gündeme getirilmektedir. Ancak bunu konstrüktivist açıdan ele aldığımızda tamamen farklı bir tablo ile karşılaşırız. Şöyle ki, Azerbaycan, bağımsızlığını kazandıktan sonra İran'ı kısıktırarak şekilde Türkiye ve Batıyla yakın ilişkiler kurma sürecine girdi. Rusya ile ilişkilerini bozmadı. ABD ile çeşitli alanlarda işbirliği yaparak ilişkilerini güçlendirdi. Ayrıca, bağımsızlık sonrası kabul ettiği anayasayla laikliği kurumsallaştırdı. Üstelik, Ebülfez Eliçibey döneminde Güney Azerbaycan'la ilgili yaşanan gerilimler tam olarak silinip gitmedi. Doğal olarak tüm bunlar İran'ı, temel devrim ilkelerine dayanan dış politika yaklaşımı bakımından ciddi şekilde endişelendirdi. İran, Batı karşıtı prensiplere ve İslami değerlere dayanan üst kimliğini güçlü tutmak adına Azerbaycan'a karşı böyle bir politika (Ermenistan'ın desteklenmesi) izledi. Bu davranış aslında İran açısından kimlik politikalarını zayıflatmadı, aksine bu konudaki tutumunun ne kadar önem arz ettiğini gösterdi.

Öte yandan İran'ın Azerbaycan'a yönelik böyle bir politika izlemesi onun ulusal çıkar adına temel kimlik ilkelerinden vazgeçtiği anlamını taşımamaktadır. Daha çok, kimlik yörüngesine girmemekte ısrar eden bir devletin “cezalandırılması” niteliğini yansıtmaktadır. Aslında bu, İran'ın Azerbaycan'a kimliği doğrultusunda

uygulayacağı politikaların iki şikkından biri idi: İran'la yakın ilişkiler kurarsa “ödüllendirilecek”, aksi takdirde etki çemberine almak için gerekli baskı kullanılacaktı.

Tüm bu argümanları göz önünde bulundurarak, İran'ın bundan sonraki kimlik siyasetinin hangi yönde gelişeceğini şimdiden kestirmek pek kolay değildir. Ancak son dönemlerde ABD'nin Şii nüfusun yoğunlukta olduğu ve Şiilik için kutsal sayılan önemli kentlerin bulunduğu Irak'a müdahalesiyle başlayan sürecin ve bu süreçte ortaya çıkan çeşitli işkence skandallarının İran'da önemli mevkilerde bulunan muhafazakar çevrenin söylemlerini kuvvetlendireceği kesindir. Muhtemelen Velayet-i Fakih ve çevresindeki muhafazakar kesim bu gelişmelerden ülke içindeki sivil toplum oluşturma çabalarına karşı baskı kullanma yönünde faydalanırken, dışarıda da “Yeni Dünya Düzeni” projesine karşı malum tutumlarını daha da şiddetlendirecektir.

KAYNAKÇA

A) Kitaplar

Abrahamian, Ervand, *Humeynizm:İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

Afrasiabi, Kaveh L., *After Khomeini: New Directions in Iran's Foreign Policy*, Westview Press, Oxford, 1994.

Algar, Hamid, *Religion and State in Modern Iran*, University of California Press, Berkeley, 1969.

Algar, Hamid, *İslam Devrimi'nin Kökleri*, çev., M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, Ankara, 1988.

Bavand, Davood Hermidas, "Territorial Challenges and Iranian Identity in the Course of History",
<http://www.iranchamber.com/podium/history/020820_territorial_challenges_iranian_identity.php>

Bhaskar, Roy, *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, Brighton, 1979.

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Anchor, New York, 1966.

Bünyadov, Ziya, (ed.), *Azerbaycan Tarihi*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü, 1994.

Calabrese, John, *Revolutionary Horizons: Regional Foreign Policy in Post-Khomeini Iran*, The Macmillian Press Ltd., London, 1994.

Campbell, David *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992

Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Eralp, Atila (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Farr, Grant M., *Modern Iran*, Mcgraw-Hill, Boston, 1999.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social and Political Theory*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1979

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984.

Goldstein, Judith ve Keohane, Robert O., (der.), *Ideas and Foreign Policy Beliefs, Institutions, and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

Gölpınarlı, Abdülbakıy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.

Hashim, Ahmed, *The Crisis of the Iranian State: domestic, foreign and security policies in post-Khomeini Iran*, Oxford University Press, New York, 1995.

Hunter, Shireen T., *The Future of Islam and The West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, Praeger Publishers, Westport, 1998.

Hüseyin, Asaf, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989.

İmam Humeyni, *Konuşmalar*, Objektif Yayınları, İstanbul, 1991.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası (Yeni Düzenlemelerle), çev. Abdullah Ünlü, Evrensel Yayıncılık, İstanbul, 1996.

İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği, *İran İslam Cumhuriyeti: Uygarlıklar Arası Diyalog Çağırısının Mimarı*, Ankara, 2001.

İslami Tebliğ Teşkilatı, *İslam İnkılabı Rehberi İmam Humeyni'nin (r.a.) Siyasi-İlahi Vasiyetnamesi*, Spehr Matbaası, Tahran, 1989.

Katzenstein, Peter J., (der.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996.

Keddie, Nikki R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981.

Keddie, Nikki R., (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

Keddie, Nikki R. ve Gasiorowski, Mark J. (der.), *Neither East Nor West: Iran, the Soviet Union and the United States*, Yale University Press, London, 1990.

Khosrokhavar, Farhad, Roy, Olivier, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Kinzer, Stephen, Iran's New Policies Face Conservative Backlash, *New York Times*, November 22, 1997.

Kratochwil, Friedrich, *Rules, Norms, and Decisions*, , Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik: Modernite ve Üçüncü Dünyanın Varlığı*, çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*, Mutlu Yayıncılık, 1995.

Oğuz, Sami ve Çakır, Ruşen, *Hatemi'nin İrani*, İletişim, İstanbul, 2000.

Onuf, Nicholas, *Worlds of Our Making*, University of South Carolina Press, Columbia, 1989.

Petruşevski, İlya Pavloviç, *İslam der İran: ez Hecret ta Payan-e Garn-e Nohom-e Hecri*, Peyam, Tahran, 1354 (hicri).

Razi, Abdullah, *Tarih-e Kamil-e İran: ez Tesis-e Silsile-ye Mad ta Engeraz-e Kacariye*, Çap ve Entesarat-e Ekbal, Tahran, 1376 (Hicri).

Roy, Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Ruggie, John G., *Constructing the Global Polity: Essays on International Institutionalization*, Routledge, London, 1998.

Soroush, Abdolkerim, *Sirat-e Mustakim*, Sirat, Tahran, 1998; Abdolkerim Soroush, *Mudara va Mudiriyat*, Serat, Tehran, 1997.

Soroush, Abdolkerim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Wendt, Alexander *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Wright, Robin, *Son Büyük Devrim: Humeyni'den Bugüne İran*, çev. Şeniz Türkömer, Doğan Kitapçılık A.Ş., İstanbul, 2000.

B) Makaleler

Adler, Emanuel, "Seizing the Middle Ground", *European Journal of International Relations* 3/3 (September 1997), s. 319-363.

Afrasiabi, Kaveh L., "Iran's Foreign Policy after 11 September", *The Brown Journal of World Affairs*, Vol.9/2 (Winter/Spring 2003), s. 255-265.

Afrasiabi, Kaveh L., "Dialogue Among Civilizations and Iran's Foreign Policy", <<http://www.payvand.com/news/01/jan/1165.html>>.

Afrasiabi, Kaveh L., "Letter from Baku: Iran-Azerbaijan Relations in Perspective", <<http://www.payvand.com/news/03/jun/1058.html>>.

Afşar, Reza, "Mahiyet-e Devlet ve Çamee der İran", *Mecelle-yi Siyaset-e Hareci*, C. 9/3,4 (Sonbahar-Kış 1996/97).

Ahmedi, Hüseyin, "Mevazi-ye Cumhuri-ye İslami-ye İran der Siyaset-e Harici", *Mecelle-yi Siyaset-e Hareci*, C. 9/3,4 (Payız-Zimistan 1996/97), s.926-948.

Akhavi, Shahrough, "Shariati's Social Thought", Keddie Nikki R (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

Alam, Shah, "The Changing Paradigm of Iranian Foreign Policy Under Khatami", <<http://www.idsa-india.org/an-dec-00-4.html>>.

Alkan, Mustafa Nail, "İran'ın Batı ile İlişkileri", *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1(1995), s.19-24.

Arjomand, Said Amir, "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran", <http://www.kadivar.com/htm/english/reviews/paper_02.htm>.

Ashley, Richard, "The Poverty of Neorealism", *International Organization*, 38/2 (1984), s.225-286.

Boekle, Henning, Rittberger, Volker ve Wagner, Wolfgang, "Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory", <<http://www.uni-tuebingen.de/uni/spi/taps/tap34a.htm>>

Calabrese, John, "The Legal Status of the Caspian Sea", <http://www.parstimes.com/law/caspian_status.html>

Checkel, Jeffrey T., "The Constructivist Turn in International Relations Theory," *World Politics* 50/2 (January 1998), s. 324-348.

Checkel, Jeffrey T., “Why Comply? Constructivism, Social Norms and the Study of International Institutions”, <http://www.arena.uio.no/publications/wp99_24.htm>

Checkel, Jeffrey T., “Social Construction and Integration”, <http://www.arena.uio.no/publications/wp98_14.htm>

Checkel, Jeffrey T. “Role Conceptions and the Politics of Identity in Foreign Policy”, <http://www.arena.uio.no/publications/wp99_8.htm>

Chehabi, Houchang E., “İran İslam Cumhuriyeti’nde Din Adamları ve Devlet”, *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1, 1995.

Chitchian, Hamid, “Iran-Armenia Gas Pipeline: Opportunities and Threats”, <<http://www.caspianstudies.com/article/CHITCHIAN-E.htm>>.

Cole, Juan R.I., “Marking Boundaries, Marking Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers”, <<http://www-personal.umich.edu/~jrcole/boundar.htm>>

Cornell, Svante E., “Kafkaslar ve Orta Asya'da Jeopolitik ve Stratejik Ortaklıklar”, çev. Yılmaz Tezkan <http://www.kafkas.org.tr/perspektif/kafkaslar_ve_ortaasyada_ortakliklar_.htm>.

Der Derian, James, “The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations”, J. Der Derian ve M. Shapiro (ed.) *International/Intertextual Relation*, Lexington Books, Lexington, 1989.

Dessler, David, “What’s at Stake in the Agent-Structure Debate”, *International Organization*, 43/3 (1989), s. 441-473.

Eisenstadt, Michael, “Iran Under Khatami: Weapons of Mass Destruction, Terrorism, and the Arab-Israeli Conflict Statement before the United States Senate Foreign Relations Committee, Subcommittee on Near East and South Asian Affairs”, <http://www.fas.org/spp/starwars/congress/1998_h/s980514-eisen.htm>.

Eliyev, Zaur, “İrânın Mövcud Durumu ve Hazırkı Proseslerin Gözlenilen Neticeleri”, *525-ci Qezet*, 5.11.2003.

Erb, Scott, <<http://groups.google.com/groups?hl=en&selm=3B5076A1.E996AE98%40maine.edu>>.

Esposito, John L. ve Piscatori, James P., “Global Impact of Iranian Revolution: A Policy Perspective”, John L. Esposito, (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990.

Hafez F. Farmayan, "The Foreign Policy of Iran: A Historical Analysis 559 B.C. – A.D. 1971", *Research Monograph*, No. 4 (1971), Middle East Center, University of Utah, s.1-34.

Finnemore, Martha, "Norms, Culture and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism", *International Organization* 50/2 (1996), s.339-347.

Freij, Yousif, "State Interest versus the Umma: Iranian Policy in Central Asia," *Middle East Journal*, vol. 50/1 (Winter 1996), s. 71-83.

Ghandchi, Sam, "Islamic Democracy is not Pluralism", <<http://www.ghandchi.com/308-IslamicDemocracyEng.htm>>.

Ghandchi, Sam, "What is Secularism?", <<http://www.ghandchi.com/302-secularismEng.htm>>.

Ghandchi, Sam, "Change: Revolution, Reform, or...?", <<http://ghandchi.com/104-New.htm>>.

Guzzini, Stefano, "A Reconstruction of Constructivism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol. 6/2; (2000), s. 147–182.

Haeri, Safa, "Baku Calls For Negotiated Settlement of Conflict With Armenia", <http://www.iran-press-service.com/articles_2002/Feb_2002/azarbaijan_situation_23202.htm>.

Halliday, Fred, "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Hegland, Mary, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", Keddie Nikki R. (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

Hendriks, Bertus, "More Room for Manoeuvre", <<http://www.rnw.nl/hotspots/html/iran010611.htm>>.

Hesenli, Cahangir, "Heç Kes İranın Dağlıq Qarabağ Münaqişesinin Hellinde Oynadığı Rolu İnkâr Edebilmez", <<http://www.525ci.com/2004/03/04/anons.php?m=2>>.

Hopf, Ted, "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," *International Security* 23/1, (Summer 1998), s.171-200.

Hori, Vecihe Sadegyan, "Seyaset-e Harici-ye Amrika der Asya-ye Merkezi ve Gafgaz", *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.24, (Zemestan,1377(1999)), s. 121-138.

Jahanbakhsh, Forough, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*, Brill, Leiden, 2001, s. 140-143.

Jahanbakhsh, Forough, "Religious and Political Discourse in Iran: Moving Toward Post-Fundamentalism", *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. IX, Issue 2 (Winter/Spring, 2003), s.243-254.

Lapid, Yosef, "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era," *International Studies Quarterly* 33/3 (1989), s. 235–254.

Lelyveld, Michael, "Azerbaijan: Turkey Pursues Ambiguous Ties",
<<http://www.rferl.org/features/2001/08/28082001113441.asp>>.

Maleki, Abbas, "The Islamic Republic of Iran's Foreign Policy: The View From Iran" <<http://www.salamiran.org/IranInfo/State/Government/Foreign/maleki.html>>.

Maleki, Muhammed Reza, "Revabet-e İsrail ve Turkiye ve Asar-e An der Asya-ye Merkezi ve Gafgaz", *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.24, (Zemestan,1377(1999)), s. 39-57.

Menüçehri, Abbas, *Ketab-e İran: Nezam-e Siyasi-ye İran*, Entesharat-e Merkez-e Motalaat-e Ferheng-e Beyne'l-Mileli, Tahran, 1381 (Hicri).

Muaddel, Mansur, "İran'da Şii Ulema ve Devlet", Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Mughisuddin, Oya Akgönenç, "Humeyniden sonra İran'ın Dış Politikasında Eğilimler", *Avrasya Dosyası*, Cilt 2, Sayı 1(1995), s. 25-37.

Nakibzade, Ahmed, "Tesir-e Ferheng-e Melli ber Esas-e Siyaset-e Harici: Mured-e Cumhuri-ye Eslami-ye İran", *Siyaset-e Harici*, C.XIII (Payız 1378 (1999)), s. 637-658.

Nesibli, Nesib, "Azerbaijan- Iran Relations: Challenges and Prospects",
<http://bcsia.ksg.harvard.edu/publication.cfm?program=CORE&ctype=event_reports&item_id=50>.

Nesibli, Nesib, "İran'ın Kafkasya Politikası Çerçevesinde İran-Azerbaycan İlişkilerinin Son On Yılı",
<<http://www.avsam.org/turkce/yayinlar/kitaplar/kitap/kitap48.htm>>.

Olcott, Martha Brill, "Soviet Central Asia: Does Moscow Fear Iranian Influence?", John L. Esposito,(ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990.

Özgür, Ayhan, "Kafkasya Macerası",
<<http://www.evrensel.net/01/08/23/gundem.html>>.

Parrott, Stuart, “Central Asia/Caucasus: Iran Builds Regional Bridges”
<www.rferl.org/nca/features/1997/11/F.RU.971110161320.html>.

Rafsancani, Akbar Haşemi, “Cumhuri-ye Eslami-ye İran ve Keşverha-ye Ceditü'l-Bonyad”, *Motalaat-e Asya-ye Merkezi ve Gafgaz*, C.5/13, (Bahar, 1375 (1996)), s.5-11.

Rajaei, Farhang, “Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution”, John L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990.

Reus-Smit, Chris, “The Constructivist Turn: Critical Theory after the Cold War”,
<<http://rspas.anu.edu.au/ir/working%20papers/96-4.pdf>>.

Roy, Olivier, “The Iranian Foreign Policy Toward Central Asia”,
<<http://www.eurasianet.org/resource/regional/royoniran.html>>.

Rubin, Michael, “What Are Iran's Domestic Priorities?”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 6/2 (June 2002).

Rubin, Michael, “Khatami and the Myth of Reform in Iran”,
<<http://www.washingtoninstitute.org/media/rubin/rubin-khatami.htm>>.

Ruggie, John G., 'What Makes the World Hang Together? Neo-utilitarianism and the Social Constructivist Challenge', *International Organization*, 52/4, (Autumn 1998) s. 855–886.

Sadeghi, Shirin, “Iran's Khatami: Prospect or Pawn?”,
<<http://www.csis.org/pubs/prospectus/00springgsadeghi.html>>.

Sadri, Houman A., “Trends in the Foreign Policy of Revolutionary Iran”,
<<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sadri.htm>>.

Sariolghalam, Mahmood, “Iranian Foreign Policy after September 11”, *Proceedings of the IX Castiglioncello Congerence* (20-23 September, 2001), Italy, s.167-173.

Shaffer, Brenda, “Müselman Xarici Siyaseti Mövcuddürmu?: Xezer Hövzesi Meselesi”, <<http://www.525ci.com/2004/03/11/read.php?m=10&id=48>>.

Skocpol, Theda, “İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm”, Serpil Üşür (der.), *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Tabari, Azar, “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

Tarock, Adam, "Iran's Policy in Central Asia," *Central Asian Survey*, vol. 16/2 (1997), s. 185-200.

Tekin, Ali, "İran'ın Dış Politikasında Terörizmin Yeri", *Avrasya Dosyası*, Sayı 2 (1996), s.5-33.

Walt, Stephen M. "International Relations: One World, Many Theories",
<http://www.findarticles.com/cf_0/m1181/n110/20492564/print.jhtml>

Wendt, Alexander "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory", *International Organization*, 41/3 (1987), s.335-350.

Wendt, Alexander, "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review*, 88 (June 1994), s. 385

Wendt, Alexander, "On Constitution and Causation in International Relations", *Review of International Studies* 24/5 (December 1998), s.101-117.

Yann, Richard, "Contemporary Shi'i Thought", Nikki R. Keddie (ed.), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven and London, 1981.

Yusufi, Ali, "Revabet-e Beyn-e Govmi ve Tesir-e An ber Hoviyet-e Melli-ye Egvam der İran", *Motalaat-e Melli*, Vol.2, (Tabestan, 1380 (2001)), s.13-43.

C) Diğer

“Azeri President Calls for Boosting Iran-Azerbaijan Relations”, <<http://www.payvand.com/news/02/aug/1016.html>>.

“Ceremony Held in Baku to Mark Islamic Revolution Victory”, <<http://www.irna.ir/en/tnews/030211231434.etn09.shtml>>.

“Concept of Neither East nor West”, <<http://reference.allrefer.com/country-guide-study/iran/iran146.html>>.

“Concept of Export of Revolution”, <<http://reference.allrefer.com/country-guide-study/iran/iran145.html>>.

“Fundamental Sources of Iranian Foreign and Security Policies”, <<http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/MR1320.ch2.pdf>>.

“Historic Personalities”, <http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/ayatollah_khomeini.php>.

“Impact on Foreign Policy”, <<http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/MR1320.ch6.pdf>>.

“İran-Azerbaycan Münasibetlerinin İnkişafına Ne Mane Olur?”, *525-ci Qezet*, 29.10.2003.

“İran Azerbaycan Erazilerine Öz Teleyayımlarını Dayandırmalıdır”, <<http://www.xeber.net/view.php?d=27953>>.

“İran-Azerbaycan Münasibetleri ve Güney Meselesi”, <<http://www.xeber.net/view.php?d=28149>>.

“İran'da Hatemi Zaferi”, <www.aksam.com.tr>

“Iran's Foreign Policy Initiatives”, <<http://www.intellnet.org/documents/800/080/883.html>>.

“President Khatami's Speech at the United Nations General Assembly September 21, 1998”, <<http://www.dialoguecentre.org/PDF/proposal.pdf>>.

“President Khatami Calls For Islamic Civil Society And Understanding of Western Civilisations”, <www.muslimmedia.com/archives/features98/khatami.html>.

“Round Table: Dialogue among Civilizations United Nations, New York, 5 September 2000”, *Provisional Verbatim Transcription*, <<http://www.unesco.org/dialogue2001/en/khatami.htm>>.

“Statement by H.E. Seyyed Mohammad Khatami President of the Islamic Republic of Iran and Chairman of the Eighth Session of the Islamic Summit Conference, 9 December 1997, Tehran”, <<http://www.dialoguecentre.org/PDF/statement.pdf>>. <http://bizimasr.media-az.com/arxiv_2001/new_may/277/xeber.html>.

<<http://www.onwar.com/aced/chrono/c1900s/yr80/firaniraq1980.htm>>.

<<http://www.infoplease.com/ce6/history/A082449.html>>.

<<http://www.us-israel.org/jsource/arabs/iraniraq/html>>.

<<http://www.american.edu/projects/mandala/TED/ice/IRANIRAQ.htm>>.

<<http://www.rjgeib.com/thoughts/burning/sr-death.html>>.

<<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/index.html>>.

Tez Özeti

1979 İslam devrimiyle İran, Şiiliğin devlet dini olduğu ve devletin tam anlamıyla Şii-İslami ilkeler üzerine kurulduğu, cumhuriyet rejimli tek ülke konumuna gelmiştir. Ayetullah Humeyni liderliğindeki yeni yönetim, devrimin daha ilk günlerden itibaren dış politika hedeflerini Pan-İslamcılık ve üçüncü dünyanın devrimci hareketlerinin desteklenmesi yönünde oluşturulacağını açıkça ifade ederek başta ABD olmak üzere iki kutuplu dünyaya meydan okumaya başlamıştır. İran İslam Cumhuriyetinin yeni bir kimlikle uluslararası sahneye çıkışı, Soğuk Savaş ortamında süpergüçleri alternatif bir güç odağının doğduğu konusunda ciddi bir şekilde endişelendirmiştir. Bu endişe, Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra da bölgesel ve küresel düzeyde etkisini sürdürmüş, özellikle 11 Eylül terör olaylarından sonra İslami terörizm kavramının gündeme gelmesiyle daha çok dikkat çekmeye başlamıştır.

Bu gelişmeler bağlamında İran İslam Cumhuriyeti'nin geniş anlamda Soğuk Savaş'ın sona ermesinden itibaren, dar anlamda ise 11 Eylül saldırılarından sonra uluslararası alanda önemli bir özne konumuna geldiğini göz önünde bulundurarak, bu çalışmada İran'ın, dış politikada ulusal çıkarlar adına izlediği uygulamalar ile siyasal-kültürel gelenekleri ve İslami devlet niteliğinden doğan tinsel (*ideational*) özellikleri arasındaki ilişki ele alınacaktır. Diğer bir deyişle, İran'ın bir eden (*agent*) olarak uluslararası yapıyla sürdürdüğü karşılıklı etkileşim sürecinde nasıl bir kimlik stratejisi izlediği, bu stratejinin ulusal çıkar formülasyonundaki rolünün incelenmesi bu çalışmanın odak noktasıdır. Çalışmada Uluslararası İlişkiler disiplininde yeni yaklaşım sayılan Konstrüktivizmin analitik perspektifinden hareket edilecektir. Bu bakımdan araştırmanın içeriği, Konstrüktivizmin açıklanması için seçilmiş bir vaka çalışmasından ziyade, İran dış politikası açısından kimlik faktörünün rolünü konstrüktivist yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: *Konstrüktivizm, kimlik, kültür, norm, İran İslam Cumhuriyeti, dış politika, Müslümanlık, Şiilik, Post-İslamcılık.*

Abstract

With the Islamic Revolution, Iranian state became the first republic based on the Shi'a-Islamic principles with its whole sense, and Shi'ism emerged as the state religion. The new administration under the rule of the Ayetollah Humeyni clearly expressed that its foreign policy targets as the Pan-Islamism and supporting the revolutionary movements of the third world in the early periods of the revolution. By this statement, they started to challenge the bipolar world and especially USA. Appearance of the Iranian Islamic Republic on the international scene with a new identity was seriously worried the superpowers of the Cold War about the emergence of an alternative power resource. The effects of this anxiety in regional and global level continued after the end of the Cold War. Especially after the terror events of September 11 it attracted more attention with the rise of the concept of the Islamic terrorism.

In this study, the relationship between Iranian foreign policy practices consistent with the national interest, political-cultural traditions and ideational features emerged from its Islamic state characteristics of Iranian Islamic Republic will be examined in the context of developments following the end of the Cold War in general and repercussions of September 11 attacks in the international scene in specific. In other words, the identity strategy followed by Iran as an agent with the international structure in the mutual interaction process, monitoring the role of this strategy in the national interest formulation are the focus points of this study. Throughout the study, the analytical perspective of Constructivism regarded as a new approach in the field of International Relations will be taken into consideration. From this perspective, the content of the research aims to investigate the role of the identity factor in terms of the Iran foreign policy in the framework of Constructivist methods and approaches instead of a case study selected for the explanation of the Constructivism.

Key words: *Constructivism, identity, culture, norm, Iranian Islamic Republic, foreign policy, Islam, Shi'ism, Post-Islamism.*