

2022
January

YEAR
1



tiad

**Turkish Journal
of Iranian
Studies**

First Ottoman-Afghan Relations in Iran After the Fall of the Safavids
Orhan Yazıcı

The Born of Sassanid Nostalgia in the Islamic Iranian Literature
Ulaş Töre Sivrioğlu

Evaluation of UCAV Operations in Terms of Rule of Law and
International Law: The Case of the Assassination of Iranian General
Qasem Soleimani

Fatih Tuna

Azerbaijani and Kurdish Ethnonationalism Within Multicultural
Perspective: A Comparative Study of Iran and Turkey

Meysam Badamchi

The Connection Between the Interpretation of Islamic Law and
Context in Iran

Sümeyra Yakar

Concessionaire & Editor in Chief

Dr. Hakkı Uygur

Associate Editors

Associate Professor Turgay Şafak, İstanbul Medeniyet University, İstanbul, Türkiye

Assistant Professor Umut Başar, Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye

Editorial Board

International Relations and Political Science: Professor Mesut Özcan, Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye

History: Professor Gazi Osman Özgüdenli, Marmara University, İstanbul, Türkiye

History of Religions: Associate Professor Mehmet Alıcı, Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye

Persian Language and Literature: Professor Hicabi Kırılancık, Ankara University, Ankara, Türkiye

Turkish Language and Literature: Professor Nurettin Demir, Hacettepe University, Ankara, Türkiye

Theology: Professor Mehmet Ali Büyükkara, Marmara University, İstanbul, Türkiye

Art History and Fine Arts: Assistant Professor Ali Rıza Özcan, Mimar Sinan Fine Arts University, İstanbul, Türkiye

Anthropology: Professor M. Nazif Shahrani, Indiana University Bloomington, Bloomington, USA

Sociology: Associate Professor Seyed Javad Miri Meynagh, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iranian

Philosophy: Professor Şamil Öçal, Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye

Media and Communication: Associate Professor Abbas Assadi, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iranian

Economy, Energy, and Logistic: Professor Murat Aslan, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Türkiye

Advisory Committee

Professor Ahmet Yaşar Ocak, TOBB University of Economics and Technology (R), Ankara, Türkiye

Professor Benedek Péri, Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary

Professor Fariba Zarinebaf, University of California, Riverside, USA

Professor Homa Katouzian, University of Oxford, Oxford, England

Professor Kemal İnât, Sakarya University, Sakarya, Türkiye

Professor Mahmud Erol Kılıç, IRCICA, İstanbul, Türkiye

Professor Nâsib Göyüşov, Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Manuscripts, Bakü, Azerbaijan

Professor Phil. Anja Pistor-Hatam, Kiel University, Kiel, Germany

Professor Richard Foltz, Concordia University, Quebec, Canada

Professor Shahram Pazouki, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iranian

Professor Shervin Faridnejad, Österreichische Akademie Der Wissenschaften Institut Für Iranistik, Wien, Austria

Professor Shodimuhammad Sufizoda, Tajikistan National Academy of Sciences, Dushanbe, Tajikistan

Professor Tim Epkenhans, University of Freiburg, Freiburg İm Breisgau, Germany

Professor Tufan Gündüz, Hacettepe University, Ankara, Türkiye

Professor Turaj Atabaki, Leiden University, Leiden, Holland

Associate Professor Mohammed Alsulami, International Institute for Iranian Studies, Riyadh, Saudi Arabia

Associate Professor Mohsen Shariatnia, Shahid Beheshti University, Tehran, Iranian

Associate Professor Muhammed Taki Imami Hoyi, Islamic Azad University (R), Rey, Iranian

Assistant Professor Mahmoud Omidasalar, University of California (R), Riverside, USA

English Language Editor

Assistant Professor Reza Vahdani Sanavi,
Social Sciences University of Ankara,
Ankara, Türkiye

Persian Language Editor

Assistant Professor Muhammed Abdulmecid

Editing

Seher Yazar

Secretariat

Mert Aydemir

Reviewers of the Issue

Professor Adnan Karaismailoğlu

Professor Ali Temizel

Professor Berdal Aral

Professor Namig Musalı

Professor Oğuzhan Durmuş

Associate Professor Bayram Sinkaya

Associate Professor Cihat Aydoğmuşoğlu

Associate Professor Gökhan Güneysu

Associate Professor Muhammet Fatih Kılıç

Assistant Professor Mutay den Butter

Assistant Professor Hazar Vural Jane

Assistant Professor Muhammet Yücel

Assistant Professor Üyesi Ömer Gezer

FROM EDITOR IN CHIEF

Dear readers,

We are excited to present the first issue of the Turkish Journal of Iranian Studies (TJIS). We wish this first step of TJIS, which focuses and comprehends Iran on every level, to be the beginning of a long journey. Through its original and objective academic approach and qualified studies, our hope is that TJIS will contribute to the international literature on Iran, which has been a significant country from the past to the present. It is our medium-term goal, in cooperation with our international editorial structure, advisory committees, and peer reviewers, to establish TJIS as a premier resource for Iranian studies. On the other hand, in the long term, we intend that the journal will establish a new Türkiye-based perspective on Iran and thus has a place in the international literature concerning Iran.

Moreover, it should be emphasized that TJIS is the result of an academic necessity. Even though Iranian studies had been progressed respectively slower in Türkiye than in Europe and the USA, the last couple of years has witnessed several qualified scientific publications regarding Iran and Iran's geography of influence from almost every social science discipline. The current number of researchers who study Iran cannot be compared to 20-30 years ago. These researchers have an opportunity to go to Iran from Türkiye and conduct field research. Furthermore, Iranian researchers and researchers from other countries, who specialize in Iran, work in the research centers or universities in Türkiye. The intellectual capital concerning Iran has been growing day by day in Türkiye. The existence of an international, liberal, and objective academic platform to express academic experiences as a result of these activities, along with the new findings and ideas on Iran, will undoubtedly encourage Iran researchers. It will provide an alternative platform for researchers from outside of Türkiye to publish their studies. In this framework, TJIS considers it as its duty to bring this knowledge together with the academic circles without compromising the academic principles.

TJIS, which is greeting you, dear readers, with its first issue, presents five original research articles and one book review to your attention. In this issue, there are three articles written in Turkish and two articles written in English in TJIS, which prioritizes international accreditation and recognition. We would like to thank the precious authors, reviewers, and the journal management who contributed to the joy of bringing the first issue to you.

Hoping to see you in the next issue.

Dr. Hakkı Uygur
Editor in Chief/Concessionaire

CONTENTS

ORHAN YAZICI

First Ottoman-Afghan Relations in Iran After the Fall of the Safavids 1

RESEARCH ARTICLE

ULAŞ TÖRE SIVRIOĞLU

The Born of Sassanid Nostalgia in the Islamic Iranian Literature 21

RESEARCH ARTICLE

FATİH TUNA

Evaluation of UCAV Operations in Terms of Rule of Law and International Law:
The Case of the Assassination of Iranian General Qasem Soleimani 42

RESEARCH ARTICLE

MEYSAM BADAMCHI

Azerbaijani and Kurdish Ethnonationalism Within Multicultural Perspective:
A Comparative Study of Iran and Turkey 73

RESEARCH ARTICLE

SÜMEYRA YAKAR

The Connection Between the Interpretation of Islamic Law and Context in Iran 100

RESEARCH ARTICLE

DENİZ CANER

Khomeini, The Revolutionary of Islam, A Biography
(Khomeini, Der Revolutionär Des Islam, Eine Biographie) 116

BOOK REVIEW

SAFEVİLERİN YIKILIŞINDAN SONRA İRAN'DA İLK OSMANLI-AFGAN İLİŞKİLERİ*

 Orhan Yazıcı**

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Ahmed Şah Dürrani tarafından Osmanlı padişahı III. Mustafa'ya yazılan mektupla başladığı ileri sürülen ilk Osmanlı-Afgan ilişkilerinin bundan daha erken bir tarihte İran coğrafyasında başladığını ortaya koymaktır. Safevi hâkimiyetindeki Kandehar'da yaşayan Afgan aşiretlerinin XVIII. yüzyılın başlarında isyan etmeleriyle başlayan olaylar bölge tarihinin tamamıyla değişmesine sebep olmuştur. Kandehar Valisi Gürgin Han, bölge aşiretlerine sert bir yönetim sergilemiş, bu duruma Gılcay aşiretinin lideri Mir Üveys isyan ederek karşılık vermiştir. İlk Osmanlı-Afgan ilişkileri, Mir Üveys Han'ın tutuklanıp İsfahan'a gönderilmesiyle başlamıştır. Şah Hüseyin'den aldığı özel izinle hacca giden ve Hicaz ulemasından aldığı fetvayla Kandehar'a dönen Mir Üveys, 1709'da ilk bağımsız Afgan Emirliği'ni kurmuştur. Bu emirliğin kurulmasında Osmanlı ulemasının vermiş olduğu Şii İran'a karşı Sünni ahalinin isyanını onaylayan fetvanın büyük rolü vardır. Mir Mahmud'un 1722'de İsfahan'ı ele geçirmesiyle birlikte Afganlar, Osmanlıların doğudaki komşuları olmuştur. Mir Eşref'in 1725'te İsfahan tahtına çıkmasıyla birlikte Osmanlı-Afgan ilişkileri çatışmaya dönüşmüş ve Encidan Savaşı'nda Osmanlı Devleti ağır bir mağlubiyet almıştır. Ancak Nadir Han Afşar'ın İsfahan'daki Afgan yönetimine son vermesiyle Osmanlı-Afgan ilişkileri bu tarihten itibaren Kandehar üzerinden devam etmiştir. Bu makalede Kandehar'da bağımsız bir emirlik kuran ve İsfahan'ı ele geçirerek burada hâkimiyet tesis eden Mir Mahmud ve Mir Eşref üzerinden Osmanlıların Afganlarla olan ilk ilişkileri dönemin arşiv, kronik ve seyahatnamelerinden istifade edilerek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Safeviler, Afganlar, Mir Eşref, Encidan Savaşı.

* Atıf/To Cite: Yazıcı, O. (2022). Safevilerin yıkılışından sonra İran'da ilk Osmanlı-Afgan ilişkileri. *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-20.

** Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Malatya, Türkiye, orhan.yazici@inonu.edu.tr

First Ottoman-Afghan Relations in Iran After the Fall of the Safavids

ABSTRACT

This study aims to reveal that Ottoman-Afghan relations claimed to have started with a letter by Ahmad Shah Durrani to Ottoman Sultan Mustafa III earlier in Iranian geography. The insurrection of the Afghan tribes residing in Kandahar under Safavid control at the turn of the 18th century changed the region's history completely. Georgi Khan, appointed as governor of Kandahar by Shah Hussein in 1704, demonstrated severe administration on the region's tribes, prompting the Ghilzai tribe's chief, Mir Wais Khan, to revolt. The first Ottoman-Afghan relations started when Mir Wais was arrested and sent to Isfahan. In 1709, with special permission from Shah Hussein, Mir Wais went on pilgrimage and returned to Kandahar with a fatwa from the Hijaz Ulemas, establishing the first autonomous Afghan Emirate. The Ottoman Ulemas' fatwa authorizing the Sunni people's insurrection against Shiite Iran played a vital role in the foundation of this Emirate. With Mir Mahmud's capture of Isfahan in 1722, Afghans became the eastern neighbors of the Ottomans. With Mir Ashraf's ascension to the throne of Isfahan in 1725, Ottoman-Afghan relations deteriorated, Ottoman Empire suffered a heavy defeat in the Encidan War. However, Ottoman-Afghan relations remained via Kandahar when Nadir Shah Afshar terminated the Afghan rule in Isfahan. In this article, the first relations of the Ottomans with the Afghans through Mir Mahmud and Mir Ashraf, who established an independent emirate in Kandahar and captured Isfahan and established dominance there, were discussed using the archives, chronicles and travelogues of the period.

Keywords: Afghans, Encidan War, Mir Ashraf, Ottoman Empire, Safavids.

Giriş

Kandehar'da 1747 yılında bağımsız bir Afgan Şahlığı kuran Ahmed Şah Dürrani'nin, Osmanlı Hükümdarı III. Mustafa'ya yazmış olduğu 24 Kasım 1762 (7 Cemaziye'l-evvel 1176) tarihli mektup (BOA, Name-i Hümayun def. VIII/4, s. 460-481) ve bu mektuba Sultan III. Mustafa'nın 1763 yılı başlarında (Evasıt-ı Cemaziye'l-ahir 1176) vermiş olduğu cevap (BOA, Name-i Hümayun def. VIII/4, s. 484-487) Osmanlı-Afgan ilişkilerinin başlangıcı sayılmaktadır (Saray, 1984, s. 7). Ancak Osmanlılar ile Afganlar arasındaki ilk ilişkiler, bundan daha erken bir tarihte İran coğrafyasında başlamıştı. Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın başlarından itibaren Safevilerle olan siyasi ve ticari ilişkileri Türk tarihi açısından oldukça önem arz etmektedir. Osmanlı Devleti'nin Tebriz-Erzurum ve Basra-Bağdat üzerinden işleyen ticaret yollarının güvenliğiyle ilgili öncelikleri, Safevilerle sü-

rekli bir rekabeti de beraberinde getirmişti. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında Osmanlı Devleti'nin doğuda ulaştığı sınırlar, Safeviler tarafından sürekli tartışma konusu edilmiş ancak IV. Murad zamanında iki devlet arasında 1639'da imzalanan Kasrı Şirin Antlaşması'yla nispeten bir sulh dönemine girilmişti. XVIII. yüzyılın hemen başlarında Safevi Devleti'nde yaşanan bazı gelişmeler, Osmanlı Devleti'nin ilgisini tekrar İran sınırlarına hasretmesine sebep olmuştu.

Osmanlılarla batıda büyük bir rekabet içerisinde olan Safeviler, doğuda bir başka büyük Türk devleti olan Babürlülerle siyasi ve ticari ilişkiler içerisindeydi. Ancak her iki devlet arasında ticaret yollarının düğüm noktasında yer alan Kandehar üzerinde bitmek bilmeyen bir rekabet yaşanmıştı. Babür Şah, Argunşahların elinde bulunan Kandehar'ı 1522 yılında ele geçirerek oğlu Hümayun'u Kabil ile birlikte Kandehar Valisi tayin

etmişti. Bu dönemde Kandehar ve çevresinde çok güçlü aşiretler meskûndü. Özellikle Kabil-Gazne-Kandehar hattında yaylak-kışlak hayatı yaşayan ve kökenleri Kalaçlara dayanan Gılcaylar (Yazıcı, 2006, s. 31-50) sahip oldukları büyük koyun sürüleri ve ticaret kervanlarından elde ettikleri gelirlerle bölgenin en büyük aşireti olarak öne çıkmıştı (Babur, 1987, s. 230 vd.). Babürlüler tarafından Kandehar merkez olmak üzere Gazne-Kabil yolunu kontrol etmek ve bölgedeki düzeni sağlamakla görevlendirilen Gılcaylar, gördükleri bu destek ve ticaretten elde ettikleri kazançla kısa sürede siyasi bir güç hâline yükseldiler.

Kandehar ve çevresinde yaylak-kışlak hayatı yaşayan bir başka güçlü aşiret ise kökenleri Eftalitlere (Akhun) dayanan Abdalilerdi (Barlas, 1986, s. 362 vd.). Ancak Babürlülerin desteğiyle gittikçe güçlenen Gılcaylar karşısında tutunamayan Abdaliler, XVI. yüzyılın sonlarında Kandehar'dan çıkarak Safevilerin hâkimiyetinde bulunan Herat'a göç ettiler (Fraser-Tytler, 1950, s. 61). Herat'a yerleşen Abdaliler, İsfahan'a vergi ve asker vermek suretiyle burada sulh içerisinde yaşamaya imkânı buldular (Foran, 1992, s. 294). Zamanla bu sınır vilayetinin en önemli güçlerinden biri hâline gelen Abdalilerin hizmetinden oldukça memnun kalan Safevi Hükümdarı Şah I. Abbas, 1598'de aşiretin önemli liderlerinden biri olan Esadullah Han'a "Mir-i Afgan" unvanını vererek onu bütün Afganların lideri olarak tanıdı (Lockhart, 1958, s. 95). Şah I. Abbas, Kandehar'ın stratejik ve ticari önemini çok iyi kavramıştı. Ona göre Hindistan ile İran arasındaki ana ticaret yolları üzerinde bulunan Kandehar, Herat ile birlikte Horasan'ın bir parçasıydı dolayısıyla Horasan'ın emniyeti için mutlaka Safevi hâkimiyeti altında bulunması gerekiyordu. O sebeple Babürlü Hükümdarı Cihangir'in

Dekken'deki isyanları bastırmakla meşgul olduğu bir sırada Kandehar üzerine yürüdü ve 21 Haziran 1622'de şehri ele geçirdi (Aydoğmuşoğlu, 2013, s. 136). Bu seferde Safevi ordusuna en büyük yardımı Esadullah Han'ın liderliğindeki Abdaliler yaptı. Şah I. Abbas, bu hizmetin karşılığında "sultan" unvanını verdiği Esadullah'ı Kandehar hâkimi tayin etti. Böylece Kandehar'da Gılcaylara göre daha üstün konuma yükselen Abdaliler, Safeviler adına bölgenin hâkimi olarak yaklaşık yüzyıl boyunca Kandehar ve çevresini onlar adına idare ettiler.^[1]

Abdalilerin İsfahan ile olan iyi ilişkileri Şah Hüseyin (1694-1722) zamanında bozulmaya başladı. Bu dönem aynı zamanda Safevilerin ekonomik yönden zayıfladığı bir döneme denk gelmişti. Şah Hüseyin'in idaredeki acizliği, gittikçe bozulan mali düzen, ordunun başına buyruk valiler ve komutanlar elindeki durumu, valide sultan ve harem ağalarının hükûmet üzerindeki tesirleri devletin zayıflamasına ve oldukça geniş topraklar üzerindeki etkisinin azalmasına sebep olmuştu. Mali disiplini ve ordu düzenini yeniden tesis etmek isteyen Şah Hüseyin, vilayetlerin vergi yükünü artırdı. Bunun üzerine tahsildarların Kandehar ve çevresinde yaşayan aşiretlerden fahiş miktarda vergi istemeleri ve vergi konusunda itiraz eden ahaliye eziyet etmeleri, Safevilerin Kandehar üzerindeki nüfuzunu zayıflatan en önemli olay oldu (Sykes, 1940, s. 235).

Safevilerin Kandehar ve çevresinden vergi toplarken gösterdiği adaletsiz uygulamalara öncelikle Devlet Han liderliğindeki Abdaliler isyan etti. Bu isyanı çok kanlı bir şekilde bastıran Safevi kuvvetleri, Devlet Han'ı Afgan aşiretlerinin yoğun yaşadığı Multan'a sığınmak zorunda bıraktı. Burada yeni kuvvetler toplayan Devlet Han üzerine gönderilen Safevi kuvvetlerini iki savaşta mağlup ederek bü-

① Argunşahların hâkimiyetinde olan Kandehar, 1522'de Babür tarafından ele geçirilmiş ve Babürlü İmparatorluğu'nun batıdaki serhat şehri olmuştu. Ancak Safeviler, Kandehar'ı Horasan'ın bir parçası saydıkları için bölgeyi sürekli baskı altına almış ve şehir XVI. yüzyılda iki devlet arasında birkaç kez el değiştirmişti. Şah I. Abbas tarafından 1622'de zapt edilen Kandehar, Şah Cihan tarafından 1637'de tekrar Babürlü hâkimiyetine sokulmuş ancak Şah II. Abbas 1648 yılında burayı ele geçirerek Babürlülerin bölgedeki hâkimiyetine son vermişti (Inayat Khan, 1877, s. 89 vd.; Dames, 1997, s. 153 ve Aydoğmuşoğlu, 2015, s. 100).

tün Afganlar arasında şöhret buldu. Onun bu başarıları Safevi ordusunun yenilmezliği düşüncesini ortadan kaldırmıştı. Devlet Han'ın zaferini haber alan Kandehar ve civarında yaşayan diğer Afgan aşiretleri de peş peşe isyan etmeye başladılar. Bu durum karşısında ürken Şah Hüseyin, Kandehar Valisi'ni geri çağırıp yerine Safevilerin ünlü komutanlarından Gürcü Prensi Gürgin Han'ı (XI. Georgi) Kandehar'a vali tayin etti. Gürgin Han, 1704 yılı Mayıs ayı başlarında 4.000 Gürcü ve 20.000 Kızılbaş askeriyle Kirman'dan Kandehar'a hareket etti. Bölgeye intikal eder etmez Kandehar'ın dış mahallelerinde devam eden Abdalilerin isyanını çok kanlı bir şekilde bastırdıktan sonra Şar Safa Kalesi yakınlarında sıkıştırmayı başardığı Devlet Han ve oğlu Nazar Han'ı öldürdü. Devlet Han'ın diğer oğulları Rüstem ve Muhammed Zaman Han'ı ise aşiretin büyük bölümüyle birlikte Kirman'a sürgüne gönderdi (Maraşi, 1342, s. 21).

1. Mir Üveys Han ve Osmanlı Uleması

Abdalilerin Kandehar'dan çıkartılmaları, o dönemde Kandehar ve çevresinde yaklaşık 50.000 haneye ulaşan nüfuslarıyla oldukça güçlü olan Gılcayları bir kez daha bölgede önemli bir güç hâline getirdi (Foran, 1992, s. 294). Bu dönemde Gılcaylar, Dehli Sultanı Şah Cihan'ın torunuyla evli olan ve Babürlülerin tam desteğini alan Mir Üveys Han Hotaki gibi oldukça karizmatik bir lidere sahipti. Mir Üveys Han, aynı zamanda Kandehar'da kalantarlık görevini üstlenmiş, sevilen ve sayılan bir liderdi (Anonim, 1724, s. 3 vd.). Gürgin Han, Abdali tehlikesini bertaraf ettikten sonra Kandehar'da herhangi bir aşiretin güçlenmesine müsaade etmek istemiyordu. O sebeple Gılcaylar üzerinde baskısını artırarak onların lideri Mir Üveys Han'ı isyan etmiş olan Hazaraların tedibine memur etti. Kısa süre içerisinde bu isyanı bastırıp Kandehar'a dönen Mir Üveys, bu sırada

Kandehar'da bulunan Gürcü askerlerin taşkınlık çıkarıp ahaliye zorbalık yaptıklarını görünce isyan etti (Maraşi, 1342, s. 4). Gılcayların isyanını güç bela bastıran Gürgin Han, Mir Üveys'i tutuklatarak İsfahan'a gönderdi. Ayrıca İsfahan Sarayı'na yazmış olduğu mektupta Mir Üveys'in oldukça tehlikeli bir lider olduğunu, sürekli gözetim altında tutulması gerektiğini ve özgürce dolaşmasına izin verilirse kendilerine büyük zarar verebileceği hususunda da uyardı (Tiflisi, 1137, s. 8a).

Mir Üveys Han'ın tutuklanıp İsfahan'a gönderilmesi bölge tarihinin seyrini değiştiren en önemli olaylardan biri oldu. İsfahan'da kısa bir dönem tutuklu kalan Mir Üveys, saray ve çevresinde nüfuz sahibi olanlara Kandehar'dan getirtmiş olduğu Kaşmir şalları, Hint kumaşları ve nakit parayı rüşvet olarak dağıtarak kısa süre içinde serbest kalmış ve meclislerde sözü dinlenen biri hâline gelmişti (Maraşi, 1342, s. 4). Bu esnada İsfahan Sarayı'nın içine düşmüş olduğu durumu görmüş, orada başta Veziriazam Feth Ali Han olmak üzere pek çok devlet adamının Kandehar Valisi Gürgin Han'a husumet beslediğine şahit olmuştu. İsfahan'da kalmanın kendisine bir şey kazandırmayacağını anlayan Mir Üveys, dinî vecibelerini yerine getirmek üzere hacca gitmek istediğini sarayın ileri gelenlerinden olan harem ağası Hacesera^[2] Mahmud Ağa aracılığıyla Şah Hüseyin'e bildirdi. Şah'tan istediği izni aldıktan sonra Şiraz yolundan Basra Körfezi'ne inip oradan Katif'e geçerek hac yolculuğuna başlayan Mir Üveys, Mekke'ye ulaşmaz, Osmanlı ulemasıyla temasa geçti (Tiflisi, 1137, s. 9a ve Clodius, 1840, s. 38).

Mir Üveys Han, Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Hicaz'da, Mekke ve Medine ulemasından:

“Biz memleket-i İran'ın nihayet-i şarkisinde memâlik-i Hind ittisalinde ehl-i İslâm'dan Sünnî Sünnevî bir alay aşâir ve kebâile münkasım halkız. Bir nice müddet revâfizeden Acem

² “Huvâce serâ” veya “Hâce serâ” harem ağası demektir (Şükun, 1996, s. 814). “Hâce serâbaşı”, Safevi ve Afgan Sarayı'nda haremden sorumlu olan kişilere verilen bir unvandır (Gubar, 1387, s.78).

Şahları üzerlerimize galabe idüb zir-i dest-i kahr ve taht-ı tasallutlarında âciz ve dermânde mahkûmları olmuşuzdur. Hâlâ taht-ı rai'yetlerinde olduğumuz taife-i Acem bî-hadd ve bî-hesab ve envâ-yı ta'addilerinden gayri yüzimize ve gözimize karşı cehar yâr-ı güzînin ba'zılarına şetm ü düşnâmî aşikâr iderler ve hâlâ üzerimize hâkim ve vâli olmak üzere bir cahil ü nâdan kafır-ı bî-imân Gürcü Hanı'nı Gürcü askeriyle muhafaza namıyla ta'yin idüb hilâf-ı şer'-i-i mübin, nice nice umûrî irtikâb ile kerh ü cebr ü ırzımıza ve ehl ü 'iyâlimize ta'arrûz ve destdirâzlık ve evlâdımızı kâh gasb ve kâh sirkat tarikiyle alub Gürcistan'a gönderüb fûrûht iderler ve nisvânımızı rafâzî ve Gürcü kâfirleri cebren ve kahren tezvic iderler. Biz âcizlere gayret-i diniyye el virüb bunlara kılıç çekmek şer'an câiz midir ve bu emrin temşiyeti harb ve kıtâle mü'eddi oldukda kâtîlimiz gâzi, mak-tûlümüz şehîd olur mu ve 'avn-ı Cenâb-ı Hâk ile bâd-ı zafer tarafımıza vezân oldukda revâfızın emvâlî helâl ü ganimet olur mu ve anları seby ü istirkâk yahud memleketimizi civar ü ittisâlimizde olub İslâm üzere olan Hind pâdişâhına teslim eylesek şer'an ruhsat var mıdır?" (Krusinski, 1277, s. 39)

demek suretiyle fetva istedi. Osmanlı ulemasından Safevilere karşı savaşmanın caiz olduğuna dair fetva alan Mir Üveys, 1708 yazında İsfahan'a döndü. Bu sırada Safevi Sarayı yeni bir problemle karşılaşmıştı. Rus Çarı Pedro, İsrail Ori adındaki Ermeni asıllı elçisini Şah Hüseyin'e göndermiş, sınır kenti Şamahı'ya ulaşan bu elçiyle ilgili haberler İsfahan'da büyük tedirginlik yaratmıştı. Özellikle İsfahan'da ikamet eden Avrupalılar, onun Ermenistan Krallığı'nın veliahdı ve İran hâkimiyetindeki Ermeni toprakları üzerinde hak iddiasında olduğunu yaymaya başladılar. Bu durumu fırsat bilen Mir Üveys, ilk fırsatta Şah Hüseyin'e ulaşarak Rus Çarı'nın Hristiyanların hamiliğini yaptığını, gelen elçinin de bu yönde mutlaka gizli bir maksadının olduğunu söyledi. Ayrıca Rusların Ermenilerin yanı sıra Hristiyan Gürcüleri de yanına çekmek istemesi durumunda devletin gerçekten büyük bir tehlike altına gireceğini belirtti. Üstelik

Gürcülerin en önemli liderlerinden Gürgin Han'ın önemli bir kuvvetle birlikte hâlihazırda Kandehar'da bulunduğunu, onun orada isyan etmesi durumunda Safevi Devleti'nin tam bir ateş çemberinde kalacağını ilave etti (Krusinski, 1729, s. 127-131). Mir Üveys'in bu sözleri İsfahan Sarayı üzerinde büyük etki yaptı. Tehlikenin farkına varan Şah Hüseyin, Gürgin Han'a karşı tedbir alınması için Mir Üveys'e hilat giydirerek Kandehar'a gönderdi (Şemdanizade, 1976, s. 49).

Mir Üveys'in özgürce Kandehar'a dönmesinden oldukça rahatsız olan Gürgin Han, Safevi Sarayı'ndan almış olduğu berat sebebiyle ona dokunamadı. Mir Üveys Han da Gürgin'e karşı düşmanlık beslediğini hiç belli etmeyip onunla dostluğunu geliştirmeye önem verdi. Bu sırada Kandehar ve çevresindeki Afgan aşiretlerinin ileri gelenleriyle gizlice görüşmeye başladı. Osmanlı ulemasından aldığı fetvayla ilgili olarak "Bize beyan-ı buyruk deyu rica eyledikde cevâzına dair müteaddid fetvalar virdiler ve bi'l-cümle füzâlâ-yı Medine ve Mekke cevâzını müş'ir tâsdik ü imzâlar itdiler." diyerek Safevilere karşı isyan edeceğini bildirdi (Krusinski, 1277, s. 40). Mir Üveys'in Kandehar ve çevresinde yaşayan Sünni Afgan aşiretlerini Safevilere karşı isyana davet etmesinde Hicaz ulemasından almış olduğu fetvanın büyük tesiri olmuştu.

Mir Üveys'in beklediği fırsat Kandehar'ın doğusunda yaşayan Kakarların isyanı haberleriyle ayağına gelmişti. Derhâl Gürgin Han'a haber göndererek bu aşiretin oldukça tehlikeli olduğunu, güçlü bir ordu sevk edilip isyanın bastırılması gerektiğini aksi halde Kandehar'daki Safevi hâkimiyetinin tehlikeye düşeceğini bildirdi. Bu sözler üzerine Gürgin Han, yeğeni Aleksander komutasında çoğunluğu Afgan, Beluç ve Gürcü askerlerden oluşan bir kuvveti, Nisan 1709'da Kakarlar üzerine gönderdi (Maraşi, 1342, s. 5 vd.). Safevi kuvvetlerinin büyük bir bölümünün Kandehar'dan ayrılmasını fırsat bilen Mir Üveys, Gürgin Han'ı şehrin dışında bulunan Kohkran Kalesi'nde tertip ettiği ziyafete davet etti. Bu daveti memnuniyetle kabul eden Gürgin Han, 200 kadar asker eşliğinde

de Mir Üveys Han'ın çiftliğine gitti. Düzenlenen bu ziyafetten sonra istirahatata çekilen Gürgin Han ve adamları gece yarısı katledildiler. Mir Üveys Han, Gürcü askerlerinin kıyafetlerini adamlarına giydirerek hızla Kandehar Kalesi'ne ulaştı. Kale muhafızları, Gürgin ve askerlerinin döndüğünü zannederek kalenin kapılarını açtılar. Gılcaylar kapılardan içeri girerek kalede bulunan askerlerden kaçabilenler müstesna, tamamını katlettiler (Tiflisi, 1137, s. 11a-12a). Kalede ve şehirde Gürgin Han'a meyleden ve yardımcı olan herkesi tutuklatan Mir Üveys, Gürgin Han'ın hazinesine el koydu ve civardaki aşiretlere haber yollayıp kendisine katılmaları için Kandehar'a davet etti (Maraşi, 1342, s. 7).

Kandehar'da meydana gelen bu olay, Safevi başkentinde büyük bir infial yaratırken Osmanlı-İran sınırında yer alan Zaruşad (Arpaçay) Sancağı Beği Karşlı Bedreddinzade Mirliva Ali Beğ tarafından Damat İbrahim Paşa'ya haber verilmişti. Ali Beğ'in yazmış olduğu istihbarat raporunda Mir Üveys'in Gürgin Han'ı öldürmesiyle ilgili şu bilgiler verilmişti:

“Hind ile Acem beyninde göçeri yörük makûlesinden Ağvan-i Süleymanî tabir olunur Ehl-i sünnet ve Hanefî'ü'l-mezheb tâ'ifenin mir-i aşiretleri olan el-Hâc Mir-Üveys, Hacc-ı Şerif'de iken, etbâ'ü 'aşiretine te'addi ve ta'arruz olunmağla; hîn-i rücû' ve vusûlünde, derûnunda muzmar ve merkûz olan 'adavet-i dinî ve gayret-i cibilliyetin izhar ve ibraz; ve dört bin mikdâr-ı hâne-i 'aşiretiyle gelüp kal'a-i merkûme sahrâsın madrab-i hiyâm; ve sipahsalar-ı lal'a olan Tiflisli Şahnavâz oğlu Gürcü'l-asıl Görgi(n) Mehmed Han'ı, hânesine da'vet ve nısfü'l-leylde etba' ve hüddâm ü havâşisiyle bi'l-istisâl, katli; ve derûn-i kal'a'ya dühûl; ve mevcut olan Gürcü ve revâfız-ı bed-âyîni, kel-'ihni'l-menfûş müdemmer ü medhûş; ve kal'a-i mezbûreyi feth ü teshir; ve mezellet-i Şi'iyândan tathîr; ve derûnuna dört bin kadar guzât-i nerre-şîr takrîr (eyledi).” (Bedreddinzade, 1975, s. 106).

Bu istihbarat raporundan da anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti, sadece kendi sınırlarındaki olay-

ları değil aynı zamanda İran'ın doğu vilayetlerinin de yaşanan olayları da yakından takip ediyordu.

Aşiret reislerinin bazılarını lütufla, direnenleri ise zorla itaat altına aldıktan sonra Kandehar'da müstakil bir hükûmet kurduğunu ilan eden Mir Üveys Han, adına sikke kestirip hutbe okuttu (Boukhary, 1876, s. 10). Bunun üzerine Şah Hüseyin, Kandehar'a bir elçi göndererek Mir Üveys'i itaate davet ettiyse de bu teklif kabul edilmedi ve 1709 yılında Kandehar'da ilk “Afgan Emirliği” kurulmuş oldu. Safeviler, Kandehar'ı tekrar hâkimiyet altına alabilmek için bölgeye peş peşe iki büyük ordu sevk etmiş ancak her ikisinde de mağlup olarak geri çekilmek zorunda kalmışlardı. Safevilerin iki büyük ordusunu Kandehar'da mağlup eden Mir Üveys Han, istiklalini emniyete almak için kardeşi Hacı Amgu'yu kıymetli hediyelerle Dehli Sultanı Bahadır Şah'a göndererek Kandehar ve çevresini Safevi hâkimiyetinden kurtardığını müjdeledi (Clodius, 1840, s. 52 vd.). Bahadır Şah'tan sonra tahta çıkan Ferruh Siyer'den de kendisine Kandehar vilayetinin hâkimi olduğuna dair “Hacı Emir Hanî” hitabını içeren bir fermanla hâkimiyet alametlerinden hilat, kılıç ve fil gönderildi (Maraşi, 1342, s. 8).

Kandehar ve çevresinde otoritesini tam manasıyla tesis eden Mir Üveys Han'ın bağımsız hareket etmesiyle ilgili olarak Osmanlı Hükûmeti'ni bilgilendiren Mirliva Ali Beğ:

“Mir-i mezkûr, hazine-i vâfire ve emval-i mütekâsire ve Kal'a-i merkûme havalisinde olan kıla'ü bukaa' ve kaza vü nevahiye ve cemiyet-i kesireye malik olmağın, diden-i mülûk ve meslek-i saltanata sülûk edüp, sikke-zed-i dirhem ve “Dâr-i Karar-i Kandehar, Han-ı 'Adil Şah-i 'Alem Mir Üveys-i Nâmdâr” elkaabiyle, darb-i derâhim ü denâir eyledi.”

diyerek, Mir Üveys'in kendi saltanatını kurduğunu, adına sikke bastırdığını ve “Adil Şâh Alem” unvanını kullanmaya başladığını ifade etmişti (Bedreddinzade, 1975, s. 107).

2. Mir Mahmud ve İlk Osmanlı Elçilik Heyeti

1709-1715 yılları arasında hâkimiyeti altındaki Kandehar ve çevresini büyük bir maharetle idare eden Mir Üveys Han, Kasım 1715'te Kandehar'da öldü ve Kohkran'da defnedildi (Krusinski, 1729, s. 149). Kandehar'da toplanan Gılcay ileri gelenleri Mir Üveys'in oğullarının yaşlarının küçük olması sebebiyle kardeşi Mir Abdulaziz'i "Emir" ilan ettiler. Ancak selefi kadar yetkin bir şahsiyete sahip olmayan Mir Abdulaziz, Safevilerin tehditlerinden korktuğu için onlarla ittifak yolları aramaya başladı (Tiflisi, 1137, s. 15b). Bu durumu hoş karşılamayan Afgan ileri gelenleri Mir Üveys Han'ın henüz on sekiz yaşındaki oğlu Mir Mahmud'u iktidara taşımak üzere derhâl harekete geçtiler. Aldığı destekle taht mücadelesine girişen Mir Mahmud, amcasını öldürerek Kandehar'da iktidarı ele geçirdi. Gılcayların yeni lideri oldu (Krusinski, 1729, s. 153).

Mir Mahmud oldukça ihtiraslı ve gözü pek bir liderdi. Bu dönemde ezeli rakipleri Abdalilerin Herat'ta Safevilere karşı bir kısım başarılar elde ettiklerini haber almıştı. Herat'ta müstakil bir Abdali Hükûmeti'nin ilk fırsatta Kandehar'ı tehdit edeceğini çok iyi bilen Mir Mahmud, derhâl büyük bir ordu toplayarak Farah Kalesi'ni Abdalilerin elinden almak üzere 1719 yılında sefere çıktı. Abdali kuvvetlerini Dilaram'da mağlup ederek Abdali komutanlarının başlarını kestirip Şah Hüseyin'e gönderdi. Şah Hüseyin de kendisine hilat ve hediyeler göndererek onun "Hüseyin Kuli Han" lakabıyla Kandehar Valiliğini tanımış oldu (Maraşi, 1342, s. 52 ve Ferrier, 1858, s. 39). Ancak Mir Mahmud, Safevilere tabi olmak niyetinde değildi. Babası Mir Üveys Han gibi bağımsız bir hükûmete sahip olmak arzusundaydı. Bunun için Herat'taki Abdalilerin bağımsızlığını sindirememiş, onları hâkimiyeti altına almak için Farah seferine çıkmıştı. Abdalilerin gücünü kırdıktan sonra Kandehar'ın kuzeydoğusunda yer alan Hazaracat bölgesine de bir sefer düzenleyerek Hazaraları hâkimiyeti altına

aldı ve oldukça geniş bir coğrafyanın hâkimi oldu. Abdali ve Hazaralar gibi iki güçlü topluluğu sindiren Mir Mahmud'un önünde artık bir tek mesele vardı, o da İran tarihinin seyrini değiştirecek olan Kirman seferiydi.

Bu dönemde İran'da gelişen olaylar, Mir Mahmud'a beklediği fırsatı vermişti. Özellikle İsfahan'a çok yakın bir mevkiide bulunan Hemedan ve çevresinde yaşanan isyanlar, ülkenin kuzeybatısında Lezgilerin sık sık huzursuzluk çıkarmaları, Osmanlı Devleti'nin Dağıstan ve Şirvan'daki Sünni ahaliyle yakından ilgilenmesi ve Çar Pedro'nun bütün ilgisini İran sınırlarına hasretmesi, Safevi Devleti'nin içinden geçtiği nazik durumu gözler önüne sermekteydi. Üstelik Hürmüz Boğazı'nda Bahreyn, Kişm ve Larak adalarını ele geçiren Maskat ve diğer Arap aşiretleri sık sık ticaret gemilerine saldırarak Safevilerin ticari faaliyetlerine büyük zarar veriyordu (Lockhart, 1958, s. 109).

Safevilerin karşı karşıya olduğu bütün bu tehditlerin tam anlamıyla farkında olmayan Mir Mahmud, Afgan aşiretlerini bir ideal etrafında toplamak ve onların geçimini temin etmek üzere gözünü İran topraklarına dikti. Mir Mahmud'un Kandehar'da iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra gözünü İran topraklarına çevirmesinde babası Mir Üveys'ten dinlemiş olduğu Safevilerin zayıf ve yıkılmak üzere olduklarına dair bilgilerin büyük rolü olmuştu (Şemdanizade, 1976, s. 50). Mir Mahmud, 1719 yılının yaz mevsiminin sonunda 11.000 kişilik güçlü bir orduyla Sistan topraklarına girdi. Deşti Lut'u geçerken sıcak ve susuzluk sebebiyle çok sayıda askerini kaybetmesine rağmen Kirman önlerine geldi ve şehri kuşattı. Kirman Valisi Hüseyin Han Sistani, Afganlara karşı koyacak kuvveti bulunmadığından şehri terk etti (Maraşi, 1342, s. 53 vd.). Mir Mahmud şehirde herhangi bir tahribat ve yağmalamaya müsaade etmeden askerlerini kaleye yerleştirdi. Ahaliye ve o esnada Doğu Hindistan Şirketi adına şehirde bulunan İngiliz tüccarlarına dokunmadı. Ancak ordusunun levazım ve maaşlarını karşılamak için yüksek

miktarda vergiler koydu. Buna rağmen şehir halkı Afganlara karşı herhangi bir başkaldırıda bulunmadı. Kirman'a yerleşen Mir Mahmud da daha ileri bir harekâta girişmedi. Mir Mahmud'un Kirman'ı ele geçirmesi karşısında başlangıçta bir direnç gösteremeyen Safeviler ancak dokuz ay sonra bölgeye Lütf Ali Han'ın komutasında bir kuvvet sevk edebildiler. Bu haberi alan Mir Mahmud, Safevi ordusuyla sıcak bir çatışmaya girmeyi göze alamadı ve Kandehar'a dönmek üzere hızla şehri terk etti. Mir Mahmud'un üzerine sevk edilen Safevi ordusuna mukavemet etmeden çekilmesinin en önemli sebebi, Kirman ile Kandehar arasında uzun bir mesafenin olması sebebiyle yeterli askerî ve lojistik desteği sağlayamamış olmasıydı. O sebeple Kandehar'a ulaşır ulaşmaz derhâl İran'a yapılacak daha büyük bir sefer için askerî hazırlıklara girişti (Krusinski, 1729, s. 154-159 vd.).

Kandehar'da bağımsız bir idare kuran Afganların İran'a hücum etmesi ve Kirman'a kadar olan toprakları tasarrufları altına almaları karşısında Osmanlı padişahı III. Ahmed, olayların mahiyetini anlamak üzere Vanlı Ahmed Dürri Efendi'yi 1720 yılının Ağustos ayında elçi olarak İran'a gönderdi (Aktepe, 1967, s. 60 vd.). Tahran yakınlarında bulunan Şahlık karargâhında Şah Hüseyin'in huzuruna çıkarak Sultan III. Ahmed'in namesini sunan Ahmed Dürri Efendi 5 Aralık 1721 tarihinde İstanbul'a döndü ve Safeviler hakkında topladığı istihbaratı ve önemli bilgileri sefaretname adı altında Sultan III. Ahmed'e takdim etti. Dürri Efendi:

“...altı seneden sonra Mir Üveys vefat ve kardeşini veliahd edip lakin kardeşi hükümet ricâ-linden olmamağla hal' olunup altı aydan sonra Mir Üveys'in oğlu Mir Mahmud hükümet-i mezbure ile ser-efrâz ve hâlâ babası gibi her sene Kızılbaş ile ceng ü cidâl ve harb ü kıtâl üzere olup Kandehar'dan tahminen yirmi konak berüye gelip Kirman ve Meşhed havalilerine akın etmektedir. Bunların ismi aslında Ağvan taifesidir.”

sözleriyle topladığı istihbaratı sundu (Aktepe, 1968, s. 82 vd.). Bölgeden gelen diğer istihbarat

raporlarıyla benzer bir şekilde Afganların İran'ı istilaya başladığını öğrenen Osmanlı Hükûmeti, sınır güvenliği için birtakım tedbirler almak üzere doğudaki vilayetlere hükümler gönderdi.

Mir Mahmud, Kirman dönüşü Kandehar'da Afgan aşiretlerinden topladığı 45.000 kişilik ordusuyla 1721 yılı yazında ikinci kez İran seferine çıktı (Maraşi, 1342, s. 55 vd.). 22 Ekim 1721'de Kirman önlerine ulaştı ve şehri kuşattı. Üç ay süren kuşatmadan sonra Ocak 1722'de şehri ele geçiren Mir Mahmud, kazandığı bu zafer ve elde ettiği ganimetlerle ordusunu ihya ettikten sonra doğrudan Yezd üzerinden başkent İsfahan'a yürüdü. 1 Mart 1722'de İsfahan yolu üzerindeki Zayanderud Nehri kenarında yer alan Varzana köyüne ulaştığında Şah Hüseyin'den bir elçi gelerek 600 kese gümüş mukabilinde geri dönmesini teklif etti. Ancak Mir Mahmud bu teklifi kabul etmeyip yoluna devam ederek Muhammedabad'ın 10 kilometre kadar doğusundaki Sagzi köyünde karargâhını kurdu (Krusinski, 1729, s. 198). Burada güçlü bir Safevi ordusunun İsfahan'dan yola çıktığı haberini alan Mir Mahmud, meydan muharebesi için bölgenin yapısını tetkik ettirdi ve İsfahan'dan dört saat mesafede bulunan Gülnabad'ın uygun bir yer olduğuna karar verilince karargâhını buraya taşıdı (Tiflisi, 1137, s. 18b). İtimadüd-devle Muhammed Kuli Han komutasındaki 30.000 kişilik Safevi ordusuyla 14.000 kişilik Afgan ordusu, 8 Mart 1722'de Gülnabad'da büyük bir meydan savaşına tutuştu. Gün batımına kadar devam eden ve çok kanlı geçen bu savaşı Mir Mahmud kazanırken savaş meydanında kalan bütün teçhizat, top ve cephaneler Afganların eline geçti (Gilanentz, 1974, s. 4 vd.).

Mir Mahmud, Gülnabad zaferinden hemen sonra hızla İsfahan üzerine yürüdü ve 21 Mart 1722'de şehri kuşatma altına aldı. Yaklaşık sekiz ay süren şiddetli bir kuşatmadan sonra Şah Hüseyin bizzat Mir Mahmud'un karargâhının bulunduğu Farahabad'a gelerek Safevi tahtını ve tacını ona teslim etti (Gilanentz, 1974, s. 14 ve Şemdanizade, 1976, s. 56). Mir Mahmud, Farahabad'daki sarayda Şah Hüseyin'i üç gün misafir ettikten son-

ra 26 Ekim 1722 günü sabah saatlerinde birlikte İsfahan'a gitmek üzere yola çıktı. Müsellah alay- lar eşliğinde Haçu Kapısı'ndan İsfahan'a giren Mir Mahmud, bütün devlet ricalinin Safevi Sarayı'nda toplanmasını emretti. Burada düzenlenen törenle tahta çıktıktan sonra "şah" unvanı aldı ve adına sike- ke bastırıp hutbe okuttu. Aynı gün Şah Hüseyin'in kızıyla evlendi. Şah Hüseyin ve oğulları için sa- ray zaviyesinde bulunan ikametgâhlar tahsis ede- rek onları bir nevi göz hapsine aldirdi. (Maraşı, 1342, s. 59). Böylece İran'da Safevi hâkimiyeti sona ererken Afgan hâkimiyeti dönemi başladı.

Bu dönemde Erzurum Valisi Silahdar İbrahim Paşa, Afganların İran topraklarındaki ilerleyişi ve İsfahan'ı kuşatmalarıyla ilgili toplanan istih- baratı, 1722 başlarında İstanbul'a rapor etmişti (Uzunçarşılı, 1988, s. 173). Bu gelişmeler üzerine Osmanlı Hükûmeti tarafından Van Valisi Köprülü Abdullah Paşa'ya gönderilen Mayıs 1722 tarihli hükümde, Mir Üveys oğlu Mahmud Han ve am- mizadesi Kasım Han ve Dağıstan ümerasının ta- raf taraf İran topraklarını zapta başlayıp üzerlerine sevk edilen Kızılbaş kuvvetlerinin mukavemet ede- medikleri ve bu suretle Kandehar, Herat, Kirman, Yezd ve Şamahı'nın elden çıktığı ve İsfahan'ın da zapt edilmek üzere olduğu beyan olunmuş ve ken- disine tedbir alınması hususunda emir verilmişti. (130 No. Müh. def., s. 362). İsfahan kuşatması esnasında Osmanlı Hükûmeti tarafından Erzurum Valisi Silahdar İbrahim Paşa'ya gönderilen Mayıs 1722 tarihli bir başka hükümde ise şayet İsfahan düşer ise diğer yerlerin de hızla düşeceğinden Osmanlı hududu üzerindeki İran vilayetlerinin hal- kını komşuluk hukukuna dayalı olarak Afganlara karşı müdafaa edilmesi için Gence, Tebriz, Tiflis ve Revan'ın derhâl zapt edilmesi emri verilmişti (130 No. Müh. def., s. 360). Ancak daha sonra Van Valisi Vezir Abdullah Paşa'ya Haziran 1722'de gönderilen hüküm ile İsfahan'ın henüz düşme- diği dolayısıyla İran topraklarına girilmemesi ve İsfahan'ın düşmesi hâlinde derhâl sınır vilayetleri- nin işgali emredilmiş (130 No. Müh. def., s. 395), bir ay sonra gönderilen hükümle İsfahan düşse bile

Mir Mahmud'un maksadının ne olduğu anlaşılma- dan hareket edilmemesi valilere emredilmişti (130 No. Müh. def., s. 396).

Osmanlı Devleti'nin sınır vilayetlerinde te- yakkuzda bulunduğu sırada, Mir Mahmud İran'ın tamamını hâkimiyeti altına almak için yeni kuvvet- ler getirtmek üzere Hazinedarbaşı Molla Musa'yı 6.000 kese tutarındaki nakit parayla Kandehar'a gönderdi. Ancak bu hazine Sistan'da Bemsî Kalesi muhafızı Mirza İsmail tarafından ele geçirildi ve o sırada Kazvin'de Afganlara karşı kuvvet toplama- kla meşgul olan Şehzade Tahmasb'a gönde- rildi. Bu olay Mir Mahmud'un Tahmasb'a karşı tedbir almasına sebep oldu. 9 Kasım 1722'de top- ladığı Divan'da öncelikle Şah Hüseyin'e ferman- lar yazdırıp civardaki halkı kendisine itaate davet ederken Tahmasb'ın yakalanıp getirilmesi için de derhâl hazırlıklara girişilmesini emretti. Ardından Emanullah Sultan, Eşref Sultan ve Kör Nasrullah Sultan'ın emrinde 6.000 kişilik bir Afgan kuv- vetiyle birlikte İtimadüdevle'nin komutasında İranlılardan oluşan 2.000 kişilik bir kuvveti Kazvin üzerine gönderdi. Bu ordu yol üzerindeki Kaşan, Sava ve Kum'u ele geçirdikten sonra Kazvin ön- lerine geldi. Bu sırada Şehzade Tahmasb, Afgan kuvvetlerinin geldiğini duyunca Zencan üzerinden Tebriz'e çekilmişti. Tahmasb'ın şehirden ayrılma- sından sonra savunmasız kalan Kazvin kolayca Emanullah Han tarafından ele geçirildi (Krusinski, 1729, s. 261).

İsfahan'ın zaptı sonrasında Afgan kuvvetle- rinin ülkenin batısındaki topraklara sefer düzen- lemesi üzerine Bağdat Valisi Eyyüblü Hasan Paşa tarafından Mir Mahmud'un niyetinin öğrenilme- si için Osman Ağa riyasetinde bir elçilik heyeti İsfahan'a gönderildi. 26 Ocak 1723'te İsfahan'a ulaşan Osman Ağa, on gün bekletildikten sonra iti- matnamesini sunmak üzere Mir Mahmud'un huzu- runa çıktı. Böylece Osmanlı Devleti ile İran'daki Afgan Hükûmeti arasındaki ilk resmî temas da gerçekleşmiş oldu. Mir Mahmud, gelen elçinin niyetini ve casus olup olmadığını sormuş, aldığı cevaplardan tatmin olmayınca öldürülmesini em-

retmişti. Ancak Müftünün araya girmesiyle elçiye dokunmayıp hilat giydirilerek gitmesine izin verildi. Ancak Osmanlı elçilik heyetine giderken yollarında İranlılardan kimseyi götürmemeleri tembih edildi. Buna rağmen heyetle birlikte Türk kıyafetleri içinde şehri terk etmek isteyen 12 İranlı bulunarak oracıkta idam edildiler (Gilanentz, 1974, s. 23 vd.).

Mir Mahmud nezdinde girişilen ilk Osmanlı elçilik heyetinin başarısız bir şekilde Bağdat'a dönmesi üzerine Bağdat Valisi Hasan Paşa, İsfahan ve çevresinin Mir Mahmud tarafından zapt edildiğini, Şah Hüseyin ile aile efradının ise hapsediği hususunu merkeze bildirdi. Bunun üzerine sınır güvenliği meselesini öne süren Osmanlı Devleti, İran'a sefer yapma kararı aldı. Bu hususta Basra, Bağdat, Musul, Şehrizar, Van, Erzurum, Kars ve Çıldır valilerine gönderilen hükümlerle Revan, Tebriz, Gence ve Tiflis'in derhâl alınması emredildi. Öte yandan Şeyhülislam Abdullah Efendi'den alınan İran'ın zaptına dair fetvadan sonra Kafkasya, Azerbaycan ve Irak cihetinde elbirliğiyle hareket edilmesi hususunda seraskerlik makamına emir verildi (Uzunçarşılı, 1988, s. 176). Osmanlı Sultanı III. Ahmed, Irakı Acem topraklarını ele geçirmek üzere Bağdat Valisi Hasan Paşa'yı seraskerliğe tayin etmişti. Hasan Paşa'ya bu seferinde Van Valisi Köprülü Abdullah Paşa ile Şehrizar Beğlerbeği Abdurrahman Paşa eşlik ettiler. 16 Ekim 1723'te Kirmanşah'ı ele geçiren Osmanlı kuvvetleri buradan Hemedan üzerine yürüdü. Ancak Hasan Paşa'nın Şubat 1724'te vefat etmesi üzerine Basra Valisi olan oğlu Ahmed Paşa, Kirmanşah'a gelerek ordunun başına geçti (Anonim, 1974, s. 67 vd.). Yaklaşık iki ay süren muhasaradan sonra 31 Ağustos 1724 tarihinde şehri ele geçiren Ahmed Paşa, Hürremabad ve Erdelan'ı da ele geçirerek Bağdat'a döndü (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1339, 1358, 1391 vd.). Kafkasya seferine memur edilen Serasker Arifi Paşa, Revan ve havalisini 28 Eylül 1724'te zapt ederken Tebriz seferine memur edilen Serasker Köprülü Abdullah Paşa ise büyük

zorluklardan sonra ancak 28 Temmuz 1725 tarihinde Tebriz, Urmiye ve Erdebil'i ele geçirebildi (Uzunçarşılı, 1988, s. 178 vd.).

Mir Mahmud'un İsfahan'ı ele geçirmesinden sonra buradan kaçan Şehzade Tahmasb, Tebriz'e gelerek Safevi tahtını ve tacını geri almak için büyük bir mücadeleye girişmişti. Ancak İran ahalisinden yeterli desteği göremeyince Osmanlı ve Rusya gibi iki güçlü komşu devletle ilişki kurmuştu. Şehzade Tahmasb, elçi olarak İsmail Bey'i 12 Eylül 1723 tarihinde Rusya'nın başkenti St. Petersburg'a göndermiş ve yapılan görüşmeler sonucunda taraflar arasında bir Antlaşma tanzim edilmişti. Antlaşmanın ikinci maddesine göre Hazar Denizi kıyısında yer alan Derbend ve Bakü şehirleriyle Gilan, Mazenderan ve Esterabad vilayetleri Rus Çarlığı'na bırakılmıştı (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1369). Şehzade Tahmasb İsfahan'ı işgal eden Mir Mahmud'a karşı Osmanlı Devleti'nin desteğini almak üzere Berhudar Han adındaki elçisini ise İstanbul'a göndermiş ancak bu elçi Erzurum Valisi Silahdar İbrahim Paşa tarafından alıkonulmuş ve Şah Hüseyin'in akıbetiyle ilgili bilgi beklenmişti. Tam anlamıyla bir ümitsizlik içinde bulunan Şehzade Tahmasb, bu defa Murtaza Kulu Bey adındaki elçisini İstanbul'a göndermişti. Van Valisi Köprülü Abdullah Paşa tarafından karşılanan elçiye şayet Osmanlı Devleti'nin ele geçirdiği yerlerin Osmanlı Hükûmeti'nde kalmasına muvafakat edilirse Şehzade Tahmasb'ın himaye göreceği bildirilmişti. Şehzade Tahmasb, destekleri karşılığında batıdaki vilayetlerin Osmanlı Devleti'ne bırakılmasını kabul etmişti (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1336 vd.). Ancak Osmanlı Devleti ile Rusya bir yandan Şehzade Tahmasb ile görüşürlerken öte yandan İran'daki kargaşa ortamından bir an evvel istifade etmek istemiş ve 24 Haziran 1724 tarihinde İstanbul'da bir araya gelerek altı maddelik "İran Mukasemenamesi"ni imzalamışlardı (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1379-1384). Zaten çok geçmeden harekete geçen Osmanlı kuvvetleri Hemedan, Erivan ve Tebriz'i ele geçirir-

ken Ruslar da Derbend, Bakü, Gilan, Mazenderan ve Esterabad vilayetlerini işgal etmişlerdi (Gubar, 1374, s. 328).

Kafkasya ve Azerbaycan'da Osmanlı Devleti ile Rusya'nın girdiği bu harekât sırasında İsfahan'da nispeten sükûnu sağlayan Mir Mahmud, batı vilayetlerindeki tecavüzleri durdurmak adına derhâl harekete geçti. Kör Nasrullah Sultan komutasındaki bir kuvveti, Şiraz ve Hemedan'a sevk etti. Ancak Afgan kuvvetleri Hemedan'ı iki kez kuşattıysa da başarı sağlayamadı ve civar köyleri tahrip ederek İsfahan'a döndü (Gilanentz, 1974, s. 26). Bu sırada Şah Hüseyin'in oğullarından birinin firar ettiği haberini alınca öfke nöbetine tutulan Mir Mahmud, derhâl kadın çocuk demeden Şah Hüseyin'in ailesini kılıçtan geçirdi. Bu elim olay esnasında Şah Hüseyin'i de kolundan yaralayan Mir Mahmud, devlet erkânının araya girmesiyle onu öldürmekten vazgeçti (Lockhart, 1958, s. 208). Ancak bu kanlı infazdan sonra ruh sağlığı gün geçtikçe bozulan Mir Mahmud, felç geçirerek yatağa düştü. Tabiplerin bütün çabalarına rağmen iyileşemedi ve 23 Nisan 1725 tarihinde henüz 28 yaşındayken vefat etti (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1447).

3. Mir Eşref ve Encidan Savaşı

İran'ı fazla mukavemet görmeden ele geçiren Mir Mahmud'un genç yaşta beklenmedik ölümü, İsfahan'da yeni bir tartışmayı başlattı. Afgan ileri gelenlerinden bir kısmı Mir Mahmud'un Kandehar Valisi olan oğlu Mir Hüseyin'i İsfahan'a davet ederek tahta çıkarmak istediler. Ancak İsfahan'daki serdarların çoğunluğu aynı zamanda sipahsalar olan Mahmud'un amcasının oğlu Mir Eşref'i "şah" unvanıyla 26 Nisan 1725'te İsfahan'da tahta oturtular. Bu haber üzerine Mir Hüseyin bu kararı tanımayarak Kandehar'da şahlığını ilan etti. Böylece İsfahan'da ve Kandehar'da aynı anda iki ayrı Afgan Hükûmeti ortaya çıkmış oldu. İsfahan'da tahta çıkan Mir Eşref'i oldukça büyük problemler bekliyordu. Öncelikle İran'ın batı ve kuzeydeki

toprakları devrin iki güçlü imparatorluğu tarafından zapt edilmiş hatta güneyden denizle irtibatı da kesilmişti. Doğuda ise Sistan'dan Horasan'a kadar olan topraklarda Melik Mahmud Han Sistani tarafından müstakil bir hükûmet kurulmuştu. Yine Herat ve çevresinde Abdaliler tamamen müstakil hareket etmeye başlamışlardı. Kandehar hâkimi Mir Hüseyin ise Mir Eşref'in liderliğini kabul etmemiş ve İsfahan Hükûmeti'yle bütün ilişkisini kesmişti. Dolayısıyla Mir Eşref hem insan kaynağından hem de ihtiyaç duyduğu diğer lojistik kaynaklardan tamamen mahrum kalmıştı (Gubar, 1374, s. 327 vd.).

Bu şartlar altında İsfahan tahtına çıkan Mir Eşref, ilk icraat olarak İsfahan'da iç barışı sağlamaya yönelik adımlar attı. Öncelikle Mir Mahmud zamanında siyaseten katledilen ailelerin itibarını ve müsadere edilen mallarını iade etti. Yine Safevi Hanedanı'ndan katledilenlerin naaşlarını layık törenlerle defnettirdi. Daha önce devlet idaresinde yer alan Safevilere ve gayrimüslimlere hükûmette yer verdi. Halka lütufta bulunup onların gönlünü kazanmaya çalıştı. İsfahan'da birtakım düzenlemeler yaptıktan sonra saltanat iddîacısı olarak isyan etmiş olan Safi Mirza ile Sultan Muhammed'in isyanlarını bastırmak üzere harekete geçti. Zeberdest Han'ı güçlü bir orduyla Fars eyaletine sevk edip Yezd ve Kirman'ı tekrar ele geçirdi. Bu sırada Azerbaycan'dan topladığı kuvvetlerle İsfahan üzerine yürüyüşe geçen Şehzade Tahmasb'ı Mazenderan tarafında bozguna uğrattı. Sipahsalar Saydal Han komutasındaki başka bir kuvveti de Kazvin üzerine sevk etti. Tahran, Kum ve Save tekrar Afgan hâkimiyetine alındı (Uzunçarşılı, 1988, s. 182 vd.).

Bütün bu müspet gelişmeler esnasında yaşanan bir olay, Mir Eşref lehine esen rüzgârı tersine çevirdi. Mir Mahmud döneminin önemli komutanlarından Emanullah Han'ın Şehzade Tahmasb ile gizlice iş birliği yaptığını duyan Mir Eşref, büyük bir öfkeye kapıldı ve olayı tam anlamıyla tetik ettirmeden Emanullah Han'ı öldürttü. Bu durum, Emanullah Han taraftarları arasında büyük infial yarattı ve Afganlardan önemli bir kuvvet

İsfahan'dan ayrılarak Kandehar'a döndü (Gubar, 1374, s. 329). Uzun süren iç savaşlar sebebiyle zaten az olan ordusundan önemli miktarda bir kuvvetin Kandehar'a dönmesi Mir Eşref'i büyük sıkıntıya soktu. Üstelik Kandehar ile bağlantının da kesilmesiyle buradan asker toplaması ve yardım alması imkânsız hale geldi. Çaresiz bir şekilde elindeki az kuvvetle iktidarını devam ettirmeye çalışan Mir Eşref'in ordusunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere oldukça fazla silah ve levazıma da ihtiyacı vardı.

Mir Eşref, bütün bu olumsuzluklara rağmen Safevi Devleti'nin içine düşmüş olduğu durumdan istifadeyle İran topraklarına giren Osmanlı Devleti ve Rusya'ya karşı harekete geçti. Sünni-Hanefî olması sebebiyle İranlılara nispeten Osmanlıları kendisine daha yakın görüyordu. O sebeple öncelikle Osmanlı Devleti ile bir antlaşma yapma ümidiyle Abdulaziz Sultan ve Molla Rahim adındaki elçilerini Ekim 1725'te bir heyetle İstanbul'a gönderdi (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1478; Mustafa Nuri Paşa, 1980, s. 37). Mir Eşref'in elçilik heyeti, Dersaadet'ten haber gelinceye kadar Hemedan'daki Osmanlı karargâhında bir müddet bekletildikten sonra ancak 25 Ocak 1726'da İstanbul'a vasil olabildi. Afgan elçisi, Sultan III. Ahmed'e Mir Eşref'in, Veziriazam Damat İbrahim Paşa'ya ise hem Mir Eşref'in hem de İtimadüd-devle Zela Han'ın mektuplarını sundu. Mir Eşref, mektubunda aynı din ve mezhepten olduklarını, Osmanlı Hükümdarı'nı İslam'ın halifesi olarak kabul ettiklerini o sebeple Mir Eşref'in İran Hükümdarı olarak tanınmasını ve Osmanlı kuvvetlerinin işgal ettikleri Hemedan, Kirmanşah, Erdelan, Tebriz, Gence, Revan ve Tiflis'ten çekilmesini istiyordu. Afgan elçisinin getirmiş olduğu diğer mektuplar da aşağı yukarı aynı maldedi. Özellikle Zela Han'dan gelen mektupta, Afganlıların büyük bir fedakârlık göstererek İran'ı zapt ettikleri, Sünnileri Şiiilerin zulmünden kurtardıkları anlatılmış nihayet eski Acem şahları ile Osmanlı padişahları arasında kabul edilmiş hududun, şimdi de Hulefayı Raşidin'in fetvalarına uyularak Afganlar ile Osmanlılar arasında hudut

olması isteniyordu. Ayrıca Osmanlı Hükümdarı'nı halife olarak kabul etmekle beraber "Bilâd-ı ba'idede teâddüd-i imam câiz bulunduğunu" yani birden fazla halifenin olabileceğini bildirmişti (Aktepe, 1955, s. 158 vd.).

Mir Eşref'in mektubunda Osmanlı kuvvetlerinin İran'da işgal etmiş oldukları vilayetlerden çekilmesini istemesi ve Osmanlı Hükümdarı'nın halifeliğini kabul etmekle birlikte taleplerinin karşılanmaması hâlinde yeni bir halifenin de ortaya çıkabileceği tehdidini savurması görüşmelerin kesilmesine sebep oldu. Mir Eşref'in Halifeyi Müslimin olan Osmanlı Hükümdarı'na karşı gelmiş olması sebebiyle aleyhine fetva verildiği gibi namesine de cevap verilmeyeceği Elçi Abdulaziz'e bildirildi (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1482). Ayrıca Mir Eşref'in bir an evvel İsfahan tahatını Şah Hüseyin Safevi'ye teslim ederek İran'dan çekilmesi istendi. Bu cevaplarla elçilik heyeti 12 Mart 1726'da İstanbul'dan ayrıldı (Uzunçarşılı, 1988, s. 184).

Afgan elçilik heyetinin İstanbul'dan gönderilmesinden hemen sonra Osmanlı Devleti, Mir Eşref'e karşı harekete geçti. Sultan III. Ahmed tarafından Bağdat Valisi Ahmed Paşa seraskerliğe tayin olunup İsfahan'ın fethine memur edildi. Ahmed Paşa'ya gönderilen hükümde:

"...sertâğıyan-ı Afgan olan Eşref Han'ı yakalayana yüz kese akçe ve baş vezirini elde edene elli kese akçe verilerek üzerlerindeki bütün eşya ve malın kendilerine verileceği, yakalayan vezir olursa dilediği eyalet kayd-ı hayat şartıyla kendisine tevcih edilip beylerbeyi ise vezir, ümeradan ise beylerbeyilik ile ikram olunacağı ve eğer askeriden ise kendisine vezirlik haric rütbe verileceği ilân olunmuştur."

ifadeleri yer almıştı (134 No. Müh. def., s. 120). Bu emir üzerine Ahmed Paşa, Musul Valisi Hüseyin Paşa ve Van Valisi Köprülü Abdurrahman Paşa'nın emrindeki kuvvetlerin de katılmasıyla 50.000 kişiye ulaşan büyük bir ordu, 70 büyük topla Hemedan'dan İsfahan üzerine harekete geç-

ti (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1524). Ahmed Paşa, henüz İsfahan yolundayken Mir Eşref'ten derhâl tahtı Şah Hüseyin'e terk etmesini ve Kandehar'a dönmesini istedi. Bu istekler karşısında büyük öfkeye kapılan Mir Eşref, Safevi Hanedanlığı'nın son hükümdarı olan Şah Hüseyin'i öldürttü (Hanway, 1346, s. 43). Ardından İsfahan'da bulunan Afganlar ve İran'ın Sünni Türkmen, Kürt ve Arap aşiretlerinden topladığı 30.000 kişilik bir kuvvetle Osmanlı ordusunu karşılamak üzere İsfahan'dan ayrıldı (Ferheng, 1371, s. 96).

Osmanlı ve Afgan orduları, Hemedana'a bir günlük mesafede bulunan Erak kasabasının Encidan^[3] sahrasında 20 Kasım 1726'da karşı karşıya geldiler.^[4] Savaşın ilk günü akşamı Osmanlı ordusu galip bir şekilde karargâhına çekildi. Ancak savaşın ikinci günü durum Osmanlı ordusunun aleyhine döndü. Mir Eşref: "Osmaniyan İsfahan'a malik oldukları halde, sizler İç-il'de kalub sair reaya makamında olacağınız zahir, lakin bana tarafdarlık itmekle mansur olduğum sûretde Hâne Mehmed Paşa'ya ber-vech-i ocaklık eyalet-i Hemedan ve sairlerinize birer güzîde hanlık veririm" diyerek başta Erdilan Beğlerbeği Hane Mehmed Paşa ve kardeşi Baban Sancağı Mutasarrıfı Halid Bey olmak üzere Osmanlı ordusunda yer alan 16 Kürt beyini yanına çekmeyi başardı. Osmanlı ordusunun sol kanadında yer alan bu beylerin idaresindeki 5.000 kişilik kuvvetin savaş meydanını terk etmesiyle birlikte Osmanlı ordusu büyük bir mağlubiyet yaşadı (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1527). 12.000 civarında kayıp veren Osmanlı ordusunun geride bıraktığı 50 civarında top, pek çok savaş gereci

ve ordunun bütün zahiresi Afganların eline geçti (Gubar, 1374, s. 329 vd.). Böylece tarihte ilk kez karşı karşıya gelen Osmanlı ve Afgan orduları arasındaki savaşı, Mir Eşref komutasındaki Afgan ordusu kazanmış oldu (Hanway, 1753, s. 247 ve Clodius, 1840, s. 184 vd.).

Mir Eşref, bu büyük zaferden sonra kendisine iltica etmiş olan Meraga Hanı Şahkulu'nu büyük bir kuvvetle Tebriz üzerine sevk ettiyse de bu kuvvetler Serasker Hekimoğlu Ali Paşa tarafından mağlup edildi. Encidan'daki mağlubiyetin intikamını almak isteyen Osmanlı Hükûmeti derhâl büyük bir askerî harekât için hazırlıklara başladı. Rumeli'den Tırhala Sancağı Mutasarrıfı Karayılânzade Mehmed Paşa'yı, Serasker Ahmed Paşa'nın maiyetinde görevlendirdiği gibi bölgeye yeni kuvvetler sevk ederek her türlü levazım ve teçhizat için büyük bir faaliyete girişti. Osmanlıların ciddi bir askerî hazırlık içerisinde olduğu haberini alan Mir Eşref, derhâl Hacı İsmail adındaki elçisini Bağdat Valisi Ahmed Paşa'ya gönderip "Ehl-i İslâm beyninde hurûb ü kıtâl meşrû vü münâsib değildir." diyerek sulh talebinde bulundu (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1535-1567). Ayrıca Osmanlı ordusunun geride bıraktığı toplar hariç, bütün ganimeti geri gönderdi (Gubar, 1374, s. 329).

Bağdat Valisi Ahmed Paşa bu gelişmeleri ve Mir Eşref'in sulh isteğini Dersaadet'e bildirdi. Osmanlı Hükûmeti Mir Eşref'in sulh isteğindeki samimiyeti görünce Temmuz 1727'de Ahmed Paşa'ya bir hattı hümayun göndererek sulhun şartlarını bildirdi (Aktepe, 1955, s. 164-167). Bunun üzerine Hemedan Kadısı Ubeydullah Efendi, mu rahhas tayin olunarak Mir Eşref'in Vekili Molla Nusret ile Temmuz 1727'de bir görüşme yaptı.

③ Encidan, günümüzde Hemedan-İsfahan yolu üzerinde bulunan Erak vilayetine bağlı kaza merkezidir. İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı-Afgan savaşının yaşandığı Encidan Sahrası'nı yanlış bir okumayla "Andican Sahrası" olarak vermiştir (Uzunçarşılı, 1988, s. 184). Oysa Çelebizade Asım'da savaşın tarihi ve yerinin "Pes şehri rebî'ülûlânın on... (metinde boşluk) günü sahrâ-yı Encidan'da..." olduğu belirtilmiştir (Raşid Mehmed ve Çelebizade Asım, 2013, s. 1526).

④ Çelebizade Asım'da savaşın tam günü belirtilmemektedir. Ancak Hanway, Osmanlılar ile Afganlar arasındaki bu savaşın tarihini 20 Kasım 1726 olarak vermiştir (Hanway, 1753, s. 245).

Taraflar arasında yapılan görüşmeler sonucunda 12 maddelik “Hemedan Antlaşması” imzalandı. Bu Antlaşma’ya göre Osmanlı Devleti’nin İran’dan zapt ettiği Kirmanşah, Hemedan, Sine, Erdelan, Nehavend, Luristan, Merend, Mekri, Meraga, Hoy, Tebriz, Gence, Karabağ, Revan, Nahcivan, Tiflis, Şirvan ve Şamahı gibi şehir ve kasabalar, Osmanlı Devleti’nde kalacak yine Encidan Savaşı’nda Afganların işgal ettikleri Sultaniye, Zencan, Tarım ve Ebher Osmanlı Devleti’ne iade olacaktı. Ayrıca İran’ın tamamında hutbede İslam halifesi unvanıyla Osmanlı Sultanı’nın adı okunacaktı. Buna karşılık Osmanlı Devleti, Mir Eşref’i İran Padişahı olarak tanıyacak, hutbede adı okunacak ve adına sikke kestirecekti (Uzunçarşılı, 1988, s. 186). Bu Antlaşma meydan muharebesinde mağlup edilmesine rağmen Osmanlı Devleti’nin lehineydi çünkü İran’ın batı vilayetlerini elinde tutmayı başarmıştı. Buna mukabil İran’da tahtı elinde tutmaya çalışan Mir Eşref, Osmanlı Devleti tarafından İran mülkünün padişahı olarak tanınmış ayrıca hilafet makamının da desteğini sağlamıştı.

Mir Eşref ile yapılan Antlaşma, Osmanlı Padişahı III. Ahmed tarafından 3 Ekim 1727 tarihinde tasdik edildi. Antlaşma’nın tasdiğinden sonra Sultan III. Ahmed, iki taraf arasındaki dostluğu teyit etmek amacıyla Raşid Mehmed Efendi’yi 3 Ağustos 1728’de İsfahan’a elçi tayin etti (Baysun, 1951, s. 145-150). Raşid Mehmed Efendi başkanlığındaki elçilik heyeti, 14 Ağustos 1728 günü Eskişehir, Konya, Antakya, Halep, Bağdat yolunu takip ederek 4 Mart 1729 tarihinde İsfahan’a ulaştı. Sultan III. Ahmed’in namesini Mir Eşref’e sunduktan sonra Osmanlı Sultanı’na ve Veziriazam İbrahim Paşa’ya yazılan mektupları alıp 14 Nisan 1729 tarihinde İsfahan’dan ayrıldı ve Haziran 1729’da İstanbul’a vasil oldu (Aktepe, 1955, s. 170-173). Osmanlı Devleti’nden gelen elçiye mukabil Mir Eşref, Namdar Muhammed Han adındaki elçisini 22 Temmuz 1729’da İstanbul’a gönderdi. İstanbul’da büyük bir merasimle karşılanan elçilik heyeti getirdiği mektupları sunduktan sonra cewa-

bi mektuplarla İstanbul’dan ayrıldı (Ferrier, 1858, s. 57 vd. ve Aktepe, 1955, s. 178).

Osmanlı Devleti ile yapılan Hemedan Antlaşması’yla kendisini fiilen batıdan gelecek tehlikelere karşı emniyete alan ve karşılıklı elçi teatisiyle tazelenen güven neticesinde Mir Eşref, bütün dikkatini Ruslara çevirdi. İran’ın Hazar Denizi kıyısındaki topraklarını işgal eden Rusları buradan çıkarmak isteyen Mir Eşref, Muhammed Saydal Han komutasındaki güçlü bir orduyu bölgeye sevk etti. General Orlof komutasındaki Rus ordusunu Rudser’de mağlup eden Saydal Han, Ruslarla uzun görüşmelerden sonra 14 Şubat 1729’da Reşt şehrinde bir Antlaşma imzaladı (Gubar, 1374, s. 331 vd.). Bu Antlaşma’yla Mir Eşref, Şehzade Tahmasb ve temsilcisi İsmail Beg’in Ruslara bırakıldığını kabul ettikleri işgal altındaki vilayetler üzerinde hak iddiasından vazgeçti. Buna karşılık Ruslar da Mir Eşref’i tasarrufu altındaki İran topraklarının hükümdarı olarak tanıdı. Sonuçta yapılan bu Antlaşmalar ile İran toprakları komşuları arasında taksim ediliyordu. Buna göre batı ve kuzeybatı vilayetleri Osmanlı Devleti’ne, kuzey vilayetleri ise Rusya’ya bırakılmış oldu. Herat ve Horasan’ın bir kısmı Abdalilerin elinde kaldı. Ancak Horasan’ın batısı ve İran’ın kuzeyindeki bazı vilayetler babası Şah Hüseyin’in ölümünden sonra kendisini şah ilan eden Şehzade Tahmasb’ın tasarrufunda idi. İsfahan’ı elinde bulunduran Mir Eşref ise ülkenin güney ve güneybatısındaki geniş bir coğrafyaya hükmediyordu (Ferheng, 1371, s. 97 vd.).

İsfahan’da 1725’te tahta çıkan Mir Eşref, dört yıl gibi kısa bir süre içerisinde Şehzade Tahmasb komutasındaki Safeviler, Osmanlılar ve Ruslarla savaşa tutuşmuş ve hepsini teker teker mağlup etmeyi başarmıştı. Ancak önemli miktardaki Afgan kuvvetinin Kandehar’a dönmesi ve Kandehar hâkimi Mir Hüseyin’in İsfahan ile bütün münasebetleri keserek Mir Eşref’i asker ve lojistik kaynağından mahrum etmesi, onu İsfahan ve çevresinin hâkimiyetiyle yetinmeye mecbur bırakmıştı. Özellikle Osmanlılar ve Ruslarla

yapılan savaşlarda muzaffer olmasına rağmen Hemedan ve Reşt Antlaşmaları ile masadan mağ-lup ayrılması, onun çok iyi bir komutan ve lider olmakla birlikte gücünün farkında olduğunu bilecek kadar gerçekçi olduğunu da göstermekteydi.

Osmanlılar ve Ruslarla yapılan Antlaşmalar sonucunda Mir Eşref'in İsfahan ve çevresiyle İran'ın güney vilayetleri üzerindeki hâkimiyetini idame ettireceği bir sırada Şehzade Tahmasb'ın hizmetine giren Nadir Kuli Han Afşar, İran'ın içine düşmüş olduğu bu acziyete son vermek için harekete geçmişti. 1726-1729 tarihleri arasında Abdalilerin Herat'taki hâkimiyetlerine son verdikten sonra bütün dikkatini İsfahan üzerine çeviren Nadir Han, 29 Eylül 1729'da Tahran-Meşhed yolu üzerinde yer alan Damgan'ın doğusunda bulunan Mihmandost'ta Mir Eşref ile yapılan savaşı kazandı ve 16 Kasım 1729'da İsfahan'a girerek Şehzade Tahmasb'ı tekrar Safevi tahtına oturttu (Fraser, 1742, s. 99 vd.). Böylece 1722 yılında Afgan hâkimiyetine giren İsfahan, yaklaşık sekiz yıllık bir aradan sonra tekrar Safevilerin eline geçmiş oldu. Nadir Han karşısında tutunamayan Mir Eşref ise önce Şiraz'a oradan da Belucistan'a çekilmek zorunda kaldı ve burada Kandehar hâkimi Mir Hüseyin Han'ın adamları tarafından öldürüldü (Lockhart, 1958, s. 45). Mir Eşref'in İran'dan ayrılmasından sonra Sipahsalar Saydal Han ve Gılcay ordusunun diğer önemli komutanları da İran'dan ayrılıp Kandehar'a geldiler ve Mir Hüseyin'in emrine girdiler. Bu sırada Mir Hüseyin, Molla Zafran Han adındaki elçisini Nadir Han'a göndererek Mir Eşref'in ölüm haberini verdi. Ayrıca Nadir Han'dan İran'da kalan Afgan ileri gelenlerinin ailelerinin iadesini istedi. Bu teklifi kabul eden Nadir Han, esir mübadelesinin gerçekleştirilmesine izin verdiği gibi Afgan ordusundan kendisine teslim olan birkaç bin askeri de Kazvin'e götürerek hapsetti (Gubar, 1374, s. 334 vd.). Böylece Afganların İran'daki hâkimiyetleri tamamen sona ererken Osmanlı Devleti'nin İran'daki yeni muhatabı Nadir Han Afşar oldu.

Sonuç

XVII. yüzyılın sonlarına doğru siyasi ve iktisadi bakımdan zayıflamaya başlayan Safevilerin durumlarını düzeltmek için merkeze uzak konumda bulunan doğudaki vilayetlerinden Herat ve Kandehar'da uyguladıkları katı siyaset, bölgedeki güçlü Afgan aşiretlerinin isyanıyla sonuçlanmıştır. Osmanlı Devleti, doğudaki komşusu Safevilerle ilgili her gelişmeyi yakından takip etmiş özellikle sınır vilayetlerinden gelen raporlar doğrultusunda birtakım tedbirler alma yoluna gitmiştir. İran'ın doğusunda yaşanan olaylarla ilgili olarak Osmanlı istihbarat raporları, kronik ve seyahatnamelerinde oldukça önemli bilgiler yer almıştır. Bu hususta özellikle Bedreddinzade Mirliya Ali Beğ'in istihbarat raporunda "Hind ile Acem beyninde göçeri yörük makûlesinden Ağvan-ı Süleymanî ta'bir olunur..." ve Dürri Ahmed Efendi'nin Sefaretnamesi'nde "...Bunların ismi aslında Ağvan taifesidir" şeklinde geçen "Ağvan-ı Süleymanî" ve "Ağvan" tabirleri, Osmanlıların "Afgan" adıyla ilgili ilk adlandırmaları olmuştur.

Osmanlı Devleti, Afganların İsfahan'ı işgal edip Şah Hüseyin'i halletmesinden sonra bir yandan doğudaki sınır güvenliği için tedbirler alırken diğer yandan Mir Mahmud'un niyetini öğrenmek üzere Bağdat Valisi Eyyüblü Hasan Paşa tarafından Osman Ağa riyasetinde bir elçilik heyetini Ocak 1723'te İsfahan'a göndermiştir. Böylece Afganlarla Osmanlıların ilk resmî teması gerçekleşmiş ancak Mir Mahmud'un şüpheliği ve Osmanlı elçilik heyetinin Afganlarla ilgili bilgi noksanlığı sebebiyle taraflar arasında herhangi bir antlaşma yapılamamıştır. Bu elçilik heyetiyle ilgili Gilanentz'in Kronolojisi'nde bilgi bulunurken Osmanlı kaynaklarında bilgi bulunmaması, elçilik heyetinin tam resmiyet kazanmadığını göstermektedir.

Mir Mahmud'un ani ölümüyle İsfahan'da tahta çıkan Mir Eşref zamanında ise Osmanlı-Afgan ilişkileri İstanbul'a gönderilen elçilik heyetiyle yeni bir boyuta taşınmıştır. Osmanlı Devleti'nin işgal ettiği İran topraklarından çekilmesi için İstanbul'a elçi göndererek ilk diplomatik ilişkileri başlatan Mir Eşref'in kullandığı tehdit dili, Osmanlı Hükûmeti'nin cevap vermeden elçiyi göndermesiyle sonuçlanmıştır. Mir Eşref'i "Afganların asi lideri" olarak adlandıran Osmanlı Devleti, İran'ı işgalden kurtarmak üzere derhâl harekete geçmiş ve Bağdat Valisi Ahmed Paşa, İsfahan'ın fethine memur edilmiştir. Ahmed Paşa'nın Mir Eşref'e İsfahan tahtını Şah Hüseyin'e bırakıp Kandehar'a dönmesi hususunda gönderdiği tehdit dolu mektup, Osmanlılar ile Afganlar arasındaki ilk savaşın gerçekleşmesine sebep olmuştur. Hemedan'dan hareket eden Osmanlı ordusunu Kasım 1726'da Encidan Sahrası'nda karşılaşan Mir Eşref, büyük bir galibiyet almış ancak Osmanlı Devleti'nin büyük bir harbe hazırlandığı haberini alınca Ahmed Paşa'ya elçi göndererek Müslümanlar arasında savaşın meşru ve uygun olmayacağını o sebeple

taraflar arasında sulh yapılmasını istemiştir. Mir Eşref'in bu diplomatik girişimi, Osmanlı Hükûmeti tarafından kabul edilerek taraflar arasında "Hemedan Antlaşması" imzalanmış, bu Antlaşma'yla İran'ın batı vilayetleri Osmanlılara terk edilirken Mir Eşref'in İran Hükûmdarlığı tanınmıştır.

Sonuç olarak Kandehar'ın Safevi hâkimiyetinden çıkmasıyla birlikte Osmanlı Devleti, gözünü ve kulağını İran topraklarına çevirmiş, bölgeden gelen istihbarat raporlarıyla İran siyasetinde değişikliğe gitmiştir. 1719-1730 yılları arasında Afganların İran'ı istilas ve İsfahan'ı işgal etmeleri üzerine İran'da başlayan ilk Afgan-Osmanlı ilişkileri, taraflar arasında elçilerin gönderilmesi, Encidan Savaşı ve Hemedan Antlaşması ile devam etmiştir. Ancak Şehzade Tahmasb'ın hizmetine giren Nadir Han Afşar'ın İran'ı istila eden Afganları önce Herat'tan sonra da İsfahan'dan söküp atmasıyla İran'daki Afgan hâkimiyeti dönemi son bulmuştur. Bu tarihten itibaren Osmanlı-Afgan ilişkileri ise önce Kandehar ve daha sonra da Kabil üzerinden devam edecektir.

Extended Summary

The letter dated 1762, written by Ahmed Shah Durrani to the Ottoman Sultan Mustafa III after the Panipat war, is seen as the beginning of Ottoman-Afghan relations. However, the first relations between the Ottomans and Afghans began even earlier than that in Iranian geography. The Safavids, who began to weaken politically and economically towards the end of the 17th century, took some measures to improve their situation. In this regard, the strict policy they implemented mainly in the eastern provinces of Herat and Kandahar, which are far from the center, resulted in the revolt of the powerful Afghan tribes in the region.

Upon this event, Shah Hussein appointed the Georgian prince Georgi Khan to the governorship of Kandahar in 1704. Georgi Khan first suppressed the revolts of the Abdali and then the Ghilzais in Kandahar. After that, he arrested Mir Wais Khan, the chief of Ghilzais, and sent him to Isfahan. This event caused new developments in the region. Mir Wais Khan, who soon made himself popular with the palace and its entourage in Isfahan, went to the Hijaz under the Ottoman rule with the permission he received from Shah Hussein and asked for a fatwa from the Hijaz scholars to fight against Shiite Iran. He returned

to his country with the fatwa he received and killed Georgi Khan at the first opportunity and drove the Georgian and Kizilbash soldiers out of Kandahar. Afterwards, he defeated the Safavid armies one after another and declared his independence in 1709. The independence struggle of Mir Wais against the Safavids was reflected for the first time in the Ottoman intelligence reports as the rebellion of the Sunni Afghans.

Mir Wais's son Mir Mahmud, who succeeded him after his death in 1715, took action to establish a fully independent state instead of being subject to the Safavids or Baburians. He conquered Kirman during his Iran campaign in 1719 and kept it under his rule for a year. He then besieged the capital Isfahan by defeating the Safavid forces in Gulnabad on March 8, 1722. In his second campaign to Iran, after an eight-month siege, as soon as he conquered the city and he deposed Shah Hussein and declared himself the Shah of Iran.

During those events, the Ottoman Empire, seeking to comprehend what was happening in Iran, discovered via intelligence reports arriving from the governorships of Erzurum and Baghdad that Afghans had attacked Isfahan and disposed of Shah Hussein. The Ottoman Empire, on the one hand, took measures for the border security in the east, on the other hand, sent an embassy delegation to Isfahan led by Osman Aga via the Governor of Baghdad, Eyyublu Hasan Pasha, in January 1723 to learn the intentions of Mir Mahmud. Thus, the first official contact between the Ottoman State and the Afghan government in Iran took place. However, due to Mir Mahmud's skepticism and the Ottoman embassy's lack of information about Afghans, no agreement could be made between the parties.

Mir Ashraf, who ascended the throne in Isfahan after the death of Mir Mahmud in 1725,

started the first diplomatic relations by sending an ambassador to Istanbul for the Ottoman Empire to withdraw from the occupied Iranian lands. However, the threatening language used by the ambassador resulted in the Ottoman government's sending the ambassador without replying. Moreover, Ahmed Pasha, the governor of Baghdad, was commissioned to conquer Isfahan by Sultan Ahmed III. Ahmed Pasha moved from Hamadan to Isfahan with a large army. At the same time, he sent a letter to Mir Ashraf asking him to leave Iran. Faced with this threat, Mir Ashraf first killed Shah Hussein and then set off from Isfahan to meet the Ottoman army. The first day of the war between the Ottoman and Afghan armies, which met in the field of Encidan in November 1726, ended with the superiority of the Ottomans. However, on the second day of the war, with the withdrawal of 16 Kurdish chiefs from the battlefield, persuaded by Mir Ashraf, the Ottoman army suffered a great defeat. The Ottomans made great preparations to avenge the defeat in Encidan. However, Mir Ashraf sent an envoy to Ahmed Pasha and demanded that the Muslim-Muslim battle be declared illegitimate and inappropriate, so peace should be established between the parties. This diplomatic initiative of Mir Ashraf was accepted by the Ottoman government, and the Hamadan treaty was signed between the parties. With this treaty, while Iran's western provinces were left to the Ottomans, Mir Ashraf's reign of Iran was also recognized. However, the period of Afghan domination in Iran came to an end when Nadir Khan Afshar expelled the Afghans who invaded Iran, first from Herat and then from Isfahan. From this date on, Ottoman-Afghan relations continued through Kandahar.

اولین روابط عثمانی و افغان در ایران پس از نابودی صفویان

چکیده

آنگونه که ادعا می شود روابط عثمانی و افغانستان با نامه ای که احمد شاه درانی به پادشاه وقت عثمانی مصطفی سوم نوشته آغاز شده است. هدف از این پژوهش اثبات این موضوع است که بر خلاف این ادعا روابط میان عثمانی و افغانستان پیش از این نامه و در جغرافیای ایران آغاز شده است. در اوایل قرن هجدهم قندهار تحت حاکمیت صفویه بود. حوادثی که در این دوره با شورش قبایل افغان ساکن قندهار آغاز شد، باعث گشت تا تاریخ منطقه به کلی تغییر یابد. والی قندهار، گرگین خان، رفتاری سخت با قبایل منطقه داشت و میر اويس، رهبر قبیله گیلکی، با شورش به این رفتار پاسخ داد. اولین روابط عثمانی و افغانستان زمانی آغاز شد که میر اويس خان دستگیر و به اصفهان فرستاده شد. میر اويس با اجازه مخصوص شاه حسین به زیارت حج رفت، با فتوای علمای حجاز به قندهار بازگشته و اولین امارت مستقل افغانستان را در سال ۹۰۷۱ بنا نهاد. فتوای تأیید قیام اهالی سنی بر علیه دولت شیعی ایران، که توسط علمای عثمانی صادر شد، نقش عمده ای در ایجاد این امارت داشت. با تصرف اصفهان توسط میرمحمود در سال ۱۲۷۱، افغانها همسایه شرقی عثمانی شدند. پس از بر تخت نشستن میر اشرف در اصفهان در سال ۱۲۷۱، روابط عثمانی و افغانستان به خصومت تبدیل شد و امپراتوری عثمانی در نبرد انجمن متحمل شکست سنگینی شد. با این حال، پس از پایان حکومت افغانها در ایران توسط نادرخان افشار، روابط عثمانی و افغانستان از طریق قندهار ادامه یافت. در این پژوهش با استفاده از منابع تاریخی، اسناد آرشیوی و سفرنامه ها روابط میان عثمانی و افغانستان در دوره میر اويس خان، میر محمود و میر اشرف، که در قندهار امارت مستقلی ایجاد کردند و با تصرف اصفهان بر آن حاکم شدند، مورد پژوهش قرار گرفته است.

کلیدواژه ها: دولت عثمانی، صفویه، افغانها، میر اشرف، نبرد انجمن.

Kaynakça

- Aktepe, M. M. (1955). Vaka'nüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah nezdindeki elçiliği ve buna tekadüm eden siyasi muhabereleler. *Türkiyat Mecmuası*, 12(0), 155-178. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18505/194917>
- Aktepe, M. M. (1967). Dürri Ahmed Efendi'nin İran sefareti. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, (2), 60-63.
- Aktepe, M. M. (1968). Dürri Ahmed Efendi'nin İran sefareti. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, (6), 82-84.
- Anonim. (1724). *Persian cromwell: An account of the life and surprizing atchievements and successes of Miri-Ways*. London Printed for W. Mears.
- Anonim. (1974). II. Nadir Şah Devrine ait bir anonim kronoloji. (H. D. Andreasyan Çev.). *Osmanlı-Rus-İran ilişkilerine ait iki kaynak içinde*. İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2013). *Şah Abbas ve zamanı*. Berikan Kitapevi.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2015). *Safevi Devleti tarihi*. Kimlik Yayınları.
- Barlas, K. R. (1986). Afgan kabilelerinin Türklükle alakaları; Abdalılar Eftalitler (Ak-Hınlar)'ın torunları mı? *Türk Kültürü*, 14(278), 362-370.
- Baysun, M. C. (1951). Müverrih Râşid Efendi'nin İran elçiliğine dair. *Türkiyat Mecmuası*, 9(0), 145-150. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18500/194869>
- Bedreddinzade Mirliva Ali Beğ. (1975). *Kaa'ime: H. 117-1135 (1705-1723)*. M. F. Kırzioğlu (Ed.). Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi.
- Boukhary, A. K. (1876). *Histoire de l'Asie Centrale (Afghanistan, Bokhara, Khiva, Khoqand)*. C. Schefer (Ed.). Paris Ernest Leroux.
- Clodius, J. C. (1840). *The chronicles of a traveller: A history of the Afghan wars with Persia*. James Ridgway.

Dames, L. (1997). Kandehâr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Ferheng, M. S. (1371). *Afganistan; der penc karn-ı ahir I*. İntişârât-ı Dirahşeş.

Ferrier, J. P. (1858). *History of the Afghans*. John Murray.

Foran, J. (1992). The long fall of the Safavid dynasty: Moving beyond the standard views. *International Journal of Middle East Studies*, 24(2), 281-304.

Fraser-Tytler, W. K. (1950). *Afghanistan: A study of political developments in Central Asia*. Oxford University Press.

Gilanentz, P. S. (1974). I. Petros di Sarkis Gilanentz'in kronolojisi. (H. D. Andreasyan, Çev.). *Osmanlı-İran-Rus ilişkilerine ait iki kaynak içinde*. İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Gubar, G. M. (1374). *Afganistan der mesir-i tarih*. İntişârât-ı Cumhuri.

Gubar, G. M. (1387). *Ahmed Şah baba-yı Afgan*. Daniş-i Kitabhâne.

Hanway, J. (1346). *The history of Nadir Shah*. İ. Devletşahi (Ed.). Tahrân.

Hanway, J. (1753). *The revolutions of Persia: Containing the reign of Shah Sultan Hussein, with the invasion of the Afghans, and the reigns of Sultan Mir Maghmud and his successor Sultan Ashreff*. Dodsley.

Inayet Khan. (1877). Shah Jahan-nama. In H. M. Elliot & J. Dowson (Eds.), *The history of India, as told by its own historians VII* (pp. 73-120). Trubner and Co.

Krusinski, T. J. (1277). *Tarih-i Afgan; Tarih-i seyyah der beyan-ı zuhûr-ı Agvaniyan ve sebeb-i inhidâm-ı binâ-yı devlet-i Şâhan-ı Safevîyan*. (İ. Müteferrika, Çev.). İstanbul Ceridehâne Matbaası.

Krusinski, T. J. (1727). *An historical account of the revolutions in Persia*. London Printed for J. Roberts.

Krusinski, T. J. (1729). *The history of the revolution of Persia I-II*. London Printed for J. Roberts.

Lockhart, L. (1958). *The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia*. Cambridge University Press.

Malleson, G. B. (1879). *History of Afghanistan*. W. H. Allen & Co.

Mirza Muhammed Halil Maraşı. (1342). *Mücmülî't-tevârih*. A. İkbâl (Nşr.). Çaphane-i Ahmedî.

Mustafa Nuri Paşa. (1980). *Netayic ül-vukuat*. N. Çağatay (Nşr.). Türk Tarih Kurumu.

Raşid Mehmed Efendi ve Çelebizade İsmail Asım Efendi. (2013). *Tarih-i râşid ve zeyli III*. A. Özcan, Y. Uğur vd. (Haz.). Klasik Yayınları.

Saray, M. (1984). *Türk-Afgan münasebetleri*. Veli Yayınları.

Sykes, P. (1940). *A history of Afghanistan*. Macmillan & Co. Ltd.

Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi. (1976). *Mür'î't-tevârih I*. M. M. Aktepe (Haz.). Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Şükun, Z. (1996). *Farsça-Türkçe lügat I-III*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi IV/1*. Türk Tarih Kurumu.

Yazıcı, O. (2006). Gılcayların menşei. *Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 31-51.

Yozefo Tiflisi. (1137). *Vakıat-ı Mir Üveys ve Şah Hüseyin*. İstanbul.

Zahireddin Muhammed Babur. (1987). *Vekayi: Babur'un hatıratı II*. (R. R. Arat, Çev.). Türk Tarih Kurumu.

Arşiv Vesikaları

Name-i Hümayun defteri VIII/4. T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ankara, Türkiye.

130 Numaralı Mühimme defteri. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye.

134 Numaralı Mühimme defteri. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Ankara, Türkiye.

Etik Sorumluluk Beyanı / *Ethical Statement*

Yazar(lar), makaledeki bütün verileri etik kurallar çerçevesinde elde ettiğini, yararlanılan kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu beyan eder. Bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*’nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir. / *The author(s) declares that they have obtained all the data in the article within the framework of ethical rules and that they have referred to the sources used in accordance with scientific norms. In case of detection of a situation contrary to this statement, the Turkish Journal of Iranian Studies has no responsibility, and all responsibility belongs to the author(s).*

Etik Kurul İzni / *Ethics Committee Permission*

Yazar(lar) etik kurul izni gerektiren çalışmaları ve izinle ilgili bilgileri burada belirtmişlerdir. / *The author(s) have stated the studies that require ethical committee permission and the information about the permission here.*

Kurul adı / *Comittee name:*

Tarih / *Date*

Numara/ *Number*

Katkı Oranı Beyanı / *Contribution Rate Statement*

Birinci yazarın katkı oranı / *First author contribution rate:* %100

İkinci yazarın katkı oranı / *Second author contribution rate:* %...

Destek ve Teşekkür Beyanı / *Statement of Support and Acknowledgment*

Bu çalışma _____ destekli _____ numaralı araştırma projesi kapsamında toplanan verilerden yapılmıştır. Destekleri için _____’e teşekkür ederiz. / *This study has been conducted through the data collected within the scope of the research project number _____ supported by _____. We would express our gratitude to _____ for their support.*

Çatışma Beyanı / *Conflict Statement*

Yazar(lar) bu makalenin herhangi bir çıkar çatışması oluşturmadığını beyan eder. / *The author(s) declares that this article does not create any conflict of interest.*

İSLAMİ DÖNEM İRAN EDEBİYATINDA SASANİ NOSTALJİSİNİN DOĞUŞU*

 Ulaş Töre Sivrioğlu**

ÖZET

Nostalji, modern bir terim olmakla birlikte kaybolan, yüceltilmiş bir geçmişe duyulan özlem olarak modern öncesi zamanlarda da karşımıza çıkmaktadır. Romalıların İmparator Augustus Çağı'na, Müslümanların Asrı Saadet'e veya Osmanlıların I. Süleyman Devri'ne duydukları özlem "nostaljik" olarak nitelenebilir. Orta Çağ'da İranlı Müslümanlar için geçmişe duyulan özlem duyguları genellikle Sasaniler Devri'ne (s. 224-651) odaklanmıştır. Erken İslami Dönem boyunca Farsça ve Arapça yazan İranlı şairler, edipler, tarihçiler veya siyasetname yazarları Sasani geçmişini yücelten, Arap tarihini küçümseyen bir tavır takınmışlardır. Bazıları kendi çağlarının gündelik politik ikliminin birer yansıması olan bu tavır özellikle Abbasi Halifeliği'nde İranlı ve Arap kökenli Müslümanlar arasındaki gerilimin yansımalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüksek mevkilere gelmiş Müslüman İranlı bürokratlar zaman zaman Sasani Hanedanı'nı geri getirmeye çalışmakla suçlanmışlardır. Bu suçlama aynı zamanda Şii hareketlere dönük de yapılmıştır. Öte yandan Sasani mirasının sadece Şiiler veya İranlılar tarafından sahiplenildiği iddia edilemez. İslam medeniyetinin gelişiminde Sasani mirası özellikle "maşruk" ülkeleri denen coğrafyada Müslüman Arapları da etkisi altına almıştır. İslam medeniyetinin gelişiminde Sasani mirasının rolü üzerine çok sayıda çalışma yapılmasına karşın Müslümanların bu mirası nostaljik bir özlemle mi benimsedikleri yoksa mecburiyetten mi tevarüs ettikleri konusu üzerinde yeterince durulmamıştır. Makalede, Orta Çağ Müslümanlarının, Sasani mirasına yaklaşımları nostalji unsuru gözetilerek incelenmiş; Müslüman İranlıların ve Arapların neden Sasani geçmişine ilgi duyduklarıyla bu mirası hangi amaçlarla canlı tutmaya çalıştıkları anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın amacı İslam kültürüyle Sasani mirası arasında kalmış olan Müslüman İranlıların her iki kültür kodunu bağdaştırma çabaları ve bu çabaları esnasında içine düştükleri gerilimin sonuçlarını incelemektir. Ayrıca Müslüman İranlıların neden Sasani mirasına ısrarla ve güçlü biçimde sahip çıktıkları da irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sasaniler, İslami Dönem, İran Edebiyatı, Müslüman İranlılar, Nostalji.

* Atıf/To Cite: Sivrioğlu, U. T. (2022). İslami Dönem İran edebiyatında Sasani nostaljisinin doğuşu. *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 21-41.

** Dr., Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Balıkesir, Türkiye, toresivrioglu@hotmail.com

The Born of Sassanid Nostalgia In the Islamic Iranian Literature

ABSTRACT

While nostalgia is a modern term, the longing for a lost and glorified past was undoubtedly available throughout the ages. In this respect, the Romans' craving for the Augustus era, the Muslims' longing for Asri Saadet or the Ottomans' glorification of the Suleiman the Magnificent era can be described as "nostalgic". The emphasis on nostalgic past for Iranian Muslims in the Middle Ages was primarily focused on the Sassanid past. During the early Islamic centuries, Iranian poets, writers, historians who wrote in Persian and Arabic took an attitude that glorified the Sasani past and belittled the Arab history. This attitude, some of which are reflections of the daily political climate of their era, appears as one of the reflections of the tension between Iranian and Arab Muslims, especially in the Abbasid Caliphate era. High-ranking Muslim Iranian bureaucracies have at times been accused of trying to restore the Sassanid dynasty. This accusation was also made against Shi'ite movements. On the other hand, it cannot be claimed that the Sasani heritage was owned only by Shi'ites or Iranians. In the development of Islamic civilization, the Sasani heritage has also influenced Muslim Arabs, especially in the geography called "Mashrik" countries. Although many studies have been carried out on the role of the Sassanid heritage in the development of the Islamic civilization, it has not been examined well enough whether Muslims have adopted this heritage with a nostalgic yearning or inherited by necessity. In this study, the approaches of the medieval Muslims to the Sasanian heritage have been examined by considering the nostalgia, trying to understand why Muslim Iranians and Arabs are interested in the Sasanian past and for what purposes they try to keep this heritage alive. This study aims to examine the efforts of Muslim Iranians who are stuck between Islamic religion and culture and Sasanian heritage to reconcile both cultural codes and the results of the tension they fell into during these efforts. In addition, it will also try to explain why the Muslim Iranians so persistently and vigorously defended their Sasanian heritage.

Keywords: Sasanids, Islamic Period, Persian, Literature, Muslim Iranians, Nostalgia.

Giriş

Yunanca *nostos* (eve dönüş) ve *algia* (özlem) sözcüklerinden türetilmiş olan *nostalgia* terimi Boym'un deyimiyle artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlemdir. Nostalji bir yitirme ve yer değiştirme duygusudur. Boym'a göre (2009, s. 14-16, 32) nostalji kolektif hafızası olan bir cemaate duyulan dokunaklı bir hasrettir. Nostaljik kişiler; tarihi silmek, özel ya da kolektif bir mitolojiye dönüştürmek ve zamanı mekân gibi yeniden ziyaret etmek isterler. Nostalji patlamaları genellikle devrimlerden sonra gelir. Nostalji, kişisel tarihle sınırlı olmayan bir yitirme duygusundan beslenir. Bu tür bir yitirme duygusu her zaman için

kaybedilen şeyin tam olarak hatırlandığı ve bunu nerede aramamız gerektiğini bildiğimiz anlamına gelmez, modern nostalji büyü bir dünyanın yitirilmesi için duyulan yastır.

Nitekim Armstrong (2018, s. 39), nostaljiyi "...toplumsal-tarih bir bakış açısından, uzak geçmişteki üstün bir yaşam biçiminin ısrarcı bir imgesi" olarak tanımlamıştır. Ona göre nostalji bir tür kolektif hafızadır. Toplumsal biçim olarak bir altın çağa, yozlaşma ve muğlaklık öncesindeki sakin günlere geri dönüş özlemini ifade eder.

Nostalji modern bir terim olmakla birlikte "kaybolan ve yüceltilmiş bir geçmişe duyulan özlem" duygusu olarak tarihin farklı dönemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Hesiodos'un

Theogonia'sında, Platon'un *Yasalar* adlı kitabında Romalı filozof Lucretius'un *de Natura*'sında insanların mutlu yaşadıkları kayıp bir geçmişe, bir tür altın çağa özlem duyan pasajlar bulunmaktadır (bk. Hesiodos, 1977, s. 110-120; Platon, 1998, s. 69-71 ve Lucretius, 2001, s. 92-95). Bunlar tamamen hayali bir geçmişe duyulan özlemi yansıtmaktadır. Ancak gerçek bir çağın idealize edildiği farklı bir nostalji türü de vardır. Romalı yazarlar Augustus Devri'ni (MÖ 27 -MS 14); Müslümanlar *Asrı Saadet*'i; geç dönem Osmanlı yazarları I. Süleyman Devri'ni (s. 1520-1566) benzer bir özlemle anlata gelmiş ve yüceltmişlerdir (Eutropius, 2007, s. 175 ve Koçi Bey, 2008, s. 27).

Müslüman İranlılar için bu nostaljinin yöneldiği odak noktasının; Rüstem, Feridun, Keyhüsrev gibi mitik hükümdarlar çağı ile İslam ve Arap egemenliği öncesindeki Sasaniler Devri (s. 221-651) olduğu görülmektedir. Kimi zaman ise Bahram Gur veya II. Hüsrev örneğinde olduğu gibi gerçek bir Sasani hükümdarının yarı mitik kimlik kazandığı örnekler de bulunmaktadır.

İslam'ı kabul etmekle birlikte atalarının mirasını da reddedemeyen Müslüman İranlılar, asırlar boyunca İslami gelenekle İslam öncesi mirası bağdaştırmanın yollarını aramışlardır. Öyle ki Moğol fütuhatı öncesinde klasik tarzını büyük ölçüde inşa ettikleri bu yeni İran-İslam kültüründe İslami değerler ile İslam öncesi İran (ve elbette de Sasani mirası) eşit biçimde yer almaktadır. Hatta kimi Müslüman İranlı yazarların, Sasani mirasını "İslam'ın inşa ettiği değerler sisteminin üstüne çıkarmakla" itham edildikleri de olmuştur.

1. Sasani Nostaljisinin Doğuşu

Nostaljinin Orta Doğu tarihindeki yerini inceleyen Armstrong özellikle Arapların bedevi-çöl geçmişine dönük özelemleri üzerinde durmuştur. Hayatında hiç çöl görmemiş olan Endülüslü Arap şairlerin özlemini bu şekilde sınıflandırmaktadır (Armstrong, 2018, s. 42). Modern öncesi çağlarda geçmişe özlem duygusuna verdiğimiz tüm örnek-

ler Müslüman İranlıların, Sasani Devri'ne duydukları özleme ve bu özlemin kafalarda aldığı mitik biçime uyum göstermektedir. Ancak Armstrong, Sasani nostaljisini Arap nostaljisinin tam tersi bir muhtevaya sahip olduğunu düşünmektedir. Araplar arasında nostalji tıpkı eski Yunanlılarda olduğu gibi uygarlık öncesi basit bir hayata olan özlemi ihtiva eder. Oysa İran nostaljisi Arapların gelişinden önceki daha zengin bir dünyaya duyulan özlem şeklinde ortaya çıkmıştır (Armstrong, 2018, s. 299). Diğer yandan dilin yabancı etkilerden temizlenmesi açısından iki halkın da tavrı aynıdır. Arapların bedevi diline özlem duymaları gibi İran nostaljisinde de arı bir Farsçaya özlem duyulmaktadır (Firdevsi, 2015). Zaman içerisinde Farsçanın asıl görevinin "geçmiş anıları yâd etmek" olduğu fikri giderek kabul görmüştür. Hatta dinî münakaşalarda, Arapça tarih kitaplarında ve kadim hükümdarların hayatlarını anlatan şiirlerde Farsça tercih edilir hâle gelmiştir (Armstrong, 2018, s. 300). Sonuç olarak nostalji, modern ya da geçmişteki saklı yapısıyla kaybolmuş bir geçmişe (uygar ya da değil) ve yitirilmiş bir cennete özlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Nostaljik birey bu geçmişin tekrar etmeyeceğinin farkında olan biridir ve asıl üzüntüsü de bundan kaynaklanmaktadır. Zaten gerçek anlamda bir nostaljinin oluşması için de eskinin artık geri gelmeyeceği hissiyatının kesin bir biçim alması gerekmektedir. Ancak nostaljik kişi, geçmiş günleri geri getiremeyeceğinin bilincinde olsa da bu durum benimsediği geçmişin bir parçası, mirasçısı olmakla övünmeyeceği anlamına gelmemektedir. Orta Çağ İranı'nda Müslüman yazarların Sasani mirası konusundaki tutumu tam olarak da budur.

"Gerçek bir nostaljinin" oluşması için özlem duyulan imgeye ulaşılamayacak kadar uzaklaşılması gerektiğine işaret edilmiştir. Bu açıdan İranlılar için Sasanilerin bu türden "ulaşılamaz" bir imgeye dönüşmelerinin tarihi belirlenmelidir. Modern tarihçiler Sasani Devleti'nin siyasal tarihini, III. Yezdigerd'in 651'deki ölümü ile sona erdirirler (Daryaei, 2008). Elbette bu modern çağın düşüncesidir. Hanedana bağlı İranlılar için III. Yezdigerd'in ölümü devle-

tin sonu anlamına gelmemektedir. Hanedanın genç üyeleri III. Yazdigerd'in oğlu Peroz liderliği etrafında birleşmişlerdir. Çin'deki Tang Hanedanlığı onu resmen şah olarak tanımaktaydı (Yiliang, 2010, s. 3). İranlılar arasında Sasani soyundan Vahram adlı bir prensin Hint, Türk veya Çin hakanlarından alacağı destekle geri dönüp İran'ı Araplardan kurtaracağı düşüncesi yaygındı (Daryaei, 2008, s. 102). İran'ın hemen her bölgesinde Araplara karşı isyanlar sürmekteydi. Kısacası VII. yüzyıl ortasından bakıldığında Sasan ailesinin hükümünün ortadan kalktığını söylemek için henüz erkendi. Ancak ne beklenen yardımlar gelmiştir ne de Sasan ailesinden "kurtarıcı bir prens". Sonunda yavaş yavaş da olsa İranlılar Arap egemenliğinin kalıcı olduğunu kabullenmeye başlamıştır. Bu geçiş evresinde Dabveyhiler (s. 642-761), Bavendiler (s. 651-1349), Kariniler (s. 781-840) gibi Sasan soyundan geldiğini iddia eden güçlü aileler İran'ın kuzeyinde hüküm sürmeye devam etmiştir. Onların yarı gerçek yarı hayali şecerelerine ve Sasanileri taklit eden saray yaşamlarına, sikkelerine ve sanatlarına bakılarak bu kişilerin belirli bir nostalji içinde oldukları düşünülmüş ve bu hanedanlar, Batılı araştırmacılar tarafından "post-Sasaniler" olarak adlandırılmıştır (Gray, 1991, s. 59-64). Ancak bu yerel hanedanların kelimenin gerçek anlamında bir nostalji yaşadıkları söylenemez. Çünkü onlar bizzat geçmişin kendisinde yaşamaktaydılar. Dondurulmuş bir tarih içinde İslam sanki hiç doğmamış, Araplar İran'ın büyük bir bölümüne hâkim olmamış gibi davranmaya çalışmaktaydılar. Bu nedenle onların zamanın akışına karşı koyuş çabalarını nostalji kavramıyla açıklamak zordur.

Arapların; Dört Halife, Emeviler veya Abbasiler Devri'nde Sasani mirasını kısmen de olsa benimsemeleri, Sasani dirhemlerini (Gignoux ve Bates, 1995,

s. 424-428), mimarisini taklit etmeleri (Gibb, 1991, s. 70), divan teşkilatından mali sisteme (Maverdi, 1994, s. 372), vergi defterlerinden zaman ölçümüne ve astronomiye (Biruni, 2011, s. 73-74), giyim kuşamdan silah teknolojisine kadar birçok alanda Sasani kurum ve ölçütlerini benimsemeleri nasıl yorumlanmalıdır?^[1] Bu da bir tür nostalji midir? Bu sorunun cevabının olumsuz olduğu düşünülmektedir. Arap-İslam medeniyetinin gelişiminde Sasani etkisini incelemek heyecan verici bir konu olmasına rağmen tüm bu örneklerin çalışmanın konusunu oluşturan "nostaljik tavır" açısından bir önemi bulunmamaktadır. Zira Arapların Sasani mirasını takip etmelerinin en önemli sebebi "özel bir hayranlık veya özlem duygusu" değil pragmatik acil ihtiyaçların karşılanmasıydı.

Bilindiği üzere İslam öncesi Arap geleneği halifelik asırlarında elde edilen geniş topraklardaki karmaşık örgütlenmeye cevap verecek düzeyde değildir. Bu sebeple Araplar, yeni medeniyetlerinin inşasında Roma/Bizans, Hint ve İran bilgisine başvurmak zorunda kalmıştır. Bu, Pehlevice terimlerin benimsenmesinden anlaşılmaktadır. Örneğin *taç*, Pehlevice *tāj*'dan, *encümen*, Pehlevice toplandı ve kurul anlamına gelen *hanjaman*'dan, *ferman* Pehlevice emir anlamına gelen *framūdan*'dan, *vezir* Pehlevice büyük anlamına gelen *wōzōrg*'dan veya başka bir açıklamaya göre emredici, kumandan anlamlarına gelen *viçir*'den gelmektedir (Jeffery, 1938, s. 287-288). Aramiceden Pehleviceye geçtiği de iddia edilen *divan*, Pehlevice arşiv anlamına gelen *dēwān* sözcüğünden türemedir (MacKenzie, 1986, s. 141). Divan kelimesinin farklı anlamlara geldiğini savunan Arap kaynakları da bulunmakla birlikte hepsi bu sözcüğün Farslardan alındığı konusunda birleşmektedir.^[2]

1 Bu etkinin toplu bir değerlendirmesi için bk. Altungök, A. (2014). Sâsânî kültür ve medeniyetinin İslam kültür ve medeniyetine etkileri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 29(2), 445-487.

2 Rivayetlere göre Anuşirvan (I. Hüsrev), kâtiplerin çalışma biçimini görünce onları deliler (diwâne) olarak adlandırmış. Başka bir açıklama da divan kâtiplerinin şeytanlara (dēw) benzetilmesinden dolayı bu ismi aldıklarını söylemektedir (Maverdi, 1994, s. 372).

Bu konuyu daha ileri boyutta yorumlayan araştırmacılar, Arapların İslam öncesi ve sonrası dinsel akide ve terimlerinin de Zerdüştilikten alındığını iddia etmektedir. Örneğin öbür dünyada iyilerle kötülerin ayrılmasını sağlayan Çinvād Köprüsü, *Avesta* metinlerinde (Omerxali, 2021, s. 19, 29-30) ve III. yüzyıla ait Kartir yazıtlarında da karşımıza çıkmaktadır. Bu isim Kartir yazıtlarında bu şekilde anılmamaktadır ama tarif, söz konusu köprü ile hemen hemen aynıdır. Köprü, iyi ruhların cennete geçmesi için genişler, kötü ruhların cennete girmesini engellemek için daralır (Skjaervo, t.y., s. 608-628). Kuran’da adı geçen Babilli melekler Harut ile Marut’un da *Avesta* melekleri *Haurvatāt*^[3] ve *Amərətāt*^[4], Pehlevicede *Hordād* ve *Mordād* olarak anılan adlı *Yazata*’ların yansıması olduğu iddia edilmiştir (Jeffery, 1938, s. 283). Müslümanların söze ve yazıya başlarken kullandıkları *Bismillahirrahmanirrahim* (bağışlayan ve esirgeyen Tanrı’nın adıyla) amentüsünün kaynağı da benzer bir tartışmaya yol açmıştır. IX. ve X. yüzyıllarda yazılmış *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, *Āyādgār ī Zarērān*, *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān*, *Bundahišn* gibi Pehlevi metinler *pad nām ī dādār ī weh abzōnīg* (merhametli ve cömert Tanrı’nın adıyla) cümlesiyle başlamak-

tadır. Uzun bir süre boyunca oryantalistler bu kalıp cümlelerin hangi kültürden diğerine geçtiğine karar verememişlerdir. Genel kanı olarak Pehlevi yazarların, İslami kültür çevresinin etkisinde kalarak bu formülü kullandıkları düşünülmüştür. Ancak IV. yüzyıldan kalma *Meškinīšahr* yazıtında bu ifadenin *pad nām ī yazdan*^[5] (Tanrıların adıyla) olarak karşımıza çıkması (Frye ve Skjaervo, 1996, s. 54) bu amentünün İslam öncesinde de İran’da kullanıldığını kanıtlamıştır. Fakat bu durum tek başına Arapların kendi amentülerini İranlılardan aldıklarını kanıtlamaz.

Diğer yandan Arapların eski Yunan kaynaklarına, Roma mimarisine veya Hint, Babil astronomisine ilgi duymaları ne kadar “nostaljik” bir tavrırsa İran kültürüne duydukları ilgi de o kadar “nostaljik” sayılmalıdır. Arapların alternatifleri oluşturdukları aşamaya vardıkları anda Sasani mirasını hızlı biçimde terk etmeleri de ancak bu şekilde açıklanabilir. Örneğin Halife Abdülmelik Dönemi’nde reformlarla sikkelerdeki Sasani modeli terk edilmiştir (Gignoux ve Bates, 1995, s. 225-229). Bunu o güne dek Pehlevicede tutulan divan defterlerinin Arapçaya çevrilmesi izlemiştir (Belazuri, 1987, s. 431-432). Başka bir deyişle

3 “Haurva” (bütün/tam) kökünden türeyen bir sözcüktür. *Haurvatāt* sıfat olarak eksiksiz, tamamlanmış, kusursuz anlamlarına gelir. Sanskritçe mükemmellik, sağlamlık anlamına gelen *sarvātāt* ile bağlantılıdır. Özel isim olarak *Haurvatāt* Ahura Mazda’nın altı görünümünden veya meleklerinden biridir. Suları ve sağlığı temsil eden *Haurvatāt*, Plutarkhos tarafından Yunan sağlık tanrıçası Πλοῦτος ile özdeşleştirilmiştir. Modern İran takviminde 22 Mayıs 21 Haziran arası Hordad ayıdır.

4 “Mar” (ölmek) kökünden türeyen bir sözcüktür. *Marəta*’nın (ölümlü) zıttı *amarəta* (ölümsüz) sıfatının isim halidir (Lat. immortalita). Ölümsüzlük, Ahura Mazda’nın altı görünümünden biridir. Zerdüş öncesi *Amərətāt* bağımsız bir Aryan tanrısı iken, *Avesta*’da Ahura Mazda’nın görünümüne veya meleklerinden birine indirgenmiştir. Yaşam kaynağı olarak ve bitkilerin koruyucusu kabul edilir ve bitkiyle sembolize edilir. Amurdad, Sasaniler Devri İran takviminin beşinci ayı ve ayın yedinci günüdür. Modern İran takviminde hâlen 17 Temmuz-22 Ağustos arası Mordad ayıdır.

5 “Yaz” tapmak, hürmet etmek, saygı göstermek fiilinden türeyen *Avesta*’da *Yazata* olarak karşımıza çıkan sözcüğün çoğul halidir. *Yazata*’nın Orta Çağ’daki formu olan *Yazd*, Tanrı anlamında kullanılmış, ilk dönem İslam paralarında Allah ve *Yazd* isimleri aynı anlama gelecek şekilde yer almıştır. Hatta *Yazd*’ın çoğulu olan *Yazdan* çoğulluk anlamını yitirerek İslam dünyasında Allah’ı tanımlayan kelimelerden biri olmuştur. Hz. Ali’ye Şir-i Yezdan (Allah’ın aslanı) denilmiştir. Bk. Daryaei, T. (2002). *Šahrestānīhā ī Ērānšahr, A middle Persian text on late antique geography, epic, and history: with English and Persian translations and commentary*. Mazda Publishers.

Araplar için Sasani mirası ancak geçiş evresi için mecburen örnek alınacak bir unsurdur.

Arapların, Sasani güneş takvimini kaldırma-
larının ardından yeniden kabul etmek zorunda kal-
maları hakkında bildiklerimiz yukarıdaki çıkarımı
destekler niteliktedir. İslam fetihlerinin ardından
Sasani güneş takviminden İslami ay takvimine ge-
çilmesiyle yıllara gün eklenmesi (*kesibe*) geleneği-
nin terk edilmesi, İslam fetihlerinden bir asır sonra
İran’da Abbasileri vergi toplayamaz hâle getirmiş-
ti. Sasaniler Devri’nde haziran ayına sabitlenmiş
olan vergi ayı, gün kaymaları sonucu artık kış or-
talarına çekilmişti. Bu durum üzerine İranlı köylü-
ler, her sene halifelerin huzuruna çıkarak takvimin
Sasaniler Devri’ndeki gibi düzenlenmesi ricasında
bulunmaktaydı. Uzun bir süre boyunca bu ricala-
ra olumsuz yanıt veren Emevi ve Abbasi halifele-
ri vergi toplayamaz hâle geldiler. Bunun sonunda
Halife Mütevekkil Devri’nde (s. 847-861) Zerdüştî
Ruhbanların tavsiyesi kabul edilerek Sasani gü-
neş takvimine dönüş kararı alınmış, vergi ayının
başlangıcı eskiden olduğu gibi haziran ortasına
sabitlenmiştir (Biruni, 2011, s. 70-74). Kuşkusuz
Araplar açısından bu bir nostalji tavrı değil bir
gereksinimin sonucudur. Ancak bu karara sevi-
nen şairlerden Buhturi’nin (820-897) tavrı olduk-
ça duygusaldır. Buhturi, takvim reformunu kutla-
mak için şu şiiri kaleme almıştır: “Döndü Nevruz
Erdeşir (Ardāšīr) Devri’ndeki gününe sonunda.
Şaşkın tavuk gibiydi (zaman), sen (Mütevekkil)
döndürdün onu eski hâline, vergiyi kestin Nevruz
gününe sevindirdin milleti, onlardan hamdu sena,
hemişe tesanna adaletine” (Biruni, 2011, s. 73-74).
Buhturi’nin etnik köken olarak Arap mı Fars mı ol-

duğu belirsizdir fakat sevincinde Sasanilere duy-
duğu içten sempati hissedilebilmektedir.

2. Sasanilere Özlem Duymanın Bedeli: “Sasani Hanedanı’nı Geri Getirme” Suçlaması

Erken İslami Dönem’de, Sasanilere hayran-
lık veya özlem duymak oldukça tehlikeli sonuçlar
doğurabilmektedir. Bu durum takvim tartışması
esnasında açıkça belli olmuştur. Takvimin eskisi
gibi düzenlenmesi teklifleri aslında *Dehganlar* ta-
rafından Harun Reşid Devri’nde de (s. 786-809)
yapılmıştı. Harun Reşid’in –Budist veya Zerdüştî
kökenden gelen- ünlü Veziri Yahya b. Bermeki^[6]
bu teklife sıcak bakmakla birlikte “yine Mecusilik
damarı kabardı” suçlamasından çekindiği için tek-
lifi kabul etmemişti (Biruni, 2011, s. 70). Ancak
dikkatli tavırlarına rağmen aile hakkındaki benzer
suçlamalar devam etmiştir. Bilindiği üzere Halife
Harun el-Reşid, 806 yılından sonra Bermekileri
tasfiye etmiştir. Bu tasfiyenin birden fazla nedeni
olmakla birlikte suçlamalar arasında Bermekilerin
“Müslüman görünümlerine rağmen gizli Zerdüşt ol-
maları da” vardır. İddialara göre Harun el-Reşid’in
veziri Cafer el-Bermeki (öl. 803) “Kâbe’de geceleri
buhur yakılmasını tavsiye ederek Kâbe’yi bir ateş
tapınağına çevirmek” istemişti (Clot, 2007, s. 98).

Müslümanlığı kabul etmiş İranlılar arasında
Sasanilerin dini olan Zerdüştiliğe sempati duyulma-
ya devam edilmesi meselesi Abbasiler Devri’nde te-
mel siyasi tartışmalardan biridir. Gerçek adı Rözbeh
olan ve *Xodaynāmāg*, *Āyinnāmāg*, *Kalīlā u Dīmnāg*
gibi meşhur Pehlevice klasikleri Arapçaya çeviren

^[6] Sasaniler Devri’nde de vezirlik makamında oldukları iddiasına karşın Bermekilerin bilinen ilk atasının Afganistan’daki Belh şehrinde Budist Nevbahar (*Nāva Vihārā*) tapınağı rahibi olduğu bilinmektedir (Yıldız, 1992, s. 518). 662 yılında Belh’i ele geçiren Araplar başlangıçta Nevbahar Tapınağı’nı yıkmışlarsa da sonradan siyasetlerini değiştirerek 726 yılında tapınağın onarımına izin verdiler. Bermekilerin adı da ilk olarak bu onarımdan sorumlu kişi olarak geçmektedir. Aslında bu bir özel isim değil Budist tapınaklarından sorumlu kişi (प्रमुखा *pramukha*) anlamında Sanskrit dilinde bir unvandır. Neticede Emeviler Dönemi boyunca eski dinlerinde kalan aileden ilk kez Halid b. Bermek (öl. 781) adlı kişinin diğer birçok Arap olmayan kişi gibi Abbasi İhtilali (747) başladığında aktif olarak rol oynadığı ve ilk Abbasi Halifesi Seffâh Devri’nde (s. 750-754) vergi divanı (*divanü’l harac*) ve askerî divanın (*divan-ü’l cund*) başına getirildiği görülmektedir.

İbnül Mukaffa (öl. 759) bazı rivayetlere göre eserlerinde Sasanileri ve onların dinini yücelttiği için idam edilmiştir. Tutucu Müslümanların gözünde o hâlen “ateşe tapan gizli bir Mecusi” veya o günün terimiyle bir *zındıktı*. Dedikodulara göre ateş tapınaklarının önünden geçerken dua etmeye devam etmekteydi. Bir gün bir ateş tapınağının önünden geçerken “düşmandan (Araplar) dolayı kaçtığım âtike evi ama kalbimin tutkusu olduğu ev” dizelelerini söylemişti (Chokr, 2002, s. 382). Bu iddiaların gerçekliği günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Zira bazı kaynaklara göre İbnül Mukaffa, Sasanilerle bir ilgisi olmayan politik meseleler sebebiyle idam edilmiştir. Ancak Sasani mirasını sahiplenmeye çalışmanın tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini göstermesi açısından İbnül Mukaffa tek örnek değildir. Fars kökenli olmakla birlikte Arap şiirinin en büyük ustalarından biri olarak kabul edilen Beşşar b. Burd (öl. 785) da “zındık” suçlamasıyla idam edilmiştir.

Erken İslami Dönem’de İran veya Horasan kökenli isimlere yönelik en yaygın ithamlardan biri de “Sasani Hanedanı’nı geri getirmeye çalışma” suçlamasıydı. Örneğin Babek Ayaklanması’nın bastırılmasında önemli rol oynayan Afşin’in 840 yılında yapılan duruşmasında, suçlamalardan bazıları bu yönde olmuştur. Türk veya Soğd kökenli olduğu söylenen Afşin, Maniheizt bir ailenin oğluydu ancak 820 yılı civarında Müslüman olarak halifenin emrine girmiştir. Mahkemesinde Afşin’e yönelik suçlamalar arasında “Mecusiliği ihya etmek ve Abbasi ailesini devirerek Sasanileri yeniden tahta çıkarmak, Mecusiliğe dair kitaplar okumak ve evinde put bulundurmak” da vardı. Mahkeme tarafından “gerçek bir Müslüman olmadığına” kanaat getirilen Afşin 841 yılında hapisanede öldü ve cesedi yakılarak külleri Dicle Nehri’ne savruldu (Yıldız, 1992, s. 441-442). Benzer suçlamalar Afşin’in dostu olan eski Taberistan Valisi Mazyar’a da yöneltilmişti. Tutuklanarak Bağdat’a götürülen Mazyar, işkence

altında “Babek ve Afşin’le birlikte Abbasileri devirerek Sasanileri yeniden iktidara getirmeyi amaçladıklarını” itiraf etmişti (Nefisi, 1998, s. 71-73).

Bürokrasinin daha yüksek temsilcileri de benzer suçlamalarla karşılaşmaktadır. Örneğin Bermeki tasfiyesinin ardından bürokrasinin en üst temsilcisi olan Fazl b. Sehl, ömrü boyunca benzer suçlamalarla karşılaşmıştı. Fazl, Zerdüştlüğe inanan ve zamanının bir kısmını Pehleviceden Arapçaya tercümeler yaparak geçiren saygın bir kâtipti. Ancak Bermeki ailesinin lideri olan Yahya “Zerdüştlükte kaldığı sürece bürokraside kâtiplikten başka bir göreve gelemeyeceğini, Müslüman olursa önünün açılacağını” söyleyerek Fazl’ı din değiştirmeye ikna etmiştir (Can, 2016a, s. 20). Nitekim Müslüman olduktan sonra hızla yükselen Fazl sonunda Abbasiler arasında yaşanan iç savaşta İranlılara daha yakın duran Memun’un (s. 813-833) tahtta çıkmasını sağlamıştı. Çoğu Arap yazara göre Fazl’ın tek amacı “Sasani Hanedanı’nı geri getirmek”ti. Cahşiyari’den (öl. 942) öğrendiğimize göre Fazl, “Kisraları taklit etmek için kendisini bir tahtta taşıtırdı.” Rivayetlere göre bu taht “Ahura Mazda’nın (Hürmüz) sembolü olan kanatlarla (*fravāši*) süslenmişti.” (Can, 2016a, s. 53). Diğer bir suçlama da Fazl’ın iktidarı “Abbasilerden alıp Ali soyuna vermek istediği” yönündeydi. Bu suçlamanın da bir şekilde “tahtı Sasanilere devretme” ithamıyla birleştiği görülmektedir. Fazl b. Sehl’in rakibi olan Nuaym b. Hazim, Fazl’a “Sen yönetimin Abbâsoğulları’ndan çıkıp Alioğulları’na geçmesini istiyorsun. Sonra hile ile onları ele geçireceksin. Böylece devleti kisralaştıracaksın (Sasanileştireceksin). Aksi halde sen beyaz olan Ali ve evladının giyimini yeşile⁷ çevirmezdin. Ki o, Kisra ve Mecusi elbisesidir.” (Can, 2016a, s. 53) demesi Şiilik ve Sasanilik suçlamalarının nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Bu bağlantının kurulmasının en önemli sebebi son Sasani şahı olan III. Yazdigerd’in kızı

⁷ Bu dönemde Abbasilerin resmî rengi, siyah; Şiilerin resmî rengi ise yeşildi. Nuaym, Şiiliği açık biçimde Peygamber Devri’ndeki beyaz elbise yerine Sasani renklerini benimsemekle eleştiriyor.

Şehribanu'nun, Şiiliğin en önemli figürlerinden olan İmam Hüseyin'le evlenmesi rivayetidir. Geleneğe göre bu evlilikten On İki İmamın dördüncü imamı ve İsmaililiğin üçüncü imamı kabul edilen -yani tüm Şiiler için değerli olan- İmam Zeynel Abidin (659-712) doğmuştur. XVII. yüzyılın önemli Şii klasiği olan *Biharü'l Envar*'da bu evlilik hikâyesi şu şekilde anlatılmaktadır: III. Yazdigerd'in kızları esir olarak Medine'ye getirildiğinde Hz. Ali "Farslar (İranlılar), bilgili ve büyük insanlardır; buna binaen ben bu esirlerden kendi payımı ve Beni Haşim'in payını, Allah yolunda serbest bırakıyorum." demişti. Serbest kalan prenses Şehribanu ile evlenmek için çok sayıda talip çıkmış ancak o Hüseyin bin Ali'yi seçmişti. *Biharü'l Envar*'ın derleyicisi Şii âlim Muhammed Bakır el-Meclisi (öl. 1698) bu olayı şöyle yorumlamaktadır: "İşte böylece Şehribanu İmam Hüseyin'le evlenmiş oldu; İmam Zeynel Abidin de o değerli kadından dünyaya geldi ve İmam Hüseyin'in nesli, bu evlilik vesilesiyle devam etti" (Nasiri, 2003, s. 73). Çoğu inanan için bu olay İmam Ali soyuyla Sasani şahlarının soyunun birleşmesi veya şahlarının soyunun artık Ali evladıyla (*ehl-i beyt*) devam etmesi anlamına gelmekteydi. İran geleneğinde devletin mutlaka asil soya dayalı bir aile tarafından yönetilmesi gerektiği görüşü, halifeliğin Ali evladının hakkı olduğu görüşüne taraftar kazandırmaktaydı.^[8]

Öte yandan evlilik rivayeti son şeklini Safeviler Devri'nde almış olmakla birlikte arkaik anlatılarla da desteklenmektedir. Bu evlilik rivayetinin eski kaynakları, Şii muhaddisler Şeyh Saduk (öl. 917), Şeyh Müfid (öl. 1022) eserleri, Kuleyni'nin (öl. 940) *el-Kafi*'si gibi Şiiliğin önemli klasikleridir (bk. Sofuoğlu, 2001, s. 148 ve Üzüm, 2003, s. 4-6). Ayrıca buradaki evlilik rivayeti Sünni yazarlar tarafından da kabul görmüş hatta Şiiliğin eleştirisi için de kullanılmıştır. Örneğin çağdaş

Mısırlı İslam tarihçilerinden Hasan İbrahim Hasan (öl. 1968) Şiilik ile Sasani mirası arasında şu şekilde bir bağ kurmuştur:

"İranlıların Alioğulları'nı desteklemelerinde garipsenecek bir şey yoktur. Çünkü İranlılar saltanat tacını taşıma hakkının sadece Alioğulları'na ait olduğuna inanıyorlardı. Zira onlar nazarında Hz. Hüseyin evladı, Sasani hükümdarlarının sonuncusu III. Yazdigerd'in kızı Şehrbânû ismindeki anneleri tarafından Sasani hanedanının varisleri idiler... Bu durum İranlıların Alioğulları'na karşı olan meyillerini ve hilâfeti onlara geçirmek için yaptıkları çalışmaların sebebini bize açıklamaktadır." (Can, 2016b, s. 331-348).

Sonuç olarak ister gerçek ister kurgu olsun bu evliliğin siyasal sonuçlarından biri, Şiiliği desteklemek ile Sasani Hanedanı'nı geri getirmeye çalışmak suçlamasının iç içe girmesi olmuştur. Halife Memun, Şiilerle bir uzlaşma yolu bulmak için On İki İmam Şiilerin sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali er-Rıza'yı (öl. 819) kendi dengi hatta halifesi ilan ettiğinde (816) bu olay "halifeliğin tekrar Mecusiliğe döneceği" suçlamalarına sebep olmuştur. Sonraki halifenin İmam Ali er-Rıza olacağı duyurulduğunda Sünni Bağdat halkı bunu "Mecusilerin yeni bir oyunu olarak görmüş ve "Mecusi oğlu bir Mecusiye itaat etmeyeceklerini" söyleyerek ayaklanmışlardır (Can, 2016a, s. 65, 78). Netice olarak Erken İslami Dönem'de bazılarıncı Şiilik de bir tür Sasaniliğe dönüş olarak yorumlanabilmekteydi.

3. Şuubiye Şiirinde Sasani Nostaljisi

Sasani mirasına sahip çıkmanın engelleri ne olursa olsun edebî dünyada Sasaniler kendilerine

⁸ "Böyle bir evliliğin gerçekte olmadığını ve Şiilik ile Sasani mirasının birleştirilmesi için yapay biçimde icat edildiğini" savunan Şeriatî, bu "hayali" evlilik sayesinde "Sasani Şiasının" yani İran milliyetçiliği davası ile Şiilik davasını başarılı biçimde birleştirildiğini savunmuştur (Şeriatî, 2011, s. 92-108). Şeriatî'ye göre İmam Hüseyin'in Sasani prensesiyle evlendirilmesinin etkisi tıpkı İskender'in III. Dara'nın kızıyla evlenmesi anlatısında olduğu gibi bir yandan İran halkında idareci sınıfların sürekliliği duygusunu sağlamlaştırmış öte yandan da iki büyük soyun yani İslam Peygamberi ile Sasan soyunun birliği formüle edilmiştir.

oldukça güçlü bir yer buldular. Bu ilgi, edebiyat dilinde Arapçayı kullanan ama genellikle İran/Fars kökenli olan şairlerce başlatılmıştır. Bu şairler İran/Sasani mirasını sahiplenmeleri sonucunda *şuubilik* ile suçlandılar. Arapçada *kavim* anlamına gelen şuub'tan türeyen ve kavmiyetçilik olarak çevirebileceğimiz *şuubilik*, pratikte İran milliyetçiliği yapmak anlamına gelmekteydi. Erken İslami Dönem boyunca İran şahlarını öven, eski İran âdetlerini yaşatmak isteyenler *şuubilik* ile suçlanmıştır. Bazıları bu suçlamalardan rahatsızlık duymayıp şuubi olmakla açıkça övünmektedir. Ancak şuubi olarak damgalanmak elbette bürokraside yükselmek isteyen bir birey için olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Daha da ötesi şuubi olmakla suçlanan biri yukarıda da değinildiği üzere “meşru” Emevi veya Abbasi halifeliğini yıkıp yerine İran (genellikle de Sasan soyundan) birini geçirmeye çalışmakla suçlanabilir ve bu nedenle de idam edilebilir.

Sasanilere duyulan özlem, Sasanilerin tarihe karışmasından yaklaşık bir asır sonra Arap şiirinde ortaya çıkan *Muhdesun* (sonradan ortaya çıkmış, yeni) akımı şiirlerinde görülmeye başlamaktadır. *Muhdesun* şairleri, Arapların geçmiş yaşantısını küçümseyen ve genellikle İran kökenli, eğitilmiş ve kentli kimselerdir. Bu şairlerin eserlerinde; Araplar “çölde akrep ve böcek yiyen deve çobanları” eski İranlılar ise “ince zevklerle donanmış eğitilmiş insanlar” olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin şiirlerinde, Arap olmadığı hâlde Arap kökenliymiş gibi davranan İranlıları hedef alan Ali b. el-Halil (öl. 796) bir eserinde, asil bir soydan gelen bir *Dehgan*’ın bedevi Arapların kültürüne duyduğu ilgiyle alay ediyordu. *Dehgan*, “Balık yemek, şarap içmek ve güzel kokular sürünmek gibi eski İran âdetleri dururken, çöl kertenkeleleri ve deve sütüne ilgi duymakta ve hayatında hiç görmediği Arap ülkelerinin adı geçtiğinde ağlamaktaydı.” (Chokr, 2002, s. 391). *Muhdesun* akımının öncülerinden İsmail İbn Yesar (öl. 8. yüzyıl) İranlıları övdüğü bir şiirinde Araplara şöyle seslenmekteydi: “Eğer bilmiyorsan sor bizi de sizi de öğren bizim (İranlıların) geçmiş asırlarda nasıl olduğumu-

zu. Hani biz kızlarımızı eğitiyorduk, siz (Araplar) ise kızlarınızı ahamakça toprağa gömüyordunuz.” (Yanık, 2010, s. 120).

Şuubi şiirde Sasani nostaljisinin metinsel kaynaklarının derlenmesi asıl olarak Bermekilerin korumasında olan Eban b. Abdülhamid’in (öl. 790?) başarısıydı. Eban, bu dönem şairler arasında kültürünün genişliğiyle tanınmaktaydı. İbnül Mukaffa’nın Pehleviceden Arapçaya aktardığı hemen hemen tüm eserleri nazım hâline getirerek Pehlevi literatürünü Araplara tanıtmıştır. *Kelile ve Dimne*’yi nazımlaştırdığı eserinin 14.000 mısrayı bulduğu söylene de günümüze sadece 79 mısrası gelmiştir. *Kitâbu'l Sindbâd* adlı eseri ise kaybolmuştur. Sasani tarihi ile ilgili şiirleştirdiği diğer eserleri olan *Kitâbu Mazdek*, *Erdeşîr'in Sirâsı* (nasihatleri), *Enuşîrvân'ın Sirâsı*, çeşitli Arap yazarların kitaplarında korunarak günümüze kadar ulaşmıştır (Chokr, 2002, s. 415). Eban da bazı düşmanları tarafından zındıklıkla veya şuubiyecilikle itham edilmişse de bu suçlamalar hayatına kastedecek boyuta varmamıştır.

VIII. yüzyılda *şuubi* şiirinin en büyük isimlerinden biri olan Fars asıllı Beşşar b. Burd (öl. 785) ise Eban kadar şanslı olmamıştır. Beşşar, şiirlerinde “ateşe tapmayı övdüğü ve ateşin topraktan, Şeytan’ın da Adem’den üstün olduğunu savunduğu” ve radikal Şii grupları desteklediği gerekçesiyle idam edilmiştir (Chokr, 2002, s. 391). Beşşar, şiirlerinde Sasan soyundan gelmekle şöyle övünmekteydi:

“İster sağ isterse ölü olsun bütün Araplara benim, şeref sahibi kişilerin de üstünde yüksek şeref sahibi biri olduğumu; sayesinde göklere yükseldiğim dedemin Kısra, babamın ise Sasan olduğunu ve bir gün soyumu sopumu sayacak olsam Kayser’in de dayım olduğunu bildirecek bir elçi yok mu? Babam (Sasan) hiçbir zaman (Araplar gibi) uyuzlu devenin ardında deve tüküsü söylemedi. Açlık yüzünden Ebu Cehil karpuzunu delik deşik etmedi... Biz kuyruğunu sallayan kertenkeleyi (yemek için) kızartmış değiliz.” (Kılıçlı, 1992, s. 157).

Şuubi şiirlerde Sasanilere duyulan ilgi sayesinde günümüze ulaşamayan bazı sanat eserleri hakkında da bilgi edinebilmekteyiz. Örneğin el-Buhturi (öl. 897) kendi çağında kısmen ayakta duran *Eyvânı Kisra*'daki Romalılarla yapılan bir savaşı gösteren freskleri gözlemleyip canlı bir dille anlatmıştır: “Bizanslılarla (Rum) İranlılar (Fars) arasındaki -savaşa ait- Antakya resmini görsen ürperridin, ölümler kol geziyor *Enûşîrvân Drefş*'ini (standard) altında safları sevk ve idare ediyor... Kimi mızrak atana doğru elini uzatıyor kimi kalkanla kendini kılıçlardan koruyor.” Buhturi bu sahnelerden öylesine etkilenmiştir ki tasvirlerin sanki duvardan fırlayacaklarını düşünmüştür: “Göz, onların aralarında dilsizlere mahsus paroları bulunan gerçekten canlı kimseler olduklarını hayal ediyor. Haklarında şüphem öylesine artıyor ki (canlı olup olmadıklarını anlamak için) ellerim onları kontrol ediyor.” (Yanık, 2010, s. 167-168). Buhturi sadece bu sahneleri gözlemleyip aktarmakla yetinmemiştir. O aynı zamanda Sasanilerin yıkılmasına üzülen bir tür “nostaljiyi” de yansıtmaktadır. Yıkılmış hâlde bulunmasından dolayı Eyvânı Kisra için gözyaşı dökmektedir: “Onlar (Sasaniler) gözleri yorup bitkin bırakan (bu) yüce sarayın gölgesinde refah içinde yaşıyorlardı... *Cirmâz* (Eyvânı Kisra) insan-sızlıktan ve terk edilmişlikten bir mezarlık olmuş sanki. Şayet onu görsen bir zamanlar düğün yeri gibi olan bu yerleri geceleri bir matem yaptığını anlardın.” (Yanık, 2010, s. 165-166).

Muhdesun şiirinin en büyük ismi kabul edilen ve Fars bir anne ile Arap bir babanın oğlu olan Ebu Nuvas'ın (öl. 810) şiirleri de benzer şekilde Sasanilerin hayat tarzına ve onlardan kalan eserlere dönük övgülerle doludur. Ebu Nuvas katıldığı bir iştret âlemini şu dizelerle anlatmaktadır: “Şarap bize Farsların çeşitli resimlerle süsledikleri altın kadeh içinde sunuluyordu, altında Kisra'nın resmi, çevresinde ise süvarilerin oklarla avlamaya çalıştıkları bir yaban ineği resmi vardı. Süvarilerin re-

simlerinin boyun hizasına kadar şarap koyup sonra başlarını aşincaya kadar su dolduruyorlardı.” (Yanık, 2010, s. 266-267). Diğer bir şiirinde Ebu Nuvas, “Kisra'nın yaşayışıyla bedevinin yaşayışı ve at yarışlarının yapıldığı meydanlarla koyun sürülerinin dolaştığı sahralar hiç karşılaştırılabilir mi?” diye sormakta ve yeryüzünde insanları hayran bırakan tüm yapıların Araplara değil Kisra Enuşirevan'a ait olanlar olduğunu söylemekteydi (Kılıçlı, 1992, s. 166). Köken olarak Soğd olan diğer bir *şuubi* şairi Ebu Yakup el-Hureymi (öl. 815) ise Beşşar gibi “Gerçekte benim babam Sasan soyundan gelen Hürmüz oğlu Kisra'dır. Keşke Hakan'ın da benim yakınım olduğunu bilseydiniz.” diyerek övünmekteydi (Kılıçlı, 1992, s. 175).

Şuubiye şiirinin en büyük temsilcilerinden biri de Mihyar el-Deylemi'ydi (öl. 1037). Şöhret kazandığında Mazda dininde olan şair, gençliğinde Mihyar el-Mecusi olarak tanınmaktaydı. Ancak Büveyhilerle kurduğu yakın ilişki sonucu 1003 yılı civarında Şiiliği kabul ederek Müslüman olmuştur. Mihyar, Müslüman olduktan sonraki şiirlerinde Araplara karşı daha küçümseyici bir dil takınmıştır. Bir şiirinde şunları söylemektedir:

“Benim kavmim çok eskiden beri insanlara hükümran olmuş ve çok şan şeref kazanmıştır. Onlar Güneş'i başlarına tac ettiler.⁹ Evlerini de parlak beyaz taşlardan yaptılar. Babam Kisra devamlı olarak sarayının başında duran bir hükümdardır. İnsanlar arasında benim babam gibi bir baba gösterebilir misiniz?” (Kılıçlı, 1992, s. 189).

Başka bir şiirinde Mihyar, Arapları söz sanatında usta olduklarını İranlıların ise hükümdarlık etmekte üstün yaratıldıklarını savunur ve şöyle devam eder:

“Saltanatın siyasetin ve devlet idaresinin bize ait olduğunu bilmen yeter. Büyük kahramanlar zikredilecek olursa Rüstem'in harplerde oynadığı rolü ve toprağı kandıracak derecede kanla

⁹ Bu cümle açıkça kaya kabartmalarında başında güneş ışınlarından bir taç taşıyan Mithra'nın görünümünü anımsatmaktadır.

sulayan Zulektaf Sâbûr'u^[10] hatırlamanız yeter" (Kılıçlı, 1992, s. 190).

Burada özetlendiği üzere *şuubi* kimliği ile tanınan İranlı veya yarı İranlı edip kuşağı, Arapları küçümseyip İranlıları yücelttikleri şiirlerinde arka plan malzemesi olarak özellikle Sasani geçmişini övmeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan bazı Arap şairleri de kendi ataları yerine İran geçmişini yüceltmeyi tercih etmekteydiler. Örneğin Emevi Halifesi I. Velid (öl. 744) şöyle yazmıştır: "Bana tekrar tekrar sunun İsfahan şarabından, İhtiyar Kisra'nın şarabından, Hürmüzlerin şarabından. Ya şarapta misk var ya onu bana sunanın ellerinde! Kadeh bir bahadır, parmaklarda tutulan..." (Yanık, 2010, s. 116).

4. Farsça Metinlerde Sasani Nostaljisi

Fars edebiyatında Sasani nostaljisinin doğuşunu açıklayabilmek için öncelikle İran kökenli bürokrasinin yükselişi hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Zira Fars edebiyatında Sasani övgüsünün yükselişi ile İranlı bürokrasinin zirve dönemi çakışmaktadır. Bu dönem özellikle halifelikten fiilen bağımsız hâle gelen ve Irak-Batı İran toprakları üzerinde egemenlik kuran Büveyhiler Dönemi (s. 934-1055) ile başlamıştı. Aslen Deylemli olan Büveyhiler diğer pek çok güçlü İranlı aile gibi kendilerini Sasanilerin mirasçısı addetmekte ve Behram Gur'un oğlu Büveyh'in soyundan geldiklerini öne sürmekteydiler (İbn Kesir, 1994, s. 304). Büveyhiler, İran tarihinin anılarını yaşatmak isteyen şair ve yazarları, Sasani tarihinin başka kaynaklarda bulunmayan ayrıntılarını koruyup günümüze ulaşmasını sağlayan İbn Miskeveyh

(öl. 1030) gibi tarihçileri korumaları altına aldılar. Çocuklarına Hüsrev (Peh. Xosrow) ve Firuz (Peh. Pērōz) gibi Sasani şahlarının adlarını verdiler (Merçil, 1992, s. 498). Sasanilerle bağın bir sembolü olarak Arapça *emir* unvanını terk ederek şahlarşahi (*şāhānşāh*) unvanını kullanmaya ve sikkeleri bu unvanla darbetmeye başladılar. Ailenin Fars kolunun şahlarından Bahaüddeve'nin (s. 998-1012) veziri Şapur b. Erdeşir, çevresinde çok sayıda âlim toplayarak Batılıların "İran Rönesansı" dediği sürecin gelişiminde büyük rol oynadı.

Diğer yandan Büveyhilerin Fars dilinin yaşaması için çaba sarf ettikleri söylenemez. Destekledikleri hemen hemen bütün entelektüeller (Mihyar'dan İbn Miskeveyh'e) sonuçta Arapça yazan kişilerdir. Barthold'un belirttiği gibi Büveyhilerin yönettiği bölgelerde Fars dilinin canlanması için ciddi girişimler çok azdır (Barthold, 2013, s. 62-65). Fars dilinin yeniden canlanması sürecinde asıl rol Büveyhilerin değil Horasan ve Maverâünnehir bölgesine hâkim olan çağdaşları Samanilerin başarısıydı. Sasani tarihini yücelten Rudaki (öl. 941), Dakiki (öl. 976?) ve Firdevsi (öl. 1020) gibi büyük Fars şairlerinin hiçbirisi Büveyhilerin idaresi altındaki topraklarda yetişmemiştir. Bu büyük isimlerin her biri Horasan ve çevresinde doğup büyüyen Samani coğrafyasına ait kişilerdir (Barthold, 2013, s. 62-65). Bu şairler Büveyhilerin koruması altında olan entelektüellerin aksine Arapçayı edebiyat dilinde terk etmişlerdir.

Samaniler de soylarını, Sasani tacını bir dönem taşımış olan isyancı General Vahram (Behram) Çubin'e dayandırmaktaydılar (Minorsky, 2008, s. 56-57).^[11] Samanilerin Sünni olması, Sasan mirasının sadece Şiiler için anlam ifade ettiği şeklindeki spekülasyon-

^[10] Zulektaf ile Sasani Şahı II. Şapur kastedilmektedir. Araplara karşı acımasızlığıyla hatırlanan ve yakaladığı Arapların kürek kemiklerini çıkardığı için Araplar II. Şapur'u bu isimle anmışlardır. Mihyar, burada açıkça Araplara geçmişte onlara korku salan bir İran hükümdarının anısıyla kızdırmak istemektedir.

^[11] Roux, Samaniler Devri'nde Sasaniler soyundan geldiğini söylemenin "âdeta bir moda haline geldiğini" belirtmektedir (Roux, 2006, s. 193). İnsanların soylarını Sasani büyüklerine dayandırması Araplar arasında o dönemde de mizah ve eleştiri konusu olmuştur. Abbasi Devri'nde yaşamış bir şair, Iraklı Nebatilerin bile Sasani soylu olmakla övündüklerini görünce alaylı bir şekilde "bütün köylüler Kisra Kubaz'ın (I. Kāwād) soyundan olduklarını iddia ederler o hâlde Nabt nerede?" diye sormaktaydı (Duri, 1991, s. 52).

ları boşa çıkarmaktadır. Gerçi Samani topraklarındaki manzara Büveyhilerden farklı olarak İslam öncesi iklimi çok daha fazla andırır bir durumda olduğunu da söylemek gerekmektedir. Ülkenin büyük bölümünde hâlen Zerdüşti, Maniheizt, Budist, Yahudi ve Hristiyan topluluklar yaşamaktaydı. Hatta bu insanların ayrıcalıkları da vardı. Örneğin Semerkant Zerdüştileri su kanallarının bakımı vazifesi karşılığında cizye-den muaf tutulmaktadır (Usta, 2009, s. 66-67). Yine Samanilere hizmet eden büyük Fars şairlerinden ve şahname türünün öncüsü kabul edilen Dakiki'nin Zerdüşti'ye bağlı kaldığı söylentileri (Yazıcı, 1993, s. 423-424), Dakiki'nin Samani Sarayı'nın en önemli şairi olmasına engel teşkil etmemiştir.

Farsçaya büyük önem veren Samaniler, Büveyhileri andırır biçimde de *melik*, *emir* gibi Arapça unvanları terk ederek II. Nuh Dönemi'nden (s. 976-997) itibaren *şāhānshāh* unvanını kullanmaya başladılar (Usta, 2009, s. 64-68). Ancak bu hususta çok daha ileri giderek Farsçayı her alanda Arapçanın yerine geçirmek için uğraştılar. Samani Şahı I. Mansur Dönemi'nde (s. 961-976) Kuran ilk kez tamamıyla Farsçaya çevrilmiştir. Yine Samaniler Devri'nde Pehlevicesi kaybolup gitmiş olan *Kelile ve Dimne* de Arapçadan Farsçaya tercüme edilmiştir. Samanilerin, Sasani mirasına sahip çıkmalarındaki kararlılık Zerdüş'tü açık biçimde Peygamber olarak kabul etmelerinde de kendini göstermektedir. Arapların Mecusilik konusundaki kafa karışıklıklarına rağmen^[12] Samani vezirlerinden

Ceyhani (öl. 942) Zerdüş'tü açıkça “Allah'ın resulü” olarak kabul eden bir risale kaleme almıştır (Şehristani, 2012, s. 218). Bu metni dinler hakkındaki incelemesine koyan Şehristani'nin (öl. 1158) birçok Şii gruba ağır eleştiriler yöneltirken Zerdüş'tü olumlu cümlelerle anması oldukça dikkat çekicidir. Şehristani de kaynağı Ceyhani gibi Zerdüş'tü “Allah'ın nebisi ve resulü” olarak kabul etmektedir (Şehristani, 2012, s. 215).

Sonuç olarak Erken İslami Dönem'in bütün büyük İranlı yazarları, Sasanileri az veya çok ölçüde yüceltmış ve Pehlevi yazınına sahip çıkmışlardır. Büyük Fars şairlerinin ilk kuşağından olan Semerkantlı Rudaki'den (öl. 940) günümüze kalan az sayıdaki beyitinde dahi Rudaki'nin ateşgedelerine ve Zerdüştlüğü öven mısralara rastlamak mümkündür (Barthold, 2013, s. 63). Şahname türünün kurucusu kabul edilen diğer bir önemli Fars şair Dakiki o güne kadar mensur olarak yazılmış şahnameleri nazım hâline getirmesi için Samani Sarayı tarafından görevlendirilmiştir. Fakat Zerdüş'ün hikâyesinin anlatıldığı ilk bin beyiti tamamlamışken kölesi tarafından öldürülmüştür. Sonradan bu projeyi tamamlaması için görevlendirilen Firdevsi, Dakiki'nin bu ilk 1.000 beyitini kendi eserinin giriş kısmında aynen kullanmıştır. Birçok uzmana göre Fars şiirinin en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Firdevsi'nin *Şahnamesi*'ndeki Sasaniler kısmı, konusu ayrı bir yazı olacak kadar ayrıntılı olan tam anlamıyla nostaljik bir derlemedir. Firdevsi'nin Sasanilere duyduğu saygı ve nostaljik tavrı öylesine dikkat çekiciydi ki

¹² İslam literatürü incelendiğinde Müslümanların Zerdüştilere yaklaşımları konusunda bir kafa karışıklığı olduğu ve Mecusilerin kitap ehli olup olmadıkları konusunda net bir fikir birliği bulunmadığı görülmektedir. Kuran'da Mecusilikten (الْمَجُوسَ) sadece bir yerde bahsedilmekte burada da bu dinin “ehli kitap” kabul edilip edilmediğine dair bir sonuç çıkmamaktadır. Belazuri'nin rivayetine göre Halife Ömer bir gün, “Mecusilere ne yapacağımı bilemiyorum” dediğinde Abdurrahman b. Avf, Peygamber'in bir hadisinde “Mecusilere kitap ehline davrandığınız gibi davranınız” dediğini söylemiştir (Belazuri, 1987, s. 362). Bazı rivayetlere göre ise Peygamber “ehli kitap” ile Mecusiler arasında bazı farklılıklar olduğunu belirtmiştir. Örneğin bir hadise göre Peygamber, Mecusilerle de antlaşma yapıp onlardan da tıpkı “ehli kitap”tan alındığı gibi cizye alınabileceğini ancak onların kestiklerinin yenilmeyeceğini ve kadınlarıyla evlenilemeyeceğini söylemiştir (Belazuri, 1987, s. 116). Benzer bir ifade *Beni Tağlib* kabilesi için de söylenmiştir. Muhtemelen bir kısmı Mecusi olan bu kabile-den cizye alınmış ancak kadınlarıyla evlenilmesi ve kestiklerinin yenilmesi haram kılınmıştır. Zira onların ne Müslüman ne de “ehli kitap” oldukları belirtilmiştir (Belazuri, 1987, s. 261).

bu tavrı sonunda şairin tutucu kesimlerin hedef tah-
tasına oturmasına sebep olmuştur.^[13] *Şahname*'de
yazarın tarafsız tutumu açık biçimde belli olmak-
tadır. Metinlerde saygın Müslüman kumandanların
şehit olması birkaç kısa cümleyle geçirilirken,
İranlı General Rüstem'in veya son Sasani Şahı III.
Yezdigerd'in ölümleri söz konusu olduğunda yazarın
dili belirgin biçimde dramatikleşmektedir. Araplarla
yapılan Kadisiye Savaşı (636) öncesi İranlı General
Rüstem'in yıldızlara bakarak geleceği okuduğu kı-
sımda Firdevsi'nin, Rüstem'in ağzından kaleme
aldığı dizeler kelimenin modern veya premodern
anlamlarıyla gerçek bir nostalji metnidir.

“İranlılar için ağlıyorum, Sasan'ın evi harap ola-
cak bu savaşta, yazık! Onun tahtı ve tacına, Kralı
görmek kaderi şimdi çökmüş. Arapların gücüyle
parçalanmış, yıldızlar bizim yenilmemize ve çe-
kilmemize karar vermişler (...) Minber^[14] tahta
eşit olduğunda ve isimleri duyulunca Ömer ve
Ebubekir'in, bizim –o güne kadarki sıkıntıları-
mız hiç olacak, solacak bildiğimiz bütün zaferler
yıldızlar Araplardan yana göreceksin bunu. Ne
tac ne taht ne de iktidar kalacak. Uzun günler
gececek değersizlikler içinde (...) Kaybolacak
adalet ve hayırseverlik. Yabancılar kuvvetleriyle
yönetecekler bizi. Onların yağması döndürecek
gündüzü geceye (...) Hiçbir oğul güvenmeyecek
babasının sözüne. Hiçbir baba güvenmeyecek oğ-
lunun dürüstlüğüne. Aşağılık köleler yönetecek
dünyayı. Asalet ve azamet kalmayacak hiçbir
değeri. Hiç kimse koruyamayacak ve bulama-
yacak kendi dünyasını. Şeytanilik dolaşacak dil-
lerimize, Fars, Türk, Arap yana yana yaşayacak,
karışacaklar birbirlerine. Bulanıklaşacak dilleri
sanki önemsiz bir şeymiş gibi.” (Firdevsi, 1994).

Görüldüğü üzere Firdevsi (Rüstem'in ağzın-
dan) asalete dayalı İran idare biçiminin çöküşün-

den, ırkların karışmasından, Farsçanın Arapça ve
Türkçenin etkisi altına girmesinden ve Arap köken-
li “yabancıların” idaresinden duyduğu rahatsızlığı
dile getirerek İran millî şuurunu yücelten bir tavır
geliştirmeye çalışmıştır. Bunun içinde Sasani im-
gesi İran'ın bağımsız asırlarının sembolü olarak
kullanılmıştır. Onun bu tavrı yukarıda da belirtil-
diği üzere ulema tarafından dışlanmasıyla sonuç-
landı. Diğer yandan İran şiirinde Sasanilere övgü
bütün risklere karşı devam etti. Örneğin dinî ko-
nulara daha ılımlı görüşleriyle tanınan ve büyük
İranlı şairlerin sonuncularından olan Hafız Şirazi
(öl. 1390) eserinde Sasani şahları kadar Mani'yi
de (ressamlığıyla olsa da) övmekten çekinmemiştir
(Şirazi, 1992, s. 155). Şirazi'nin kendisinin koru-
yucusu olan Fars bölgesi Valisi Şah Şuca'ya olan
övgüsü İslam öncesi İran geleneğinin neredeyse
özetlendiği bir metindir. Şirazi'ye göre Şah Şuca:
“Ülkeyi besleyip yetiştiren güneş, adalet sahibi pa-
dişah, adaleti herkese yayan Dârâ (Darius), Key ni-
şanelerine sahip Kisra'dır.” “Zamanın Dârâ'sı olan”
Şah Şuca'nın tahtı Keykubad'ın mesnedidir. Tacı,
Dârâ ve Erdevan (son Parth Kralı IV. Ardavan) ta-
cının değerini düşürmüştür.” Ardından hükümdarın
ülkenin “güneşi olduğu ve tüm yıldızlardan üstün
olduğu” vurgulanmıştır (Şirazi, 1992, s. 644-645).

5. Siyasetnamelerde Sasani Nostaljisi

İranlı bürokrasinin yükselişinin bir diğer sonu-
cu da siyasetname geleneğinin İslam edebiyatına
girmesidir. Siyasetname türünün bir bütün olarak
Sasani mirası olduğu söylenebilir. İslam öncesi
Arap edebiyatında siyasetname^[15] denebilecek bir
eser yoktur. Buna karşın Hint-İran geleneğinde hü-
kümdara yönelik öğütler ve ibretlik öykülerle dolu

¹³ Firdevsi'nin eserindeki bu tutumu, onu Zerdüştlüğü yüceltip Müslümanlığı aşağılama suçlamasıyla karşılaştırmıştı. Sonuç olarak Firdevsi öldüğünde “rafizi” (sapkın) olduğu gerekçesiyle, cenaze namazı kılınmamış ve Müslüman mezarlığına gömülmemiştir (Firdevsi, 1994, s. 27-29).

¹⁴ Cami minberiyle İslam sembolize edilmiştir.

¹⁵ Siyasetname sözcüğü Arapça siyaset ile Pehlevice yazma eser, mektup anlamındaki *nāmāg* (Far. nâme) birleştirilerek oluşturulmuştur. İslam'ın ilk asırlarında siyasetname terimi yerine *adabül mülk*, *nasihatül mülk* gibi isimler

siyasetname türünde çok sayıda eser (*pendnāme*) bulunmaktadır. Bunların en ünlüsü yukarıda değinilen İbnül Mukaffa'nın Arapçaya çevirdiği *Kelile ve Dimne*'sidir. Bu eser dışında Pehlevi edebiyatının günümüze ulaşmayan bazı temel siyasi klasiklerin özellikle nasihat (*andarz*) tarzında olanların ve İbnül Mukaffa'nın Arapçaya çevirdiği ancak orijinali kaybolmuş olan *Āyinnāmag* gibi eserlerin kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Özellikle "taht adabı" olarak anılan fiiller yani hükümdarın tebaasına karşı nasıl davranacağı, tebaasının hükümdarın huzurunda nasıl hareket edeceği, hükümdarın giyeceği giysiler, sofraya düzeni, divanların toplanması, suçluların cezalandırılması veya affı, haber alma-casusluk faaliyetleri gibi çok sayıda uygulamanın kaynağını Sasani eserleri oluşturmaktadır.

Aslında ilk siyasetname denemelerinde Araplar kendilerine has bir gelenek var etmek istemişlerdir. Örneğin Abdülhamid el-Katib'in (öl. 750) ünlü risalesi *Ahdü Mervan*'da -yazarının da İran kökenli olması hatta *İbnül Mukaffa*'nın hocası olarak tanınmasına rağmen- ne İran ne de Sasani geleneğine dair hiçbir gönderme bulunmamaktadır (El-Katib, 2007). Hâlbuki el-Katib'in Pehlevi ve Ermenice bildiği ve diğer risalelerinde de Sasani literatüründen yararlandığı bilinmektedir (Ergin, 1988, s. 225). Buna karşın ilginç biçimde Sasanilerden söz edilmeyen *Ahdü Mervan* muhtemelen yazarının Emevilerin aktif bir destekçisi olması nedeniyle Abbasi İhtilali sırasında öldürülmesi nedeniyle de gözden düşerek sonraki dönemlerde unutulmuş, onun yerini İran ve Sasani mirasını yücelten siyasetnameler almıştır.

Sasani mirasını yücelten siyasetnamelerin ilk örneklerinden biri, Muhammed B. Haris Salebi'nin (öl. 861?) büyük ihtimalle *Āyinnāmag*'a dayanan *Adabu'l Mulûk* adlı kitabıdır. Salebi kitabında neden İran geleneğini ön plana çıkardığını şu sözlerle açıklamaktadır:

"Söze Acemlerin hükümdarlarından başlayalım. Çünkü onlar (taht adabı) konusunda öncü sayılırlar ve biz (Müslümanlar) hükümdarlık ve ülke ilgili âdetleri, seçkinlerin ve sıradan halkın düzene sokulmasını, halkın yönetilme biçimini (siyasetül raiye), her tabakanın hak ettiği konuma yerleştirilmesi ile ilgili kuralları (el-kavanin) onlardan almışızdır." (Salebi, 2005, s. 39).

Adab'ul Mulûk'da Arap-İslam büyükleri geriplanda kalmakta okuyucu neredeyse tamamıyla Sasani şahlarının âdetlerini, bayramlarını, menkıbelerini okumaktadır (Salebi, 2005).

Siyasetname geleneğinde Salebi'nin tavrının çağdaşları tarafından da benimsendiği ve bu tür eserlerde "söze İran hükümdarlarıyla" başlayalım cümlesinin âdeti bir gelenek hâlini aldığı görülmektedir. Örneğin el-Cahız'ın (öl. 869) *Saray Âdabı (Kitâbü't-Tâc)* adlı eserinde:

"Söze Acem hükümdarlarıyla başlayalım. Çünkü onlar bu mevzuyla (idare/yönetim sanatı) ait kuralları ilk kez koyan kimselerdir. Biz (Müslüman Araplar) hükümdarlık kurallarını, hükümdarın maiyetinin, ekâbir, eşraf ve halkın tertibini, halkın tertibini, halkı yönetme siyasetini, her bir tabakaya kendi payını verme ve her birini kendi gibi olanla yetinir hâle getirme sanatını onlardan öğrendik." denilmektedir (El-Cahız, 2015, s. 28).

El-Cahız'dan iki yüzyıl sonra yaşamış olan meşhur mütekellim Gazzali'nin Siyasetnamesi'nde de aynı tavra rastlarız. Gazzali, siyasetle ilgili kitaplarda neden İran mirasının ön plana alınması gerektiğini şöyle açıklamaktadır: "Tarihte Mecusiler dört bin sene boyunca dünyaya hükmetmişlerdir. Çünkü onlar adillerdi ve dinlerinde adaletsizliğe müsaade yoktu. Kisralar gibi adaletli olunursa dünya da rahat ve huzurlu olur" (Gazzali, 2011, s. 108). Gazzali'ye göre de Mecusiler ve Sasaniler birçok Müslüman geçinen kişiden daha adil ve dürüst bir idare kurmuşlardır. *Nasihât'ül Mülûk*'te aktarı-

kullanılıyordu. Fars etkisindeki siyasetname adı XI. yüzyıldan sonra özellikle bu türün meşhur örneklerinden birini kaleme alan Nizamülmülk'ün eseri sonrasında yaygınlaşmıştır.

lan bir menkıbeye göre Abbasi Halifesi Memun, Anuşirvan'ın mezarını açtığı gün^[16] yanındaki bir Mobed'e "İran hükümdarları benim verdiğim kaftanlar kadar değerlilerini hediye ettiler mi?" diye sorunca Mobed, Halifeye: "Allah müminlerin emirinin ömrünü uzatsın! Yalnız İran hükümdarlarının sizde olmayan üç özelliği vardı, onlar vergileri halkın gücüne göre toplarlar ve topladıklarını ölçülü sarf ederlerdi. Vergiyi toplanması gereken yerden alırlar ve içlerinde bulunan şüphecilere korku salarlardı." diyerek yanıt verir. Bu sert sözlere Memun, verecek cevap bulamaz ve "doğru söyledin" diyerek susar (Gazzali, 2011, s. 162).

Öte yandan siyasetname yazarlarınca Sasanilere duyulan ilginin bütün İslam dünyasına eşit biçimde dağıldığı da iddia edilemez. Bu tavır bariz biçimde İran ve çevresinde baskın, Endülüs ve Mağrip ülkelerinde ise belirgin biçimde zayıftır. Örneğin Endülüslü yazar İbn Abdîrrabîh'in (öl. 940) *el-Kitabü'l Malîk'ül Siyasiyye (Hükümdar ve Siyaset Kitabı)* adlı eserindeki atmosfer Abbasi/Selçuklu coğrafyasında yazılan kitaplardan oldukça farklıdır. Endülüslü İbn Abdîrrabîh'in eserinde Sasani şahları ikinci derece figürlerdir. Kitaptaki yönetim ve adaletle ilgili meseleler, menkıbeler, rivayetler vb. büyük ölçüde Arap büyüklerine ayrılmıştır. Tek başına Ömer b. Hattab'a atfedilen yirmi civarı anlatım varken Muaviye'ye atfedilen on üç kadar menkıbe vardır. Buna karşın Ardaşir ve Perviz gibi şahlara ayrılmış yedi menkıbe bulunmaktadır (İbn Abdîrrabîh, 2004, s. 32-93). Bu durum Emevîlerin hâkim olduğu İspanya'da Sasani mirasının Bağdat ölçeğinde olduğu kadar revaçta olmadığını göstermektedir. Yine de

bu eserde dahi Sasani imgesi oldukça olumludur ve şah öğütlerinin İslam hükümdarlarına da örnek olduğu belirtilmektedir (İbn Abdîrrabîh, 2004, s. 52).

6. Tarih Kitaplarında Sasani Nostaljisi

Sasani nostaljisinin oluşumunda Müslüman tarihçilerin de büyük rolü bulunmaktadır. Sasanilerin açık biçimde yüceltilip Arapların aşağılanması tam olarak şiirle aynı zamana denk gelmektedir. Tarihçilikte de Kufe'de doğan bir Arap olmasına rağmen Şii tarihçi İbnul Kelbi (öl. 820) nezdinde başlamıştır. İbnul Kelbi, Hire Kralı Numan ile Sasani Şahı II. Hüsrev'in Peh. Ānōšīrvān karşılaşmasını aktarırken, II. Hüsrev'in ağzından "yeryüzünde İranlıların, Türklerin; Hazarların, Rumların Hintlilerin ve Çinlilerin bir medeniyeti olduğunu; buna rağmen Arapların çöllerde yamyamlık yapıp doyumayacakları için çocuklarını öldürdüklerini" söyletmekteydi (Goodman, 2006, s. 354-355). Öte yandan Sasani imgesinin yükselişi asıl olarak Fars kökenli olduğu sanılan Belazuri'nin (öl. 892) çalışmalarıyla başlamıştır (Fayda, 1992, s. 392-393). Kronolojiyi değil coğrafyayı merkeze alan farklı yaklaşımı ile dikkat çeken Belazuri meşhur eseri *Fütüh'ul Büldan* da salt siyasi meseleleri değil toplumsal yapıyı da incelerken Sasaniler hakkında başka hiçbir kaynakta rastlanmayan bilgileri de aktarmıştır. Belazuri'nin ayrıca oldukça popüler bir metin olan ve daha sonra Mesudi, Gazzali gibi çeşitli yazarların eserlerinde de karşımıza çıkan "Erdeşir'in Vasiyetini"^[17] Farsçadan *Kitabü Ahdi Erdeşir* adıyla Arapçaya

^[16] Rivayete göre Anuşirvan'ın cesedinin çürümediği ve üzerinde adalet yazan yüzüğün de hâlen durduğu görülmüştür. Bunun üzerine Halife, Kisra'nın üzerinin altın nakışlı bir kefenle örtülmesini emretmiştir.

^[17] Ardaşir'in oğlu I. Şapur'a vasiyeti, Mesudi de şöyle anılmaktadır: "Din ve saltanat kardeşdir. Din saltanatın temeli, saltanat da dinin bekasıdır. Eğer saltanat temeli (din) yoksa yıkılmaya mahkûmdur." (Mesudi, 2004, s. 42). Öte yandan Wiesehöfer, bu tür metinlerin geç dönemlere ait olduğunu söylemekte ve Erken Sasani Devri'nde bu türden bir din devlet bütünleşmesinin başladığı iddiasına karşı şüphelerini dile getirmektedir. Bk. Wieschofer, J. (2003). *Antik Pers tarihi*. (M. A. İnci, Çev.). Telos Yayınları.

çeviren kişi olduğu söylenmektedir. Bu vasiyet Müslüman okurlar arasında oldukça sevilen bir metindir. Yine Fars (veya Ermeni) kökenli olduğu sanılan Şii tarihçi Yakubi (öl. 897) Sasani imgesinin yüceltilmesi için çaba harcamıştır (Ağar, 2013, s. 287-288).

Yakubi'nin çağdaşı olan Dineveri de (öl. 895?) dönemin önemli İranlı tarihçilerinden biriydi. Dedesi Venend Zerdüştü olarak ölmüş babası ise İslam'a geçmişti (Hamidullah, 1994, s. 356-358). Dineveri, *el-Ahbârü't-tivâl* adlı tarih kitabında İran tarihini ön plana almıştır. Taberistan'da Araplarında yoğun olarak yaşadığı Amol'de doğan Taberi (öl. 923) de İran tarihini yücelten yazarlardan biriydi. Taberi'nin talebesi olan İbn Miskeveyh (öl. 1030) ise tüm eserlerinde Arap tarihi yerine İran'ı ön plana çıkarmıştı. Büveyhilerin koruması altında çalışan entelektüellerden biri olan Miskeveyh (Peh. Miskuye) Yakut'a göre Zerdüştlükten İslam'a geçmişti. Çok yönlü çalışmaları haricinde *Tecâribü'l-ümem* adlı tarih kitabında Miskeveyh, Arap tarihine karşı kendi çağının koşulları düşünüldüğünde şaşılacak derecede ilgisiz bir tavır takınmıştı. *Tecâribü'l-ümem* de dönemin geleneklerinin aksine İbrani Peygamberleriyle değil mitik İran şahlarının hikâyeleriyle başlamakta ve hemen hemen bütün olarak İran'la ilgili olarak devam etmekteydi. Neredeyse hiçbir İbrani Peygamber'in hayatına değinilmeyen eserde İslam sonrasına ayrılan kısım da ancak İran'ı ilgilendiren yönleriyle yer almış gibidir. İbrani Peygamberlere ve mucizelerine yer vermeyen İbn Miskeveyh'in bu tavrı genelde onun rasyonel tarih felsefesine bağlanmıştır. Ancak Miskeveyh'in bu tavrı rasyonelliğinin ötesinde bilinçli bir "İrancılık" ve kadim İran'a duyulan özlemi de içerdiği de savunulabilir (Akyüzöğlü, 2013, s. 8, 64).

Sonuç

Şiir, siyasetname, tarih gibi farklı alanlarda eserler kaleme alan ve çoğunluğu İranlı olan Erken İslami Dönem yazarları genel olarak incelendiğinde, bu eserlerde kaybolan "kutlu" bir geçmişe dönük özlem açıkça görülmektedir. Bu özlem modern dille bir nostalji olarak nitelendirilebilir. Sonuçta Erken İslami Dönem yazarlarının tavrı modern nostalji tanımında karşımıza çıkan geçmişe özlem, geçmiş kusursuzlaştırırken kendi çağını reddetme, yabancı/yeni olan güvensizlik, eskiye sadakat vb. bütün olguları içermektedir. Elbette bu metinler psikolojik açıdan daha ayrıntılı biçimde de incelenmelidir. Nitekim bu çalışmadaki bazı iddialar örneğin, Orta Çağ dünyasında "İran milliyetçiliğinin" izlerini aramaya dönük girişimlerde söz konusu olduğu üzere Orta Çağ yazınında Sasani nostaljisi aramak da "anakronik" bir tavır olarak da görülebilir. Diğer yandan eldeki metinlere bakıldığında Erken İslami Dönem'de İranlı yazarların, kendi geçmişlerine duydukları özlemi nostalji kavramı dışında değerlendirmek için de elde güçlü metinler bulunmaktadır.

Müslüman İranlıların neden Sasani imgesini yücelttikleri sorusuna cevap vermek kolay değildir. Bunun arkasında Araplara karşı duydukları üstünlük duygusu, anıları henüz canlı olan eski kültürel mirasın maddi/manevi kalıntılarının etkisi olduğu gibi İslam Ümmeti içinde Fars kültürünün erimesine duyulan tepki de rol oynamış gibidir. Sasani imgesinin Şiiliğin İran'da yayılması açısından da kullanılmaya çalışılması bu imgenin İran halkının hafızasındaki gücünü yansıtmaktadır. Nitekim İran kökenli Müslümanların Sasani Hanedanı'nı geri getirmeye çabalamakla suçlanmaları, bu ilginin Araplarca da gözlemlenmekte olduğunu göstermektedir.

Extended Abstract

The Sassanid State had disappeared as a result of the Arab/Islamic conquests in the middle of the 7th century. However, in the mental world of the Iranian people, the Sassanids continued to live as representatives of a blessed and glorious past. Although the vast majority of the Iranian people adopted Islam in the 10th century, pre-Islamic culture maintains its importance for Iranians. The Sassanid cultural heritage influenced Islamic culture and civilization for a long time in many different fields, from architecture to plastic arts, state-run institutions, to coin printing. Poets such as Dakiki, Rudaki and Ferdowsi kept the memories of the Sassanids alive in their poems. Iranian or semi-Iranian poets who wrote in Arabic, such as Abu Nuvas and Bashir, glorified the Sassanids in the same way. These poets, called Shu'ubiyah, wrote many poems, generally praising pre-Islamic Iran and criticizing the Arabs. The longing and respect for the Sassanids appear in different fields, from the political essays of al-Ghazali or Nizam al-Mulk to the historical studies of Miskawayh. It is seen that when Biruni gave information about the branches of the science of his time and Shahrastani about the religion and beliefs, they remembered them with the same respect and longing when it comes to the Sassanids and Zoroastrian religion. There were attempts to revive the Sassanid culture as Muslim Iranians had risen in the bureaucracy. This sense of longing appears in lyrical language, especially in the *Shahnameh*, the masterpiece of Ferdowsi. So much so that the last chapters of the *Shahnameh* are full of criticism of the Arab conquerors and praise and longing for the destroyed Sassanid throne.

Such feelings are nowadays called “nostalgia”. Nostalgia, a modern term, describes the

longing for abandoned lands and past times. Some experts have argued that because it is a modern term, the longing of medieval Iranians or any ancient society for the past should not be called nostalgia. The feeling of nostalgia for the past ages, which was seen as sacred and spotless throughout history, could be found in many societies. The longing for the “Asr-i Saadet” period among the Arabs could be an example. We can also interpret the longing of the Romans for the ancient periods when their ancestors lived in simplicity and military discipline was strong in the same way. However, such longing for the past has an important difference from “nostalgia” in Iran. While Arabs or Romans yearn for the era of their ancestors, Iranians, on the contrary, lament the memories of their past wealthier and glorious ancestors. As a matter of fact, that according to “nostalgics” such as Ferdowsi, Iran has lost this glory as a result of the Arab/Islamic conquests.

From this point of view, it can be seen that Sassanian nostalgia is not just an emotional attitude to the past, but this nostalgia is used to create a new Iranian culture. The Sassanids were the pretext for gaining legitimacy from various local dynasties who wanted to liberate Iran from Abbasid domination. Therefore, many different families in Iran, such as the Samanids, the Buyids, and the Karinids, had based their lineage on the Sassanids. Likewise, Shi'ism, which was trying to find a base in Iran, claimed that the Shi'ite Imams and the Sassanid dynasty were united through the rumoured marriage between Imam Hussein and the daughter of the last Sassanid Shah Yazdegerd III. Indeed, there is a visible similarity between the area of spread of Shi'ism in the Islamic world (Iran, Iraq, Azerbaijan, Bahrain, etc.) and the spread of the Sassanid empire. According to some experts, the reason for this simi-

larity is the efforts of Shi'ites to derive their legitimacy from the Sassanid heritage. Because of this similarity, some Shi'ite rebels in history had been accused of "bringing back the Sassanid dynasty". On the other hand, the same accusation could be levelled at the entire bureaucracy of Iranian origin, as in the case of the Bermakis or Abu Sahl.

As a result, Sassanian praise and nostalgia, which appeared in different fields such as ad-

ministration, plastic arts and literature in Iran in the early Islamic periods, played a very influential role in the formation process of the Islamic culture and civilization. This effect naturally occurs even more strongly in Iranian geography. Therefore, in order to understand the sources of modern Iranian culture, this cultural synthesis movement in the early Islamic period after the Sassanids should be studied in detail.

ظهور نوستالژی ساسانی در ادبیات دوره اسلامی ایران

چکیده

اگرچه نوستالژی یک اصطلاح مدرن است، اما در دوران پیشامدرن نیز به عنوان آرزوی گذشته ای گم‌شده و جلال یافته ظاهر شده است. اشتیاق رومیان به دوران امپراتور آگوستوس، حسرت مسلمانان نسبت به عصر سعادت و یا میل وافر عثمانی‌ها به دوران سلیمان اول را می‌توان «نوستالژیک» توصیف کرد. حسرت گذشته برای مسلمانان ایرانی در قرون وسطی عموماً معطوف به دوره ساسانی بوده است (ص ۲۲۴-۶۵۱). در قرون اولیه اسلامی رویکرد شاعران، نویسندگان، مورخان یا سیاست‌نامه‌نویسان ایرانی، که به فارسی و عربی می‌نوشتند، مبنی بر تجلیل از گذشته ساسانی و تصغیر تاریخ عرب بوده است. این نگرش، که در برخی موارد نشأت گرفته از فضای سیاسی دوران خود بوده، به عنوان یکی از بازتاب‌های تنش میان مسلمانان ایرانی و عرب، به ویژه در دوران خلافت عباسی، قابل مشاهده است. دیوان سالاران مسلمان ایرانی، که در دستگاه دولتی در مناصب عالی بودند، گاه به تلاش برای بازگرداندن سلسله ساسانی متهم می‌شدند. این اتهام به جریانات شیعی نیز وارد می‌شده است. از سوی دیگر نمی‌توان ادعا کرد که شیعیان یا ایرانی‌ها تنها میراث‌داران ساسانی بوده‌اند. در توسعه تمدن اسلامی، میراث ساسانی به ویژه در جغرافیای «مشرق زمین» بر اعراب مسلمان نیز تأثیر گذاشته است. با وجود اینکه مطالعات زیادی در مورد نقش میراث ساسانی در توسعه تمدن اسلامی انجام شده، اما به اندازه کافی بر این امر پرداخته نشده است که آیا مسلمانان این میراث را با اشتیاق نوستالژیک پذیرفته‌اند و یا از روی ضرورت آن را به ارث برده‌اند. در این مقاله رویکردهای مسلمانان قرون وسطی به میراث ساسانی با در نظر گرفتن عنصر نوستالژی مورد بررسی قرار گرفته است. سعی شده است تا به این دو پرسش پاسخ داده شود که چرا ایرانیان و اعراب مسلمان به گذشته ساسانی علاقه داشته و با چه هدفی سعی در زنده نگه داشتن این میراث داشته‌اند. ایرانیان مسلمان میان فرهنگ اسلامی و میراث ساسانی قرار داشته‌اند. هدف این پژوهش از طرفی بررسی تلاش‌های آنان برای تطبیق کدهای هر دو فرهنگ می‌باشد. از طرف دیگر نتایج تنش‌هایی که در طول این تلاش‌ها به وجود آمده نیز مورد بررسی قرار گرفته است. علاوه بر این، پاسخ به این پرسش که چرا ایرانیان مسلمان با اصرار و قدرت سعی در محافظت از میراث ساسانی خود داشته‌اند نیز مدنظر بوده است.

کلیدواژه‌ها: ساسانیان، دوره اسلامی، ادبیات ایران، ایرانیان مسلمان، نوستالژی.

Kaynakça

- Ağarı, M. (2013). El-Ya'kübî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 43, s. 287-288). TDV Yayınları.
- Akyüzöğlü, İ. (2003). *İbn-i Miskeveyh ve tarih anlayışı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Altungök, A. (2014). Sâsânî kültür ve medeniyetinin İslam kültür ve medeniyetine etkileri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 29(2), 445-487. <https://doi.org/10.18513/egetid.69178>
- Armstrong, J. A. (2018). *Milliyetçilikten önce milletler*. (E. Türközü, Çev.). İletişim Yayınları.
- Barthold, V. V. (2013). *Müslüman kültürü*. (M. F. Karakaya, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Belazuri. (1987). *Fütûhu'l büldan*. (M. Fayda, Çev.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Biruni. (2011). *Maziden kalanlar, el Asarü'l Bakiye*. Selenge Yayınları.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin geleceği*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Can, M. (2016a). *Abbasi siyaset geleneğinde Sasani-Fars tesiri Fazl b. Sehl örneği*. Çizgi Kitabevi.
- Can, M. (2016b). Me'mûn Dönemi siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in rolü. *İstem*, 28, 331-348. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/27942/297011>
- Carus, L. (2001). *Varlığın yapısı* (Cilt 2). (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.). Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- Chokr, M. (2002). *İslam'ın hicrî ikinci asrında zındıklar ve zındıklık*. (A. Meral, Çev.). Anka Yayınları.
- Clot, A. (2007). *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*. (N. Demirtaş, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Daryae, T. (2002). *Šahrestānīhā ī Ērānšahr, a middle persian text on late antique geography, epic, and history: with English and Persian translations and commentary*. Mazda Publishers.
- Daryae, T. (2008). *Sasanian Iran (224-651), portrait of late antique empire*. Mazda Publishers.
- Duri, A. (1991). *İlk dönem İslam tarihi*. (H. Yücesoy, Çev.). Endülüs Yayınları.
- El-Cahız, E. O. (2015). *Saray âdâbı, kitâbü't tâc fî ah-lâki'l mülûk*. (A. Benli, Çev.). Klasik Yayınları.
- El-Katib, A. (2007). *Doğunun hükümdarı*. Antik Yayınları.
- Ergin, A. Ş. (1998). Abdülhamid el-Katib. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 225). TDV Yayınları.
- Eutropius. (2007). *Roma tarihinin özeti*. (Ç. Menzilioğlu, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- Fayda, M. (1992). Belâzürî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, s. 392-393). TDV Yayınları.
- Firdevsi. (1994). *Şahname* (Cilt 1). MEB Yayınları.
- Firdevsi. (2015). *Şahname II*. (N. Yıldırım, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- Frye, R. N. ve Skjaervo, P. O. (1996). The Middle Persian inscription from Mishkinshahr. *Bulletin of Asia Institute*, 10, 53-61. <https://www.jstor.org/stable/24048886>
- Gazzali. (2011). *Yöneticilere altın öğütler-nasihati'l mülûk*. Semerkand Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (1991). *İslam medeniyeti üzerine araştırmalar*. (K. Durak, Çev.). Endülüs Yayınevi.
- Gignoux, P. ve Bates, M. (1995). Dirham. *Encyclopedia Iranica* (Vol. VII, Fasc. 4, p. 424-448) adresinden 10 Eylül 2021 tarihinde erişildi.
- Gray, B. (1991). Post-Sasanian metalwork. *Bulletin of the Asia Institute New Series*, 5, 59-64. <https://www.jstor.org/stable/24048285>
- Goodman, L. E. (2006). *İslâm Hûmanizmi*. (A. Arslan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Hamidullah, M. (1994). Dîneverî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, s. 356-358). TDV Yayınları.
- Hesiodos. (1997). *Theogonia, işler ve günler*. (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- İbn Abdîrrahîh. (2004). *Hükümdar ve siyaset kitabı*. Bordo-Siyah Yayınları.
- İbn Kesir. (1994). *Büyük İslam tarihi, el-bidaye ve'n-nihaye*. (Cilt 11). (M. Keskin, Çev.). Çağrı Yayınları.
- Jeffery, A. (1938). *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Oriental Institute Baroda.
- Kılıçlı, M. (1992). *Arap edebiyatında şubîyye*. İşaret Yayınları.
- Koçi Bey. (2008). *Risaleler*. Z. Danışman ve S. Çakmakçıoğlu (Haz.). Kabcacı Yayınları.
- Maverdi. (1994). *El ahkamü'l sultaniyye*. (A. Şafak, Çev.). Bedir Yayınları.

- MacKenzie, D. N. (1986). *A concise Pahlavi dictionary*. Oxford University Press.
- Merçil, E. (1992). Büveyhîler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6, s. 496-500). TDV Yayınları.
- Mesudi. (2004). *Murûc ez-zeheb, altın bozkırlar*. (A. Batur, Çev.). Selenge Yayınları.
- Minorsky, V. (2008). *Hudu'l âlem*. (M. Ağarı, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- Nasiri, M. (2003). *Bihârü'l-Envâr'dan ibretli öyküler* (Cilt 2). İslam Kütüphanesi. <https://www.islam-kutuphanesi.com/turkcekitap/online/bihardan2/Bihardan%20secme%202.htm>
- Nefisi, S. (1998). *Babek*. (M. Ayaz, Çev.). Berfin Yayınları.
- Omerxali, X. (2012). *Avesta, Zerdüştlerin kutsal metinleri*. (F. Adsay ve İ. Bingöl, Çev.). Avesta Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Roux, J. P. (2006). *Orta Asya, tarih ve uygarlık*. (L. Arslan, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Salebi, M. B. H. (2005). *Taht âdabı*. (M. H. Özev, Çev.). Bordo-Siyah Yayınları.
- Sofuoğlu, M. C. (2001). El-Kâfi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 24, s. 148). TDV Yayınları
- Skjaervo, P. O. (t. y.). Kartir. *Encyclopedia Iranica* (Vol. XV, Fasc. 6, p. 608-628). <https://iranicaonline.org/articles/kartir> adresinden 9 Ekim 2021 tarihinde erişildi.
- Şehristani. (2011). *Milel ve nihâl, dinler ve mezhepler tarihi*. (M. Öz, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Şeriati, A. (2011). *Ali Şiası, Safevi Şiası*. (H. Kırılancı, Çev.). Fecr Yayınları.
- Şirazi, H. (1992). *Hafız Divanı*. (A. Gölpınarlı, Çev.). MEB Yayınları.
- Usta, A. (2009). Samaniler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36, s. 64-68). TDV Yayınları.
- Üzüm, İ. (2003). Kütüb-i Erbaa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27, s. 4-6). TDV Yayınları.
- Wiesehofer, J. (2003). *Antik Pers tarihi*. (M. A. İnci, Çev.). Telos Yayınları.
- Yanık, N. (2010). *Arap şiirinde tasvir, cahiliye-Abbassiler*. Fenomen Yayıncılık.
- Yazıcı, T. (1993). Dakikî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 8, s. 423-424). TDV Yayınları.
- Yiliang, Y. (2010). Introductory essay: Outline of the political relations between Iran and China. In R. Kauz (Ed.), *Aspects of the maritime silk road: From the Persian Gulf to the East China Sea* (pp. 3-6). Harrassowitz Verlag.
- Yıldız, H. D. (1992). Bermekiler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, s. 517-542). TDV Yayınları.

Etik Sorumluluk Beyanı / *Ethical Statement*

Yazar(lar), makaledeki bütün verileri etik kurallar çerçevesinde elde ettiğini, yararlanılan kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu beyan eder. Bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi* 'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir. / *The author(s) declares that they have obtained all the data in the article within the framework of ethical rules and that they have referred to the sources used in accordance with scientific norms. In case of detection of a situation contrary to this statement, the Turkish Journal of Iranian Studies has no responsibility, and all responsibility belongs to the author(s).*

Etik Kurul İzni / *Ethics Committee Permission*

Yazar(lar) etik kurul izni gerektiren çalışmaları ve izinle ilgili bilgileri burada belirtmişlerdir. / *The author(s) have stated the studies that require ethical committee permission and the information about the permission here.*

Kurul adı / *Comittee name:*

Tarih / *Date*

Numara/ *Number*

Katkı Oranı Beyanı / *Contribution Rate Statement*

Birinci yazarın katkı oranı / *First author contribution rate: %100*

İkinci yazarın katkı oranı / *Second author contribution rate: %...*

Destek ve Teşekkür Beyanı / *Statement of Support and Acknowledgment*

Bu çalışma _____ destekli _____ numaralı araştırma projesi kapsamında toplanan verilerden yapılmıştır. Destekleri için _____'e teşekkür ederiz. / *This study has been conducted through the data collected within the scope of the research project number _____ supported by _____. We would express our gratitude to _____ for their support.*

Çatışma Beyanı / *Conflict Statement*

Yazar(lar) bu makalenin herhangi bir çıkar çatışması oluşturmadığını beyan eder. / *The author(s) declares that this article does not create any conflict of interest.*

SİHA OPERASYONLARININ HUKUK DEVLETİ VE ULUSLARARASI HUKUK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: İRANLI GENERAL KASIM SÜLEYMANİ SUİKASTİ ÖRNEĞİ*

 Fatih Tuna**

ÖZET

Son yıllarda teknolojinin giderek gelişmesi ve savunma sanayisinde yapılan atılımlarla birlikte birçok devletin güvenlik güçleri SİHA olarak isimlendirilen silahlı insansız hava araçlarına sahip olmuştur. Personel kayıplarının asgari seviyeye indirilmesi, terörle mücadele faaliyetleri ve sınır ötesi operasyonlarda risk faktörlerini azaltıp hedeflenen tehditleri hızlı bir şekilde etkisiz hâle getirmesi gibi çeşitli avantajları sebebiyle SİHA teknolojisinin kullanılması devletler tarafından daha tercih edilir bir hâle gelmiştir. İç ve dış güvenlik operasyonlarında riskleri azaltıp belirlenen hedeflere etkin ve verimli bir şekilde ulaşmayı sağladığı düşünülen SİHA teknolojisi aynı zamanda çeşitli zorluk ve riskleri de beraberinde getirmektedir. Başta ABD olmak üzere bazı ülkeler özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından geliştirilen “teröre karşı savaş” doktrini bağlamında yapılan operasyonlarda sahada verdikleri insan kayıpları sonrasında kendi kamuoylarında artan huzursuzluğu yatıştırmak amacıyla yabancı ülke topraklarında yaptıkları operasyonlarda kendi askerlerini riske atmak yerine SİHA saldırıları yapmak suretiyle belirledikleri terörist hedefleri etkisiz hâle getirme yoluna gitmişlerdir. Ancak şimdiye kadar yapılan SİHA saldırıları hakkında gizlilik, istihbarat bilgileri ve millî güvenlik gibi nedenlerden çok az yetkilinin bilgisi bulunmaktadır. Ülkelerdeki demokratik kurumların, parlamentoların ve yargının gerçekleştirilen SİHA operasyonları konusunda denetim ve gözetim yapamamaları bu operasyonların hukuka uygunluğu noktasında soru işaretleri uyandırmaktadır. Bu çalışmada silahlı insansız hava aracı operasyonları hukuk devleti ve uluslararası hukuk açısından değerlendirilmekte ve İran Devrim Muhafızları Ordusunun (DMO) dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücü Komutanı Kasım Süleymani’nin 3 Ocak 2020 tarihinde ABD tarafından SİHA saldırısıyla öldürülmesi vaka çalışması olarak incelenmektedir. Bu çalışmada, Kasım Süleymani’nin uluslararası hukuka aykırı bir şekilde suikaste uğradığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: SİHA Operasyonları, Uluslararası Hukuk, ABD, İran, Kasım Süleymani.

- * Atıf/To Cite: Tuna, F. (2022). SİHA operasyonlarının hukuk devleti ve uluslararası hukuk açısından değerlendirilmesi: İranlı General Kasım Süleymani suikasti örneği. *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1). 42-72.
- ** Arş. Gör., Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Uluslararası Güvenlik Bölümü, Ankara, Türkiye, fatihtuna123@gmail.com

Evaluation of UCAV Operations in Terms of Rule of Law and International Law: The Case of the Assassination of Iranian General Qasem Soleimani

ABSTRACT

In recent years, with the gradual development of technology and progress in the defense industry, the security forces of many states have acquired unmanned aerial vehicles called UCAV's. The use of UCAV technology has become even more preferred by states due to its various advantages such as minimizing personnel losses, reducing risk factors in counter-terrorism activities and cross-border operations, and quickly neutralizing targeted threats. UCAV technology, which is thought to reduce the risks in internal and external security operations and reach the determined targets effectively and efficiently, also brings various difficulties and risks. To calm the increasing unrest in their own public opinion after the human losses on the ground, some countries, notably the USA, preferred to carry out UCAV strikes instead of putting their own soldiers at risk in the operations they carried out in foreign countries, especially within the context of the "War on Terror" doctrine developed after the September 11 attacks. However, very few officials have information about the UCAV attacks so far due to reasons such as confidentiality, intelligence information, and national security. The fact that democratic institutions, parliaments, and the judiciary in the relevant countries cannot control and monitor UCAV operations raises questions about the legality of these operations. In this study, UCAV operations are evaluated in terms of the rule of law and international law, and the assassination of Qasem Soleimani, the Commander of the Quds Forces responsible for foreign operations of the Islamic Revolutionary Guards Corps, through a UCAV strike by the USA on January 3, 2020, is examined as a case study. In this research, it was concluded that Qasem Soleimani was assassinated in violation of international law.

Keywords: UCAV Operations, International Law, USA, Iran, Qasem Soleimani.

Giriş

Son yıllarda teknolojinin giderek gelişmesi ve savunma sanayisinde yapılan atılımlarla birlikte birçok devletin güvenlik güçleri silahlı insansız hava araçlarına (SİHA) sahip olmuştur. Personel kayıplarının asgari seviyeye indirilmesi, terörle mücadele faaliyetleri ve sınır ötesi operasyonlarda risk faktörlerini azaltıp hedeflenen tehditleri hızlı bir şekilde etkisiz hâle getirmesi gibi çeşitli avantajları sebebiyle SİHA teknolojisinin kullanılması devletler tarafından daha da tercih edilir bir hâle gelmiştir. İç ve dış güvenlik operasyonlarında riskleri azaltıp belirlenen hedeflere etkin ve verimli bir şekilde ulaşmayı sağladığı düşünülen SİHA teknolojisi aynı zamanda çeşitli zorluk ve riskleri de beraberinde getirmektedir.

Başta ABD olmak üzere bazı ülkeler özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından geliştirilen "teröre karşı savaş" doktrini bağlamında yapılan operasyonlarda sahada verdikleri insan kayıpları sonrasında kendi kamuoylarında artan huzursuzluğu yatıştırmak amacıyla yabancı ülke topraklarında yaptıkları operasyonlarda kendi askerlerini doğrudan riske atmak yerine SİHA saldırıları yapmak suretiyle belirledikleri terörist hedefleri etkisiz hâle getirme yoluna gitmiştir. Ancak şimdiye kadar yapılan SİHA saldırıları hakkında gizlilik, istihbarat bilgileri ve millî güvenlik gibi nedenlerden çok az yetkilinin bilgisi bulunmaktadır. Ülkelerdeki demokratik kurumların, parlamentoların ve yargının gerçekleştirilen SİHA operasyonları konusunda denetim ve gözetim yapamamaları bu operasyon-

ların hukuka uygunluğu noktasında soru işaretleri uyandırmaktadır.

Aslına bakılırsa SİHA operasyonlarını gerçekleştiren ülkelerde yasama ve yargı erkinin bu operasyonlar konusunda denetim ve gözetim yapamaması “hukuk devleti” kavramı bağlamında incelendiğinde, önemli birtakım problemler oluşturmaktadır. “Hukuk devleti” kavramıyla, devletin eylem ve işlemlerinin hukuk kurallarına bağlı olması ifade edilmektedir. Gerçekleştirdiği eylemlerde hukuk kurallarına bağlı olması hukuk devletini, hukuk kurallarıyla bağlı sayılmayan polis devletine taban tabana zıt bir hâle sokmaktadır. Siyasi iktidarın keyfi ve hesap verebilir olmayan eylemlerinin engellenmesi için sınırlandırılması gerekmektedir. Bu sınırlandırmanın sağlandığı sistem ise hukuk devleti sistemidir. Hukuk devleti sisteminde bireylerin temel haklarının güvence altına alınması için siyasi iktidarın sınırlandırıldığı gözlemlenmektedir. Siyasi iktidarın sınırlandırılması için gerekli en temel şart, devletin tüm eylem ve işlemlerinde hukuk kurallarına bağlı olmasıdır. Devletin hukuk kurallarına bağlı kalması ise yargı denetimiyle sağlanabilmektedir. Dolayısıyla, hukuk devletinde siyasal iktidar kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde sınırlandırılmıştır (Özbudun, 2017). Kuvvetler ayrılığı ilkesine göre yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri, farklı yollarla göreve gelen ve aralarında denge ve fren mekanizması bulunan farklı organlara verilmektedir (Soysal, 1990). Başka bir ifadeyle, kuvvetler ayrılığı prensibi sayesinde yasama, yürütme ve yargı işlevleri devletin birbirine karşı bağımsız organları tarafından gerçekleştirilmektedir (Teziç, 2003). Tüm çağdaş ve demokratik yönetim sistemlerinin olmazsa olmazı hukuk devletinde, idari hukuka bağlı olarak görev yapmakta, yasama ve yürütme erklerinin işlemleri bağımsız yargı tarafından denetlenebilmekte, hukukun üstünlüğü ilkesine uyulmakta, bireylerin temel hak ve özgürlükleri anayasayla güvence altına alınmaktadır (Özbudun, 2017). Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında teröre karşı savaş bağlamında dünyanın çeşitli noktalarında ve kendi toprakları dışın-

da SİHA operasyonları gerçekleştirmek suretiyle terör örgütü üyesi ve devlet dışı aktör mensuplarının yanı sıra sivillerin de hayatlarını kaybetmesine neden olan ABD öncülüğündeki birtakım ülkelerin gerçekleştirdikleri SİHA operasyonlarında, yukarıda belirtilmiş olan hukuk devleti ilkelerine tam anlamıyla riayet etmedikleri gözlemlenmektedir. 11 Eylül saldırıları sonrasında büyük bir gizlilikle yürütülen SİHA operasyonları hakkında çok az kişinin ayrıntılı bilgisi bulunmaktadır. Örneğin, ABD’de büyük ölçüde CIA bünyesinde gerçekleştirilen SİHA operasyonları hakkında büyük oranda Başkan’a bilgi verilmekte ancak ABD Senatosu ve Temsilciler Meclisiyle bu bilgiler ayrıntılı bir şekilde paylaşılmamaktadır. Genel olarak CIA tarafından yürütülen SİHA operasyonları ABD Başkanı’nın onayıyla gerçekleştirilmekte ancak bu operasyonlar ABD Kongresi veya ABD yargısı tarafından denetlenememektedir. ABD ve onun birtakım müttefikleri tarafından terör örgütlerini etkisiz hâle getirmek iddiasıyla gerçekleştirilen SİHA saldırılarında aynı zamanda birçok sivil de hayatını kaybetmekte ancak bu konuyla ilgili olarak sorumlular hesap vermemektedir. Bir devletin SİHA operasyonları da dâhil olmak üzere şiddet kullanarak gerek kendi topraklarında gerekse de kendi toprakları dışında sivilleri, en temel hak olan yaşama hakkından mahrum bırakması Uluslararası İnsancıl Hukuk, Uluslararası İnsan Hakları Hukuku ve ilgili diğer ulusal ve uluslararası yasal düzenlemelere açıkça aykırıdır. Özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından teröre karşı savaş doktrini bağlamında kendi toprakları dışında denetime açık olmaksızın büyük bir gizlilik altında SİHA saldırıları gerçekleştirmek suretiyle terör örgütü militanlarını etkisiz hâle getirdiği iddiasında bulunan ABD ve onun stratejik müttefiklerinin, idarenin hukuka bağlı olarak görev yapması, yürütmenin yapmış olduğu işlem ve eylemlerin yargı denetimine açık olması, hukukun üstünlüğü ilkesi ve temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması gibi hukuk devletinin temelini oluşturan birçok esas ilkeye aykırı olarak hareket ettiği ifade edilebilir. Bu çalışmada SİHA

operasyonları uluslararası hukuk açısından değerlendirilecek ve İran Devrim Muhafızları Ordusunun (DMO) dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücü Komutanı General Kasım Süleymani'nin 3 Ocak 2020 tarihinde ABD tarafından SİHA saldırısıyla öldürülmesi vaka çalışması olarak incelenecektir.

Uluslararası hukuk, hukuk devleti kavramı ve uluslararası güvenlik konularının kesişim noktalarından birini açıklamaya çalışan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde SİHA'ların özellikle askerî maksatla 11 Eylül saldırıları sonrasında gerçekleştirilen sınır ötesi operasyonlarda kullanımının yaygınlaşması ve SİHA teknolojisinin yalnızca birkaç ülkenin tekelinden çıkarak diğer birçok devlet ve devlet dışı aktör tarafından kullanılmasıyla ortaya çıkan "İkinci SİHA Çağı" hakkında açık kaynaklara yansımış olan bilgiler analiz edilecektir. İkinci bölümde meselenin uluslararası hukuk boyutu özellikle üyesi olan tüm ülkeler tarafından hukuk devleti ilkesi bakımından bağlayıcı olarak kabul edilen Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın ilgili maddeleri, haklı savaş doktrini, Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku bağlamında değerlendirilecektir. Üçüncü ve son bölümde ise DMO dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücü Komutanı General Kasım Süleymani'nin 3 Ocak 2020 tarihinde ABD tarafından SİHA saldırısıyla öldürülmesi vaka çalışması olarak ele alınacaktır. İranlı General Süleymani suikastının vaka çalışması olarak seçilmesinin nedeni ise bu olayda şimdiye kadar yapılan SİHA saldırılarında alışlagelenin aksine ilk defa bir devlet dışı aktörün militanı yerine üst düzey bir devlet yetkilisinin hedef alınması ve hedef alınan devlet yetkilisinin üçüncü bir ülke topraklarında öldürülmüş olmasıdır.

1. İkinci SİHA Çağı: Silahlı İnsansız Hava Aracının Yaygınlaşması

Terör örgütü el-Kaide tarafından gerçekleştirilen 11 Eylül saldırılarının sonrasında Başkan George W. Bush liderliğindeki Washington yö-

netiminin temel hedefi, başta Usame Bin Ladin olmak üzere tüm el-Kaide yöneticilerini ne pahasına olursa olsun hızlı bir şekilde etkisiz hâle getirmek olduğu için ABD'nin "teröre karşı savaş" doktrini çerçevesinde yaptığı hukukun millî güvenlik bağlamında olağanüstü şekilde ve geniş olarak yorumlanması, Guantanamo kampı ve diğer yargı denetimi dışında bulunan gözaltı merkezlerindeki işkence faaliyetleri gibi kimi çevrelerce hukuka ve hukuk devleti ilkelerine aykırı olarak nitelenen uygulamalar uluslararası toplum tarafından sıklıkla endişeli bir şekilde dile getirilirken, terörist zannedilen şüphelilerin SİHA'lar tarafından çatışma bölgelerinin dışında dahi öldürülmesi kamuoyunda aynı ölçüde yankı bulmamıştır. ABD tarafından "teröre karşı savaş" bağlamında Ortadoğu'da 2002 yılının Kasım ayında gerçekleştirilen ilk SİHA operasyonunda 6 kişinin hayatını kaybetmesi, sağ kurtulan bir kişinin ise daha sonra Yemen'deki askerî mahkemede yapılan yargılama sonucunda tüm terör suçlamalarından beraat etmesi ABD'nin SİHA operasyonlarının hukuk devleti ilkelerine ne derece uygun olduğu konusunda ciddi soru işaretleri ortaya çıkarmaktadır (Woods, 2015, s. xiv).

Birleşmiş Milletler (BM) gibi uluslararası örgütler ve kendi müttefikleri de dâhil olmak üzere birçok devletin insan hakları ve uluslararası hukuk temelinde yaptıkları itirazlara rağmen ABD, Yemen'de 2002 yılında yaptığı ilk SİHA operasyonundan itibaren 2015 yılına kadar birçoğu gizli olmak üzere yüzlerce SİHA saldırısı gerçekleştirmiş, bu saldırıların sonucunda yüzlerce sivil dâhil olmak üzere 3 binden fazla kişi hayatını kaybetmiştir (Woods, 2015, s. xiv). George W. Bush dönemindeki sınır ötesi savaşlara ve hukuk dışı olmakla eleştirilen "teröre karşı savaş" uygulamalarına son vereceği iddiasıyla iktidara gelen bir sonraki ABD Başkanı Barack Obama ise SİHA programına son vermemeyi tercih etmiştir. Amerikan kamuoyunda deniz aşırı topraklarda yeni askerî müdahalelere girişmeyecek bir lider algısı yaratan Başkan Obama göreve başladığı ilk günlerde Amerikan Merkezi

İstihbarat Teşkilatı'na (CIA) Pakistan topraklarında SİHA operasyonu yapma emri vermiş ancak yanlış bir istihbarata dayanan bu operasyon sonucunda pek çok sivil hayatını kaybetmiştir. ABD'de yürütme erkini temsil eden başkan tarafından verilen emirle gerçekleşen SİHA saldırısı sonucu hayatını kaybeden siviller nedeniyle hiçbir devlet görevlisinin sorumlu tutulmaması, sivillerin en temel insani hakkı olan yaşama hakkından mahrum bırakılmasından verdiği emir nedeniyle sorumlu olan ve yürütme erkini temsil eden Başkan Obama'nın gerçekleştirdiği eylemin yasama ve yürütme erkleri tarafından denetlenmemesi, saldırı sonucu suçlu olduklarına ilişkin herhangi bir yargı kararı veya delil bulunmayan sivillerin yaşam hakkına saygı gösterilmemesi ve temel hak ve özgürlüklerinin ihlal edilmesi gibi örnekler ABD'nin SİHA operasyonları gerçekleştiren hukuk devletinin temelini oluşturan ilkeleri ne şekilde ihlal ettiğini açıkça göstermektedir.

Obama döneminde sadece Pakistan topraklarında Bush Dönemi'nin sekiz katından daha fazla SİHA operasyonu gerçekleştirilmiş, Amerikan SİHA'larıyla Yemen ve Somali gibi Orta Doğu ve Afrika topraklarındaki yeni sahalarda da SİHA saldırıları yapılmaya başlanmıştır. CIA tarafından gerçekleştirilen bu SİHA saldırılarında sadece terörist olduğu düşünülen şüphelilerin değil aynı zamanda saldırı sonrasında olay mahalline intikal eden ilk yardım ve cenaze ekiplerinin de hedef alınması nedeniyle BM tarafından CIA'nin savaş suçu işleyip işlemediğine ilişkin araştırma çalışmaları yapılmıştır (Woods, 2015, s. xv). 11 Eylül saldırılarının ardından ABD, BM Antlaşması'nın 51. maddesi çerçevesinde meşru müdafaa hakkını kullandığını iddia ederek bir hukuk devletinin yapması en doğal şeylerden biri olan kendi vatandaşlarının güvenliğini sağlamak için dünyanın çeşitli noktalarında terör örgütleriyle mücadeleye girişmiştir. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, bir hukuk devletinin terör örgütlerine karşı mücadele içinde dahi olsa bu mücadeleyi hukuk devleti ilkelerine uymak suretiyle sürdürmesi gerektiğidir.

Dolayısıyla bir devletin teröre karşı savaş durumunda olması o devletin hukuk devleti ilkelerine uymamasına izin vermemektedir. Teröre karşı savaş durumunda dahi hukuk devleti olduğu iddiasında bulunan bir devletten ilgili ulusal ve uluslararası hukuk ilkelerine göre hareket etmek, gerçekleştirdiği işlem ve eylemlerinden dolayı denetime açık olmak, temel hak ve özgürlükleri incelemek gibi hukuk devletinin temelini oluşturan ilkelere saygı göstermesi beklenmektedir.

ABD ve onun stratejik müttefikleri olan Birleşik Krallık ve İsrail, bu dönemde SİHA üretim ve kullanımındaki tekellerini sadece birkaç yıl boyunca ellerinde tutabilmiştir. Pek çok yeni ülkenin yerli olanaklarıyla SİHA programlarını geliştirme çabaları ve devlet dışı aktörlerin de göreceli olarak yeni kabul edilen bu teknolojiyi kullanmak istemeleri ilerleyen yıllarda SİHA'ların yaygın olarak kullanılacağını en belirgin işaretleriydi. Suriye İç Savaşı devam ederken bazı ülkeler tarafından bir "terör örgütü" bazı ülkeler tarafından ise "devlet dışı aktör" olarak nitelendirilen Lübnan Hizbullahı'nın İsrail'e karşı istihbaratı; Suriye'de el-Kaide ile yakın ilişkili el-Nusra'ya karşı hem izleme hem de saldırı amaçlı SİHA kullanılması devlet dışı aktörlerin de gelecek yıllardaki çatışmalarda SİHA teknolojisini yaygın olarak kullanacağını gösteriyordu (Ynetnews, 2014). Aynı dönemde Heyns (2014, s. 5) tarafından hazırlanıp BM'ye sunulan bir raporda, SİHA'ların yaygın olarak kullanımının "uzun vadede uluslararası güvenliğin mihenk taşlarına yapısal zararlar verebileceği ve insan hayatının korunması ilkesini zayıflatabilecek emsaller oluşturabileceği" uyarısında bulunulmuştur. ABD ve oldukça sınırlı sayıdaki müttefiklerinin SİHA üretim ve kullanımı noktasında ellerinde bulundurduğu ayrıcalıklı gücün pek çok devletin yanı sıra devlet dışı aktörün de gelişmiş SİHA teknolojilerini kullanmaya başlamasıyla birlikte sona ermesi, "İkinci SİHA çağı" olarak tanımlanmaktadır (Farooq, 2019).

2020 yılına gelindiğinde dünya çapında yüzden fazla ülke askerî amaçla kullanılan SİHA'ları

kendi silahlı kuvvetlerinin envanterlerine eklemiş, onlarca ülke de askeri SİHA edinme yolunda aktif çaba içerisine girmiştir. 2015 yılından itibaren ABD, Birleşik Krallık, Rusya, İsrail, Türkiye, İran, Azerbaycan, Pakistan, BAE ve Nijerya da dâhil olmak üzere ondan fazla ülke SİHA saldırısı gerçekleştirmiş; küresel ve bölgesel anlamda etkili olan Çin, Hindistan ve S. Arabistan gibi ülkelerin de kendi envanterlerinde SİHA bulundurdıkları belirtilmiştir (New America, t.y.). Son beş yılda Türkiye, ABD ve Avrupa Birliği (AB) tarafından terör örgütü olarak kabul edilen PKK'ya karşı terörle mücadele operasyonları kapsamında silahlı SİHA kullanmış (Sabbagh, 2019); Pakistan ilk kez devlet şirketi NESCOM tarafından Çin teknolojisinden faydalanılarak üretildiği düşünülen yerli silahlı SİHA ile Pakistan Talibani'na mensup teröristleri etkisiz hâle getirdiğini ilan etmiş (Ansari, 2015); Irak DEAŞ'a karşı yaptığı operasyonlarda Çin'den ithal ettiği CH-4 Cai Hong SİHA'larını kullanmış (Hambling, 2016); Nijerya ise 2015 yılında DEAŞ'a biat eden Boko Haram'a karşı Çin üretimi CH-3 UCAV SİHA'larıyla saldırılar düzenlemiştir (Malyasov, 2015).

Devletlerin terörle mücadele operasyonlarında SİHA kullanımının gittikçe artmaya başladığı göze çarparken, terör örgütleri ve diğer devlet dışı aktörlerin de benzer bir yol takip ettiği gözlemlenmektedir. 2018 yılının Ağustos ayında ülkedeki siyasi kriz sürecinde ordudan firar eden personellerden oluşan Venezuelalı asker kaçakları tarafından bir askerî geçit töreni sırasında patlayıcı yüklü SİHA'larla Devlet Başkanı Nicolas Maduro'ya yönelik suikast girişiminde bulunulmuş; 2017 yılında el-Kaide ile olan bağlarını koparttığını ilan eden ve Suriye'de faaliyetlerde bulunan Heyet Tahrir el-Şam örgütü tarafından 2018'de ülkedeki bir Rus askerî üssüne yönelik silahlı SİHA saldırısında bulunulduğuna dair iddialar ortaya atılmış; yine 2017 yılının Ağustos ayında modifiye edilerek patlayıcı taşıyabilir hâle getirilen bir SİHA ile PKK tarafından Türk askerlerine yönelik saldırı yapılmış; aynı yılda Yemen'deki Husi milisler

tarafından S. Arabistan hedeflerine yönelik gerçekleştirilen saldırılarda SİHA kullanıldığı rapor edilmiştir (New America, t.y.). Meksikalı uyuşturucu kartelleri bile gerek izleme gerekse de saldırı amacıyla silahlı SİHA kullanımına başlamıştır (Asmann, 2018). BM tarafından tanınan Libya Hükûmeti'ne karşı General Halife Hafter liderliğindeki Libya Millî Ordusu, iç savaş döneminde tedariki BAE tarafından sağlanan Çin üretimi Wing Loong II SİHA'larıyla yüzlerce saldırı gerçekleştirmiş (Gady, 2019); düzenlenen saldırılarda göçmen gözetim merkezlerindeki 50'den fazla göçmen ve sığınmacı da dâhil olmak üzere yüzlerce sivil hayatını kaybetmiştir (United Nations, 2020).

Birçok sebeple ulusal ve uluslararası güvenlik açısından avantaj sağladığına inanılan SİHA teknolojisi, politika yapıcılar ve askerî planlamacılar tarafından giderek daha da tercih edilir bir hâl almıştır. Sahadaki hedefi tespit edip kurumlar veya birlikler arasında koordinasyon sağlanmasının akabinde güvenlik güçlerini operasyonun yapılacağı alana mevzilendirip operasyonu yönetmek yerine, göreceli olarak daha az maliyetle üretilip konuşlandırıldığı ve hedefi hızlı ve daha uygun bir şekilde etkisiz hâle getirmeyi sağladığı için verimli; teknolojik gelişimlere açık ve birçok farklı arazide çeşitli maksatlarla kullanılması mümkün olduğu için uyum sağlayıcı olarak nitelendirilen; uzak mesafelerden gizlice saldırı gerçekleştirip, kayıp miktarını asgari seviyeye indirerek, daha az kan dökülmesiyle hükûmetlere siyasi olarak da kazanç sağlayan SİHA teknolojisinin önümüzdeki yıllarda daha fazla yaygınlaşacağı düşünülmektedir (Fuhrmann, Kreps, & Horowitz, 2016).

SİHA operasyonlarının nokta saldırısı şeklinde yapılarak sadece sahadaki silahlı militanları hedefleyerek hem saldırıyı düzenleyen ülkenin askerî personelinin hem de sahadaki sivillerin hayatını koruduğu yaygın olarak iddia edilse de bu iddianın aksini savunabilecek veriler de mevcuttur. SİHA'larla gerçekleştirilen nokta saldırılarında hedef alınan militanın yanında sıklıkla siviller de vurulmaktadır. Konuyla ilgili olarak, Çatışma

Alanındaki Siviller Merkezi ve Columbia Hukuk Fakültesi İnsan Hakları Enstitüsü tarafından ortaklaşa hazırlanan bir raporda (2020, s. 51) ele alınan soruşturmaların yaklaşık %80’inde ABD Silahlı Kuvvetlerinin Uluslararası İnsancıl Hukuk veya Uluslararası İnsan Hakları Hukuku’nun ihlali olarak değerlendirilebilecek sivil zayıflara sebep olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde, Yemen’deki SİHA saldırıları hakkında yapılan bir araştırmada 2009 ve 2014 yılları arasında yapılan operasyonlardaki sivil kayıplarının %80’inden fazlasının SİHA saldırılarından kaynaklandığı tespit edilmiştir (Lewis, 2014, s. 46). 2015 yılında ABD tarafından Pakistan’da gerçekleştirilen SİHA operasyonları verilerine göre üst düzey 24 militanın hedef alındığı saldırılarda 142’si çocuk olmak üzere 874 sivil hayatını kaybetmiştir (Taylor, 2014, s. 6). ABD tarafından gerçekleştirilen SİHA operasyonlarında, sahada hedef alınan militanlar haricinde haklarında terör örgütleriyle bağlantı içinde olduklarına dair somut delil veya yargı kararı bulunmayan yüzlerce sivilin hayatını kaybetmesi ve sivillerin hayatını kaybetmesine neden olan ilgili personel hakkında tatmin edici bir işlem yapılması, ABD’nin hukukun ve ceza sorumluluğunun genel ilkelerine bağlılık, idarenin işlemlerinin yargısal denetime açık olması, kaynağını uluslararası sözleşmelerden alan temel hak ve özgürlüklerin korunması gibi hukuk devleti ilkelerini açıkça ihlal ettiğine işaret etmektedir.

Özellikle ABD liderliğinde “teröre karşı savaş” doktrini bağlamında yabancı topraklarda gerçekleştirilen SİHA saldırıları sonrasında çoğu zaman sivil kayıpları da rapor edilse bile konuda şeffaflık ve hesap verebilirlik noktasında önemli eksiklikler göze çarpmaktadır. ABD tarafından gerçekleştirilen yüzlerce saldırı hakkında sivil ölümlerinin araştırılması için bile olsa oldukça sınırlı oranda bilgi paylaşımı yapılmış ve bu gizlilik durumu Uluslararası İnsancıl Hukuk veya insan hakları hukuku ihlalinde bulunan taraflar hakkında uluslararası düzeyde kabul edilmiş olan soruşturma yapma ve suçlu bulunanları cezalandırma sorum-

luluğunun ihlali olarak değerlendirilmiştir (Heyns, 2014). ABD’nin bir taraftan suçsuz sivilleri en temel insani hakkı olan yaşama hakkından herhangi bir somut gerekçe olmaksızın mahrum bırakırken diğer taraftan da gerçekleştirmiş olduğu hukuka aykırı eylemlerin denetlenmesine izin vermemek hukuk devleti ilkesini birçok farklı noktadan ihlal ettiği görülmektedir. AB’ne üye ülkelerinde silahlı SİHA kullanımına ilişkin yapılan bir çalışmada ülkelerin çoğunda silahlı SİHA kullanımının öncesinde yasama organından yetki alınmadığı ortaya çıkmıştır (Cvijic, Goxho, Klingenberg, & Knight, 2019). Dolayısıyla, birçok AB ülkesinin de mesele SİHA operasyonları olunca yasama organıyla bilgi paylaşmaksızın hukuk devletinin temelini oluşturan kuvvetler ayrılığı ilkesine zarar vererek faaliyet gösterdiği yorumu yapılabilmektedir. Kendi döneminde SİHA saldırıları eşi benzeri görülmemiş bir şiddette artan ABD Başkanı Obama dahi SİHA kullanımının kamuoyunun dikkatini daha az çektiği için güç kullanımı konusunda karar alma duvarlarını yıprattığını kabul etmiştir (Fuhrmann, Kreps, & Horowitz, 2016, s. 14). Bizzat ABD Başkanı tarafından SİHA operasyonlarının gizliliği hakkında yapılan bu açıklama da batılı demokrasilerin SİHA operasyonları yaparken şeffaflık ve denetim yerine gizliliği tercih ederek hukuk devleti ilkelerini yeterli ölçüde önemsemediklerini gözler önüne sermektedir.

Uluslararası Adalet Divanı, BM İnsan Hakları Komitesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kararlarına göre prensip olarak devletlerin kendi toprakları dışında da tarafı oldukları insan hakları antlaşmalarından doğan sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekmektedir (Heyns, 2014, s. 10). Dolayısıyla devletlerin silahlı SİHA kullanmak yoluyla yabancı ülke topraklarında şiddete başvurması sırasında taraf oldukları uluslararası insan hakları antlaşmalarına uymaları gerekmektedir. Çeşitli uluslararası kuruluş ve mahkemele- rin bu şekilde prensip kararları olsa bile mahkemeler genel olarak ülke toprakları dışında yapılan SİHA saldırılarına ilişkin davalara bakmayı bu ko-

nunun siyaset ve uluslararası ilişkilerle alakalı olduğu iddiasıyla reddetmişlerdir (Court of Appeal, 2014).2019 yılına gelindiğinde ise ilk defa bir Alman mahkemesi ABD'nin Almanya topraklarındaki Ramstein Hava Üssünü kullanarak gerçekleştirdiği SİHA operasyonlarına ilişkin bir karar açıklamıştır. ABD SİHA operasyonlarını kendi topraklarındaki askerî tesislerinden yönlendirmekte, Ramstein Üssünde ABD'ye ait herhangi bir SİHA bulunmamakta ancak bu üste bulunan veri merkezlerinden ABD'deki SİHA operasyonlarının yönetildiği tesislere düzenli olarak özellikle Ortadoğu ve Afrika'daki operasyon sahalarına ilişkin veri akışı gerçekleştirilmektedir. Ramstein Üssünden sadece veri paylaşımı yapılmasına rağmen Münster'deki Kuzey Ren-Vestfalya Yüksek İdare Mahkemesi, ABD SİHA'ları tarafından Yemen ve Somali'de gerçekleştirilen saldırılardan dolayı Almanya'nın da hukuki sorumluluk taşıdığı, Ramstein Üssünün de dâhil olduğu operasyonlarda ABD'nin uluslararası hukuka uygun olarak hareket etmesinin sağlanması gerektiği, Almanya toprakları kullanılarak gerçekleştirilen SİHA saldırılarında hedef alınan sivilin hayatlarının korunmasının Almanya'nın görevi olduğu kararını vermiştir (DiNapoli, 2019). Almanya'daki Kuzey Ren-Vestfalya Yüksek İdare Mahkemesinin vermiş olduğu karar bir hukuk devletinin tarafı olduğu uluslararası sözleşmelerden kaynaklanan yükümlülükleri bağlamında kendi sınırları dışında gerçekleşen askerî operasyonlarda bile temel hak ve özgürlüklerin korunması gerektiğini vurguladığından dolayı önem arz etmektedir.

Bu bölümde özellikle 11 Eylül Saldırıları sonrasındaki dönemde uluslararası platformda SİHA kullanımının ne derece yaygınlaştığı, SİHA'ların sadece devletler tarafından değil aynı zamanda terör örgütleri ve diğer devlet dışı aktörler tarafından da kullanılmaya başlanmasıyla dünyanın "ikinci SİHA çağı"na girişi, SİHA kullanımının ardında yattığına inanılan nedenlerin neler olduğu, zannedilen aksine SİHA saldırıları nedeniyle sahadaki militanlarla birlikte yüzlerce sivilin de hayatını kaybetmesiyle ortaya çıkan ve hukuk devleti ilke-

leriyle bağdaşmayan şeffaflık, hesap verebilirlik ve denetim sorunları, SİHA yoluyla güç kullanımının yasama ve/veya yargı organlarınca denetimine ilişkin incelemeler yapılmıştır. Bir sonraki bölümde, SİHA saldırıları uluslararası hukuk açısından değerlendirilecektir.

2. SİHA Saldırılarının Uluslararası Hukuk Boyutu

Her ne kadar Aristo gibi düşünürlerin insanların yönetimi yerine hukukun yönetiminin daha iyi olduğunu (Aristotle, 1905) savunan düşünceleri nedeniyle hukuk devleti kavramının Antik Yunan medeniyeti dönemine dayandığı iddia edilebilir olsa da gerçek anlamda modern hukuk devletinin kavramsal olarak Immanuel Kant tarafından geliştirildiği söylenebilir (Huber ve Ansay, 1970, s. 29). Daha çok ahlak ve etik alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Aydınlanma Devri düşünürü Kant, kişilerin özgürlük içinde gelişebilmesini sağlayacak iyi bir devlet sisteminin nasıl olması gerektiği ve bu devletin uluslararası ilişkilerde nasıl hareket etmesi gerektiği hakkında da fikirler geliştirmiştir. Kant'ın eserlerinde doğrudan hukuk devleti kavramı geçmese bile hukuka en çok uygun olan yönetim sisteminin sadece sıradan vatandaşların değil aynı zamanda yöneticilerin de hukukun üstünlüğünü kabul ettiği ve hukuksal denetime açık cumhuriyet sistemi olduğu ifade edilmektedir. Modern anlamda hukuk devleti olarak nitelendirilebilecek olan Kant'ın cumhuriyet sisteminde herkesin uyması gereken hukuk kurallarının iyi olup olmadığı ise evrensellik kavramıyla test edilmektedir. Bir başka ifadeyle, iyi yasalar herkesin uymak istediği yasalardır. Böylesine bir durumda, tüm iyi hukuk kuralları veya yasalar, herkesin uyması gereken ve evrensel olarak bağlayıcılığa sahip ahlaki yükümlülükler hâline gelmektedir (Kant, 1903).

Modern anlamda hukuk devletinin ilk örneği olarak kabul edilebilecek olan Kant'ın cumhuriyet tipi devlet sisteminde hukuk kurallarının devletin yöneticileri ve sıradan vatandaşları arasında her-

hangi bir ayrıma gidilmeksizin herkes tarafından bağlayıcı olarak kabul edildiği ve bu yasaların aynı zamanda evrensellik testinden geçmek suretiyle ahlaki yükümlülükler hâline geldiği görülmektedir. Dolayısıyla Kant'ın cumhuriyetinin pek çok açıdan hukuk devletinin temel ilkelerine uyum gösterdiği değerlendirilmesinde bulunulabilmektedir.

Kant'a göre hukukun üstünlüğü, denge ve denetleme mekanizmalarına sahip ve bireylerin gelişimlerinin sağlanması için temel hak ve özgürlüklerini korumaktadır. Dolayısıyla çeşitli yönlerden bakıldığında modern anlamda hukuk devletine ait özellikleri taşıyan cumhuriyetler aynı zamanda uluslararası ilişkilerde de barışı koruyan devletler olarak tanımlanmaktadır. Hukuk devleti ilkelerine uyum gösteren cumhuriyetler diğer farklı tip yönetim şekillerine sahip devletlere nazaran uluslararası ilişkilerde barışçıl davranışlara daha çok eğilim göstermektedir. Uluslararası ilişkilerde cumhuriyetleri diğer farklı yönetim şekillerine sahip devletlerden barışçıl davranış noktasında ayıran iki neden ise danışma mekanizması ve hukukun üstünlüğüne dayanıyor olmalarıdır. Cumhuriyetlerin savaş kararı almadan önce kendi vatandaşlarına danışma zorunluluğunda olması, hızlı ve kolay bir şekilde savaş ilan etmelerini daha az olası hâle getirmektedir (Kant, 1903). Günümüzde uygar devletlerin neredeyse tamamında halkın seçimler vasıtasıyla temsilcilerini yasama organına göndererek bu danışma mekanizmasına dâhil olduğu temsili demokrasi sisteminin egemen olduğu görülmektedir. Dolayısıyla halk, yasama organına gönderdiği temsilciler vasıtasıyla hukuk devletine hâkim olan, denge ve denetleme mekanizmasını sağlayan en temel ilkelerden biri olan kuvvetler ayrılığına, demokratik seçimlere katılarak katkıda bulunmaktadır. Cumhuriyetleri uluslararası ilişkilerde daha barışçıl davranışlar sergilemeye iten bir diğer faktör ise hukukun üstünlüğüdür. Hukukun üstünlüğü ilkesine dayanan cumhuriyet sistemlerinin, uluslararası ilişkilerde de uluslararası toplum tarafından bağlayıcılığı kabul edilmiş uluslararası sözleşmelere ve uluslararası hukukun diğer temel ilkelerine

uygun olarak hareket etmesi daha olası görülmektedir (Navari, 2008). Bir başka ifadeyle, kendi iç politikasında hukuk kurallarına uyan ve bağımsız yargı mekanizmasıyla denetlenmeye açık olmayı kabul ederek vatandaşlarının hak ve özgürlüklerini güvence altına alan modern anlamda hukuk devleti olarak tanımlanabilecek olan cumhuriyetlerin, uluslararası ilişkilerde de yine bağlayıcı uluslararası hukuk kurallarına uyması ve hukuksal olmayan davranışlardan uzak durması beklenmektedir.

Kant tarafından idealize edilmiş olan ve modern anlamda hukuk devletinin ilk örneği olarak kabul edilebilecek cumhuriyet tipi yönetim sisteminde gerekse uluslararası ilişkilerinde hukuka uygun olarak hareket etmesi beklenmektedir. Buna rağmen özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından hukuk devleti olduğunu iddia eden sınırlı sayıdaki ülkenin teröre karşı savaş bağlamında hukuk devletinin temelini oluşturan birçok ilkeyi aşındıracak davranışlar sergilediği görülmektedir. ABD öncülüğündeki birtakım ülkelerin özellikle kendi kamuoylarının tepkisinden çekinerek büyük bir gizlilikle kendi toprakları dışında yürüttükleri SİHA operasyonlarıyla hukuk devleti ilkesiyle bağdaşmayacak davranışlar sergiledikleri çeşitli çevreler tarafından ifade edilmektedir. Daha çok yürütme erkinin onayıyla gerçekleşen SİHA saldırıları nedeniyle çoğu zaman yabancı bir ülke vatandaşı olan siviller uluslararası anlamda kabul edilmiş en temel insan hakkı olan yaşama hakkından mahrum bırakılmaktadır. Haklarında herhangi bir terör faaliyetlerinde bulunduklarına dair somut bir delil olmayan ve dolayısıyla suçsuz olan sivillerin en temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılmasına neden olan SİHA operasyonlarından sorumlu kişi ve kurumlar ise idari ve hukuki olarak denetlenememektedir. SİHA operasyonlarını gerçekleştiren ülkelerdeki yasama ve yargı organlarıyla konu hakkında gizlilik ve millî güvenlik gibi nedenlerden istenilen ölçüde bilgi paylaşımı yapılamamakta; bu durumda da hukuk devleti kavramının en temel prensiplerinden birini oluşturan ve siyasi gücün denge ve

denetleme mekanizmasıyla sınırlandırılmasını sağlayan kuvvetler ayrılığı sistemi aşındırılmaktadır. SİHA operasyonlarının gizlilik altında yürütülmesi nedeniyle operasyonu gerçekleştiren ülke idaresinin hukuka bağlı olarak görev yapıp yapmadığı denetlenememekte, ABD’de de olduğu gibi daha çok yürütmenin emriyle gerçekleştirilen SİHA operasyonları nedeniyle gerek ulusal gerekse uluslararası hukuka aykırı olarak yorumlanabilecek işlemlerden dolayı yasama ve yargı organlarının istenilen ölçüde denetim yapamadığı gözlemlenmekte ve SİHA operasyonları sonucu ortaya çıkan insan hakları ihlalleri nedeniyle operasyonları gerçekleştiren ilgili ülke makamları sorumluluk üstlenmemektedir. Hukuk devleti ilkesinin hâkim olduğu ülkelerin yalnızca iç işlerinde değil aynı zamanda dış ilişkilerinde de hukuka uygun olarak hareket etmesi gerekirken 11 Eylül sonrası dönemde başlayan teröre karşı savaş konsepti bağlamında hukuk devleti oldukları iddiasında bulunan devletlerin terörle mücadele etme bahanesine sığınmak suretiyle hukuk devletinin temelini oluşturan prensipleri hiçe saydıkları görülmektedir.

Bir devletin kendi sınırları dışında, SİHA saldırısı da dâhil olmak üzere, şiddet kullanmasının meşru ve hukuki olarak kabul edilmesi için şiddet kullanımının ilgili uluslararası hukuk düzenlemelerinin tümüne uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Devletler arasında güç kullanımını düzenleyen ve Türkçeye adil savaş teorisi olarak geçen “*jus ad bellum*”, “Uluslararası İnsancıl Hukuk” ve “Uluslararası İnsan Hakları Hukuk’u” SİHA saldırıları da dâhil olmak üzere uluslararası arenada şiddet kullanımına ilişkin hukuki düzenlemeleri oluşturmaktadır (Heyns, 2014, s. 6). Dolayısıyla bir devlet kendisine karşı olan bir silahlı saldırı durumunda bu saldırıya karşılık verirken saldırgan tarafın sivil hedeflerine de zarar verirse yalnızca meşru müdafaa hakkı açısından *jus ad bellum*’a uygun hareket etmiş olur. Ancak sivillere zarar verdiği için Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuk’una aykırı faaliyette bulunması sebebiyle yapmış ol-

duğu saldırının uluslararası hukuka aykırı olduğu yorumunda bulunulabilir.

Uluslararası hukuk, bireylerin yaşama hakkını korumayı amaçlamaktadır. Bir devletin şiddet kullanması devletlerin meşru müdafaa hakkına ilişkin düzenlenmiş BM Antlaşması’nın 51. maddesine uygun olsa bile, bu durum uluslararası insancıl veya insan hakları hukukuna aykırı olmadığı anlamına gelmemektedir. Üyeleri BM Genel Kurulu tarafından seçilen Uluslararası Hukuk Komisyonunun “Devletlerin Sorumlulukları” hakkındaki tasarısında bir devletin meşru müdafaa hakkını kullanmasının Uluslararası İnsancıl Hukuk ve sınırlanamayacak temel haklara ilişkin hükümlere aykırı davranmasına izin vermediği belirtilmiştir (International Committee of the Red Cross, 1949 ve International Law Commission, 2001, s. 74).

Keyfî olarak bir kişinin yaşama hakkını elinden almak uluslararası teamül hukuku, uluslararası hukukun genel ilkeleri ve amir hüküm veya buyruk kural olarak Türkçeye çevrilebilecek olan “*jus cogens*” tarafından yasaklanmıştır. Aynı zamanda, bu durum İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi’nin yanı sıra ilgili diğer uluslararası antlaşmalar tarafından da kabul edilmektedir (United Nations, 1948; 1966).

Devletler, uluslararası örgütler ve uluslararası mahkemeler tarafından Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmektedir (Milanovic, 2010, s. 460). Uluslararası İnsan Hakları Hukuku’nun savaş ve diğer ilgili olağanüstü hâl durumlarında da uygulanmaya devam ettiği, uluslararası insan hakları sözleşmelerine ve uluslararası mahkeme içtihatlarına göre de kabul edilmektedir (International Court of Justice, 1996, s. 34). Ancak bir kişiyi hedef almak suretiyle onu kasıtlı olarak öldürmeye ilişkin yapılan hukuki değerlendirmenin sonucu değerlendirmenin hangi hukuki rejime göre yapıldığına göre değişiklik gösterebilecektir. Uluslararası İnsan Hakları

Hukuku'na göre bu son çare değilse ve başka bir insanın yaşama hakkına çok yakın bir tehdide karşı kesin surette gerekli koruma sağlamıyorsa, bir kişiyi kasten ve planlayarak öldürmek “hukuksuzluk” olarak nitelendirilmektedir. Uluslararası İnsancıl Hukuk’a göre kasten öldürülecek olan kişi muharip bir unsur veya çatışmalara doğrudan katılım sağlayan bir sivil gibi meşru bir hedef olmalı ve gerçekleştirilecek eylemde meşru hedef ile meşru olmayan hedefler arasında ayırım yapılmalı ve hukuktaki orantılılık ilkesine dikkat edilmelidir (Callamard, 2020, s. 10). Uluslararası Cenevre sözleşmelerine göre çatışmalarda aktif taraf olmayan sivillerin yaşama haklarının ellerinden alınması, sivillerin esir alınması, sürgün veya sınır dışı edilmeleri, sivillere yönelik insan onuruna yakışmayacak muamelede bulunulması, sivillerin yargısız şekilde infaz edilmeleri veya cezalandırılmaları özellikle yasaklanmıştır (International Committee of the Red Cross, 1949, s. 31).

Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku arasında yukarıda belirtilmiş olan farklılıklar çeşitli tartışmalara neden olmuş ve bu tartışmalar genel olarak eğer bir konu ile ilgili iki farklı yasal düzenleme söz konusu ise o konuyla ilgili düzenlenmiş olan özel kanun hükümlerinin diğer genel düzenlemeden üstün olduğunu ifade eden “*lex specialis*” doktrini çerçevesinde şekillenmiştir (Vranes, 2006, s. 405). Bu doktrin bağlamında yapılan tartışmalar sonucunda ortaya çıkan ve özellikle BM Güvenlik Konseyinin daimî üyeleri olan ABD ve Rusya gibi ülkeler tarafından kabul edilen görüşe göre eğer ilgili konuda Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku farklı hukuki sonuçlara ulaşıyorsa, Uluslararası İnsancıl Hukuk’a göre yapılan değerlendirme sonucundan ulaşılan sonucun geçerli olacağı kabul edilmektedir (Callamard, 2020, s. 11).

Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku ile ilgili yapılan tartışmalar sonucunda belirli bir dönem için hangi mevzuatın üstün olacağına dair bir sonuca varılmış gibi gözükse bile özellikle 1996 yılından sonra

“*lex specialis*” doktrininin etkinliğini kaybettiği; Uluslararası Adalet Divanının bile vermiş olduğu kararlarda hem Uluslararası İnsancıl Hukuk hem de Uluslararası İnsan Hakları Hukuku’nu göz önünde bulundurduğu görülmüştür (International Court of Justice, 2005a). Benzer şekilde, “*lex specialis*” doktrininin İranlı General Kasım Süleymani suikastinde olduğu gibi üçüncü ülke topraklarında SİHA kullanılmak suretiyle bir insanın hedef alınarak öldürüldüğü durumlarda hukuki olarak değerlendirme yapılmasında yeterli olamayacağı düşünülmektedir. Uluslararası Kızılhaç Komitesi Başkanı Peter Maurer, Uluslararası İnsancıl Hukuk’un savaş durumuna doğrudan katılan kişilerin tarafsız bir ülkedeyken öldürülmesine izin vermediği aksi takdirde tüm dünyanın savaş alanına dönüşebileceği değerlendirmesinde bulunmuş ve bu değerlendirme pek çok ülke tarafından kabul edilmiştir (Maurer, 2013).

İlgili literatürde SİHA saldırılarının hukuki değerlendirmesini daha tatmin edici bir şekilde yapmak için saldırının gerçekleştiği yapısal şartları göz önünde bulundurarak, saldırının bağlamına göre değerlendirilmesi konusunda birtakım çabalar da mevcuttur. BM İnsan Hakları Konseyi Raportörüne göre SİHA saldırıları, saldırının gerçekleştiği koşullar göz önünde bulundurularak uluslararası veya uluslararası olmayan silahlı bir çatışma dışında gerçekleştirilen saldırı, uluslararası veya uluslararası olmayan silahlı bir çatışmada gerçekleştirilen saldırı, uluslararası veya uluslararası olmayan silahlı çatışmadan etkilenmekte olan bir ülkede veya bölgede fakat silahlı çatışmadan uzak bir noktada gerçekleştirilen saldırı, ve silahlı çatışmayı tetikleyen ilk vuruş olarak değerlendirilecek saldırı olmak üzere dört farklı kategoriye ayrılabilir. Ancak SİHA saldırılarının, saldırının gerçekleştiği şartlara göre kategorilere ayrılması da kesin ve tatmin edici hukuki değerlendirmelelerin yapılması noktasında yardımcı olamamaktadır. Çünkü bu kategorilerde bile hangi hukuki rejimin uygulanacağı yapılan saldırıya göre değişiklik gösterebilecektir (Callamard, 2020, s. 12).

Uluslararası sözleşmelere dayanan haklara ilişkin olarak yapılan uluslararası hukuk değerlendirmelerinde kullanılan bir başka yaklaşım ise kaynağını Viyana Antlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nden alan "sistemik entegrasyon" yaklaşımıdır (Vienna Convention on the Law of Treaties, 1969). Sistemik entegrasyon yaklaşımında insan haklarının korunması için uluslararası hukukta bulunan uygulanabilecek diğer hukuki rejimler de göz önünde bulundurularak değerlendirme yapılmaktadır (Milanovic, 2011, s. 112). Güncel uluslararası mahkeme içtihatlarınca da desteklenmekte olan "sistemik entegrasyon" yaklaşımında, yalnızca insancıl hukuk değil aynı zamanda insan haklarına ilişkin uluslararası antlaşmalar, silahlı çatışmaların boyutu ve devletlerin çatışma sürecindeki tutumları da kapsamlı bir şekilde değerlendirilmektedir (Milanovic, 2011, s. 240).

Sistemik entegrasyon yaklaşımına uyumlu olarak 2006 yılında İsrail ile Filistin topraklarındaki silahlı gruplar arasındaki çatışmalar ve hedef gözeterek adam öldürmeye ilişkin kararını açıklayan İsrail Yüksek Mahkemesi, İsrail ile Filistinli silahlı gruplar arasındaki çatışmaların uluslararası silahlı çatışma olduğu, çatışmada uygulanacak hukuki rejimin uluslararası silahlı çatışmalar hukuku olduğu ancak konuya ilişkin olarak insan hakları hukuku ve İsrail kamu hukukunun temel prensiplerinden de faydalanılabileceğinin yanı sıra eğer daha az zarar verici bir yöntem kullanılabiliyorsa çatışmalara doğrudan katılan sivillere saldırılmayacağı, İsrail hukukundaki orantılılık ilkesinin bu çatışmalarda da göz önünde bulundurulması gerektiği ve ilgili kişilere en az zarar verecek olan tutuklama, sorgulama ve yargılama gibi diğer yöntemler kullanılabiliyorsa bu yöntemlere başvurulması gerektiği hükmünü vermiştir (Schondorf, 2007).

Hangi yasal rejimin üstün olduğu veya vakaları kategorilere ayırmak suretiyle karar vermek gibi literatürdeki diğer tartışmaların aksine İsrail Yüksek Mahkemesi kararı örneğinde görüldüğü gibi "sistemik entegrasyon" yaklaşımında her vakanın ayrı olarak kendi dinamikleri çerçevesinde

değerlendirilmek suretiyle karar verilmesi gerekmektedir (Schondorf, 2007, s. 302). Sistemik entegrasyon yaklaşımında, silahlı çatışma şartlarında bile insan haklarına asgari seviyede zarar verebilecek yöntemlerin kullanılması ve kişileri yaşama hakkından yoksun kılmanın kullanılabilecek en son yöntem olması gerektiği vurgulanmaktadır. Kişilerin yaşama hakkına saygı gösterilmesinin sağlanmasını amaçlayan sistemik entegrasyon yaklaşımına göre SİHA saldırıları da dâhil olmak üzere tüm silahlı çatışma durumlarında güç kullanımının zorunlu olup olmadığının, orantılılık ilkesinin, ve insanların temel haklarını koruyacak diğer ilgili tedbirlerin göz önüne alınması suretiyle öldürücü güç kullanımı en son araç olarak kullanılarak, insanların uluslararası hukuk ve ilgili diğer uluslararası sözleşmelerden doğan haklarının korunması temel prensip olarak kabul edilmektedir.

Benzer şekilde, şiddetten mümkün olduğunca kaçınılması gerektiği ve güç kullanımına son çare olarak başvurulması gerektiği 1945 tarihli Birleşmiş Milletler Antlaşması'nda da vurgulanmıştır. Antlaşma'nın 2. maddesinin 4. fıkrasında "Tüm üyeler, uluslararası ilişkilerinde gerek herhangi bir başka devletin toprak bütünlüğüne ya da siyasal bağımsızlığına karşı gerek Birleşmiş Milletler'in amaçları ile bağdaşmayacak herhangi bir biçimde kuvvet kullanma tehdidine ya da kuvvet kullanılmasına başvurmadan kaçınırlar" hükmüne yer verilmiştir (United Nations, 1945). Lakin bu genel olarak kabul edilmiş kuralın BM Güvenlik Konseyi tarafından yetki verilmesi, ilgili devletin kendi topraklarına yapılacak saldırıya rıza göstermesi ve bir silahlı saldırıya karşı meşru müdafaada bulunulması olmak üzere toplam üç istisnası bulunmaktadır (Callamard, 2020, s. 13). Bu belirtilen istisnai durumlarda, devletlerin uluslararası ilişkilerinde kuvvet kullanması yasal olacaktır. Uluslararası hukuk içtihatı ve devletlerin uygulamalarına bakıldığında meşru müdafaanın zaten mevcut durumda somut halde bulunan tehditlere karşı yapıldığı görülmektedir. Ancak çok yakın, ağır zarar vermesi muhtemel olan ve ka-

rar almak için yeterli zamanın bulunmadığı veya başka bir seçeneğin mevcut olmadığı durumlarda ise önleyici meşru müdafaa'nın yapılmasının BM Antlaşması'nın 51. maddesine göre yasal olduğu değerlendirilmektedir (Jennings, 1938).

Devletlerin uluslararası ilişkilerde hangi şartlarda kuvvet kullanabileceğine ilişkin düzenlemeler, ilgili uluslararası antlaşmalarla belirlenmiş olsa da özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından ABD ve çevresindeki bazı devletler teröre karşı savaş konsepti bağlamında yukarıda belirtilen uluslararası hukuk düzenlemelerini geniş şekilde yorumlayarak, giderek artan şekilde, kuvvet kullanımlarını meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda, uluslararası hukuk mevzuatının geniş şekilde yorumlanarak hareket edilmesi sebebiyle, gerçekleştirilmiş olan çeşitli eylemlerin uluslararası hukuka aykırı olabileceği uyarılarında da bulunmaktadır (Heyns, 2014, s. 19).

Normal şartlarda bir devletin meşru müdafada bulunabilmesi için ilgili tehdidin çok yakın bir zamanda gerçekleşeceğinden emin olması gerekmektedir. Fakat teröre karşı savaş sürecinde bu savaşı yürüttükleri iddiasında bulunan ABD öncülüğündeki devletler tehdidin çok yakın olması gerektiği şartını hiçe saymak suretiyle ellerinde devlet dışı aktörlerin ne zaman saldırı yapacaklarına ilişkin herhangi bir somut delil olmaksızın “önleyici meşru müdafaa” yapma yoluna giderek kuvvet kullanımına başvurmaktadır. Bu durumda, ilgili devletlerin uluslararası toplum tarafından uluslararası antlaşmalarla kabul edilen kurallar yerine yalnızca kendi yaptıkları değerlendirmelerle hareket ettikleri gözlemlenmektedir (Bethlehem, 2012).

Teröre karşı savaş sürecinde “tehdidin zamanı” haricinde çarpıtılarak yorumlanan bir başka kavram ise “tehdidin yeri” olmuştur. Teröre karşı savaş sürdüren devlet, kendisinin herhangi bir silahlı grupla savaş hâlinde olduğunu ilan ettikten sonra gelecekte çatışma durumlarına ilişkin uluslararası hukuk bağlamında daha fazla değerlendirmeye gitmeksizin eğer diğer devletler bu gruplarla mücadele etmekte başarılı veya istekli değilse, baş-

ka devletin de toprakları dâhil olmak üzere mümkün olan her yerde kuvvet kullanımına başvurmaktadır (The White House, 2016).

Teröre karşı savaşta tehdidin zamanı ve tehdidin yeri gibi kavramların çarpıtılarak yorumlanması aynı zamanda devletlerin egemenliği kavramının da çarpıtılması durumunu beraberinde getirmektedir. Bir başka devletin topraklarındaki silahlı gruba karşı izin almaksızın kuvvet kullanarak meşru müdafada bulunulabilmesi için o silahlı grubun gerçekleştirmiş olduğu eylemlerin ev sahibi ülkeye isnat edilebilir olması gerekmektedir (International Court of Justice, 2005b, s. 85). Eğer hedef alınan silahlı grubun eylemleri ev sahibi ülkeye isnat edilemiyorsa veya kuvvet kullanımı ev sahibi ülkenin izni dışında veya BM Güvenlik Konseyi kararı olmaksızın gerçekleştiriliyorsa, bu durumda bir devletin kendi sınırları dışında kuvvet kullanması ev sahibi ülkenin egemenlik hakkının yasa dışı şekilde ihlal edilmesi anlamına gelmektedir (International Law Association, 2018, s. 20).

11 Eylül saldırılarından 3 Ocak 2020 tarihine kadar olan süreçte yukarıda belirtilen kavramların ve uluslararası hukuka ilişkin yasal düzenlemelerin çarpıtılarak ve oldukça geniş şekilde yorumlanması yalnızca devlet dışı aktörlere yönelik gerçekleştirilen kuvvet kullanımına ilişkin olarak yapılmaktaydı. Ancak 3 Ocak 2020 tarihinde İran DMO'nun dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücü Komutanı General Kasım Süleymani'nin ABD'ye ait silahlı SİHA'larla öldürülmesiyle birlikte ilk kez bir devletin başka bir devletin üst düzey görevlisini meşru müdafada bulunma iddiasıyla üçüncü bir ülke topraklarında öldürdüğüne tanıklık edilmiş oldu. Bu durum aynı zamanda BM Antlaşması'nın devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde kuvvet kullanımından sakınmaları gerektiğine ilişkin 2. maddenin 4. fıkrasına da uymayan bir eylemdi. Bağdat yönetiminden izin almaksızın Irak topraklarında kuvvet kullanmak suretiyle General Kasım Süleymani'yi öldüren ABD, yalnızca İran'ı değil aynı zamanda egemenlik haklarını ihlal ettiği için Irak'ı da hedef almıştır. Meşru müdafaa hakkını

kullandığını iddia eden ABD tarafı ise meşru müdafaaayı gerektirecek yakın bir tehlikede olduğuna ilişkin bir delil ortaya koyamamıştır (Callamard, 2020, s. 15). Bu nedenle, ABD’nin gerçekleştirmiş olduğu bu eylemin jus ad bellum’a göre hukuka aykırı olduğu değerlendirilmesinde bulunulabilir. ABD tarafının, daha sonra da gerçekleştirmiş olduğu misilleme saldırısında, İran tarafının birbirlerine karşı kuvvet kullanırken ortaya koyduğu deliller jus ad bellum ve jus in bello arasındaki farkın göz önünde bulundurulmadığını ve devletlerin kendi davranışlarını haklı göstermeye çalışmak için uluslararası hukukun önemli kavramlarını yalnızca kendi çıkarları çerçevesinde yorumladıklarını göstermiştir. Eğer uluslararası hukukun devletler tarafından kendi çıkarları ışığında geniş bir şekilde yorumlanması sürdürülürse, uluslararası toplum dünyanın herhangi bir noktasında bulunan herhangi bir askerî yetkilinin, meşru bir hedef hâline gelmesi tehdidiyle karşı karşıya kalabilecektir. Teröre karşı savaş bağlamında uluslararası hukukun geniş bir şekilde yorumlanması sonucunda ortaya çıkan pratiklerin General Kasım Süleymani’nin öldürülmesiyle birlikte devletler arasındaki ilişkilere yönelik yansımalarının da olduğu ve bu durumun uluslararası barış ve istikrara tehdit oluşturabileceği görülmektedir (Dworkin, 2020). İran ile ABD arasında doğrudan ilan edilmiş bir savaş olmamasına rağmen ABD tarafından İranlı üst düzey bir generalin etkisiz hâle getirilmesi, gelecekte başka devletlerin de stratejik sebeplerle kendilerine tehdit oluşturabileceğini düşündükleri diğer devletlerin üst düzey yetkililerini terörist ilan etmek suretiyle öldürebilecekleri tehdidini ortaya çıkartmıştır. Teröre karşı savaşla birlikte ortaya çıkan ve uzun yıllardır süren uluslararası hukukun çarpıtılarak geniş bir şekilde yorumlanması ve dünyanın çeşitli bölgelerinde süregelen büyük çaplı insan hakları ihlallerine (UN Human Rights Council, 2020) uluslararası toplumun çaresiz kalması sonucu ortaya çıkan durum, General Kasım Süleymani suikastıyla bir başka seviyeye ulaşmış ve artık devletler arası ilişkilere de yansımaya başlamıştır.

3. Vaka Çalışması: İranlı General Kasım Süleymani Suikastı

2015 yılında İran ile BM Güvenlik Konseyinin daimî beş üyesi olan ABD, Birleşik Krallık, Fransa, Rusya, Çin ile Almanya ve Avrupa Birliği arasında “Kapsamlı Ortak Eylem Planı” olarak adlandırılan ve kamuoyunda “İran Nükleer Antlaşması” olarak bilinen antlaşma imzalandı. Antlaşmanın ana hatlarına göre İran nükleer programında kısıtlamalara gidip nükleer tesislerini BM’ye bağlı Uluslararası Atom Enerjisi Ajansının (IAEA) denetimine açacak; bunun karşılığında ise İran’a uygulanan uluslararası yaptırımlar kaldırılacaktı (European Parliament, 2015 ve Robinson, 2021).

ABD Başkanı Donald Trump gerek seçim kampanyası döneminde gerekse başkan seçildikten sonra İran’la yapılan Antlaşma’yı bir felaket ve nükleer soykırıma neden olabilecek kadar kötü bir antlaşma olarak tanımladı (Torbatı, 2016). Ancak 2017 yılının Nisan ve Temmuz aylarında olmak üzere 2 kez İran’ın Antlaşma’ya uyduğunu onaylayan Trump yönetimi, bundan sonra antlaşmaya onay vermek yerine İran Nükleer Antlaşması’nın ABD’nin millî güvenlik çıkarları açısından hayati olup olmadığını yeniden gözden geçireceğini açıkladı (Associated Press, 2017).

Yine 2017 yılının Aralık ayında Başkan Trump yaptığı açıklamada ABD’nin Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak tanıdığını ilan etti ve ABD Dışişleri Bakanlığına İsrail’deki ABD Büyükelçiliğinin Tel Aviv’den Kudüs’e taşınması talimatını verdi (Trump, 2017). Buna karşılık olarak İran, Kudüs’ü Filistin Devleti’nin başkenti olarak tanıma kararı aldı (Moore, 2017).

2018 yılının Nisan ayına gelindiğinde İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu tarafından “İran yalan söyledi” başlıklı bir sunum yapıldı. Tel Aviv kentinde gerçekleştirilen, İsrail istihbaratı tarafından ele geçirilen bilgi ve belgelere dayanan ve 18 dakika süren bu sunuma göre İran’ın tüm dünyadan gizlediği bir nükleer silah programı bulunuyordu (Prusher, 2018). Netanyahu tarafından ger-

çekleştirilen bu sunumdan 8 gün sonra Başkan Trump, ABD'nin İran Nükleer Antlaşması'ndan çekildiğini ve İran'a yönelik en yüksek seviyedeki yaptırımların tekrar devreye alındığını ilan etti (Trump, 2018a). 2018 yılı boyunca çeşitli sektörlerdeki yaptırımlar aşama aşama yürürlüğe girdi (Trump, 2018b).

İran rejimine yönelik en yüksek seviyede baskı politikası kapsamında İran Devleti'nin en önemli resmî ordusu olan DMO, Trump yönetimi tarafından terör örgütü ilan edildi (Trump, 2019). Dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücü de dâhil olmak üzere DMO'nun tamamı, 15 Nisan 2019 tarihinde ABD Dışişleri Bakanlığının içinde Lübnan Hizbullahı ve Irak'ta faaliyet gösteren Ketaib Hizbullah'ın da bulunduğu Yabancı Terör Örgütleri listesine alındı (U.S. Department of State, 2019). Dolayısıyla DMO'nun önde gelen Generallerinden Kasım Süleymani de dâhil olmak üzere tüm DMO mensupları ABD tarafından terör örgütü mensubu sayıldı.

ABD tarafından başka bir devletin resmî ordusunun terör örgütü ilan edilmesi uluslararası alanda yankı uyandırır da BM ve AB gibi önemli küresel ve bölgesel örgütler İran DMO'yu terör örgütü olarak kabul etmeye yönelik bir karar almadı. Bu uluslararası örgütler yalnızca General Kasım Süleymani gibi DMO'nun önemli mensuplarını kara listelerine aldı. İran ile zaten aralarında uzun yıllardır devam eden siyasi ve ideolojik çekişmeler ve bölgesel rekabet bulunan S. Arabistan ve Bahreyn dışında hiçbir ülke ABD gibi DMO'yu, terör örgütü olarak ilan etmedi (Hussein & Jedinia, 2020). S. Arabistan ve Bahreyn dışarıda tutulursa BM ve AB gibi önemli uluslararası örgütler tarafından kabul edilmediği için ABD'nin bu kararının tek taraflı olduğu ve ABD'nin DMO'yu terör örgütü ilan etme kararında uluslararası platformda büyük ölçüde yalnız kaldığı değerlendirilebilir. ABD'nin hamlesine karşılık olarak İran, ABD Merkez Kuvvetler Komutanlığını (CENTCOM) terör örgütü olarak ilan etti (Eqbari & Rasmussen, 2019).

Bu dönemde, ABD ile İran arasındaki mücadelenin savaş alanı Irak olmuştur. ABD, 2003 yılındaki işgal sonrasında Saddam Hüseyin yönetimini devirdiğinden beri Irak topraklarında askerî mevcudiyetini sürdürüyordu. Benzer şekilde özellikle DEAŞ'ın Irak topraklarında güç kazanmasının ardından büyük oranda Şii grupların yoğun bir şekilde katılım yaptığı Haşdi Şabi olarak bilinen gönüllü halk güçleri içindeki çeşitli birçok grup da İran tarafından doğrudan veya dolaylı olarak destekleniyordu. ABD'nin Tahran yönetimine karşı diplomatik baskısını arttırdığı 2019 yılında, DMO'nun dış operasyonlarından sorumlu Kudüs Gücünün Komutanı General Kasım Süleymani, Irak'ın başkenti Bağdat'ta ülkede faaliyet gösteren Şii milis gruplarının liderleriyle bir toplantı gerçekleştirerek onlara Irak'taki Amerikan üslerine yönelik olarak roket saldırıları düzenleme talimatı verdi (Reuters, 2020). Bu görev için özellikle İran'la oldukça yakın ilişkileri olan Ebu Mehdi el-Mühendis tarafından kurulmuş olan Kataib Hizbullah grubu seçildi. Kataib Hizbullah'ın SİHA kullanmak suretiyle roket saldırısı yapılacak hedef noktalarında önceden keşif yapma tecrübesi bulunuyordu (Reuters, 2020). General Süleymani'nin talimatından sonra 27 Aralık 2019 tarihinde Kerkük'te içinde ABD'lilerin de olduğu K-1 Hava Üssü'ne yönelik roket saldırısı yapıldı. Saldırıda bir ABD'li personel hayatını kaybetti (Starr, 2019). Saldırıdan Kataib Hizbullah'ı sorumlu tutan ABD, gerçekleştirdiği hava saldırısıyla bu grubun Irak ve Suriye'de bulunan çeşitli merkezlerini hedef alırken birçok militanını da etkisiz hâle getirdi (Ali & Rasheed, 2019). Hayatını kaybeden Kataib Hizbullah mensupları için düzenlenen cenaze töreni sonrasında ise çeşitli Şii gruplardan milisler ve onların destekçileri tarafından başkent Bağdat'taki ABD Büyükelçiliğine baskın düzenlendi (Abdul-Zahra, 2020). ABD Başkanı Trump büyükelçilik baskınından İran'ı sorumlu tutarken, Tahran yönetimi ise Trump'ın iddialarını yalanladı (Reuters, 2019).

General Süleymani'nin SİHA saldırısıyla etkisiz hâle getirildiği dönemde ABD-İran ilişkileri oldukça zorlu bir dönemdeydi ancak operasyonun yapıldığı tarihle Süleymani'nin Irak'taki ABD varlığına karşı ülkedeki Şii milisleri harekete geçirmesi sonrasında gerçekleşen saldırılara bakıldığında, İran destekli Şii milislerin ABD'li askerî ve sivil personele karşı yaptığı saldırıların ve Bağdat'taki ABD Büyükelçiliğinin yine Şii milislerce basılması olayının Trump yönetimini Süleymani'yi etkisiz hâle getirmek için SİHA operasyonu yapmaya iten temel faktörler olduğu söylenebilir.

Irak Başbakanı Adil Abdülmehdi'nin daveti üzerine Şam'dan kalkan bir uçakla 3 Ocak 2020 tarihinde Irak'a gelen General Süleymani, Haşdi Şabi güçlerinin iki numarası ve Kataib Hizbullah'ın lideri olan Ebu Mehdi el-Mühendis tarafından Bağdat Havalimanı'nda karşılandı. Bağdat havalimanından araç konvoyuyla ayrıldığı sırada ABD Hava Kuvvetleri'ne ait MQ-9 Reaper model silahlı SİHA ile gerçekleştirilen operasyon sonucunda General Kasım Süleymani öldürüldü (Read, 2020). Aynı saldırıda Süleymani'nin yanı sıra Ebu Mehdi el-Mühendis, 4 Haşdi Şabi milisi ve 4 İran Devrim Muhafızı da hayatını kaybetti (Callamard, 2020, s. 22).

General Kasım Süleymani'nin öldürüldüğü gece, ABD aynı zamanda İran Devrim Muhafızlarına bağlı Kudüs Gücünün Yemen'deki komutanı Abdülriza Şahlai'ye yönelik bir operasyon daha düzenledi ancak operasyon başarısızlıkla sonuçlandı. Şahlai yerine bir başka Kudüs Gücü mensubu hayatını kaybetti (Emmons, 2020).

Saldırıdan kısa bir süre sonra yapılan açıklamayla ABD Savunma Bakanlığı, ABD ordusunun yurt dışındaki ABD personelini korumak için Başkan Trump'ın talimatıyla Kasım Süleymani'yi öldürerek belirleyici bir savunma eylemi gerçekleştirdiğini ilan etti (US Department of Defense, 2020).

General Kasım Süleymani ve yanındaki diğer üst düzey İranlı ve Iraklı Şii isimlerin öldürülmesi zaten kötü durumda olan ABD-İran ilişkilerin-

deki tansiyonu daha da yükseltti. Suikast sonrasında İranlı üst düzey yetkililer General Kasım Süleymani'nin intikamının alınacağını sürekli olarak vurguladı. Bunun üzerine ABD Başkanı Trump, İran tarafından misilleme yapılması durumunda ABD'nin kültürel alanlar da dâhil olmak üzere İran'daki 52 hedefi vuracağını açıkladı (Smith, 2020). Aslına bakılırsa, Trump'ın yapmış olduğu açıklama uluslararası hukuka aykırı ifadeler içermektedir. Uluslararası Cenevre ve Lahey sözleşmelerine göre kültürel alanlara saldırıda bulunmak yasaklanmıştır. Ayrıca, 2017 yılında kabul edilen bir BM Güvenlik Konseyi kararına göre de kültürel miras alanlarının yıkılması kınanmaktaydı (Smith, 2020). Diğer taraftan, Trump'ın açıklamasında geçen 52 hedef 1979 yılında ABD'nin Tahran Büyükelçiliğinin basılması sonucunda 444 gün boyunca rehin alınan 52 Amerikalıyı sembolize ediyordu (Chulov, Borger, & Abdul-ahad, 2020). Devrim sonrası dönemde ABD-İran ilişkileri sürekli olarak gerilimli olmuştur. Trump'ın yaptığı açıklamayla ABD, İran'ın yıllar önce gerçekleştirdiği baskını hâlâ unutmadığını işaret ediyordu. Trump'ın yaptığı açıklamayla ABD'nin İran tarafından gelecek herhangi bir karşı saldırıyı asla tolere etmeyeceği görülmüyordu. Ancak en üst düzey askerî komutanlarından birinin öldürülmesi sonrasında hiçbir şey yapmamak da İran'ı çok zayıf gösterecekti. Bunun üzerine İran yönetimi başkent Tahran'daki İsviçre Büyükelçiliğinde bulunan ABD irtibat ofisine İran'ın karşı saldırıda bulunacağı askerî üsleri bildirdi (Uygur, 2021). Bu sayede, hem İran General Süleymani'nin intikamını almış gözükecek hem de ABD'nin bu intikam saldırısında alacağı hasar önceden bilgiye sahip olduğu için asgari seviyeye inmiş olacak ve bu nedenle sıcak askerî gerilim daha da yüksek seviyelere tırmanmayacaktı. 8 Ocak 2020 tarihinde İran, balistik füzeler kullanarak "Şehit Süleymani Operasyonu"nu gerçekleştirdi. Kasım Süleymani'yi hedef alan SİHA saldırısının koordine edildiği Ayn el-Esad hava üssünün de vurulduğu Şehit Süleymani Operasyonu sonucunda 34'ü

beyin sarsıntısı geçiren 100'den fazla ABD askerî yaralanırken, hayatını kaybeden olmadı (Ali & Stewart, 2020).

Bir kişinin SİHA saldırısı da dâhil olmak üzere hedef alınarak öldürmenin hukuki olması için yapılan eylemin, uygulanabilecek ilgili tüm hukuki rejimlere uygun olması gerekir. İlgili hukuki rejimler jus ad bellum, jus in bello ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku olmak üzere üç tanedir. Jus ad bellum'a ilişkin hususlar BM Antlaşması'nda belirtilmiştir ve antlaşmanın 2. maddesinin 4. fıkrasında da belirtildiği üzere 51. maddede belirtilen meşru müdafaa hakkına ilişkin durumlar hariçinde, ülkelerin birbirleriyle olan ilişkilerinde güç kullanımından genel olarak kaçınmaları gerektiği vurgulanmıştır. Son yıllarda özellikle teröre karşı savaş sürecinde meşru müdafaa kavramı geniş bir şekilde yorumlanmaktadır. İlgili diğer hukuki rejim ise jus in bello veya Uluslararası İnsancıl Hukuk'tur. Jus in bello, savaşın açılmasının hukuki olup olmadığına değil zaten başlamış olan bir savaşta insanların nasıl korunması gerektiğine bakmaktadır. Bir başka ifadeyle, jus in bello veya Uluslararası İnsancıl Hukuk'un uygulanabilmesi için uluslararası veya uluslararası olmayan bir savaş durumunun yaşanması gerekmektedir. Jus in bello veya Uluslararası İnsancıl Hukuk'a göre savaş sırasında bile hukuki olarak yalnızca çatışmalara katılanlar hedef alınabilir ve bu hedefler orantılılık ilkesine bağlı olarak öldürülebilir. Bu hukuki rejime göre savaş durumunda dahi sivilere zarar verilmesinden kaçınılması gerekmektedir. SİHA saldırısıyla kişilerin hedef alınarak öldürülmesine ilişkin bir diğer hukuki rejim ise Uluslararası İnsan Hakları Hukuku'dur. BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'ne göre devletlerin keyfi olarak bireyleri yaşam haklarından mahrum etmesi yasaklanmıştır (United Nations, 1966). Uluslararası İnsan Hakları Hukuku çatışma durumlarında uygulanmaya devam etmektedir. General Kasım Süleymani'nin SİHA operasyonu sonucunda hedef alınarak öldürülmesinin uluslararası hu-

kuka uygun olduğunun kabul edilmesi için yukarıda belirtilen hukuki rejimlere göre değerlendirme yapılması gerekmektedir.

Eğer İran ile ABD arasında savaş durumu yaşanıyor olsaydı, General Süleymani ve yanındaki askerî ve milis yetkililerin öldürülmesi Uluslararası İnsancıl Hukuk'a göre hukuki olacaktı çünkü savaş durumunda düşman ülkenin askerî yetkilileri Uluslararası İnsancıl Hukuk'a göre meşru hedef olarak değerlendirilmektedir. Lakin General Süleymani'nin öldürüldüğü sırada ABD ile İran arasındaki çatışma durumunun yapısı hakkında tartışmalar sürmektedir. Uluslararası İnsancıl Hukuk, uluslararası ve uluslararası olmayan çatışmalarda geçerlidir. General Süleymani suikastında bir ülkenin başka bir ülkenin üst düzey askerî yetkilisini üçüncü bir ülke topraklarında öldürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla, ABD tarafından bu suikastın tek taraflı olarak terör örgütü ilan edilen DMO'nun bir komutanının öldürülmesi nedeniyle uluslararası olmayan bir silahlı çatışma olarak sunulma olasılığı ortadan kalkmaktadır. Ancak Kasım Süleymani suikastının uluslararası bir silahlı çatışmanın parçası olup olmadığı konusunda da literatürde anlaşmazlıklar mevcuttur. Bu anlaşmazlıkların temel nedeni silahlı çatışmaların sınıflandırılması noktasında birçok farklı kritere göre değerlendirme yapılması gerektiğidir. Venedik Komisyonuna göre iki ülke arasında meydana gelen uzun süreli silahlı çatışma, uluslararası silahlı çatışma olarak değerlendirilmektedir (Venice Commission, 2006, s. 19). Venedik Komisyonunun görüşünün aksine, ABD ile İran arasında uzun süreli silahlı çatışma yaşanmamış; silahlı çatışma operasyon şeklinde gerçekleşmiş ve süre açısından da oldukça kısa sürmüştür. Kasım Süleymani suikastından günler önce Cenevre Akademisi tarafından yayımlanan bir savaş raporunda ise ABD ile İran arasındaki çatışma ve gerginlikler düşük yoğunluklu bir uluslararası çatışma olarak tanımlanmış ancak 2019 yılının Haziran ayında İran tarafından bir ABD askerî SİHA'sının düşürülmesinden sonra iki taraf arasında başka bir düşmanca eylem gerçek-

leşmediğinden bu uluslararası silahlı çatışmanın sona erdiği sonucuna varılmıştır (Hrnjaz, 2019, s. 7). Bu görüşlere aykırı olarak, İran'ın Irak topraklarındaki ABD hedeflerine sahadaki vekilleri vasıtasıyla düzenlediği saldırılarla ABD ve İran arasında bir uluslararası silahlı çatışma başlatıldığı, General Süleymani'nin bu uluslararası çatışma durumu sırasında öldürüldüğü ve bu sebeple de General Süleymani'nin öldürülmesinin hukuka uygun olduğunu savunan uluslararası hukukçular da bulunmaktadır (Heipertz & Talmon, 2020). İki ülke yetkilileri de karşı tarafı gerilimi arttırmakla suçlamış fakat ilişkilerin çalkantılı olduğu bu dönemde hiçbir taraf savaşta olduklarını belirten bir ifadede bulunmamıştır. Genel olarak uluslararası silahlı çatışma durumunun mevcut olduğunun kabul edilmesi için silahlı çatışmaya giren taraf ülkelerin birbirlerine karşı resmî olarak savaş ilan etmesi gerektiği kabul edilmektedir. Ancak bu durumun birçok istisnası da mevcuttur. Kasım Süleymani suikastı ise oldukça karmaşık bir resmi ortaya koymaktadır. Çünkü bu olayda bir devlet yetkilisi SİHA saldırısıyla çatışmalara taraf olmayan üçüncü bir ülke toprakları üzerinde öldürülmüştür. SİHA saldırısı çatışmalara taraf olan bir ülkenin topraklarında gerçekleştirilmediğinden yalnızca uluslararası ve uluslararası olmayan silahlı çatışmalarda kullanılan Uluslararası İnsancıl Hukuk yerine olayın gerçekleştiği bağlam nedeniyle Uluslararası İnsan Hakları Hukuk'u Kasım Süleymani suikastının değerlendirilmesinde kullanılabilir (Callamard, 2020, s. 29).

Yukarıda da tartışıldığı üzere İran ile ABD arasında bir çatışma durumu olup olmadığı, bir çatışma durumu var ise bunun ne çeşit bir çatışma durumu olduğu noktasında mevcut literatürde çeşitli anlaşmazlıklar vardır. Bu sebeplerden General Kasım Süleymani'nin öldürülmesinin hukuksal olup olmadığının değerlendirilmesi için meselenin aynı zamanda Uluslararası İnsan Hakları Hukuku perspektifinden de değerlendirilmesi gerekmektedir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliğine göre silahlı çatışma durumlarında

da geçerli olmak üzere insanların yaşama hakları mutlaka korunmalı ve insanların yaşama haklarından keyfi olarak mahrum edilmeleri engellenmelidir (Human Rights Committee, 2018, s. 15). Aynı şekilde devletler kendi topraklarının dışında gerçekleştirdikleri faaliyetlerde de yaşama hakkına saygı göstermelidir. Uluslararası Adalet Divanı, BM İnsan Hakları Komitesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi gibi uluslararası kuruluş ve mahkemelerin kararları da devletlerin kendi toprakları dışında gerçekleştirdiği eylemlerde insanların yaşama hakkını koruması gerektiğini savunmaktadır (Callamard, 2020, s. 30). Dolayısıyla insanları yaşama hakkından mahrum bırakan saldırgan davranışlar sergileyen devletler, Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 6. maddesini ihlal etmiş olurlar. Benzer şekilde, uluslararası anlaşmazlıkları barışçıl bir şekilde çözmek için gerekli önlemleri almayan devletlerin de yaşama hakkını koruma noktasındaki pozitif yükümlülüklerini yerine getirmekte yetersiz olduğu ifade edilebilir (Human Rights Committee, 2018, s. 16). Bununla birlikte devletlerin, kendi vatandaşlarının yaşama hakkını da terörizm gibi eylemlere karşı koruma yükümlülüğü mevcuttur. Bu sebeple devletler tarafından şiddet kullanımı yoluyla bir kişinin yaşam hakkından mahrum edilmesinin hukuki olup olmadığını anlamak için şiddetin kullanıldığı olaya ilişkin bağlamsal ve durumsal analizler yapılmalıdır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine göre devletlerin terörle mücadele ederken, millî güvenliği ve kamu güvenliğini tesis ederken gerekli önlemleri almasının meşru ve zorunlu olduğu değerlendirilmiştir (European Court of Human Rights, 2011). ABD tarafından General Kasım Süleymani'nin SİHA operasyonu ile öldürülmesinin yukarıda belirtilen uluslararası sözleşme ve içtihatlar ışığında değerlendirilmesi yapıldığında, ABD tarafının SİHA saldırısı haricinde yaşama hakkına daha az zarar verebilecek diğer seçenekleri değerlendirip değerlendirmediklerine ilişkin herhangi bir kanıt ortaya koymadığı, SİHA saldırısıyla öldürülen General Kasım Süleymani'nin

saldırının yapıldığı sırada ABD'ye yönelik olarak gerçekten çok yakın bir tehdit oluşturduğuna ilişkin somut bir delil sunamadığı, SİHA saldırısında ABD'nin partner ülkesi olan beş Irak vatandaşının da hayatını kaybettiği gözlemlenmektedir. Saldırı sonrasında ABD Başkanı Donald Trump tarafından Kasım Süleymani'nin ABD'nin çıkarlarına karşı çok yakın zamanda gerçekleşecek saldırılar planladığını ama ABD'nin onu etkisiz hâle getirdiği (Hosenball, 2020) ifade edilse bile ABD makamları tarafından yakın zamanda gerçekleşecek saldırı planlarına ilişkin somut belgeler uluslararası toplumla paylaşılammıştır.

ABD tarafından gerçekleştirilen SİHA operasyonu neticesinde General Kasım Süleymani'nin öldürülmesinde ABD'nin Uluslararası İnsan Hakları Hukuku'nun temelini oluşturan ilgili uluslararası sözleşme maddeleri ve uluslararası mahkeme içtihatlarına tam anlamıyla uymadığı gözlemlenmektedir. Aynı şekilde, Kasım Süleymani suikastının jus ad bellum perspektifinden de incelenmesi gerekmektedir. BM Antlaşması'nın 2. maddesinin 3. ve 4. fıkralarına göre uluslararası ilişkilerde devletlerin herhangi başka bir devletin toprak bütünlüğü veya bağımsızlığına karşı tehdit veya güç kullanmaktan kaçınmaları gerektiği vurgulanmış ve devletlerin birbirleri arasındaki uluslararası anlaşmazlıkları barışçıl yollardan çözmesi gerektiği ifade edilmiştir (United Nations, 1945). Bununla birlikte aynı sözleşmenin 51. maddesine göre silahlı bir saldırı olması durumunda devletlerin kendilerini korumak için bireysel veya kolektif şekilde meşru müdafaa hakkı bulunmaktadır (United Nations, 1945). Meşru müdafaa hakkı devam etmekte olan silahlı saldırıya karşı kullanılabileceği gibi olması pek yakın ve şiddet kullanmaktan başka seçenek bırakmayan saldırılara karşı da kullanılabilmektedir (Jennings, 1938). Kasım Süleymani suikastının ardından, ABD tarafından BM Güvenlik Konseyine bir bildirimde bulunulmuş ve yapılan SİHA saldırısının BM Antlaşması'nın 51. maddesine uygun şekilde meşru müdafaa amacıyla yapıldığı ifade edilmiştir. Aynı bildirimde Kasım

Süleymani'yi etkisiz hâle getiren SİHA saldırısının, saldırıdan önceki aylarda İran ve İran destekli milis gruplar tarafından Orta Doğu bölgesindeki ABD güçleri ve çıkarlarına karşı gerçekleştirilen bir dizi saldırıya karşı yapıldığı, yapılan SİHA saldırısıyla İran'ı ABD'ye karşı bölgede saldırı yapmaktan caydırmanın amaçlandığı, İran ve DMO Kudüs Gücü tarafından desteklenen milis grupların saldırı kabiliyetinin azaltılmasının hedeflendiği belirtilmiştir (United States Mission to the United Nations, 2020).

ABD tarafından BM Güvenlik Konseyine yapılan bildirimde İran veya İran destekli milis grupların geçmiş tarihlerde gerçekleştirmiş oldukları birtakım saldırı ve tehditlerden bahsedilmiş ancak bu güçler tarafından ABD çıkarlarına yönelik olarak devam etmekte olan herhangi bir saldırı olduğu belirtilmemiştir. Bildirimde, ABD tarafından ifade edilen olaylardan bazılarının BM Antlaşması'nın meşru müdafaaaya ilişkin 51. maddesi bağlamında General Kasım Süleymani'nin öldürülmesine zemin oluşturması pek de olası görülmemektedir. ABD'nin bildiriminde bahsedilen ilk olay 19 Temmuz 2019 tarihinde İran'a ait insansız hava aracının ABD donanmasına ait USS BOXER amfibi saldırı gemisine tehdit oluşturmıştır (United States Mission to the United Nations, 2020). Bu olay, Kasım Süleymani suikastından aylar önce gerçekleşmiştir. Bu olay, bir saldırı değil tehdittir. Devletlerin BM Antlaşması'nın 51. maddesinden doğan meşru müdafaa hakkını kullanabilmeleri için bir tehdit değil saldırıyla karşı karşıya kalmaları gerekmektedir. ABD tarafından yapılan bildirimde bahsedilen bir diğer olay ise 19 Haziran 2019 tarihinde İran'ın karadan havaya füzeyle ABD donanmasına ait MQ-4C insansız gözetleme uçağını Hürmüz Körfezi'ndeki gözetleme görevi sırasında uluslararası hava sahasında düşürmesidir (United States Mission to the United Nations, 2020). İran ise ABD'ye ait hava aracının kendi hava sahasına izinsiz olarak girdiğini savunmaktadır. İran tarafından gerçekleştirilen bu saldırı 51. madde kapsamında ABD'nin meşru mü-

dafaa hakkını kullanmasına zemin oluşturabilirdi ancak ABD tarafından gerçekleştirilen ve Kasım Süleymani'nin etkisiz hâle getirildiği SİHA saldırısı, İran tarafından gerçekleştirilen saldırıdan aylar sonra yapılmıştır. Dolayısıyla, İran'ın ABD'ye ait insansız hava aracına yönelik saldırıyı aylar önce gerçekleştirildiği için ABD'ye karşı "devam eden bir saldırı" olduğu söylenemez. Devam eden bir saldırı durumu olmadığı için de 51. maddede belirtilen meşru müdafaa hakkının kullanılmasına neden olacak bir durum söz konusu değildir.

ABD tarafından BM Güvenlik Konseyine yapılan bildirimde ayrıca İran ve İran destekli grupların Umman Körfezi'nde ticaret gemilerine saldırılar düzenlediği, bu durumun seyrüsefer serbestisi ve uluslararası ticareti tehdit etmesinin yanı sıra İran destekli grupların S. Arabistan'a yönelik füze ve insansız hava araçlarıyla saldırılar düzenlediğine de değinilmiştir (United States Mission to the United Nations, 2020). Bu noktada dikkate alınması gereken husus ise belirtilen saldırıların hiçbirinde ABD'nin hedef alınmadığı ve hedef alınan ülkelerin ise kendini savunması veya koruması için ABD'den resmî olarak talepte bulunmadığıdır. ABD tarafından yapılan bildirimde belirtilen bu saldırılarda ABD doğrudan hedef olmadığı için bu saldırıların ABD'nin 51. maddeden kaynaklanan meşru müdafaa hakkını kullanmak suretiyle Kasım Süleymani'yi öldürmesine zemin oluşturmadığı değerlendirilmektedir (Haque, 2020). ABD tarafından yapılan bildirimde ABD'ye yönelik devam eden bir saldırı olarak yorumlanabilmesi mümkün olan tek olay İran destekli Şii Kataib Hizbullah milis grubunun Irak topraklarında ABD'li personelin de bulunduğu askerî üslere yönelik saldırılar düzenlemesidir. Bu noktada ise ABD'nin bile kendi yapmış olduğu bildirimde İran'ın bu grup üzerinde tamamen bir kontrolü olduğu belirtilmemiş, sadece bu grubun İran tarafından desteklendiği ifade edilmiştir. Uluslararası Adalet Divanı'na göre ise bir devletin silahlı bir gruba silah veya başka türlü destek vermesi başka bir devlete yönelik silahlı saldırı olarak değerlendirilmemektedir (Haque,

2020). Aynı bildirimde ABD'nin kendisini çok yakın olan bir saldırıya karşı savunduğu değil, gelecekte olması muhtemel saldırıları engellemek amacıyla güç kullandığı belirtilmektedir. Ancak ABD tarafından gelecekte olabilecek saldırılara ilişkin somut bir delil gösterilememiştir. Eğer gelecekte muhakkak olacak bir saldırı mevcut değilse, yasal olarak meşru müdafaa hakkının kullanılıyor olduğu iddiasıyla şiddet kullanmak da hukuki değildir. ABD, geçmiş tarihlerdeki saldırıları baz alarak SİHA operasyonu ile Kasım Süleymani'yi öldürürken meşru müdafaa yaptığı iddiasında bulunmaktadır. Uluslararası İnsancıl Hukuk'a göre daha önceki saldırıların varlığı nedeniyle güç kullanmak ancak iki ülke arasında devam eden bir uluslararası silahlı çatışma söz konusuysa yasal olabilir (Callamard, 2020, s. 34).

ABD'nin gerçekten de İran'ın Kataib Hizbullah'ı sadece desteklemediği aynı zamanda doğrudan kontrol ettiğine dair istihbaratı olması ihtimali mevcuttur. Dahası, ABD'nin elinde Kasım Süleymani'yi daha önceden ABD hedeflerine yönelik olarak planladığı saldırıyı gerçekleştirmesini engellemek için SİHA operasyonu yapmaktan başka seçenek bulunmadığına dair istihbarat da bulunuyor olabilir. Eğer durum gerçekten bu şekildeyse, ABD'nin yapması gereken bu istihbarat bilgilerini BM Güvenlik Konseyine sunarak hem uluslararası toplumu aydınlatmak hem de kendi gerçekleştirmiş olduğu SİHA operasyonunun haklı temellere dayanıyor olduğunu göstermek olmalıdır. Aksi takdirde BM Antlaşması'nın 51. maddesindeki meşru müdafaa hakkı birçok devlet tarafından genişçe yorumlanarak her türlü şiddet kullanımının bahanesi olarak sunulacaktır. Böylesine bir senaryo ise uluslararası toplumun barış, refah, huzur ve istikrarına yönelik ciddi tehdit ve problemler oluşturabilir.

ABD tarafından SİHA operasyonu ile General Kasım Süleymani'nin öldürülmesinden sonra İran tarafından ABD güçlerinin bulunduğu Irak'taki üslere yönelik füze saldırısı gerçekleştirilmiştir. İran tarafı ise BM Güvenlik Konseyine

yaptığı bildirimde bu füze saldırısının meşru müdafaa amacıyla düzenlendiğini iddia etmiştir. Her ne kadar füze saldırısının meşru müdafaa amacıyla yapıldığını savunsa da İran tarafından ABD'nin İran'a yönelik devam eden bir saldırıda olduğu veya çok yakın zamanda bir saldırı gerçekleştireceğine dair bir delil sunulamamıştır (Callamard, 2020, s. 35). İran tarafı da ABD gibi yapmış olduğu saldırıyı 51. madde temelinde gerçekleştirdiğini somut olarak kanıtlamayı başaramamıştır. Hem ABD'nin hem de İran'ın yapmış olduğu resmî açıklamalara bakıldığında her iki tarafın da gerçekleştirmiş olduğu saldırıların jus ad bellum'a göre hukuki olmadığı değerlendirilmesinde bulunulabilmektedir. Her iki tarafın saldırılarının da "meşru müdafaa" yapmak yerine "misilleme" yapmak amacıyla gerçekleştirildiği görülmektedir. Missilleme yapmak amacıyla gerçekleştirilen bu saldırılar BM Antlaşması'nın 2. ve 51. maddelerine aykırıdır (Milanovic, 2020). Dolayısıyla hem ABD'nin İranlı General Kasım Süleymani'yi SİHA operasyonu ile öldürmesi hem de İran'ın Kasım Süleymani suikastı üzerine Irak topraklarında ABD personelinin bulunduğu üslere yönelik füze saldırısı düzenlemesi uluslararası hukuka aykırıdır.

İranlı General Kasım Süleymani suikastı, ABD tarafından Irak toprakları üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, Irak makamları tarafından bu SİHA operasyonunun gerçekleştirilmesi için ABD'ye izin verilmemiştir. Dolayısıyla ABD tarafından gerçekleştirilen ve General Süleymani'nin etkisiz hâle getirildiği SİHA operasyonu aynı zamanda Irak'a karşı bir güç kullanımı ve Irak'ın egemenliğinin ihlali anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda SİHA operasyonunda General Kasım Süleymani'nin yanı sıra Iraklı gönüllü halk güçleri olarak da bilinen Haşdi Şabi komutan yardımcısı Ebu Mehdi el-Mühendis de hayatını kaybetmiştir (Smith, 2020). Irak tarafından BM Güvenlik Konseyine yapılan bildirimde, ABD'nin SİHA operasyonu resmî olarak protesto edilmiştir. Aynı bildirimde, Irak'ın müttefikleri-

ne yönelik olarak DEAŞ'la mücadeleye odaklanmaları ve Irak'ı kendi aralarındaki mücadelenin savaş meydanı hâline getirmemelerine yönelik çağrılarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Irak tarafından ABD'nin yapmış olduğu SİHA saldırısı Irak halkı, devleti ve hükûmetine yönelik bir saldırı olarak tanımlanmış, saldırının Irak'ın egemenliği ve uluslararası hukuku ihlal ettiği açıklamasında bulunulmuştur (Iraq, 2020). Irak parlamentosu, ABD'nin General Süleymani'yi SİHA saldırısıyla öldürmesinin ardından tüm yabancı askerlerin ülkeyi terk etmesi çağrısında bulunan ancak bağlayıcı olmayan bir meclis kararı almıştır (BBC News, 2020). Uluslararası hukuka göre bir ülkenin başka bir ülke topraklarında hukuki olarak güç kullanabilmesi için ilgili ülkeden izin alması veya ilgili ülkeden kaynaklanan saldırının o ülkeye isnat edilebilir olması gerekmektedir. Irak, ABD'ye General Kasım Süleymani'yi etkisiz hâle getirecek SİHA saldırısını yapmak için izin vermemiştir. SİHA saldırısının ardından ABD tarafından BM Güvenlik Konseyine yapılan bildirimde de ne İran ne de İran destekli Şii milis grup saldırılarının Irak'a isnat edildiğine ilişkin bir ibare bulunmamaktadır. Bu durumda, ABD tarafından Irak topraklarında gerçekleştirilen SİHA saldırısında hayatını kaybeden kişilerin keyfi olarak öldürüldüğü ve ABD'nin bu ölümlerden sorumlu olduğu görülmektedir.

ABD tarafı ise General Süleymani'nin etkisiz hâle getirildiği SİHA saldırısının haklı olduğunu savunmaktadır. ABD'ye göre Irak'ın kendi topraklarındaki ABD varlığına yönelik İran destekli grupların saldırılarını durduramaması nedeniyle Kasım Süleymani'yi hedef alan SİHA saldırısı haklı bir eylemdir. ABD Savunma Bakanı Mark Esper, İran destekli Şii grupların Irak topraklarındaki ABD varlığına yönelik saldırılarının durdurulması için gerekli önlemlerin alınması konusunda Iraklı yöneticilerle birçok defa konuştuğunu ancak Irak'ın bu konuda yetersiz kaldığını ifade etmiştir (Vergur, 2020). Özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından başlayan "teröre

karşı savaş” doktrini çerçevesinde ABD ve müttefikleri terörle mücadelede isteksiz veya aciz oldukları gerekçesiyle birçok ülke toprağında ilgili ülkeden izin almaksızın güç kullanma yoluna gitmiştir. Örneğin ABD tarafından 2014 yılında BM Genel Sekreterine yazılan bir mektupta, “terörist grupların bulunduğu ülkeler bu grupların kendi topraklarını kullanmasını engelleme noktasında isteksiz veya aciz oldukları zaman bu grupların tehdit oluşturduğu devletler bireysel veya kolektif olarak BM Antlaşması’nın 51. maddesindeki meşru müdafaa hakkını kullanmalıdır” ifadesi bulunmaktadır (United States, 2014). Buna rağmen ABD tarafından SİHA saldırısıyla Kasım Süleymani’nin öldürülmesinden sonra BM Güvenlik Konseyine yapılan bildirimde Irak’ın kendi topraklarında ABD varlığını koruma noktasında isteksiz veya aciz olduğuna yönelik herhangi bir delil ortaya konulmuştur. Ayrıca öldürülen kişi olan Kasım Süleymani bir terör örgütü mensubu değil BM’de resmî olarak temsil edilen bir devlet olan İran’ın üst düzey askerî yetkilisidir. Kasım Süleymani’nin de mensubu olduğu DMO yalnızca ABD tarafından tek taraflı şekilde terör örgütü ilan edilmiştir. Dahası, ABD tarafından SİHA saldırısı yapıldığı sırada General Süleymani tarafından çok yakın bir zamanda ABD çıkarlarına karşı gerçekleştirilecek bir saldırı olacağına dair bir delil de bulunmadığından ABD’nin bu SİHA saldırısını meşru müdafaa olarak gösterebilmesi de mümkün değildir. Ek olarak ABD, SİHA saldırısında sadece Kasım Süleymani’yi değil aynı zamanda Irak vatandaşlarını da Irak toprakları üzerinde öldürerek hem Irak’a hem de Irak vatandaşlarına karşı güç kullanmıştır. Bu durum Irak’a yönelik bir “saldırgan davranış” şeklinde yorumlanmaktadır. Uluslararası hukuka göre ABD’nin Irak toprakları üzerinde hem Irak vatandaşlarını hem de İran vatandaşı olan Kasım Süleymani ve diğer DMO mensuplarını öldürmesi hukuksuz ve keyfî bir davranıştır (Callamard, 2020, s. 38).

Sonuç

Uluslararası İnsan Hakları Hukuku’na göre ABD tarafından şu ana kadar BM Güvenlik Konseyi ve uluslararası toplumun bilgisine sunulan deliller ışığında, ABD tarafından Irak topraklarında gerçekleştirilen SİHA saldırısı sonucunda İranlı General Kasım Süleymani ve yanındaki diğer Irak ve İran vatandaşlarının öldürülmesi keyfî ve hukuka aykırı bir saldırdır. ABD gerçekleştirmiş olduğu bu saldırının ve saldırı sonrasında insanların hayatlarını kaybetmesinin sorumluluğunu taşımaktadır. ABD tarafından gerçekleştirilen SİHA saldırısı aynı zamanda BM Antlaşması’nın 2. maddesinin 4. fıkrasına aykırıdır. SİHA operasyonunun gerçekleştiği tarihte Kasım Süleymani’nin Irak’ta ABD çıkarlarına karşı çok yakın bir zamanda saldırı gerçekleştireceğine yönelik ABD tarafından hiçbir delil ortaya konamamıştır. General Kasım Süleymani’nin DMO’nun dış operasyonlardan sorumlu Kudüs Gücünün lideri olduğu ve bölgedeki birçok ülkede çeşitli operasyonlar planlayıp yönettiği doğrudur ancak ortada gerçekten de Kasım Süleymani’den kaynaklanan Irak’taki ABD çıkarlarına yönelik çok yakın bir tehdit bulunmadığından ABD tarafından gerçekleştirilen SİHA saldırısı uluslararası hukuka aykırıdır.

Bir hukuk devletinin hem iç işlerinde hem de uluslararası ilişkilerinde ilgili yasal düzenlemelere bağlı bir şekilde işlem ve eylem gerçekleştirmesi gerekmektedir. ABD tarafından gerçekleştirilen SİHA saldırısı sonrasında General Kasım Süleymani’nin üçüncü bir ülkenin topraklarında öldürülmesi bir hukuk devletinden beklenmeyecek şekilde uluslararası hukukun pek çok açıdan ihlal edilmesinin en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır. ABD ve onun sınırlı sayıda stratejik müttefiki tarafından özellikle 11 Eylül saldırılarının ardından başlatılan terö-

re karşı savaş doktrini çerçevesinde uluslararası hukuk bu devletlerin çıkarlarının korunması için oldukça geniş bir şekilde yorumlanmıştır. Uluslararası hukukun 11 Eylül saldırılarından itibaren bu kadar geniş bir şekilde ve yalnızca ABD ve onun sınırlı sayıdaki stratejik müttefikinin millî güvenlik çıkarlarının korunması için yorumlanması sebebiyle hukuk devletinin uluslararası ilişkilerde uyması gereken ilgili uluslararası hukuk mevzuatı ve içtihatları ihlal edilmiştir. Bu durum karşısında uluslararası toplumun sessiz kalması derin endişelere yol açmaktadır. ABD ve onun birtakım stratejik müttefikleri tarafından gerçekleştirilen SİHA operasyonlarında çoğunlukla BM Antlaşması'nın meşru müdafaa-ya ilişkin 51. maddesine atıfta bulunmaktadır. Ancak bir hukuk devletinden beklenen davranış ise gerçekleştirdiği eylemler sonucunda denetleme açık olması, hesap verebilir ve sorumluluk ilkesi çerçevesinde gerçekleştirmiş olduğu eylem ve işlemlerin hangi somut delillere dayandığını açık bir şekilde ortaya koymasıdır. Kasım Süleymani suikastinin ardından ABD'nin BM Güvenlik Konseyine yapmış olduğu bildirimde operasyonun BM Antlaşması'nın 51. maddesinden doğan meşru müdafaa hakkına dayanılarak gerçekleştirildiği ifade edilmiş olsa dahi meşru müdafaa-ya neden olan veya olacak saldırının ne olduğuna ilişkin somut bir delil ortaya konulmamıştır. ABD'de yürütme erkini temsil eden Başkan Trump'ın talimatıyla gerçekleştirilen bu SİHA saldırısı hakkında yasama organına gerekli bilgilendirme yapılmamış, yargı organı da bugüne kadar konu hakkında herhangi bir açık soruşturmada bulunmamıştır. Büyük oranda gizlilik çerçevesinde gerçekleştirilen Kasım

Süleymani'nin etkisiz hâle getirildiği SİHA operasyonu, uzun yıllar boyunca ABD ve onun sınırlı sayıdaki stratejik müttefikinin uluslararası hukuku geniş bir şekilde yorumlaması sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. SİHA operasyonlarındaki gizlilik nedeniyle hukuk devleti ilkesine aykırı bir biçimde denge ve denetleme mekanizması işlevsiz hâle getirilmiş, kuvvetler ayrılığı ilkesine zarar verilmiş, yürütme erkinin yasama ve yargı erkleri tarafından denetlenip sınırlandırılarak keyfiliğin önlenmesi engellenmiş ve modern uluslararası toplumun tüm paydaşları tarafından kabul edilen temel hak ve özgürlükler defalarca ihlal edilmiştir. Gerçekleştireceği eylem ve işlemler öncesinde vatandaşlarının onayını alması ve hukukun üstünlüğü prensibine dayanması sebebiyle yürütmenin işlemlerinin yasama ve yargı tarafından denetlenip sınırlandırıldığı modern hukuk devletinden sadece iç politikada değil aynı zamanda uluslararası ilişkilerde de hukuka uygun bir şekilde hareket ederek küresel barışa katkıda bulunmaları beklenirken özellikle 11 Eylül sonrasında başlayan SİHA operasyonlarının Batılı demokrasilerde dahi pek çok açıdan hukuk devleti ilkelerine önemli ölçüde zarar vererek bu ülkelerin gerek kendi iç hukukları gerekse de uluslararası hukuka aykırı şekilde ve küresel barışa tehdit oluşturacak bir biçimde hareket ettikleri görülmektedir. Küresel barış ve istikrara gerçek anlamda katkıda bulunulabilmesi için hukuk devleti olduğu iddiasında bulunan devletlerin hem içişlerinde hem de uluslararası ilişkilerinde, teröre karşı mücadelede dahi hukuk devleti ilkesini oluşturan temel prensiplere yeniden uyum sağlayarak eylem ve işlemlerini gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Extended Abstract

In recent years, with the gradual development of technology and progress in the defense industry, the security forces of many states have acquired unmanned aerial vehicles called UCAVs. The use of UCAV technology has become even more preferred by states due to its various advantages such as minimizing personnel losses, reducing risk factors in counter-terrorism activities and cross-border operations, and quickly neutralizing targeted threats. UCAV technology, which is thought to reduce the risks in internal and external security operations and reach the determined targets effectively and efficiently, also brings various difficulties and risks. To calm the increasing unrest in their own public opinion after the human losses on the ground, some countries, notably the USA, preferred to carry out UCAV strikes instead of putting their own soldiers at risk in the operations they carried out in foreign countries, especially within the context of the “War on Terror” doctrine developed after the September 11 attacks. However, very few officials have information about the UCAV attacks so far due to reasons such as confidentiality, intelligence, and national security. The fact that democratic institutions, parliaments, and the judiciary in the relevant countries cannot control and monitor UCAV operations raises questions about the legality of these operations. In this study, UCAV operations are evaluated in terms of the rule of law and international law, and the assassination of Qasem Soleimani, the Commander of the Quds Forces responsible for foreign operations of the Islamic Revolutionary Guards Corps, through a UCAV strike by the USA on January 3, 2020, is examined as a case study. In this research, it was concluded that Qassem Soleimani was assassinated in violation of international law.

This article is comprising of three chapters. The first chapter covers the concept of the “second UCAV age”. Second UCAV age repre-

sents the fact that the UCAV technology is no longer only available for the usage of the USA and its strategic allies but various other players, both state and non-state actors, now obtain that technology and use it on the ground for various purposes. Not only very small number of privileged states but also many other regional and global powers are now producing, exporting, and importing UCAVs for their military arsenals. Besides, this chapter also questions the conventional wisdom about the use of UCAVs in military operations regarding the minimizing the civilian casualties on the ground by giving examples of studies covering the UCAV operations from the legal perspective. Therefore, it could be argued that this chapter exposes the fact that contrary to general acceptance about the UCAV strikes that it reduces the civilian losses and targets the terrorists accurately, studies suggests that UCAV strikes also causes a dramatic surge in the numbers of civilian casualties in the so called ‘war on terror’.

The second chapter focuses on the international law literature with respect to UCAV strikes. In other words, this chapter analyzes the international legal context and debates in the literature about the UCAV operations. Although there are many different understandings regarding the evaluation of the UCAV strikes’ legality, it is safe to articulate that in order to describe a UCAV strike as legal it should abide by the principles of “Just ad bellum”, International Humanitarian Law, and International Law of Human Rights at the same time. In this chapter, it is also underscored that the USA and its number of strategic allies have been interpreting the concepts of international law from a very broad perspective in accordance with their own interests that this situation not only erodes the fundamental principles of the international law but also jeopardizes

the safety, security, and stability of the international community.

The third chapter covers the assassination of Iranian General Qasem Soleimani and analyzes this situation from the perspective of international law. Assassination of Soleimani could be regarded as a significant milestone in terms of broadly interpreting international law and international usage of UCAV operations because in this particular case study the target is not a terrorist, albeit he is labeled as such by the USA,

but a high-level military official of a country that is a part of the UN. As a result of this case study, it has been founded that the Assassination of Soleimani by the USA on the soil of a third country, Iraq, is against to international law because the USA could not show any evidence to the UN Security Council that Iranian General Soleimani was involving in any imminent attack against the USA when he was killed by American UCAV strike. Soleimani assassination can be interpreted as a violation of international law.

ارزیابی عملیات پهپادی از نظر حاکمیت قانون و حقوق بین الملل: پرونده ترور سردار قاسم سلیمانی

فاتح تونا

در سال های اخیر با رشد تدریجی فناوری و پیشرفت در صنعت دفاعی، نیروهای امنیتی بسیاری از کشورها مجهز به هواپیماهای بدون سرنشین (پرنده هادیت پذیر از دور یا به اختصار پهپاد) مسلح، شده اند. استفاده از فناوری پهپاد مسلح به دلیل مزایای مختلف آن از جمله به حداقل رساندن تلفات پرسنل، کاهش عوامل خطر در فعالیت های ضد تروریستی و عملیات برون مرزی و خنثی سازی سریع تهدیدات هدف گذاری شده، مورد پسند دولت ها قرار گرفته است. فناوری پهپاد مسلح، از طرفی این تصور را پدید آورده که خطرات را در عملیات های امنیتی داخلی و خارجی کاهش داده و به اهداف تعیین شده به طور مؤثر و کارآمد دست می یابد. از طرف دیگر اما استفاده از این فناوری مشکلات و خطرات مختلفی را نیز به همراه دارد. برخی کشورها، از جمله آمریکا، برای مهار نگرانی فزاینده در افکار عمومی خود از تلفات انسانی در میدانها، ترجیح داده اند که به جای در معرض خطر قرار دادن سربازان در عملیات های برون مرزی، از انجام عملیات با پهپادهای مسلح استفاده کنند. این امر به ویژه در چارچوب دکترین «جنگ با تروریسم» که پس از حملات ۱۱ سپتامبر ایجاد شد، قوت گرفت. با این حال به دلایلی مانند محرمانگی و یا طبقه بندی بودن اطلاعات و دیگر مسائل امنیت ملی، تعداد کمی از مقامات رسمی اطلاعاتی در مورد حملات پهپادی در اختیار دارند. ناکامی نهادهای دموکراتیک، مجلس و قوه قضاییه کشورها در کنترل و نظارت بر عملیات های پهپادی، سؤالاتی را در مورد قانونی بودن این عملیات ها ایجاد کرده است. در این پژوهش، عملیات هواپیماهای بدون سرنشین مسلح از نظر حاکمیت قانون و حقوق بین الملل مورد بررسی قرار گرفته است. از این منظر کشته شدن قاسم سلیمانی فرمانده نیروی قدس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی ایران در ۳۱ دی ماه ۸۹۳۱ در حمله پهپادی ایالات متحده آمریکا، به عنوان مطالعه موردی انتخاب و بررسی شده است. نتیجه پژوهش نشانگر اینست که قاسم سلیمانی بر خلاف قوانین بین المللی ترور شده است.

کلیدواژه ها: عملیات پهپادی، قوانین بین المللی، ایالات متحده، ایران، قاسم سلیمانی.

Kaynakça

- Abdul-Zahra, Q. (2020, Ocak 1). *Protesters attack US Embassy in Baghdad after airstrikes*. AP News. <https://apnews.com/article/us-news-ap-top-news-mark-esper-international-news-north-carolina-75228a8a607a44863b57021ac33264dc>
- Ali, I., & Rasheed, A. (2019, Aralık 29). *Trump aides call U.S. strikes on Iraq and Syria 'successful' warn of potential further action*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/us-iraq-security-usa/trump-aides-call-u-s-strikes-on-iraq-and-syria-successful-warn-of-potential-further-action-idUSKBN1YX0GR>
- Ali, I., & Stewart, P. (2020, Şubat 10). *More than 100 U.S. troops diagnosed with brain injuries from Iran attack*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/us-usa-pentagon-tbi-exclusive/exclusive-more-than-100-u-s-troops-diagnosed-with-brain-injuries-from-iran-attack-officials-idUSKBN2041ZK>
- Ansari, U. (2015, Eylül 8). *Pakistan surprises many with first use of armed drone*. Defense News. <https://www.defensenews.com/air/2015/09/08/pakistan-surprises-many-with-first-use-of-armed-drone/>
- Aristotle. (1905). *Aristotle's politics*. Clarendon Press.
- Asmann, P. (2018, Ağustos 15). *Are armed drones the weapon of the future for Mexico's cartels?* Insight Crime. <https://www.insightcrime.org/news/brief/armed-drones-weapon-future-mexico-cartels/>
- Associated Press. (2017, Nisan 19). *Iran nuclear deal: Trump administration approves agreement but review looms*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2017/apr/19/iran-nuclear-deal-trump-administration-approves-agreement-but-review-looms>
- BBC News. (2020, Ocak 5). *Qasem Soleimani: Iraqi MPs back call to expel US troops*. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-50998065>
- Bethlehem, D. (2012). Self-defense against an imminent or actual armed attack by nonstate actors. *American Journal of International Law*, 106(4), 770-777. <https://doi.org/10.5305/amerjintelaw.106.4.0769>
- Byman, D. (2018, Mayıs 21). *Why engage in proxy war? A state's perspective*. Brookings. <https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2018/05/21/why-engage-in-proxy-war-a-states-perspective/>
- Callamard, A. (2020). *Use of armed dorenes for targeted killings*. Human Rights Council, United Nations General Assembly. <https://undocs.org/en/A/HRC/44/38>
- Center for Civilians in Conflict (2020). *In search of answers: U.S. military investigations and civilian harm*. Columbia Law School Human Rights Institute. https://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/human-rights-institute/files/in_search_of_answers_report_-_us_military_investigations_and_civilian_harm.pdf
- Chulov, M., Borger, J., & Abdul-ahad, G. (2020, Ocak 5). *Trump vows to hit 52 sites 'very hard' if Iran retaliates over Suleimani killing*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/05/donald-trump-vows-to-hit-52-sites-very-hard-if-iran-retaliates-for-suleimani-killing>
- Court of Appeal. (C1/2013/0139). (2014, Ocak 20). Just Security. <https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2014/01/Noor-Khan-v.-State-UK-Court-of-Appeal-2014.pdf>
- Cvijic, S., Goxho, D., Klingenberg, L., & Knight, E. (2019). *Armed drones in Europe*. Open Society Foundations. <https://www.opensocietyfoundations.org/publications/armed-drones-in-europe>
- DiNapoli, E. (2019, Nisan 4). *German courts weigh legal responsibility for U.S. drone strikes*. Lawfare. <https://www.lawfareblog.com/german-courts-weigh-legal-responsibility-us-drone-strikes>
- Dworkin, A. (2020, Ocak 7). *Soleimani strike marks a novel shift in targeted killing, dangerous to the global order*. Just Security. <https://www.justsecurity.org/67937/soleimani-strike-marks-a-novel-shift-in-targeted-killing-dangerous-to-the-global-order/>
- Emmons, A. (2020, Ocak 11). *U.S. strike on Iranian commander in Yemen the night of Suleimani's assassination killed the wrong man*. The Intercept. <https://theintercept.com/2020/01/10/us-strike-abdul-reza-shahlai-yemen/>
- Eqbari, A., & Rasmussen, S. E. (2019, Nisan 8). *Iran labels U.S. central command a terrorist organization*. The Wall Street Journal. <https://www.wsj.com/articles/iran-labels-u-s-central-command-a-terrorist-organization-11554750204>
- European Court of Human Rights. (Nos. 18299/03 and 27311/03). (2011) Global Health Rights.

- <https://www.globalhealthrights.org/finogenov-and-others-v-russia/>
- European Parliament. (2015, Temmuz 14). *Joint comprehensive plan of action*. <https://www.europarl.europa.eu/cmsdata/122460/full-text-of-the-iran-nuclear-deal.pdf>
- Farooq, U. (2019, Mayıs 14). *The second drone age, how Turkey defied the U.S. and became a killer drone power*. The Intercept. <https://theintercept.com/2019/05/14/turkey-second-drone-age/?comments=1>.
- Fuhrmann, M., Kreps, S. E., & Horowitz, M. C. (2016). Separating Fact from fiction in the debate over drone proliferation. *International Security*, 41(2), 7-42.
- Gady, F. S. (2019, Kasım 22). *Useful, but not decisive: UAVs in Libya's civil war*. International Institute for Strategic Studies. <https://www.iiss.org/blogs/analysis/2019/11/mide-uavs-in-libyas-civil-war>
- Hambling, D. (2016, Haziran 6). *The Iraqi army is flying Chinese-made killer drones*. Popular Mechanics. <https://www.popularmechanics.com/military/a21197/the-iraqi-army-is-flying-chinese-made-killer-drones/>
- Haque, A. A. (2020, Ocak 10). *U.S. legal defense of the Soleimani strike at the United Nations: A critical assessment*. Just Security. <https://www.justsecurity.org/68008/u-s-legal-defense-of-the-soleimani-strike-at-the-united-nations-a-critical-assessment/>
- Heipertz, M., & Talmon, S. (2020, Ocak 23). *The U.S. killing of Iranian General Qasem Soleimani of wrong trees and red herrings, and why the killing may be lawful after all*. University of Bonn. <https://gpil.jura.uni-bonn.de/2020/01/the-u-s-killing-of-iranian-general-qasem-soleimani-of-wrong-trees-and-red-herrings-and-why-the-killing-may-be-lawful-after-all/>
- Heyns, C. (2014). *Report of the special rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions*. United Nations Digital Library. <https://digitallibrary.un.org/record/771922>
- Hosenball, M. (2020, Ocak 4). *Trump says Soleimani plotted 'imminent' attacks, but critics question just how soon*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/us-iraq-security-blast-intelligence/trump-says-soleimani-plotted-imminent-attacks-but-critics-question-just-how-soon-idUSKBN1Z228N>
- Hrnjaz, M. (2019). *The war report the United States of America and the Islamic Republic of Iran: An international armed conflict of low intensity*. Geneva Academy. <https://tinyurl.com/ydk6fcar>
- Huber, E. R. ve Ansay, T. (1970). Modern endüstri toplumunda hukuk devleti ve sosyal devlet. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 27(3), 27-51. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001127
- Human Rights Committee. (2018, Ekim 30). *General comment* (No. 36). OHCHR. https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/1_Global/CCPR_C_GC_36_8785_E.pdf
- Hussein, R., & Jedinia, M. (2020, Ocak 3). *What is Iran's Islamic Revolutionary guard?* VOA News. <https://www.voanews.com/middle-east/voa-news-iran/what-irans-islamic-revolutionary-guard>
- International Court of Justice. (No. 908). (2005a, Aralık 19). *Democratic Republic of the Congo v. Uganda*. <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/116/116-20051219-JUD-01-00-EN.pdf>
- International Court of Justice. (No. 908). (2005b, Aralık 19). *Case concerning armed activities on the territory of the Congo*. <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/116/116-20051219-JUD-01-00-EN.pdf>
- International Court of Justice. (1996, Temmuz 8). *Legality of the threat or use of nuclear weapons*. <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/95/095-19960708-ADV-01-00-EN.pdf>
- International Committee of the Red Cross. (1949). *The Geneva Conventions of 12 August 1949*. ICRC. <https://www.icrc.org/en/doc/assets/files/publications/icrc-002-0173.pdf>
- International Law Association. (2018). *Final report on aggression and the use of force*. ILA. https://www.ila-hq.org/images/ILA/DraftReports/DraftReport_UseOfForce.pdf
- International Law Commission. (2001). *Draft articles on responsibility of states for internationally wrongful acts, with commentaries*. International Law Commission, United Nations. https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/commentaries/9_6_2001.pdf
- Iraq. (2020, Ocak 6). *Identical letters dated 6 January 2020 from the permanent representative of Iraq to the United Nations addressed to the President of the*

- Security Council. United Nations Digital Library. <https://digitallibrary.un.org/record/3846366?ln=en>
- Jennings, R. Y. (1938). The Caroline and Mcleod cases. *American Journal of International Law*, 32(1), 82-99. <https://doi.org/10.2307/2190632>
- Kant, I. (1903). *Perpetual peace: A philosophical essay, 1795*. S. Sonnenschein.
- Lewis, L. (2014). *Improving lethal action: Learning and adapting in U.S. counterterrorism operations*. CNA Corporation. https://www.cna.org/cna_files/pdf/COP-2014-U-008746-Final.pdf
- Malyasov, D. (2015, Temmuz 30). *Nigeria's use of China origin CH-3 UCAV confirmed*. Defence Blog. <https://defence-blog.com/nigerias-use-of-china-origin-ch-3-ucav-confirmed/>
- Maurer, P. (2013, Mayıs 10). *The use of armed drones must comply with laws*. ICRC. doi:<https://www.icrc.org/en/doc/resources/documents/interview/2013/05-10-drone-weapons-ihl.htm>
- Milanovic, M. (2011). *Extraterritorial application of Human Rights Treaties: law, principles, and policy*. Oxford University Press.
- Milanovic, M. (2020, Ocak 8). *Iran unlawfully retaliates against the United States, violating Iraqi sovereignty in the process*. European Journal of International Law. <https://www.ejiltalk.org/iran-unlawfully-retaliates-against-the-united-states-violating-iraqi-sovereignty-in-the-process/>
- Moore, J. (2017, Aralık 12). *Iran recognizes Jerusalem as Palestinian capital city in response to Trump declaration*. Newsweek. <https://www.newsweek.com/iran-recognizes-jerusalem-capital-city-palestinians-response-trump-declaration-760356>
- Navari, C. (2008). Liberalism. In P. D. Williams (Ed.), *Security studies: An introduction* (pp. 29-43). Routledge.
- New America. (t.y.). *Introduction: How we became a world of drones?* <https://www.newamerica.org/international-security/reports/world-drones/introduction-how-we-became-a-world-of-drones/> adresinden 8 Ocak 2021 tarihinde erişildi.
- Özbudun, E. (2017). *Türk Anayasa Hukuku*. Yetkin Yayınları.
- Pollack, K. (2017, Ekim 3). *Statement before the United States House of Representatives Committee on Armed Services*. House of Representatives. <https://docs.house.gov/meetings/AS/AS06/20171003/106400/HHRG-115-AS06-Bio-PollackK-20171003.pdf>
- Prusher, I. (2018, Mayıs 2). *Benjamin Netanyahu's Iran Deal speech might have convinced the only person who matters*. Time. <https://time.com/5262607/netanyahu-trump-iran-deal-speech/>
- Read, R. (2020, Ocak 3). *World's most feared drone: CIA's MQ-9 reaper killed Soleimani*. Washington Examiner. <https://www.washingtonexaminer.com/policy/defense-national-security/worlds-most-feared-SIHA-cias-mq-9-reaper-killed-soleimani>
- Reuters. (2019, Aralık 31). *Iran denies role in U.S. embassy violence, warns against retaliation*. <https://www.reuters.com/article/us-iraq-security-usa-iran/iran-denies-role-in-u-s-embassy-violence-warns-against-retaliation-idUSKBN1YZ19Y>
- Reuters. (2020, Ocak 4). *Inside the plot by Iran's Soleimani to attack U.S. forces in Iraq*. <https://www.reuters.com/article/us-iraq-security-soleimani-in-sight/inside-the-plot-by-irans-soleimani-to-attack-u-s-forces-in-iraq-idUSKBN1Z301Z>
- Robinson, K. (2021, Ocak 4). *What is the Iran Nuclear Deal?* Council on Foreign Relations. <https://www.cfr.org/backgrounder/what-iran-nuclear-deal>
- Sabbagh, D. (2019, Kasım 18). *Killer drones: How many are there and who do they target?* The Guardian. <https://www.theguardian.com/news/2019/nov/18/killer-drones-how-many-uav-predator-reaper>
- Schondorf, R. S. (2007). The targeted killings judgment: A preliminary assessment. *Journal of International Criminal Justice*, 5(2), 301-309. doi:<https://doi.org/10.1093/jicj/mqm009>
- Smith, C. (2020, Ocak 5). *United States killed Iraqi Military Official and Iraqi military personnel in the two recent attacks*. Just Security. <https://www.justsecurity.org/67917/united-states-killed-iraqi-military-official-and-iraqi-military-personnel-in-the-two-recent-attacks/>
- Smith, D. (2020, Ocak 7). *Trump defends 'war crime' threat to target cultural sites in Iran*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/06/suleimani-killing-donald-trump-defends-threat-to-hit-cultural-sites-in-iran>
- Soysal, M. (1990). *100 soruda anayasanın anlamı*. Gerçek Yayınevi.

- Starr, B. (2019, Aralık 28). *US civilian contractor killed in rocket attack in Iraq*. CNN. <https://edition.cnn.com/2019/12/27/politics/iraq-rocket-attack-contractor-killed/index.html>
- Taylor, K. (2014). *You never die twice: Multiple kills in the US drone program*. Reprieve. <https://reprieve.org/uk/2014/12/31/you-never-die-twice-multiple-kills-in-the-us-drone-program/>
- Teziç, E. (2003). *Anayasa Hukuku*. Beta Basım Yayım.
- The White House. (2016). *Report on the legal and policy frameworks guiding the United States' use of military force and related national security operation*. Just Security. https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2016/12/framework.Report_Final.pdf
- Torbati, Y. (2016, Kasım 6). *Trump election puts Iran nuclear deal on shaky ground*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/us-usa-election-trump-iran/trump-election-puts-iran-nuclear-deal-on-shaky-ground-idUSKBN13427E>
- Trump, D. (2017, Aralık 6). *Statement by President Trump on Jerusalem*. White House. <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/statement-president-trump-jerusalem/>
- Trump, D. (2018a, Mayıs 8). *Remarks by President Trump on the joint comprehensive plan of action*. White House. <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-joint-comprehensive-plan-action/>
- Trump, D. (2018b, Ağustos 6). *Executive order reimposing certain sanctions with respect to Iran*. White House. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-reimposing-certain-sanctions-respect-iran/>
- Trump, D. (2019, Nisan 8). *Statement from the President on the designation of the Islamic revolutionary guard corps as a foreign terrorist organization*. White House. <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/statement-president-designation-islamic-revolutionary-guard-corps-foreign-terrorist-organization/>
- U.S. Department of State. (2019, Nisan 8). *Designation of the Islamic Revolutionary guard corps*. <https://www.state.gov/designation-of-the-islamic-revolutionary-guard-corps/>
- UN Human Rights Council. (2020, Şubat 4). *UN Commission of inquiry on Syria: Parties to the conflict must act immediately and collectively to bring meaningful respite to civilians in northwest Syria*. OHCHR. <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Pages/NewsDetail.aspx?NewsID=25520&LangID=E>
- United Nations. (1945). *Birleşmiş Milletler Antlaşması*. https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/2212020141836bm_01.pdf
- United Nations. (1948, Aralık 10). *Universal Declaration of Human Rights*. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- United Nations. (1966a, Aralık 16). *International Covenant on Civil and Political Rights*. <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>
- United Nations. (1966b, Aralık 19). *International Covenant on Civil and Political Rights*. OHCHR. <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf>
- United Nations. (2020, Ocak 27). *Libya: UN report urges accountability for deadly attack against migrant centre*. UN News. <https://news.un.org/en/story/2020/01/1056052>
- United States. (2014, Eylül 21). *Letter dated 23 September 2014 from the Permanent Representative of the United States of America to the United Nations addressed to the Secretary-General*. United Nations Digital Library. <https://digitallibrary.un.org/record/779957>
- United States Mission to the United Nations. (2020, Ocak 8). *United States article 51 letter*. Just Security. <https://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2020/01/united-states-article-51-letter-soleimani.pdf>
- US Department of Defense. (2020, Ocak 2). *Statement by the Department of Defense*. <https://www.defense.gov/Newsroom/Releases/Release/Article/2049534/statement-by-the-department-of-defense/>
- Uygur, H. (2021, Ocak 8). *Süleymani suikastının yıl dönümü*. İRAM. https://iramcenter.org/suleymani-suikastinin-yil-donumu/?send_cookie_permissions=OK
- Venice Commission. (2006, Mart 18). *Venice Commission opinion*. [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD\(2006\)009-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD(2006)009-e)

Vergur, D. (2020, Ocak 3). *Senior DOD official describes rationale for attack on quds force commander*. U.S. Department of Defense. <https://www.defense.gov/Explore/News/Article/Article/2050341/senior-dod-official-describes-rationale-for-attack-on-quds-force-commander/>

Vienna Convention on the Law of Treaties. (1969, Mayıs 23). United Nations. https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1_1_1969.pdf

Vranes, E. (2006, Nisan 1). The definition of ‘norm conflict’ in international law and legal theory. *European Journal of International Law*, 17(2), 395-418. doi:<https://doi.org/10.1093/ejil/chl002>

Woods, C. (2015). *Sudden justice: America’s secret drone wars*. Oxford University Press.

Ynetnews. (2014, Eylül 21). *Hezbollah uses UAV to attack al-Qaeda backed rebels*. <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4573625,00.html>

Etik Sorumluluk Beyanı / *Ethical Statement*

Yazar(lar), makaledeki bütün verileri etik kurallar çerçevesinde elde ettiğini, yararlanılan kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu beyan eder. Bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*’nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir. / *The author(s) declares that they have obtained all the data in the article within the framework of ethical rules and that they have referred to the sources used in accordance with scientific norms. In case of detection of a situation contrary to this statement, the Turkish Journal of Iranian Studies has no responsibility, and all responsibility belongs to the author(s).*

Etik Kurul İzni / *Ethics Committee Permission*

Yazar(lar) etik kurul izni gerektiren çalışmaları ve izinle ilgili bilgileri burada belirtmişlerdir. / *The author(s) have stated the studies that require ethical committee permission and the information about the permission here.*

Kurul adı / *Comittee name:*

Tarih / *Date*

Numara/ *Number*

Katkı Oranı Beyanı / *Contribution Rate Statement*

Birinci yazarın katkı oranı / *First author contribution rate:* %100

İkinci yazarın katkı oranı / *Second author contribution rate:* %...

Destek ve Teşekkür Beyanı / *Statement of Support and Acknowledgment*

Bu çalışma _____ destekli _____ numaralı araştırma projesi kapsamında toplanan verilerden yapılmıştır. Destekleri için _____’e teşekkür ederiz. / *This study has been conducted through the data collected within the scope of the research project number _____ supported by _____. We would express our gratitude to _____ for their support.*

Çatışma Beyanı / *Conflict Statement*

Yazar(lar) bu makalenin herhangi bir çıkar çatışması oluşturmadığını beyan eder. / *The author(s) declares that this article does not create any conflict of interest.*

AZERBAIJANI AND KURDISH ETHNONATIONALISM WITHIN MULTICULTURAL PERSPECTIVE: A COMPARATIVE STUDY OF IRAN AND TURKEY*

 Meysam Badamchi**

ABSTRACT

This article touches the relationship between the majority/center and minority/periphery in Iranian nationalism with a focus on the case of Azeri Turks in Iran. I will compare perspectives of multiculturalism in Iran and Turkey via a close reading of Kuzu's *Multiculturalism in Turkey: The Kurds and the State*. In doing so I will also study the similarities between Azerbaijani and Kurdish ethnonationalism in Iran and Turkey via engaging in compatibility of the framework drawn by Kuzu to Iran. In his book Kuzu, the UK-based Turkish scholar of politics and multiculturalism, aims to explore the limitations of multicultural theory and practice when extended beyond the context of Western societies, particularly the cases of Belgium and Canada, into contexts such as Turkey. Kuzu does not reject multiculturalism in total, but offers an empirically grounded moderate form of multiculturalism. This model, one can argue, shifts between strong multiculturalism and civic/liberal nationalism, without necessarily being able to solve the possible contradictions between these two approaches. Kuzu's work is much insightful for evaluating the situation of Azeri Turks and other non-Persian ethnic groups in Iran and their struggle for recognition through the contemporary era. My aim in this article is to pave the way to redefine historically rooted Iranian national identity on the basis of the conditions of ethnic pluralism and diversity in the post-Cold War era, and to propose a moderate solution to accommodate Azerbaijani ethnonationalism.

Keywords: Civic/Liberal Nationalism, Strong Multiculturalism, Ethnonationalism, Azeri Turks, Kurds.

* Atıf/To Cite: Badamchi, M. (2022). Azerbaijani and Kurdish ethnonationalism within multicultural perspective: A comparative study of Iran and Turkey. *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 73-99.

** Dr., Leiden University, Institute for Philosophy, Department of Philosophy, Leiden, Holland, m.badamchi@hum.leidenuniv.nl

Azerbaycan ve Kürt Etnik Milliyetçiliğinin Çok Kültürlülük Açısından Değerlendirilmesi: İran ve Türkiye'ye İlişkin Karşılaştırmalı Bir İnceleme

ÖZET

Bu çalışmada İran milliyetçiliği, çoğunluk/merkez ve azınlık/çevre ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmanın odağında İran'daki Azerbaycan Türkleri yer almaktadır. Çalışmada, ilk önce Kuzu'nun *Çok kültürlülük: Türkiye'de Kürtler ve Devlet* adlı kitabının çizdiği kuramsal çerçeve üzerinden İran'daki ve Türkiye'deki çok kültürlülük yaklaşımı karşılaştırılacaktır. Söz konusu kuramsal çerçevenin İran'la uyumluluğundan bahsedilecek ve İran ve Türkiye'deki Azerbaycan ve Kürt etnik milliyetçiliği arasındaki benzerlikler incelenecektir. İngiltere'de Türk siyaseti ve çok kültürlülük üzerine çalışan Kuzu, çok kültürlü teori ve pratiğin Batı toplumlarının, özellikle Belçika ve Kanada örneklerinin ötesinde Türkiye gibi ülkelere uygulamasının sınırlarını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Kuzu, çok kültürlülüğü tamamen reddetmemekte ancak ampirik olarak temellendirilmiş ılımlı bir çok kültürlülük modeli önermektedir. Bu modelle birlikte bu iki yaklaşım arasındaki olası çelişkileri çözmek zorunda kalmadan, güçlü çok kültürlülük ile sivil/liberal milliyetçilik arasında geçiş yaptığı söylenebilir. Kuzu'nun çalışması, Azerbaycan Türklerinin ve İran'daki diğer Fars olmayan etnik grupların durumunu sorgulamak ve günümüzde tanınma mücadelelerini değerlendirmek için önem arz etmektedir. Bu kuramsal çerçeveden hareketle çalışmanın amacı, Soğuk Savaş sonrası dönemde etnik çoğulculuk temelinde tarihî olarak kökleşmiş olan İran ulusal kimliğini yeniden tanımlamanın önünü açmak ve Azerbaycan etnik milliyetçiliğine uyum sağlamak için ılımlı bir çözüm önermektir.

Anahtar Kelimeler: Sivil/Liberal Milliyetçilik, Güçlü Çok Kültürlülük, Etnik Milliyetçilik, Azerbaycan Türkleri, Kürtler.

Introduction

A main premise of this article is that there is much unthought about minority rights in Iran. Indeed, the issue of ethnic diversity, especially considering the situation of Azeri Turks, is a mostly neglected topic in the field of Iranian Studies.^[3] As a political theorist, I have been involved with studying both the Iranian pro-democracy movement of the post-revolutionary era, as well as the so called "Azerbaijan National Movement" (*Azerbaijan Milli Hareketi*) in Iran for more than ten years now. Investigating the models which bring together the demands for democratization in the whole country with the pro-recognition demands of ethnic mi-

norities have been one of my main concerns and a fuel for this project. In other words, unlike the huge bulk of literature produced by internationally recognized political theorists on the issues of ethnicity and nationalism in the last decades, there are very few well-constructed theoretical arguments that combine the normative demands for liberal democracy in Iran on the one hand and minority ethnic groups' demands on the other.

To address this problem, elsewhere I have explored the relevance to Iran of the theory of the eminent Canadian political theorist, Will Kymlicka, exploring whether or not what may be called his strong theory of liberal multiculturalism, as developed in

³ For some of the recent few works available on the issue of minority rights and ethnic diversity in Iran one can refer to (Elling 2012, Elling 2013, Saleh 2013, Elling & Saleh 2015, Elling & Harris 2021)

his *Multicultural Citizenship* and other works, is exportable to Iran (see Kymlicka 1995; Badamchi 2018; Badamchi 2021 & Badamchi forthcoming 2022). Kymlicka's work is recognized as providing a theory of liberalism that is more sensitive to the rights of ethnic groups than Rawlsian theories of liberalism. Elaborating upon Kymlicka's distinction between multinational and polyethnic rights within a multicultural framework, in those essays I argued that the self-government rights for national minorities which Kymlicka may propose as a remedy for ethnic tensions in Iran provokes a lot of resistance among Iranian nationalists within both the pro-government group and the secular opposition alike, and thus is not a plausible model for Iran, at least from a pragmatist perspective. This article is a continuation of the same debate on multiculturalism and ethnic diversity in Iran via application of Durukan Kuzu's *Multiculturalism in Turkey: The Kurds and the State* (CUP, 2018) to Iranian context.

Kuzu's book makes a significant contribution to the field of applied political theory, as it relates to multiculturalism and the ways particular states such as Iran and Turkey can accommodate national minorities' demands. He starts his book, saying:

"Ethno-cultural diversity is a reality in Turkey, and its management is as important as it has ever been, but questions persist about how the desirable goal of multiculturalism can be achieved and in what form it can be realized. Can multiculturalism, the politics of recognition, and ethno-cultural group rights be mobilized in ways that ensure freedom, dignity, equality, and peace for all of the citizens of the modern Turkish state?" (Kuzu, 2018, p. 6).

The questions Kuzu proposes are not peculiar to Turkey. As noted above, the relationship between individual rights and group rights, and the issue of self-government and autonomy for national minorities is also a hot yet controversial topic within the field of Iranian Studies, and many other non-western societies, particularly in Asia (see He, Galligan & Inoguchi, 2009). Yet, the peculiarity of Kuzu's work

is that it builds a bridge between normative works on multiculturalism in their attempt to respond to the problems of national minorities from a liberal perspective, on the one hand, and evidenced-based empirical/statistical studies analyzing the success of decentralization in solving ethnic problems on the other (Kuzu, 2018, p. 13). The empirical analyses, he argues, offer useful insights for the normative theories of multiculturalism which promote decentralization and self-government rights but hardly engage with empirical works beyond the countries where they have been originated.

In this article I assume that Kuzu's critique regarding the applicability of "strong multiculturalism" (see Kuzu, 2016, p. 123-124) to Turkey is relevant to study the Iranian context as well. Unlike Kuzu in the case of Turkey, we did not have access sufficiently to the empirically grounded sociological studies on the situation of Azeri Turks in Iran, which would be helpful if otherwise existed, in order to further justify the central claim of this essay. This lack is also partially related to the more closeness of Iranian political system, as compared to Turkey, which after all, regardless of all occasional crisis and problems is a democracy, rather than an Islamic Republic.

Yet, partially based on our first-hand experience and intuitions or "considered judgments" -to use John Rawls's vocabulary (see Badamchi, 2017, p. 28)- taken from tens of hours of dialogue on these issues with Iranian Azeri activists on social media and other platforms, I find many similarities regarding the situation of Azeri Turks in Iran and Kurdish minority in Turkey, which makes the case of two countries regarding minority politics, ethnonationalist movements, and multiculturalism comparable. There is a movement of Azeri Turkish ethnic rights in contemporary Iran, partially similar to the Kurdish ethnic rights movement in contemporary Turkey. The main difference, which is beyond the focus of this essay, is that there is no violent, terrorist-oriented movement among Iranian Azerbaijanis unlike PKK in Turkey.

However, the existing differences between Iran and Turkey does not make their cases incomparable for ethnic and nationalism studies of this kind. From the perspective of this article, one of the main common elements is that both countries have undergone top-down modernization and French-style assimilationist policies towards their ethnic minorities (non-Turks in Turkey and non-Persians in Iran) during most part of the Twentieth century, starting with Atatürk's nation-state building policies in Turkey and Reza Shah's in Iran. This article, being a work of normative political theory rather than a piece on history or simply comparative politics, finds the major trends in both countries within the processes of nation-state building (roughly from 1920s till today), similar, leading to more or less same kinds of challenges in so far as the relationship between minorities and state is concerned. Indeed, Reza Shah's 1934 visit to Turkey upon Mustafa Kamal Atatürk's invitation, which was accompanied with an elaborate welcoming ceremony by latter, is considered at least by some Iranian historians as turning point in Reza Shah's top-down modernization policies and his attitude towards Islam (see for example Shamsabadi, 2013).^[4] During nation-state (or to be more clear state-nation) building processes in both countries whose affects long continued after Atatürk and Reza Shah regardless of constitution changes, the Turkish and Iranian ruling cadres employed a somehow Republican style rhetoric of unity, sameness and homogenization among all sectors of the population regard-

less of their ethnic origins. These policies, hardly multiculturalist under any definition of the term, have led to reaction in both countries by minorities at least within the last four decades and the emergence of ethnonationalist movements (including Azerbaijan movement in Iran and Kurdish movement in Turkey which are the focus of this article) which look for further recognition and multicultural accommodation of ethnic rights. Non least, the reaction to top-down secularization policies of Reza Shah and Atatürk by the more religious, Islamist segments of the society in these countries has also some similarities, which has led to emergence of the Islamic Revolution of 1979 (with both reformist and hard-line sub-discourses) in Iran, and the rise of pro-Islamic political parties in Turkey since mid-1990s (*Refah* Party) and early 2000th (AKP).^[5]

Yet, there has not been any serious comparative study between Iran and Turkey when it comes to ethnic diversity and possible challenges of adopting multiculturalist proposals to accommodate major ethnic minority groups' demand for further recognition.^[6] Here I find Durukan Kuzu's book inspiring. One of Kuzu's central arguments in *Multiculturalism in Turkey* is that the picture of relationship between national minorities and states set out by multiculturalist scholars such as Kymlicka and Young is too simplistic: "it simply fails to capture the complexity of the relationships that exist between a minority's members, some of whom may choose to resist while others voluntarily assimilate." (Kuzu, 2018, p. 49).^[7] The

⁴ On the similarities and difference of the authoritarian modernization policies in Iran and Turkey also see the essays in (Atabaki & Zürcher, 2003).

⁵ For a comparison between Islamic reformist discourses in Iran and Turkey see (Tezcür, 2010). For elaboration on the rise of post-Islamist AKP after the so-called 28 February 1997 process see (Cizre & Çınar, 2003 and the essays in Cizre, 2007).

⁶ In this essay by multiculturalism, I mean a cluster of normative doctrines/theories, such as those developed by Will Kymlicka and Iris Marion Young, which has implications for state policy-making in this regard see (Kymlicka, 1995 & Young, 1990).

⁷ Kymlicka and Young are by no means only advocates of strong multicultural policies. Just few other examples are Opalski, Smith, Ozkirimli, and Gunter see (Smith, 1986; Kymlicka & Opalski 2002b; Gunter, 2013 & Özkirimli, 2014)

main premise of this article is that unlike what above-mentioned strong multiculturalist theorists and Iranian and Turkish minority ethnonationalists suggest, in particular minority cases such as Corsicans in France, the Kurds in Turkey, Azeri Turks in Iran, some minority members—for variety of historical reasons—have been willing to voluntarily integrate and assimilate into the dominant national community while continuing to enjoy their ethnic cultures in the private sphere. Following Kuzu I will argue that the heterogeneous nature of the members of ethnic minorities in these cases denies any simplistic characterization of the ethnic problem. In other words, the persistent use of policies of assimilation and integration, adopted by Iranian, Turkish and French states throughout contemporary history, has facilitated a great deal of fragmentation within ethnic minorities in terms of the political orientation, social status, economic power, etc. which is sometimes overlooked by strong multicultural proposals.

These and similar arguments will be further elaborated through the rest of this article. Although a multicultural political structure is demanded by many ethnonationalist groups beyond Azerbaijanis and Kurds, for the sake of simplicity the focus of this article will remain on Azeri Turks in Iran and Kurds in Turkey.

1. Who Are Azeri Turks?

In Iran, “four” ethnic groups figure prominently in discussions about the minority issue: Azeri Turks, Kurds, Arabs and Baluch (see Elling, 2013, p. 3). One of famous estimates regarding Iran’s population based on the CIA Factbook propos-

es Iran’s ethnic composition as follows: Persian/Fars 51%, Azeri 24%, Gilaki and Mazandarani 8%, Kurd 7%, Arab 3%, Lur 2%, Baloch 2%, Turkmen 2%, other 1%. (see The World Factbook, 2005; also quoted in Elling, 2013, p. 18).

If we count Iran’s population by the end of 2021 as almost 85.5 million^[8] (see Iran Population, 2021), the conclusion would be that “at least” 20 million of Iranian people belong to Azeri Turkic ethnic group. This means that after the Persians which assumably constitute the biggest ethnic group in Iran, Azeri’s constitute the second largest group.^[9]

The same Factbook estimates that Turks^[10] constitute 70-75% of Turkey’s population, whereas Kurds are almost 19% (see The World Factbook, n.d.). Wordometers estimates Turkey population at the time of writing this essay as almost 85.6 people, which is a tiny bit more than Iran (see Wordometers, 2021). This means that at least 16 million of the people in Turkey are of Kurdish origin. These and other socio-political similarities between minority movements of Azeri Turks and Kurds in Iran and Turkey respectively, turns ethnic problem in these countries an interesting case to be studied and compared specially as related to debate over multiculturalism.

But why the term “Azeri Turk”? In the academic literature, “Azerbaijani” or “Azerbaijanian”, is a term which may both refer to the formal identity and the citizenship of the people in the Azerbaijan Republic and the people living in Iranian Eastern and Western Azerbaijan provinces, as well as Ardabil, Zanzan etc. The term Azerbaijani/Azerbaijanian is also frequently used the Constitution of Azerbaijan Republic. For ex-

⁸ This is quite compatible with the official statistics by the Iranian government and UN which by 2020 said Iran was almost 84 million.

⁹ Many sources consider Iran’s Turkic population to be more than this number, for example around 25 million see (Poghosyan, 2021).

¹⁰ Neither Turks nor Persians in Iran are homogenous ethnic groups and definition of ethnicity is a complicated issue in social science. For the sake of simplicity I do not go into such debates, keeping up with these statistics.

ample, article 21 of the Constitution says that the official language of the people in the Republic is “Azerbaijani”. And article 4 says: “Unity of the Azerbaijanian [Azerbaijani] people constitutes the basis of the Azerbaijanian state.” It is important to note that neither the term “Turk” or “Turkish”, nor “Azeri” are referred to in any article of the of the Republic of Azerbaijan’s Constitution (see The Constitution of the Republic of Azerbaijan). This means that unlike terms such as Azeri, Azeri Turk, the term “Azerbaijani” has also an official connotation to refer to the people who are citizens of the post-Soviet Republic of Azerbaijan.

On the other hand, “Azeri” is a term which is frequently used in Iranian Studies literature to refer to inhabitants of Iranian Azerbaijan (see for example Bayat, 2003). Yet, following Ahmad Kasravi’s 1925 controversial book *Azeri or Ancient Language of the People of Azerbaijan*, the term “Azeri” is also sometimes abused by ultra nationalist Persian-centric nationalists to deny the Turkic identity of the people living in Iranian Azerbaijan, by fuelling an elusive and fake contradiction between being an Azeri and being a Turk. Yet, it is important to note that in Iranian and Azerbaijan studies literature on nationalism and ethnic minorities, the term “Azeri” is rarely used in this elusive meaning to deny the Turkic identity of people living in Azerbaijan.^[11]

For example, entry to “Azerbaijan” in *Iranica Encyclopedia* (which is a prestigious and reliable source in Iranian studies literature) refers to the Turkic language of the people of Azerbaijan as “Azeri Turkish”, describing Azeri as belonging to “the Oghuz branch of the Turkic language family.” (see Doerfer, 1988). Or Rasmus Christian Elling, who is not a pro-Persian ultra-nationalist by any definition, in his *Minorities in Iran* uses the term

“Azeri” to refer to the main non-Persian ethnic minority group in Iran, saying:

“Azeris make up the majority of the former Soviet Republic of Azerbaijan, as well as minorities in Turkey, Russia, Caucasian and Central Asian republics and other countries. The largest Azeri community in the world, however, is located in the area of north-western Iran historically known as Azerbaijan (*az-arbayjan*). In Iran, Azeris are generally known as *tork* (Turks.) and sometimes as *azari* or *az-arbayjani*.” (Elling, 2013, p. 28).^[12]

As George Iloba articulates in his essay named “The Multiple Identities of Azerbaijan”, in contemporary scholarly literature on Azerbaijan studies, both the terms “Azeri” and “Azerbaijani” are used interchangeably and are understood to “represent the majority Turkic-speaking population living in the northern Republic of Azerbaijan, in southern Azerbaijan and Iran, as well as in (Azeri) Diaspora.” He emphasizes that these terms may also “represent the non-Turkic citizens of the Republic of Azerbaijan as well as the non-Turkic residents of southern Azerbaijan who may choose to identify themselves as Azeris or Azerbaijanis.” (see Iloba, 2011).

In her article named “The Formation of Azerbaijani Collective Identity in Iran”, Brenda Shaffer uses the term “Azerbaijani” rather than Azeri, considering the former as “the most widely used name in use by the Azerbaijanis themselves in self-reference, especially in their written sources.” But she immediately admits that many Azerbaijanis in Iran “refer to themselves as Turks”, though they do not imply in using this term a lesser or greater Turkic identity “than that of the Azerbaijanis in the

11 Even in the texts produced by Turkish scholar who are very sympathetic to Azerbaijan Republic’s official identity the term Azeri is still used in an unbiased manner see (Bölükbaşı, 2011). There are so many examples of the neutral use of the term “Azeri” in the Caucasus studies literature as well see (Berglund, 2019).

12 The term Azerbaijani is only used 11 times in Elling’s book, whereas the term Azeri -referring to the same group of people- is used 347 times, which is much more.

Republic of Azerbaijan, where the term is in less common use.” (Shaffer, 2000, p. 473-474).

Taking all these matters into account, in this article I mostly use the term “Azeri Turk” in order to refer to the ethnic minority identity in Iran which is the topic of this essay as compared to the Kurdish identity in Turkey (as well as Kurds in Iran etc.). I use the term “Turk” (in Farsi *tork*) next to Azeri to emphasize on the Turkic identity of the people/group under discussion. I also occasionally use the term Azerbaijani (as it is obvious for the title), though another challenge with simply using the term Azerbaijani is that, as George Iloba also mentions, it may refer to non-Turkic residents of both ex-Soviet and Iranian Azerbaijan, whose situation is not the focus of discussion in this essay (see Iloba, 2011).

2. Ethnonationalist Azerbaijani Movement in Post-Revolutionary Iran (Azerbaycan Millî Hareketi)

The cultural rights and political activities of the ethnic minorities in Iran, including Azeri Turks, were restricted under Pahlavi monarchy (1921–1979)’s pro-assimilation policies. The Iranian Revolution of 1979, relatively, opened the space for ethnic group’s demand for recognition to be declared publicly, particularly because the former Arianist discourse of some of historians and intellectuals during the Pahlavi dynasty (and before that) was not part of the Islamic state’s ideology, at least as used to be before.^[13]

One of the signs of relative changes considering the public manifestation of Azeri Turkic identity was that, few months after the victory of Iranian Revolution and Shah’s departure from Iran, some Azerbaijani intellectuals and journalists, under the editorship of Professor Javad Heyat (1925-2014), began publishing the bilingual magazine of *Varliq* which containing articles in Azeri Turkish (in Arabic

script) and Persian languages. The main office of *Varliq* was located in Tehran, and the publication of *Varliq* continued for four decades until Professor Heyat’s death in 2014. The fact that *Varliq* was never shut down, in spite of the notorious approach of post-revolutionary Iranian government towards the freedom of press, can be considered as a sign for the space, though limited, which has been opened for ethnic minorities in Iran after the revolution, as compared to the Pahlavi era. Of course, one of the reasons that *Varliq* survived for this long had been that it mostly dealt with Azerbaijani culture and literature rather than direct political issues which would had been much more sensitive from the standpoint of the Islamic government.

After the revolution the academic scholarship and interest on the Azeri Turkic language has increased. For example, variety of Azeri Turkish to Persian dictionaries have been published in the post-revolutionary era, including Payfun’s *Farhang-e Azerbaijani* (Shaffer, 2000, p. 453-461). Not least important, the vanguard of the Islamic Republic included a significant number of Azerbaijanis, including Ayatollahs Mousavi-Ardabili, Khalkhali, Khamenei, and lay politicians such as Mehdi Bazargan and Mir Hossein Mousavi. As Shaffer observes, “in contrast to the Pahlavi period, the Azerbaijani members of the clerical elite, such as Musavi-Ardabili and Khalkhali, often used Azerbaijani in public”. This can be said was an important element in “breaking down the psychological barriers built up during the Pahlavi period with respect to the public use of non-Persian languages”, and instilled in Azeri Turks a sense of pride and legitimacy of the use of their language in public (see Shaffer, 2000, p. 452). The usage of Azeri Turkish in Friday prayers continues up until now in Iranian Azerbaijani provinces. The widespread viewing of Turkish TV channels since 1990s, up until now, also have had important influence in

¹³ For a critique of Arianism (“Arian” discourse and myth) in Iranian historiography as a dislocated ideology see (Zia-Ebrahimi, 2016).

the self-imagination of the Azerbaijanis in different parts of Iran.^[14]

One of the incidents which can be mentioned as having a role in awakening of Azerbaijani identity in post-revolutionary Iran was Muslim People's Republican Party (MPRP, known as *Khalq-e Mosalman*) affair during the early months after the Revolution. This party, established by devotees of Tabrizi Ayatollah Kazem Shariatmadari, although encouraging membership of all ethnic groups, was composed mainly of Azerbaijanis living in Azeri provinces, as well as Azerbaijani *bazaris* in Tehran and the center. As Shaffer narrates, *Khaleg-e Mosalman*'s program called for "granting autonomous rights to the ethnic minorities within the framework of a united Iran", "promoted the idea that the different *iyalats* (large provinces) in Iran should have their own parliaments", and aspired for the granting ethnic rights to all ethnic minorities in the country (see Shaffer, 2000, p. 454). The extent of political mobilization on ethnic lines during the early months after revolution was partially reflected in the huge support Azeri Turks gave to Ayatollah Shariatmadari against Khomeini over the issue of the 1979 Draft Constitution. Shariatmadari and MPRP objected to the centralization of power in the hands of the *Velayat-e faqih* office (at the time held by Ayatollah Khomeini), which they believed would usurp the sovereignty from the local people. *Khaleg-e Mosalman* boycotted the 2nd-3rd Dec 1979 referendum on the new Islamic Constitution, and were severely suppressed by the followers of *velayat-e faih* in the new regime (Shaffer, 2000, p. 455-457).

The independence of the Republic of Azerbaijan on 1991 also has had a very huge impact in reviving Turkic identity. The establishment of the Azerbaijan Republic on the borders of the Azeri provinces in Iran led to further interaction of the Azeri Turkic populations on both sides of the border and Araxes River. Subsequently, since early 1990s more and

more Iranian Azerbaijanis became involved in a political movement in order to manifest their ethnic identities, where some university students have had a leading role. On 25th May 1992, during the First War of Karabagh and just after Khojaly massacre by Armenian forces, almost 200 Azerbaijani students at Tabriz University chanted "Death to Armenia" during an inside-university demonstration, expressing their solidarity with the Republic of Azerbaijan in its struggle over the control of Karabagh. The same students criticized Tehran's alleged support for Armenia during the war, describing the silence of the Muslims in the face of the Armenian "criminal activities" as "treason to the [holy] Koran." (Salam Newspaper; quoted by Shaffer, 2000, p. 467 based on Reuters report on the same day). Another important incident of mid-1990s in this regard was Mahmudali Chehregani's force resign from the parliamentary race during 1996 parliamentary elections, regardless of the overwhelming support he received from the electorate in Tabriz, as a consequence of his campaign for strengthening the public use of the Azeri Turkic language (see Shaffer, 2000, p. 465-466).

The reform era of president Khatami, from 1997 to 2005, opened space for ethnic demands to be even more capitalized in Iran, where the number of independent and small minority language print media, including those in Azeri Turkish, rose exponentially (Elling, 2013, p. 60 & Shaffer, 2000, p. 449). Also during Khatami's period Babak commemorations in Azerbaijan started to be performed as a symbol of ethnic awakening of Turks in Iran. During those festivals, held on early July of each year for few years, ethnonationalist activists from all over Azerbaijan gathered in the town of Kaleyber, the Fortress of Bezz (also named Babek Kalesi), to celebrate the birthday of Babek Khorramdin, who over twelve centuries ago put up a fierce resistance against the invading Arabic forces, turning him now into the symbol of the resistance of Azeri Turks against annihilation and

¹⁴ For a recent inquiry in this regard see (Qarabagli, 2021).

assimilation into majority Persianized culture, an act some would call resistance against “internal colonialism” (see Asgharzadeh, n.d. & Özdamar, 2020). The annual commemorations which included sing, dance, exchange of ideas and reading poetry finally was shut down as result of high pressure by security forces from the center.

Another occurrence during 2000th was Cockroach cartoon affair. On May 12th 2006, the state-run *Iran Daily* newspaper in Tehran printed a drawing of a Turkish-speaking cockroach, which was deemed deeply offensive by many Azerbaijanis, and triggered weeklong riots throughout Azeri towns and villages, spearheaded by students in Tabriz, Orumiye and Zanzan, but soon extending to Hamadan, Ardabil, Naqadeh, Meshkinshahr, and finally Tehran, where there were demonstrations in front of parliament. Several people were allegedly killed during 23rd-24th May clashes with Basij and security forces in Tabriz and other towns, and there were mass arrests. During those demonstrations slogans went well beyond criticizing the newspaper, which reportedly included: “Hey, hey, I’m Turk!”, “Death to Chauvinism!”, “Russian, Persian, Armenian-all enemies of the Turks!”, “Self-Sacrificing Azerbaijan is not indebted to anyone!” In order to appease the Azeri Turks, the state-run Iran daily was suspended for a period and the caricaturist imprisoned (Elling, 2013, p. 78).^[15]

Finally, the geopolitical and ethnographical changes in the South Caucasus after the return of occupied Karabagh to Azerbaijan Republic is a very recent turning point. Republic of Azerbaijan’s battlefield victory in the second Karabagh War in the late 2020’s, backed by Turkey, not only boosted Azerbaijan’s position as an important player in regional affairs of the region, but also ushered in a

totally new geopolitical order, where in Iran, in the south of Araz, the Turkic identity and ethnonationalism now has gained further socio-political significance. Shaffer’s observation almost twenty years ago is factual also nowadays, intensified with an overall disappointment about perspectives for any democratic reform inside Iranian state, when she wrote: “Open expression of particular Azerbaijani identity is on the rise in Iran, fed by disappointment from the failure of the Islamic revolution in Iran to bring democratization, and in contrast to expectations, expansion of cultural and language rights to the non-Persian ethnic minorities in Iran.” (Shaffer, 2000, p. 470-471). This article assumes that the theoretical debates over accommodation of minority ethnonationalism in Iran, and even the whole region, has become more Important after the Second War of Karabagh. Although there is a growing debate on the geopolitical importance of reconrol of Karabagh by Azerbaijan Republic (see for example Mammadov, 2021 & Başar, 2020), there is no sociological analysis yet available in the literature considering its impact on the issues of ethnic diversity, nationalism and multiculturalism. This essay aims to partially fill this gap by elaborating on how Kuzu’s study on Kurdish ethnonationalist movement in Turkey can be related to ethnonationalist movement of Azeri Turks in Iran.

3. Two Rival Approaches to Accommodate Ethnic Diversity in Iran and Turkey

In *Multiculturalism in Turkey*, Durukan Kuzu distinguishes between two fundamentally different perspectives on how to secure positive outcomes for national minorities in Turkey and similar contexts.^[16] The first is civic or liberal nationalism to

¹⁵ To this brief historiography one may add 2010-2011 environmental demonstrations held in Tabriz and Orumiyeh in protest to Dryness of Lake Urmia see (Elling, 2013, p. 194).

¹⁶ For two critical reviews of Kuzu’s book within the context of Turkey’s Kurdish Question see (Azgün, 2020 & Aktürk, 2021).

which Kuzu refers to also as (somehow problematically) “the egalitarian perspective”.^[17] According to the precepts of civic or liberal nationalism, “a state should acknowledge and respect all individuals as citizens, no matter what their ethnic identity is, as long as they commit to the civic values of the shared political community.” (Kuzu, 2018, p. 26). This approach favors the persistent application of a “difference-blind” approach to the notion of citizenship at the constitutional level.^[18] The outcome of this approach, which is mostly criticized by Will Kymlicka in his works on multiculturalism (see Kymlicka 1995; Kymlicka 2002a; Kymlicka & Opalski 2002b) is the gradual assimilation of the ethnic minority group within the majority culture. The second approach, proposed by theorists such as Will Kymlicka himself, is the strong multiculturalism. Strong multiculturalism, to which Kuzu critically refers to as “ethnocentric multiculturalism”, stands for cultural autonomy and accommodation of minority national identities within a multinational federal system.

Proponents of these two competing approaches to ethnic diversity usually blame each other for violating the principles of liberalism. Critiques say that even civic nationalism (which is usually contrasted with ethnic nationalism) at the end yields itself to a type of ideology which favors the culture of the dominant language. Kuzu finds both posi-

tions as problematic per se and looks for a middle ground: “The model of difference-blind egalitarianism/ assimilationism [of civic nationalists] is problematic because, by ignoring cultural differences in public life, it can negatively impact people’s enjoyment of their supposedly equal opportunities. That is partially because “a purely political and principled basis for national solidarity is the stuff of fairy tales.” (see Yack, 1996, p. 196). In other words, civic or liberal nationalism “exhibits its own brand of ethnocentrism and superiority” (Kuzu, 2018, p. 27). Yet it is also highly debatable as to whether the alternative model of strong multiculturalism “can realistically bring equality and/or freedom” (Kuzu, 2018, p. 99). We will come to this point later.

Thus, what makes the dichotomy between civic and ethnic nationalism relevant is not that ethnic nationalism is based on exclusion while civic or liberal nationalism is not.^[19] They both are exclusionary to some extent. Instead, the difference consists in the fact that civic nationalism permits people of other ethnic cultures to become accepted members of a nation, “on the condition that they are ready to adopt its political values, culture, and the language of the dominant ethnic core.” (Kuzu, 2018, p. 75 & Brubaker, 2004). Kuzu further adds that whether a particular nationalism is ethnic or civic has much to do with whether its notion of the

^[17] This labelling is problematic because as Kymlicka argues, multiculturalism and most brands of contemporary Anglo-American political thought (maybe with the exception of libertarianism), are also at the end “egalitarian” and pro equality. See (Kymlicka, 2002a)

^[18] Kuzu interprets John Rawls as a proponent of liberal nationalism. For Rawls in *Political Liberalism*, as Kuzu reads him “the civic values upon which the construction of the body politic is to be based in a liberal state should stem from, and evolve around, the concepts of overlapping consensus and public reason.” Civic values are those values which represent and help to foster “the common good” for all of the citizens. Kuzu further claims that abstract social contract theories are arrogant: “When political liberals couch their theories in the language of social contract theory, they act as if there is a universal agreement to build an ideal state, and so the inclusion of minority nations in this project is unproblematic”. Yet, “in deeply diverse societies in which the conflicting interests of the different groups participating in public discourse leave no room for finding a common good”, political liberalism can only serve as a potentially unobtainable ideal see (Kuzu, 2018, p. 26-28 & Rawls, 1996). A full evaluation of Kuzu’s reading of Rawls is beyond the scope of this article. In my view a more multicultural reading of Rawls is also possible see also (Badamchi, 2017).

^[19] For the contrast between civic and ethnic nationalism see for example (Habermas, 1992; Ignatieff, 1993 & Yael, 2019).

nation is informed by “primordial or constructivist assumptions” about what forms nationhood or not (Kuzu, 2018, p. 70).^[20]

Before going to the next section, we need to briefly elaborate on the place of nationalism in Atatürk’s project. Kuzu, similar to some other well-known scholars, is inclined to the view that the 1924 Constitution of Turkish Republic adopted by Atatürk (and indeed all forthcoming constitutions adopted in modern Turkey up until now) inaugurated the Turkish nation was based on a civic, rather than ethnic, idea of nationalism:

“‘Turkey emerged as a state-nation rather than as a nation state’ ...Atatürk made it clear in his speeches that ‘[t]he inhabitants of modern Turkey, whom we call the Turks, and who of course are the Turks in the sense that they compose the modern Turkish nation, are really a people formed over many centuries out of a mixture of races such as pre-Hittites, Hittites, Phrygians, Celts, Jews, Macedonians, Romans, Armenians, Kurds and Mongols....[At some point,] Turks from Asia added themselves to the stock.’” (Heper, 2007, p. 95 & Hotham, 1972, 72; quoted in Kuzu 2018, p. 71).

Kuzu admits that this idealistic approach has been challenged both in theory and practice where, for example, a 1938 Turkish state law announced that a precondition for admission to the Military Veterinary School and the Air Forces was that the candidate be a citizen of the Turkish Republic “and being of Turkish race”. Some critiques such as Mesut Yeğen further believe that Turkishness in the Constitution automatically yields to the idea that there is “another – more authentic – Turkishness” which cannot be acquired by citizenship alone.” (Kuzu, 2018, p. 71-72 & Yeğen, 2004).

Turkey used Turkish to create a common national identity among Kurds, Lazs, Arabs, Romanis, etc. whose mother tongues were thereby excluded from the public sphere. Indeed, “when the role of language in creating a common national identity is considered, even the nations that claim to be the most civic and inclusive cannot avoid choosing an official language which is to be used by its subjects in relation to the state.” (2018, p. 75). Iran under Reza Shah adopted a very similar assimilationist policy, enforcing Persian language in order to assimilate Azeri Turks, Kurds, Arabs, Turkmens, and Baluchis within larger Iranian nationalism project.

Yet, one crucial argument Kuzu develops throughout his book is that, unlike what radical ethnic nationalists and strong multiculturalists claim, assimilation is not necessarily equal to cultural annihilation of the minority group.

Kuzu distinguishes between what he calls additive/inclusive and absorptive/exclusive kinds of assimilation adopted by state. “Additive assimilation”, embodied within civic or liberal nationalism projects, refers to a process which involves assimilation into a culture by a person who “also chooses to preserve links to their birth culture”, and thus should not be confused with total self-annihilation of one’s minority culture. “Absorptive assimilation”, on the other hand, refers to “the kind of assimilation which requires a person to give up their birth culture in order to acquire a new one.” (Kuzu, 2018, p. 59). The first category is especially relevant to linguistic minorities, such as Kurds in Turkey and Azeri Turks in Iran, as their members can develop “bilingual identities” and speak both dominant and minority languages. The second category is relevant in the case of many oppressed

²⁰ Elsewhere I have argued that Javad Tabatabai, one of Iranian nationalist intellectuals and the theorist of Iranshahri political thought, develops a primordial idea of “Iran”, although he and his followers resist to be labeled as nationalist. Taking into account Kuzu’s observation here, the conclusion would be that Tabatabai’s idea of Iranshahr is mostly ethnic, rather than civic, regardless of what he and many pro-Iranshahri scholars claim. In this regard see (Badamchi, 2018). For further elaboration on the debate over the distinction between civic and ethnic nationalism see (Tamir, 2019).

minority groups which are assumed to form “mutually exclusive” identities with the national identity propagated by the state. Members of non-Shia religious minorities in Iran, particularly Bahais, belong to this category, as, first, they are highly excluded by the state, and, second, Shia-Muslim vs. Bahai, or Shia-Muslim vs. Jewish identities are considered as mutually exclusive.

According to Kuzu only one particular type of assimilation, named absorptive assimilation, is illiberal and thus morally problematic. Unlike additive assimilation which is inclusive, at the end of the process of absorptive/exclusive assimilation “assimilated person’s identity of origin ceases to maintain its distinct character.” Only this type of assimilation leads to “cultural annihilation” of the minority. As we will argue further below, this is not necessarily the case the relationship between Azeri Turks and Persians/Farses in Iran, or Kurds and Turks in Turkey. Although people cannot be half-Bahai and half-Muslim, or hold Jew and Shia identities at the same time in Iran, but they can well identify themselves as half-Fars and half-Azeri Turk, partially-Kurd, partially-Arab, partially-Azeri, etc.^[21] According to this argument, a person can choose to identify her national identity as wholly Turkish or Iranian while preserving her ethnic Kurdish or Azeri Turkic or Arabic identity in some form or another, at least within the private sphere (see Kuzu, 2018, p. 76). Kurdishness and Turkishness in Turkey or being Fars (Persian) and Azeri Turk in Iran are not mutually exclusive categories, since individuals can be all these, as long as they speak the required languages. “The existence of a notable distinction does not by itself create a binary opposition.” (Kuzu, 2018, p. 139). Yet this view is not easily compatible with radical minority ethnic nationalism and essentialist or strong multiculturalism.

4. A New Typology of National Minorities

One of Kuzu’s central arguments is that what he refers to as “ethnocentric theories of multiculturalism”, are unable to account for, or respond, to the heterogeneity of minorities such as Kurds in Turkey, the Corsicans in France, and (I would add) Azeri Turks in Iran. He says, “at the current juncture, theories of multiculturalism offer no suggestions as to what should be done when a radical subgroup within a minority is engaged in ethnic conflict but the minority as a whole lacks political unanimity for various reasons.” (Kuzu, 2018, p. 51). And that, “when millions of Corsu-speaking citizens in France voluntarily adopt French identity and avoid any identification with Corsican nationalism, their refusal to see assimilation as a challenge to their existence is simply not discussed by adherents of multiculturalism.” (Kuzu, 2018, p. 50).

In order to justify this position Kuzu develops an original typology of national minorities which is different from those of theorists such as Will Kymlicka, but still very relevant to the situation of Azerbaijanis in Iran. The implication is that we need a different regime of multiculturalism and multicultural political structure to deal with each of these cases:

a. Recognized Minorities: The first category consists of national minorities which have historically been given options “either to integrate into the majority or to remain living in their own regions under special arrangements that have allowed them language rights and federalization.” The *Québécois in Canada* and the *Flemish in Belgium*, two countries generally accepted as the best modern examples of “successful multiculturalism at work”, are the main examples of this category. By saying that these two groups are recognized minorities we refer to the fact that “systems

²¹ See also (Beck, 2014).

of federalism and language rights” have already been in place in these countries for decades or centuries which “have facilitated a strong demarcation between the different cultural blocs.” (Kuzu 2018, p. 52-53). As Choudhry, the Indian scholar of constitutional law puts: “Although the Canadian Model continued to evolve well into the 1980s, many of its key features had been in place since the mid-nineteenth century”. (Choudhry, 2007; quoted in Kuzu, 2018). In the modern history of Canada, there has not never been huge social and political forces which demanded “ethnically separated Francophone and Anglophone communities to mix.” Therefore, the federal system of Canada (the ideal model for proponents of strong multiculturalism within theorists and minority ethnonationalists alike) was not as challenged by “cultural intersectionality” as it might be in places such as Iran and Turkey “where the policies of integration and assimilation have created plural identities, varied social status, and conflicting interests” amongst Azeri Turks and Kurds (Kuzu, 2018, p. 55). Very similar is the case of Flemish people in Belgium who their ethnic identity in public has long been recognized, and “have never needed to resort to violent conflict to earn their cultural rights.” Both the examples of Francophone Quebecois in Canada and Dutch speaking Flemish in Belgium support the view that “the absence of forced assimilative policies” creates a context in which multiculturalism is more viable (Kuzu, 2018, p. 56). Unlike cases such as Iran and Turkey, strong multiculturalism in both Canada and Belgium is not new at all.

b. Oppressed Minorities: The second category of minorities Kuzu discusses in detail are “oppressed minorities”, some examples of which are Muslim Turks in Greece and non-Muslims in both Iran and Turkey.^[22] The cultural, social and political boundaries between religious-ethnic groups in these cases are stronger and more stable particular-

ly because the French integrationist-assimilationist model, adopted both in the cases of Azeri Turks and Kurds by their respective states during nation-state building processes, has not been an option for the members of these minorities, at least in exactly the same manner which has been the case for minorities which were co-religious with majority. In other words, these minorities are particularly oppressed because they have survived “the barriers established by exclusionary citizenship regimes but have nevertheless been socially and politically excluded from the majority.” (Kuzu, 2018, p. 56).

As note earlier, Kuzu views state assimilation as a complex phenomenon, according to which different types of assimilation can be attributed to contexts. Types of assimilation differ depending on degree upon which they have been forcefully imposed by the state, or depending on whether they have led to further equality of opportunity between minority and majority or not. This is much relevant to the case of Azeri Turks and Kurds too, as we will see. When assimilation is not inclusive, integrative, or pro-equality, it is named absorptive assimilation. Uyghur Turks in China, Muslim Turks in Greece, non-Muslims in both Iran and Turkey, and Indian Tamils in Sri represent examples of this category. As Kuzu explains:

“Although they experienced policies of assimilation in the sense that they were not allowed to use their own languages in most public spheres, they were never accepted as members of society in the fullest sense of the term. Discrimination against these groups remained evident in job applications, university admission processes, and class divisions.” (Kuzu, 2018, p. 56-57).

When assimilation is not an option, or when it is not aimed at integration, “national minorities have not had many options other than to opt into

²² See (Heper, 2007& Ekmekçioğlu, 2021) in the case of Turkey, and (Bradley, 2008& Shahvar, 2009) in the case of Iran.

their own ethno-national communities.” In these cases, members of minority groups are differentiated and marginalized in ways that sets them ethnically in opposition to the majority and are typically inclined to be united along ethnic lines in order to resist oppression. Neither Kurds in Turkey and Azeri Turks in Iran belong to this category, as, unlike all those cases, they have been mostly encouraged or forced to assimilation.

c. Minorities of Assimilation and Integration:

The third category of national minorities consists of groups which were forced to assimilate into the ethnic core of a state’s dominant ethnic majority. Kurds in Turkey and Azeri Turks in Iran are examples of this category. Other examples include Corsicans in France, the First Nations in Canada, and Native Americans in the United States and most Latin American countries (Kuzu, 2018, p. 58). This group have “experienced, among other things, the prohibition of minority languages in education” (lasted for Canada’s Aboriginal people until the 1980s), “punishment for the use of such languages in public” (experienced by the Kurds in Turkey until the 2000s, or by Azeri Turks in Iran in some periods during the Pahlavi era), possible resettlement from their historical homelands, and overall “difference-blind” state policies of top-down assimilation.

As Kuzu mentions, there are several reasons why strong multiculturalism is especially prob-

lematic in cases “where there is a long history of assimilation and integration” as a result of state policies. First, “such minorities became relatively mobile after the forcible displacement of their populations.” (Kuzu, 2018, p. 59). Today, a significant per cent of the Kurds (almost 40 percent, as Kuzu puts) in Turkey, and Azerbaijanis in Iran are dispersed across their countries rather than living in their historical homelands.

People who have lived in Tehran would admit that capital’s famous “bazar” is predominated by people from Azerbaijani Turkic origin. Indeed, a major part of Iranian Azerbaijanis live outside the provinces of Eastern and Western Azerbaijan, Zanjan, and Ardabil. As per 2016 National Survey, the total population of these provinces is almost 9.5 million. Assuming that at least 20 million of Iranians belong to Azeri Turkic ethnicity, this means that more than half of the Azeris live outside those Azerbaijani provinces.^[23] Thus, members of Azeri and Kurdish minorities in Iran and Turkey are geographically scattered, partially as a result of looking for better job opportunities in the center or being given better educational opportunities.^[24] As Kuzu puts, the trajectory of integration and assimilation via state policies have created hyphenated and mixed identities where “ethnically defined political rights” might be less appealing to those people who refuse to describe themselves in singular ethnic terms (Kuzu, 2018, p. 59).^[25]

^{2 3} For this point I am indebted to Asghar Schirazi’s comment on the initial draft of this article. For further information see (Statistical Center of Iran, n.d.).

^{2 4} In the case of Kurds, though some of them repatriated as part of the *İskan Kanunu*, majority either moved on a voluntary base in search for better life conditions or fled from violence. For emphasis on this point I am indebted to the anonymous reviewer of the early version of this draft.

^{2 5} It is important to note that, in the case of Azeri Turks in Iran, unlike Kurds in Turkey or even some ethnic groups in Iran such as Arabs, a major forced resettlement is not historically reported (Here I put aside the issue of resettlement of Turkic nomads in contemporat Iranian history). The case of Arabs in Iran has important similarities and yet some differences with the case of Azeris. Most Iranian Arabs are Shia (unlike the majority of Kurds in Iran). On one hand, the ancientist (*bastangera*) discourse of classical Iranian nationalism (dominant specially in Pahlavi era) glorified pre-Islamic civilization in Iran and thus considered Islam (specially Sunni one) as a sources of backwardness. According to this approach to Persian nationalism, Arabs are being responsible to bringing Islam to Iran and the collapse of Sassanid Empire, and thus are excluded. In the post-revolutionary era and the rise of Islam as state ideology, this discourse highly weakened. Yet, the new

Unlike the case with absorptive/exclusive assimilation, when state assimilation is additive/inclusive, it is hard for multiculturalists to locate minority members on one or other side of the line between resistance and assimilation. Radical minority activists usually tend to portray the reaction of national minorities to assimilation as “resistance”. Yet to do so, Kuzu argues, is to ignore the real cases where group boundaries are penetrable and assimilation is additive/inclusive. In such cases “people may undertake forms of resistance in order to preserve their native culture, yet voluntarily assimilate into another at the same time.” (Kuzu, 2018, p. 60).

As noted earlier, additive assimilation is associated with civil/civic or liberal nationalism. “Civic nationalism offers people from different backgrounds an opportunity to identify themselves as equal members of a community in which they can make choices like everyone else.” (Kuzu, 2018, p. 61). Unlike ethnic and/or racial nationalisms which resist “the incorporation of people from different ethno-cultural backgrounds into the dominant core”, civic/ liberal nationalism accepts individuals with different backgrounds into its own traditions and practice. This incorporation is not an option the case of ethnic or racial nationalism where ethnicity or race are adopted as a criterion for membership, “no matter how much minority members are willing to integrate.” For example, Uyghur Turks in China cannot enjoy a healthy cultural life in the context of a Chinese mainstream community that even discriminated against those Uyghurs who became fluent in Mandarin (Becquelin, 2004; quoted in Kuzu, 2018, p. 62).^[26]

When civic/liberal, rather than ethnic/racist nationalism dominants, however, people in a minority can choose to adopt the culture of a civic state and to make use of the equal opportunities it has to offer.^[27] This is much compatible with the situation of Azeri Turks in Iran who are also famous to be well-ingenerated minority within the field of Iranian studies^[28]: “as long as the doors are opened in civic projects, there will always be some subgroups that want to enter into the mainstream community and adopt its culture.” According to this analysis, unlike the views of radical anti-assimilation minority activists, the fact that a forced French style assimilation policy has been historically used in civic state-building projects (particularly by Ataturk and Reza Shah in Turkey and Iran respectively), does not mean that no member of Kurdish or Azerbaijani minorities had voluntarily participated in such a project. Voluntary participation in a civic nationalism project happens for various reasons:

“It may, for example, happen if the subgroup shares some basic characteristics with the dominant culture, as happened in Northern Ireland where Protestant Irish people have spoken for union with Britain. It also happens because the group may want to make use of advantages offered in the mainstream community, as was the case for some Puerto Ricans who chose to live in the United States where they would benefit from improved job opportunities.” (Kuzu, 2018, p. 62).

As Kuzu observes, persons who voluntarily integrate into the mainstream civic nationalism and are able to gain important positions within it

problem with Arab minority nationalism in Iran is its securitization after the attack of Saddam and eight-year Iran Iraq war where Saddam partially used Arab nationalist discourse to justify its invasion and actions.

²⁶ Nicholas Bequelin is currently (Fall 2021) East Asia director at Amnesty International, based in Hong Kong.

²⁷ Following Jeremy Waldron Kuzu says: “It does not matter if one’s own cultural structure is destroyed so long as one has access to some sufficiently rich and healthy alternative cultural materials” (Waldron, 1991; quoted in Kuzu, 2018)

²⁸ In this issue see also (Grebennikov, 2013).

“have proved to be less likely to prioritize their descent when it comes to defining the kind of polity in which they want to live.” In other words, “the combination of equal opportunities and voluntary assimilation under civic nationalism” may diminish the extent of ethnic-based mobilization (Kuzu, 2018, p. 62). That is because, “ethno-cultural boundaries are easy to cross and are rendered socio-politically irrelevant by progressive civic state-building projects.”^[29]

To conclude, members of minority ethnic group are not homogenous. It may happen that some “national minority members require the rectification of economic and social inequalities more than they desire the political rights which their radical fellows believe are derived primarily from ethnicity.” There are always some people “who are primarily concerned with their material well-being” (Kuzu, 2018, p. 64). For example, historically speaking, in both Pahlavi period and under Islamic Republic a significant number of Azerbaijanis have chosen being assimilated into the majority Iranian nationalism, least in order to guarantee the economic well-being and the future of their children. Some Azeri Turkic nationalists, on the other hand, are proud in their cultural distinctiveness as Turk and have chosen to resist cultural and linguistic assimilation into Persian-centric nationalism. There exists a tension which cannot be denied. In this case question needs to be asked about whether “The economic opportunities that attract voluntarily assimilating groups or the cultural freedoms that appeal to ethno-nationalists should be taken more seriously.” (Kuzu, 2018, p. 64; emphasis added). Of course, in contexts where forced assimilation and integration -even if it has been additive/partially inclusive, rather than absorptive/mostly exclusive- has been the norm, minority nationalist groups may become radical, as

is the case with some Azerbaijani Turkic nationalists within Iran and in diaspora. Yet, we should not forget that the same political system, either during Pahlavi or under Islamic Republic, have tended to accommodate those Azeri Turks who voluntarily assimilate. Under such a situation, when it comes to policy making, a balance should be made between the demands of cultural freedom/rights by ethnonationalist minorities in one hand, and the demands of economic benefits (further equality or egalitarianism) by more assimilated minorities on the other. This is not necessarily easy in practice, as a consequence of which a degree of tension always may continue in complex societies such as Iran and Turkey. Yet the tensions need to be settled within liberal-democratic processes.

5. Problems With Strong Multiculturalism

Will Kymlicka famously assumes that self-respect and dignity of individuals can only be generated in the context of an (ethno-) “societal culture” which “provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres.” These cultures “tend to be territorially concentrated, and based on a shared language.” (Kymlicka, 1995, p. 76). Carens criticizes Kymlicka’s view, accusing Kymlicka of presenting societal culture “as if it were the sole and comprehensive determinant of one’s context of choice.” (Carens, 2000, p. 69; quoted in Kuzu, 2018). Another problem with Kymlicka’s theory is that “not all national minorities can generate a full societal culture” (Kuzu, 2018, p. 33), and that “ethnicity is not as authentic as the theory of multiculturalism suggests.” (Kuzu, p. 37). Finally, assimilationist state policies of integration in Turkey

²⁹ Quoting Andreas Wimmer from Columbia University, Kuzu says that in such contexts, compared to those fixed by ethnic distinctions in strong multiculturalism, “classificatory ambiguity and complexity will be high and allow for more individual choice” see (Wimmer, 2008).

(and I would say Iran), have deprived Kurds (and Azeri Turks) of the opportunity to develop “a cohesive societal culture.” (Kuzu, 2018, p. 171).

As a result of all these, Kuzu finds strong liberal multiculturalism problematic in cases such as Turkey (and I would add Iran). For Kuzu strong multiculturalism has three main problems: 1) violation of the freedom of exit; 2) stigmatization of the minority, and 3) the essentialization and reification of identity. To this I add a fourth problem which is 4) neglecting the role of religion and 5) problems with self-government and multi-ethnic federalism. Here I explain each objection by order.

a. Possible Violation of the Freedom of Exit:

The argument about the possible violation of the freedom of exit is connected to education in the mother language which is usually demanded by multiculturalists. “Freedom of exit is only possible if people who want to exit a minority group are well equipped to use that option”, Kuzu mentions (2018, p. 118). And given the fact that the societal culture of the Kurdish community in Turkey, as well as societal culture of Azerbaijani community in Iran, “is not yet developed to the extent expected and required by ethnocentric theories of multiculturalism”, the experience of a full education in all subjects through Kurdish and Azeri Turkish languages would prevent children in these regions from enjoying the opportunities made available to them within the broader societies. At least, “there must be a gradual implementation of multiculturalism with the minority language first becoming available as an elective course” on majority curricula (2018, p. 119).^[30]

b. Stigmatization of Ethnic Minority Identity: Social Identity theory assumes that in-

dividuals choose to affiliate with social groups primarily because such affiliation serves to enhance their “self-esteem”. It is possible that the polarization resulting from politics of recognition creates new stereotypes which diminishes self-respect among some minority members. Kuzu gives an example from the armed conflict between the PKK (Kurdish militant political organization which is considered as terrorist by the Turkish government, EU and the United States) and Turkish armed forces, where according to some empirical observations many Kurds in Turkey’s western cities complained that “they are increasingly stigmatized in daily life just because [majority Turkish] people tend to think that any Kurd who is proud of being Kurdish must necessarily support the PKK.” (Kuzu, 2018, p. 120).^[31] And given the fact that important segment of Kurdish population in Turkey and Azeri Turks in Iran are scattered across both countries, this may become a more serious problem (although there is no armed violent group among the Azeris). This concludes that strong multiculturalism may stand against the self-esteem of at least some minority people who live outside of their ethnic societal cultures and who are more willing to integrate.

c. Essentialization of Ethnic Identities:

Strong Multiculturalism involves “a reductive sociology of culture” that risks essentializing the idea of culture as the property of an ethnic group or race. As Kuzu puts: “it risks reifying cultures as separate entities by overemphasizing the internal homogeneity of cultures.... and by treating cultures as badges of group identity, it tends to fetishize them in ways that put them beyond the reach of critical analysis.” (Kuzu, 2018, p. 120-

^[30] Kuzu appeals to the empirical evidence showing that “the 56 per cent of Kurds who want to have Kurdish only as an elective course far exceeds the 19 per cent who insist that education should be provided at all grades in Kurdish.” (Kuzu, 2018, p. 119). There is no similar empirical study about Azeri Turks in Iran but our intuition says a very similar situation should be dominant there as well.

^[31] For further information in this regard see (Kuzu, 2016).

121).^[32] In both Kurdish case in Turkey and Azeri case in Iran, engineers of identity politics are prone to reduce the multiple identities of these minorities' members (as well as the ethnic identity of the so-called Turk or Persian majority) to single identities in order to further their political aims. When this happens, ethnic group members are seen for example as Fars, Kurd, Azeri Turk, Arab etc. before anything else, i.e., before their religious, sexual, professional, class-based identities around which persons also may define themselves.

This is obviously problematic, and particularly incompatible with liberal pluralism, because "every group contains members who are individuals with interests and motivations shaped by non-ethnic particularities and contextual factors." (Kuzu, 2018, p. 138). Furthermore, people attributed to a particular ethnic group are not only member of that group but also hold other identities that might be subject to discrimination in their society. Language is only one element of man's identity. For example, in post-revolutionary Iran, being not committed to the idea of guardianship of the jurist and Islamic state, or being a woman who does not obey by the law of compulsory hijab, or being a member of LGBT community, are even more serious sources of marginalization.

In one hand, it is true to assume that Kurds and Azeri Turks have been excluded on the basis of their ethnicity, as nationalist Kurds or Azerbaijanis have merged around those oppressed identities. But on the other hand, the differences that exist among Kurds in Turkey, or Azeris in Iran, are so significant that in many cases members of these two minorities do not share the same views about their religious, culture, etc. This view is also endorsed by Brenda Shaffer who, while being a serious critique of Persian-centric nationalism, confirms that the identity of Iranian Azerbaijanis varies hugely:

"In terms of primary identity, great diversity exists among the Azerbaijanis in Iran. Many, such as those who form a significant portion of the ruling elite in Iran today [after the revolution], see their primary identity as Iranian and Muslim, although many members of this group express ties to Azerbaijani ethnic culture and language and identify as Azerbaijanis as well. Others, including many intellectuals who were active during the period of the Islamic Revolution, harbor primary collective Azerbaijani identity, but strive to maintain state identity as Iranians in a supra-ethnic Iran. Most see no contradiction in maintaining both Azerbaijani and Iranian identity. Others see their primary identity as Azerbaijani, though not all of them are actively pressing for a political manifestation of that identity... The ratio between Azerbaijanis whose primary identity is Iranian, versus those whose principal identity is Azerbaijani is not clear and seems to be quite fluctuating." (Shaffer, 2000, p. 470).

d. Neglecting the Role of Religion: The fourth objection says that strong multiculturalism is prone to neglect the significant role of religious ties in Muslim countries. In the case of Turkey, a survey completed in 2010 shows that almost half of all Kurds tend to identify with Islam before their ethnicity. This is reflected in the fact that almost half of the members of the Kurdish community, whether in the southeast region of Turkey or scattered across the country and Istanbul, have tended to vote to AKP, which is a pro-Sunni Islamic party, in some of the main past elections (see Kuzu, 2018, p. 121-123 & Kuzu, 2016).

The very same pattern is applied to the situation of Azeri Turks in Iran who are mostly Shia, as the rest of Farsi speaking inhabitants of the country. Shiism is one of the strongest ties which binds Iranian Azerbaijanis with the rest of country. This bind is even constitutionally emphasized where ac-

³² As Phillips argues, strong multiculturalism may solidify "differences that are currently more fluid", and make people "seem more exotic and distinct than they really are." (Phillips, 2009, 14; quoted in Kuzu, 2018).

cording to the article 12 of the Constitution of the Islamic Republic: “The official religion of Iran is Islam and the Twelver Jafari school [in usual *al-Din* and *fiqh*], and this principle will remain eternally immutable.” In the era of Islamic Republic which is a political entity based upon the idea of *velayat-e faqih* (guardianship of the jurist), Twelver Shiism is still the main apparatus the government uses in order to mobilize ethnic groups, specially Azeri Turks, who have otherwise different ethnicities. In this sense, Shia Islamists in post-revolutionary Iran and Sunni Islamists of Turkey under AKP have partially similar approaches to mobilize their religious followers.^[33]

e. Problems with Self-Government and Multi-Ethnic Federalism: Kuzu extends the previous critique to include ethnic self-government and multi-ethnic federalism that strong multiculturalists advocate. Multiculturalist theory is commonly interpreted through granting the self-government rights to national minorities in the form of legislative or administrative autonomy. For example, article 10 of the “European Charter for Regional or Minority Languages” indicates that “minorities should be able to use their mother tongue within the borders of their local or regional authorities.” (The Council of Europe, 1992). This strategy of granting regional autonomy does not necessarily succeed in giving people proper representation to minorities because it fails to recognize that “cultural groups are not undifferentiated wholes but associations of individuals with interests that differ to varying extents” (Kukatas, 1992; quoted in Kuzu, 2018, p. 125).

Another reason why the self-government federal solution may not work well in Turkey or Iran is the dispersed demography of Kurds and Azeri Turks in both countries. Through their assimilationist policies noted earlier, the Iranian and Turkish states have often historically intended to mix and integrate the ethnic minorities into the rest of the population. More that occasionally they also have appealed to ethnic resettlement, but this has happened also through voluntary migrations. From 1950th onwards, in Turkey many Kurds have been willingly moving to the western provinces of country in order to gain better employment, educational and economic conditions. The same is true about members of Iranian Azerbaijani Turks and other ethnic minorities in Iran such as Arabs and Kurds whose members have tended to migrate, both during the Pahlavi period and the era of Islamic Republic from their local regions to Tehran, and other provinces in the center, including to Qom which is de facto the religious capital. As noted earlier, it is famous that the Azeri Turks are predominant in the bazaar of Tehran, as many religious, bureaucratic and military cadre of both Islamic Republic and Pahlavis have been from Azerbaijani origin. This has resulted in the ethnically mixed population in both Turkey and Iran.

If regional autonomy and multinational federal system is to be declared, what would happen to Kurds who live in non-Kurdish dominated provinces of Turkey, or Azerbaijanis who live for example in Tehran and Qom?^[34] We can conjecture while the Kurds who already live-in southeast Turkey

³³ On the possible role of religion in multiculturalism, and further elaboration of this critique see (Badamchi, forthcoming 2022). It is interesting to remind that Safavid kings who historically made Shia the official religion of Iran in order to unify it against the Sunni Ottomans were mostly Azeri Turks/Kizilbashs, but having a close ethnicity did not prohibit Safavids and Ottomans from having brutal wars with each other. In the 16th century and during the famous war of Chaldiran, Ottomans, under the rule of Selim I, defeated the army of Ismail I, the founder and first kind of Safavids see for example (Wood, 2016).

³⁴ According to surveys in 2006 and 2010 which Kuzu appeals to, more than 1.5 million Kurds live in Istanbul compared with 618,000 in Diyarbakır, and thus the greatest number of Kurds live in Istanbul, not in Diyarbakır (Kuzu, 2018, p. 126). The same survey indicates that, “unlike those Kurds who could not integrate into the socio-economic life of the cities to which they moved years ago, more than half of Kurds now feel settled in

and Azeri Turks who already live in Azerbaijan provinces would benefit from the advantages of any newly established federal solution at no cost, whereas Kurds with good jobs and homes in the west Turkey, or Azeri Turks with same situation in Tehran and other central regions of Iran, might risk losing their jobs in order to enjoy the advantages of regional autonomy. This means that self-government does not represent an equal opportunity for all ethnic minorities in cases such as Iran and Turkey where some of Turks or Kurds are already well-integrated into the socio-economic life of the larger country (see Kuzu, 2018, p. 128).

Unlike Kymlicka but similar to Brian Barry in his well-known egalitarian critique of multiculturalism (see Barry, 2001). Kuzu also assumes that granting self-government rights to distinct ethnic groups “would erode any sense of solidarity among communities,” and if the sense of solidarity disappears “democracy cannot function properly.” (Kuzu, 2018, p. 129). According to this objection, a common language is an important mechanism for developing common feeling of solidarity and nationhood, the use of which is challenged by multinational federal system. In a federal system the state needs the majority’s support to increase the budget it has available for rectifying regional disparities. Yet, as Brian Barry observed, “when members of the majority lack fellow feeling for separatists, they are unlikely to have any inclination to help meet the needs of self-governing minority groups and regions.” (Barry, 1983; quoted in Kuzu, 2018).

Finally, multiculturalists propose the permanent use of minority languages in public services as part of the idea of self-government. However, unintentionally, this solution may cause intra-group inequality within those minorities that create linguistic, religious, or racial subgroups within the major minority. Although all subgroups should have an equal opportunity to represent their cultural community in a multination state, in practice cultural communities are usually identified by the characteristics of the subgroup that has the greatest power. This tendency is evident regarding the overlooked rights of Zaza-speaking minority within the Kurmanci-speaking majority in the Kurdish populated parts of east Turkey which constitute between 5 to 10 percent of the Kurdish-speaking population in Turkey. The Zaza and Kurmanci-speaking groups in the Kurdish community can barely communicate with each other (see Kuzu, 2018, p. 130). The same problem exists in the West Azerbaijan province of Iran and city of Urmia, where the non-Persian Sunni Kurdish and Azeri Turkic populations are live together. One can conjecture that, in such a context, any attempt to impose either Azerbaijani Turkish or Kurdish as the official language of the region, would face huge resistance from the other minority group in the area. A recent example in this regard was the tension in Naqadeh or Suldüz of the West Azerbaijani province during the summer of 2021 (see Badamchi, 2021a).

western cities and would not be willing to move away from them.” (KONDA Araştırma, 2011 & Kuzu, 2018, p. 128). At the moment of righting this essay I did not access to a similar survey about the number of Azeri Turks in Tehran and Qom, but we can confidently assume that the number of Turks in Tehran and Qom outnumbers many small cities in East Azerbaijan, West Azerbaijan, Ardabil and Zanjan (four predominantly Azeri Turkic populated provinces in Iran).

Conclusion

Towards a Mild Multicultural Model for Iran and Turkey

I am sympathetic with Kuzu that there is a difference between recognizing a culture by “knowing” it and “making” or constructing it. Some ethnonationalist minority activists within both Azeri Turks and Kurds, as well as strong multiculturalist theorists or policy makers, are intended to transform the culture they observe via engaging in the act of making a culture (Kuzu, 2018, p. 117). This is what our study aimed to avoid.

One of our conclusions is that different forms of multiculturalism can work for different national minorities in different countries. In other words, there is no one universal “best solution” available for application to all problems faced by national minorities across the world, as there are various ways of responding to cultural diversity within the multiculturalist paradigm itself (Kuzu, 2018, p. 170-171). On the other hand, a more moderate multiculturalist politics of recognition that is sensitive to the possible problems generated by strong multiculturalism can be a solution for both Iran and Turkey. Our theoretical discussions aim to offer a middle ground combining the strengths of the civic/liberal nationalisms and strong multiculturalism, assuming that each of these two approaches is inadequate when applied simply on their own to Iran and Turkey, two countries which historically have undergone similar processes of top-down modernization and nation-state building.

This moderate multiculturalism will be simultaneously sensitive to “the cultural freedoms of groups” (similar to strong multiculturalism) but also to the “equal opportunities of the individuals” within them (similar to civic or liberal nationalism) (see Kuzu, 2018, p. 139). In such an alternative liberal model, there will be no need to sacrifice the *equality of opportunity* that can be produced through assimilation and integration, or the *ethno-cultural freedoms* that can be protected using multicultural approaches. It involves knowing the minority culture without aiming to erase the contradictions within it. Moderate or mild multiculturalism which we advocate in the case of Iran and Turkey acknowledges complexity of ethnicity within these two countries in order to develop more realistic and a less utopian solution. Institutional reform should be carried out in order to achieve this goal, in a manner which ensures that no one liberal model of assimilationism or multiculturalism will dominate the policies as a whole.^[35]

Of course, this does not mean that tension between pro-assimilationists and pro-multiculturalists will not continue. A degree of tension will last, as both assimilation and multiculturalism belong to different and partially incompatible intellectual paradigms where each discourse has its own advocates within ethnic minorities. But these tensions have to be sorted out only within liberal democratic process and based upon mutual dialogue.^[36]

³⁵ For further elaboration on mild/moderate multiculturalism as a possible panacea to the ethnic question in Iran see (Badamchi, 2018 & Badamchi, 2021a; 2022b).

³⁶ Our proposed model seems to be compatible with Elling and Harris’s observation where they suggest that a sizable degree of mismatch exists where members of ethnic groups are asked about their self-identification in social surveys. They conclude that the concept of ethnic groupness is “confusing or not fully recognizable to many individuals” in Iran. Their other observation is that “multi-ethnic self-identification” is common among individuals in Iran, “including across the ethno-racial boundaries” which west-

Finally, Kuzu's model enables us to explain the dualistic status of Azerbaijanis in Iran's political history, the way multiple identities exist in Iranian Azerbaijan up until now, and the reason behind the persistent tensions which exist within the Azeri Turkic identity in relationship to Persian nationalism. On the one hand, Azeri elites have been among the founding fathers of modern Iranian nationalism, with figures such as Mirza Fatali Akhundov (1812–1878), Ahmad Kasravi (1890-1846), Hassan Taghizadeh (1878-1970), and Kazemzadeh Iranshahr (1884-1962), among others. A more recent example of Azerbaijani intellectuals with Persian-centric nationalist tendencies is Javad Tabatabai (1945-), whose ideas I have discussed elsewhere (see Badamchi, 2019). On the other hand, at least since early twentieth century onwards, there has been a strong movement among some Azerbaijani intellectuals and activists, influenced by Turkic nationalism in Turkey and Azerbaijan Soviet Republic, which emphasizes on the role of Turkic language and culture in the identity of Azeri Turks in Iran. Jafar Pishevari (1892-1947), Mahammad Amin Rasulzade (1884-1955) are just two major figures among this group. According to varieties of the latter position, unlike the first one, Azeri Turks are seen as suppressed in Iran, as their language has not the same official status as com-

pared to Persian/Farsi.^[37] As noted earlier, this pro-Turkic identity discourse has found more visibility in Iranian public sphere in the post-revolutionary era, having its own intellectuals and activists, and even its own soccer team in Iran's League which is Tractor S.C. of Tabriz (or simply Traxtor).

Our aim in this article has not been to provide practical public policy proposals. However, from what argued so far it is clear that for example the public education of minority-dominated regions in Iran and Turkey should not be monolingual, and the old French style strong assimilationist model of citizenship which has been aspiring for both Atatürk and Reza Shah needs be further modified by appealing to more Anglo-American pluralistic models of citizenship. Similarly, the relationship between minority (Kurdish and Azeri Turkish) and majority (Turkish and Persian) languages in education of Turkey and Iran should be balanced, partially via providing variety of linguistic and educational options for students according to their or their parents' preferences. Yet, this bilingualism does not lead to multiethnic federalism, and instead a less ethnic-based model of democratic decentralization should be looked for in practice. These debates are thought-provoking and important, remain beyond the limited scope of this essay.

ern or westernist scholars are often intended to portray “as closed and mutually exclusive groups” see (Elling & Harris, 2021, p. 1).

- 37 On the approach of these two groups, and overall, a very good historical overview of different approaches towards Iranian nationalism and ethnic identities, see (Schirazi, 2017; 2021).

ملیگرایی قومی آذربایجانی و کردی از منظر چندفرهنگ گرایی: مطالعه تطبیقی ایران و ترکیه

چکیده

این مقاله با تمرکز بر مورد ترکهای آذربایجانی در ایران به بررسی رابطه میان اکثریت/مرکز و اقلیت/حاشیه در ملی گرایی ایرانی میپردازد. در این پژوهش، رویکرد چندفرهنگ گرایی در ایران و ترکیه از طریق چارچوب نظری ترسیم شده توسط دوروکان کوزو (Durukan Kuzu) در کتاب "چندفرهنگ گرایی در ترکیه: کردها و دولت" مقایسه می‌شود. در این راستا شباهتهای میان قومگرایی آذربایجانی و کردی در ایران و ترکیه را مطالعه می‌کنیم و می‌کوشیم از چارچوب نظری ترسیم شده توسط کوزو برای مطالعه وضعیت قومی ایران بهره بجویم. کوزو، پژوهشگر اصالتاً اهل ترکیه و مقیم بریتانیا، در کتابش تلاش دارد تا محدودیت های اعمال نظریه و تجربه چندفرهنگ گرایی قوی را فراتر از تجربه جوامع غربی، به ویژه نمونه های بلژیک و کانادا، در کشورهای خاورمیانه‌ای مانند ترکیه بررسی کند. توضیح خواهیم داد که کوزو چندفرهنگ گرایی را رد نمی‌کند، اما همزمان بر اساس دلایل تجربی و جامعه شناختی از مدلی معتدل از چندفرهنگ گرایی دفاع می‌کند. این مدل میان چندفرهنگ گرایی قوی و ملی گرایی مدنی یا لیبرال در نوسان است، بدون آنکه لزوماً قادر باشد تنش‌ها و تضادهای میان این دو رویکرد را مرتفع کند. پژوهش کوزو برای ارزیابی وضعیت ترکهای آذربایجانی و سایر اقوام غیرفارس زبان در ایران معاصر و مجادله آنها برای برسمیت شناخته شدن بسیار روشنگر است. هدف این پژوهش همزمان هموار کردن راه برای بازتعریف هویت ملی تاریخی ریشه دار ایرانی، بر اساس شرایط تکرر قومی و قومیتی، خصوصاً در وضعیت جهان پس از جنگ سرد است، و ارائه راه حلی معتدل برای حل مسئله قومی که شامل جادادن به قومگرایی آذربایجانی در چهارچوب تمامیت ارضی ایران می‌باشد.

کلیدواژه ها: ملی گرایی مدنی/ لیبرال، چندفرهنگ گرایی قوی، قوم گرایی، ترک های آذربایجانی، کردها.

Bibliography

- Aktürk, Ş. (2021). Review of Kuzu's multiculturalism in Turkey: The Kurds and the state. *Nationalist Papers*, 49(2), 389-395. <https://doi.org/10.1017/nps.2020.76>
- Asgharzadeh, A. (n.d.). *The question of ethnic marginalization in Iran: Festival of Babak: The living soul of Azerbaijan's history*. Retrieved January 10, 2021, from <https://southaz.blogspot.com/2009/07/festival-of-babek-living-soul-of.html?m=1>
- Atabaki, T., & Zurcher, E. J. (2003). *Men of order: Authoritarian modernization under Ataturk and Reza Shah*. I. B. Tauris.
- Azgın, B. (2021). Multiculturalism in Turkey: The Kurds and the state & ethnic minorities in democratizing Muslim countries: Turkey and Indonesia. *Mediterranean Politics*, 26(4), 534-538. <https://doi.org/10.1080/13629395.2020.1736785>
- Badamchi, M. (2017). *Post-Islamist political theory: Iranian intellectuals and political liberalism in dialogue*. Springer.
- Badamchi, M. (2018). Ethnic minorities and the question of liberal multiculturalism in Iran. In R. Barlow & S. Akbarzadeh (Eds.), *Human rights and drivers of change in Iran: Towards a theory of change* (pp. 157-176). Palgrave Macmillan.
- Badamchi, M. (2019). İranşehri milliyetçiliği ve çağdaş İranlı entelektüeller: Seyyid Cevâd Tabâtabâi örneği. H. Uygur ve A. Rexhepi (Ed.), *İran düşünce tarihi* (ss. 271-316) içinde. İRAM Yayınları.
- Badamchi, M. (2021a). *Ettefaqat-e naqade va paradokse federalism-e chandmelliyati dar Iran*. Radio Zamaneh. <https://www.radiozamaneh.com/681388/>
- Badamchi, M. (2021b). *Qomiyat ve melliyat; bahsi dar-bareye taqsimbandiye kymlicka*. Radio Zamaneh. <https://www.radiozamaneh.com/672934/>
- Badamchi, M. (Forthcoming 2022). *Can Kymlicka's liberal multiculturalism be exported to Iran? The challenge of multi-national federalism and the neglected role of religion*. [book chapter to be published by OUP or Palgrave].
- Barry, B. (1983). Self-government revisited. In D. Miller & L. Siedentrop (Eds.), *The nature of political theory* (pp. 121-154). Clarendon Press.

- Barry, B. (2000). *Culture and equality*. Polity Press.
- Başar, U. (2020, Kasım 23). *İran Karabağ Savaşının kaybedeni mi?* Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/iran-karabag-savasinin-kaybedeni-mi/2052813>
- Bayat, M. (2003). Review of Brenda Shaffer's borders and brethren: Iran and the challenge of Azerbaijani identity. *Middle East Journal*, 57(3), 501-505.
- Beck, L. (2014). Iran's ethnic, religious and tribal minorities. In L. G. Potter (Ed.), *Sectarian politics in the Persian Gulf* (pp.245-324). Oxford University Press.
- Becquelin, N. (2004). *Criminalizing ethnicity: Political repression in Xinjiang*. World Uyghur Congress. <https://www.uyghurcongress.org/en/criminalizing-ethnicity-political-repression-in-xinjiang/>
- Berglund, C. (2019). Accepting Alien Rule? State-building nationalism in Georgia's Azeri borderland. *Europe-Asia Studies*, 72(2), 263-285. <https://doi.org/10.1080/09668136.2019.1679091>
- Bölükbaşı, S. (2011). *Azerbaijan: A political history*. I. B. Tauris.
- Bradley, M. (2008). *Iran and Christianity: Historical identity and present relevance*. Continuum Publishing.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Harvard University Press.
- Carens, J. H. (2000). *Culture, citizenship, and community: A contextual exploration of justice as even-handedness*. Oxford University Press.
- Choudhry, S. (2007). Does the world need more Canada? The politics of the Canadian model in constitutional politics and political theory. *International Journal of Constitutional Law*, 5(4), 606-638. <https://doi.org/10.1093/icon/mom028>
- Cizre, Ü. (2007). *Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the justice and development party*. Routledge.
- Cizre, Ü., & Çınar, M. (2003). Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 process. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2/3), 309-332. <https://muse.jhu.edu/article/43706>
- Doerfer, G. (1988). Azerbaijan. *Encyclopedia Iranica* (Vol. III, Fasc. 3, p. 245-248). Retrieved November 1, 2021, from <https://iranicaonline.org/articles/azerbaijan-viii>
- Ekmekçioglu, L. (2021). *Bir milleti diriltmek 1919-1933; Toplumsal cinsiyet ekseninde Türkiye'de Ermeniliğin yeniden inşası*. Aras Yayıncılık.
- Elling, R. C., & Harris, K. (2021). Difference in difference: Language, geography, and ethno-racial identity in contemporary Iran. *Ethnic and Racial Studies*, 44(12), 2255-2281. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1895275>
- Elling, R. C. (2012). Matters of authenticity: Nationalism, Islam, and ethnic diversity in Iran. In N. Nabavi (Ed.), *Iran: From theocracy to the green movement* (pp. 79-100). Palgrave Macmillan.
- Elling, R. C. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and ethnicity after Khomeini*. Palgrave Macmillan.
- Elling, R. C., & Saleh, A. (2015). Ethnic minorities and the politics of identity in Iran. *Iranian Studies*, 46(1), 159-171. <https://doi.org/10.1080/00210862.2016.1118949>
- Grebennikov, M. (2013). The puzzle of a loyal minority: Why do azeris support the Iranian state? *Middle East Journal*, 67(1), 64-76. <https://doi.org/10.3751/67.1.14>
- Gunter, M. (2013). Reopening Turkey's closed Kurdish opening? *Middle East Policy*, 20(2), 88-98. <https://doi.org/10.1111/mepo.12022>
- Habermas, J. (1992). Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe. *Praxis International*, 12(1), 1-19.
- He, B., Galligan, B., & Inoguchi, T. (Eds.). (2009). *Federalism in Asia*. Edward Elgar Publishing.
- Heper, M. (2007). *The state and Kurds in Turkey: The question of assimilation*. Palgrave Macmillan.
- Ignatieff, M. (1993). *Blood and belonging: Journeys into the new nationalism*. Farrar, Straus & Giroux.
- Iloba, B. G. (2011). The multiple identities of Azerbaijan. *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 14(2), 78-89. <https://jhss-khazar.org/wp-content/uploads/2011/07/09Title11.pdf>
- Kasravi, A. (1925). *Azeri or ancient language of the people of Azerbaijan (in Persian)*. Retrieved November 3, 2021, from <https://bit.ly/3qUGWpr>
- KONDA Araştırma. (2011) *Kürt meselesinde algı ve beklentiler*. İletişim.

- Kukathas, C. (1992). Are there any cultural rights? *Political Theory*, 20(1), 105–39. <https://www.jstor.org/stable/191781>
- Kuzu, D. (2016). The politics of identity, recognition and multiculturalism: The Kurds in Turkey. *Nations and Nationalism*, 22(1), 123–142. <https://doi.org/10.1111/nana.12139>
- Kuzu, D. (2018). *Multiculturalism in Turkey: The Kurds and the state*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2002a). *Contemporary political philosophy: An introduction* (2th edition). Oxford University Press.
- Kymlicka, W., & Opalski, M. (2002b). *Can liberal pluralism be exported? Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. Oxford University Press.
- Mammadov, M. (2021, October 7). *Azerbaijan in partnership with Turkey and Pakistan braces for the looming geostrategic phantasmagoria*. New Eastern Europe. <https://neweasterneurope.eu/2021/10/07/azerbaijan-in-partnership-with-turkey-and-pakistan-braces-for-the-looming-geostrategic-phantasmagoria/>
- Özdamar, F. (2020). *İran Türklerinde Babek ve Babek'i anma törenleri*. İRAM Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2014). Multiculturalism, recognition and the “Kurdish question” in Turkey: The outline of a normative framework. *Democratization*, 21(6), 1055–1073. <https://doi.org/10.1080/13510347.2013.782289>
- Phillips, A. (2009). *Multiculturalism without culture*. Princeton University Press.
- Poghosyan, B. (2021, October 4). *Opinion: In the South Caucasus, Tehran has its red lines too*. Commonsplace. <https://www.commonspace.eu/opinion/opinion-south-caucasus-tehran-has-its-red-lines-too>
- Qarabagli, V. (2021, December 7). *The influence of Turkish TV series on Turks in South Azerbaijan and Iran*. South Azerbaijan. <https://southaz.blogspot.com/2021/12/the-influence-of-turkish-tv-series-on.html>
- Rawls, J. (1996). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Saleh, A. (2013). *Ethnic identity and the state in Iran*. Palgrave Macmillan.
- Schirazi, A. (2017). *Iraniyat, melliyat and qowmiyat*. Jahan-e Ketab
- Schirazi, A. (2021). *Iraniyat, melliyat and qowmiyat*. Jahan-e Ketab.
- Shaffer, B. (2000). The formation of Azerbaijani collective identity in Iran. *The Journal of Nationality and Ethnicity*, 28(3), 449–477. <https://doi.org/10.1080/713687484>
- Shahvar, S. (2009). *The forgotten schools: The Baha'is and modern education in Iran, 1899-1934*. I. B. Tauris.
- Shamsabadi, H. (2013, November 7). *Yeksansazi-ye lebas dar dore-ye Reza Shah*. Donya-ye Eqtesad. <https://bit.ly/3mQdEae>
- Smith, A. D. (1986). *Ethnic origins of nations*. Basil Blackwell.
- Statistical Center of Iran. (n.d.). Plant and budget organization (presidency of I.R.I). Retrieved September 4, 2021, from <https://www.amar.org.ir/english>
- Tamir, Y. (2019). Not so civil: Is there a difference between ethnic and civil nationalism? *Annual Review of Political Science*, 22, 419–434. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-022018-024059>
- Tezcür, G. M. (2010). *Muslim reformers in Iran and Turkey: The paradox of moderation*. University of Texas Press.
- The Constitution of the Republic of Azerbaijan. (n.d.). Retrieved November 6, 2021, from http://ask.org.az/wp-content/uploads/2019/10/Konstitusiyaya_ENG.pdf
- The Council of Europe. (1992). *European charter for regional or minority languages*. <https://www.coe.int/en/web/european-charter-regional-or-minority-languages?>
- The World Factbook. (2005, February 10). *Iran*. Retrieved November 4, 2021, from <https://user.iasa.ac.at/~marek/fbook/04/geos/ir.html>
- The World Factbook. (n.d.). *Turkey*. Retrieved November 1, 2021, from <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/turkey/>

- Waldron, J. (1991). Minority cultures and the cosmopolitan alternative. *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25(3), 751–793. <https://repository.law.umich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1722&context=mjlr>
- Wimmer, A. (2008). The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970-1022. <https://doi.org/10.1086/522803>
- Wood, B. (2016). The battle of chālderān: Official history and popular memory. *Iranian Studies*, 50(1), 79-105. <https://doi.org/10.1080/00210862.2016.1159504>
- Worldometers. (2021). *Iran population*. Retrieved November 2, 2021, from <https://www.worldometers.info/world-population/iran-population/>
- Worldometers. (2021). *Turkey population, live population of the countries*. Retrieved November 2, 2021, from <https://www.worldometers.info/world-population/turkey-population/>
- Yack, B. (1996). The myth of the civic nation. *Journal of Politics and Sociology*, 10(2), 193–211. <https://doi.org/10.1080/08913819608443417>
- Yeğen, M. (2004). Citizenship and ethnicity in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 51–66. <https://www.jstor.org/stable/4289952>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016). *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. Columbia University Press.

Etik Sorumluluk Beyanı / *Ethical Statement*

Yazar(lar), makaledeki bütün verileri etik kurallar çerçevesinde elde ettiğini, yararlanılan kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu beyan eder. Bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi* 'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir. / *The author(s) declares that they have obtained all the data in the article within the framework of ethical rules and that they have referred to the sources used in accordance with scientific norms. In case of detection of a situation contrary to this statement, the Turkish Journal of Iranian Studies has no responsibility, and all responsibility belongs to the author(s).*

Etik Kurul İzni / *Ethics Committee Permission*

Yazar(lar) etik kurul izni gerektiren çalışmaları ve izinle ilgili bilgileri burada belirtmişlerdir. / *The author(s) have stated the studies that require ethical committee permission and the information about the permission here.*

Kurul adı / *Comittee name:*

Tarih / *Date*

Numara/ *Number*

Katkı Oranı Beyanı / *Contribution Rate Statement*

Birinci yazarın katkı oranı / *First author contribution rate: %100*

İkinci yazarın katkı oranı / *Second author contribution rate: %...*

Destek ve Teşekkür Beyanı / *Statement of Support and Acknowledgment*

Bu çalışma _____ destekli _____ numaralı araştırma projesi kapsamında toplanan verilerden yapılmıştır. Destekleri için _____'e teşekkür ederiz. / *This study has been conducted through the data collected within the scope of the research project number _____ supported by _____. We would express our gratitude to _____ for their support.*

Çatışma Beyanı / *Conflict Statement*

Yazar(lar) bu makalenin herhangi bir çıkar çatışması oluşturmadığını beyan eder. / *The author(s) declares that this article does not create any conflict of interest.*

THE CONNECTION BETWEEN THE INTERPRETATION OF ISLAMIC LAW AND CONTEXT IN IRAN*

 Sümeyra Yakar**

ABSTRACT

The Islamic Republic of Iran presents itself as Islamic, first and foremost, regarding sharī'a (Islamic law) which is theoretically the political and social centre of the state. The actual practices within the legal system reveal distinct interpretations and reflect individual understandings of Islamic law. The legal system and the interpretation of legal sources inevitably demonstrate influences from the social, political, cultural spheres. The first part of the article aims to identify how Islamic law is understood in Iran by referring to the interpretative methods of scholars in their respective jurisdictions. The critical description regarding the diversity of understanding Islamic law sheds lights on the connection between different interpretations and socio-cultural environment of Iran. This necessitates a brief exploration of Iran's historical background which provides a detailed understanding of ideological and political influences. The main purpose of the second section is to offer a clear explanation regarding the process of adopting religio-governance theory in the current system of Iran to formulate solutions of governance in accordance with Islamic law. This section simultaneously provides knowledge regarding how religious education is pursued especially in Qom to instruct official scholars and to control the religious movements. The article gives a broad exploration of the connection between the educational background of scholars and legal methodologies which they are frequently applied to produce appropriate legal solutions and justifications.

Keywords: Shi'i Jurisprudence, Seminaries (*hawza*), Qom, Legal Reasoning (*ijtihad*), Context.

* Atıf/To Cite: Yakar, S. (2022). The connection between the interpretation of Islamic law and context in Iran. *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 100-115.

** Dr., Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Iğdır, Türkiye, sumeyrayakar@hotmail.com

İran’da Şeriat Yorumu ile Bağlam Arasındaki İlişki

ÖZET

İran İslam Cumhuriyeti teorik olarak devletin siyasi ve sosyal merkezinde yer alan şeriata (İslam hukukuna) binaen kendini öncelikle İslami olarak nitelendirerek takdim etmektedir. Hukuk sistemdeki uygulamalar, İslam hukukunun fakihler tarafından yapılan şahsi yorumlarını yansıttığından birbiriyle tutarlılık göstermeyen durumlar ortaya çıkmıştır. Hukuk sistemi ve hukuki kaynakların fakihlerce yorumlanması kaçınılmaz bir şekilde içinde yaşanan toplumdaki siyasi ve kültürel faktörlerin etkisini içermekte ve aynı zamanda bu faktörlerin şekillenmesinde rol oynamaktadır. Makalenin ilk bölümü, fakihlerin içtihatla başvurdukları yorumlama metotlarına atıfta bulunarak İran’da İslam hukukunun nasıl anlaşıldığını açıklamaktadır. İslam hukukunun anlaşılmasında ki farklılıklara ilişkin eleştirel tanımlama, farklı yorumlar ve İran’ın sosyokültürel çevresi arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Bu bölümde, dinî ideolojik hareketler ve siyasi etkiler arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için İran’ın politik tarihi hakkında detaylı bir analiz yapılmıştır. İkinci bölüm, günümüzde İran’da İslam hukukunun hem devlet yönetim şeklinde hem de hukuk sisteminde uygulanabilir olması için şekillendirilen dinî yönetim teorisinin (*velayeti fakih*) benimsenme sürecini açıklamaktadır. Bu bölüm, devlet tarafından desteklenen fakihleri yetiştirmek ve dinî hareketleri kontrol etmek için özellikle Kum şehrindeki dinî eğitimin sürecine ilişkin bilgi vermektedir. Makalenin temel amacı, İran’daki dinî eğitim merkezlerinin (özellikle Kum ve bu merkezde eğitim alan *merciler*) toplumun din anlayışını şekillendirmede üstlendiği görevi açıklayarak devlet politikalarının topluma kabul ettirilmesi için fakihlerin gerçekleştirdiği arabuluculuk görevini analiz etmektir. Bu doğrultuda makale, fakihlerin eğitim geçmişleri ve dinî çözümler üretirken başvurdukları içtihat yöntemiyle arasındaki bağlantı hakkında bilgi vermektedir. Çalışmanın alanyazına katkısı ise İran’daki fakihlerin tarihî süreçte tecrübe edilen din ve devlet yöneticileri arasındaki ilişkiyi geliştirerek günümüze aktarmalarını irdelemesi ve bu süreçte dinî eğitim merkezlerinin dinamik işlevini göstermesidir.

Anahtar Kelimeler: Şii Hukuku, Dinî medreseler (*havza*), Kum, İctihat, Bağlam.

Introduction

An Islamic state is most often characterized as one which is ruled in accordance with Islamic law and, although all Islamic groups depart from this single, shared definition, the legal implementation of jurisprudence adopts legal principles which are best suited to the local interests, factual backgrounds, legal perspectives, and historical context. Within an Islamic state, the practice and implementation of sharī‘a (Islamic law) plays a critical role in the survival of the country and dominates whole governmental structures and branches. For the Iranians, much of their identity is built around the establishment of an Islamic law which they use to bolster and support their belief that they are more Islamic than other nations (Mallat, 1993, p.

25). The Iranian government advocates the Shi’a interpretation of Islamic law in its social, legal, and governmental realms, and the Shi’a doctrine is embedded in the hierarchical structure of its religio-political system.

The fundamental Shi’a doctrines are characterized as the recognition of the twelve Imams as legitimate successors of the Prophet (the *imāmate*), the occultation (*ghaybah*, *mahdī*) of the last imam and the faithful wait for him, the permission for reinterpretation (*ijtihad*) of Islamic sources by the qualified scholars, and the emulation (*taqlīd*) of supreme religious authority (*marjī’iyyāt*) (Mervin, 2010, p. 13). The direct or indirect influence of these Shi’a doctrines is clearly noticeable in the re-

ligio-political structure of the contemporary Iran, especially in the establishment of *wilāyat al-faqīh*.

There are valuable academic contributions on the general governmental structure of Iran, such as Fischer's *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (2003, p. vii-xi) focusing on the legal education centres and the relationship between religion and politics after the Iranian Revolution of 1979. *The Just Ruler in Shiite Islam* (Sachedina, 1988, p. 6-11) explores the historical connection between the religio-political status of contemporary Iran and the doctrinal establishment of religious authority in the previous Shi'a governments. His work provides a clear insight into the adaptation of classical religious authority and jurisprudential structure into the Iranian political system regarding the concept of *wilāyat al-faqīh*. Moussavi's (1996) research *Religious Authority in Shi'ite Islam* deeply analyses the doctrinal and theoretical connection between the powerful status of modern Shi'a jurist and the origins of Shi'a judicial hierarchy by underlying the change in the classical Shi'a jurisprudence.

Unlike these contributions, the article specifically aims to shed light on the function of Shi'a doctrines and symbolical importance of the religious education city, Qom, on the interpretation of Islamic legal sources. The in-depth analysis of the connection between the interpretation of scholars (*ulamā*) and contextual factors obliquely elucidates the political authority's preventive and pragmatic stance towards the practice of Islamic law in Iran. Applying textual analytical methodology and legal anthropological analysis, the article uncovers the existent connection between the religio-historical context and the application of Islamic law for the protection of Iran's religion-based governance system. The article bluntly puts that the interpretation of religious texts and the contextual atmosphere in religious education centres direct Iranian scholars towards justifying the current governance system.

1. The Connection Between Islamic Law, Its Interpretation and Implementation in the Iranian Context

Islamic law consists of more than just legal methodologies (*uṣūl al-fiqh*) and interpretive activities of scholars which are known as legal reasoning (*ijtihād*). The contextual and theoretical framework of Islamic law reveal a close relationship between cultural and historical elements of society. This has meant that its traditional reproduction over time has relied on being embedded into lives of believers. As acknowledged by pre-modern jurists, Islamic law encompasses a comprehensive approach to the requirements of justice in legal, historical, and political contexts (Emon, 2012, p. 7). Islamic law, therefore, has often accommodated to prevailing customs; moreover, it has developed legal mechanisms for all to increase its adaptation to particular needs and prevalent circumstances in society. While scholars operate within the realm of governance and politics, the moral authority of Islamic law ensures that these actors legitimate their actions with reference to God's commands (Hefner, 2011, p. 10). The Iranian government enshrines the principle of *vilāyāt-i faqīh* (guardianship of the jurist) which enables scholars to solve the conflict between law as an ideal system, in theory, and law in practice (Baktiari, 2011, p. 121). In Iran, this agency is manifested in the work of the Council of Guardians. The Council yields considerable power in that its members have the responsibility of reviewing all legislation and ensuring that they are in compliance with Islamic rulings. In instances where bills and potential regulations conflict with Islamic law, this body can use its veto power to prevent the legislative body from passing them as laws. It needs to be noted that the idealized notion of Islamic law must be segregated from the doctrinal rules that jurists developed over centuries and what is presented as Islamic legal regulations in Iran where Islamic law has been implemented in the form of legislation. Emon elaborates:

“The distinctions serve two discrete, but related, purposes. First, the distinction between an idealized sharī‘a and the doctrinal product of human interpretive activity (*fiqh*) limits the authority and legitimacy that *fiqh* rules can carry over time and place. Second, the effort to distinguish the sharī‘a as ideal form what is legislated and enforced today as sharī‘a in Muslim states allows opposition parties to challenge the legitimacy a state claims for itself by reference to its enforcement of Islamic law, while avoiding criticism that their opposition runs contrary to Islam or sharī‘a.” (Emon, 2012, p. 169).

Therefore, the meaning and implementation of divine law in Iran are conceptualized into two categories by distinguishing Islamic law from the science of *fiqh* (Mir-Hosseini, 2010, p. 342). Islamic law, in theory, is understood as sacred, universal, and eternal principles which are unchangeable, no matter time or place. In contrast, its practical reflection, *fiqh* is accepted as local, manifold, and subject to changes in its doctrines and premises; understanding how *fiqh* operates helps to justify the existence of the various schools of law (*madhhabs*) and the differences amongst their rules (Yakar, 2021, p. 2).

The administrative style of the contemporary Iranian government reflects lessons learned from historical events; this is particularly evident in the emphasis on an intertwined relationship between religious and political structures. Any inquiry into how Islamic law is understood amongst Iranian scholars reveals that it is most often connected to governmental institutions. In this regard, the acceptance of the guardianship of the jurist, as an element of the faith, is a prime example. Article two of Iran’s constitution reads:

“[...] the exalted dignity and value of man, and his freedom coupled with responsibility before

God; in which equity, justice, political, economic, social, and cultural independence, and national solidarity are secured by recourse to: continuous *ijtihād* of the *fuqahā* possessing necessary qualification, exercised on the basis of the Qur’an and the *sunna* of the *Ma’sumun*; sciences and arts and the most advanced results of human experience, together with the effort to advance them further [...]” (Constitution of the Islamic Republic of Iran).

As is evidenced by this statement, the Iranian governmental system depends on the Qur’an and accepts it as a fundamental source for Islamic legal rulings which guide the community of believers regardless of sectarian and cultural differences. Nasr translated from Tabatabai the following:

“[...] depending on the unique sovereignty of God, it commands people to accept the principles of faith such as divine unity, prophethood, eschatology; it gives them practical injunctions such as the daily prayers, fasting; and at the same time, it prohibits them from committing certain actions.” (Tabatabai, 1981, p. 90).

Consequently, the legal rules are mainly derived from the Qur’an and are designed for the protection of religious beliefs. After the Qur’an, the most important source in understanding Islam and Islamic legal rulings is the *sunna* of the Prophet Muhammad. The *sunna* includes utterances, actions, and declarations of the Prophet Muhammad on certain matters. No collection of *sunni ḥadīth* sources is regarded by the Shi’a scholars to be authentic (*sahīh*) in its entirety, but these scholars have developed over time their own *ḥadīth* books of reference. The four early books of Shi’a *ḥadīth* were compiled by three scholars (Kulayni, d. 94; Ibn Babawayh, d. 991 & Tūsi, d. 1068)¹, but there are also vast

¹ *Ḥadīth* is considered narrative record of a saying, deed, or tacit approval attributed to one of the People of the Household (*Ahl al-bayt*): fourteen infallible which include Prophet Muhammad, his daughter Fatima, and twelve rightly guided Imams appointed by the Prophet. The main Shi’a *ḥadīth* compilations consist of Muḥammad b. Ya’qub Kulayni’s *al-Kāfi fī ‘ilm al-Din*, Ibn Bābawayh’s *Man lā Yaḥẓiruh al-Faqīh*, Moḥammad b. Ḥasan Tūsi’s *Tahḍīb al-Aḥkām and al-Istebṣār*, (Moussavi, 2002, p. 447-448 & Rajani, 2017).

compilations of Shi'ī *ḥadīth* in later period, notably al-Hurr al-'Amili's (d. 1699) *Wasa'il al-Shi'a* (Moussavi, 2002, p. 447-448; Mallat, 2007, p. 37 & Rajani, 2017). A key difference between Sunni and Shi'a *ḥadīth* sources is that Shi'a scholars include the sayings ascribed to the twelve imams inside the scope of *ḥadīth* in addition to the narrations of the prophet Muhammad. The sayings attributed to the jurist Jā'far al-Sādiq (d. 765), the sixth imam,^[2] have given priority in the case of law. The Shi'a scholars consider that the household of the Prophet is a reliable source in understanding Islam and Islamic law. Thus, beside the different custom or local context, the generalization of the legal authority of the household of the Prophet and imams becomes the major source of disparity between Jā'farī school and other schools of law that justifies different implementation of Islamic legal rulings.^[3]

From the Shi'a perspective, the source known as consensus (*ijmā'*) of all scholars or a group of scholars is not sufficient by itself to serve as a proof for law. When it leads to the discovery of the *sunna*, the consensus is accepted as authoritative (Stewart, 1998, p. 154-159). This approach provides a type of dynamism to Shi'a legal system so that every scholar is allowed to refer directly the Qur'an and the *sunna* in their independent judgements. In Shi'ism, the principle of *ijmā'* is virtually ineffective in establishing a juridical ruling, but the conscious following of the prevalent opinion or the opinion of a superior jurist is instrumental in consolidating consultative juristic authority. Shi'a scholars accept reason ('*aql*') as a last source of knowledge by regarding the harmony with revelation because the acceptance of rationality in making law prevents scholars from blind imitation. The principle of reason also enables scholars and judges to set up standards and rules by provid-

ing a legal foundation. The acceptance of reason allows an independent *mujtahid* to practice *ijtihad* in all areas of substantive law. The Shi'a office of *mujtahid* is reinforced by the scholars' elevated status as vicegerents of the imam, and hence *mujtahids* are generally considered to voice rulings of the imam of the age (Sachedina, 1988, p. 29-30). The renovation of *ijtihad* in the contemporary period includes new elements indirectly related to juristic authority. Moussavi states that the historical treatment of *fiqh* helps the rise of a new judicial trend in post-revolutionary Iran. This trend, known as 'dynamic law' (*fiqh-i pūyā*) tries to update juristic authority in regard to day-to-day problems (Moussavi, 1996, p. 176). Another opportunity provided in using reason is the conjunction of emulation with the *ijtihad* of an active *mujtahid*. Therefore, the principle of *ijtihad* is incorporated into the Shi'a learned hierarchy to supplement the office of vicegerency with an up-to-date knowledge of law with regard to the special principle – imitation of the dead is forbidden (Mallat, 1996, p. 30). Thus, a growing majority of Shi'a scholars tend to prefer the obligation to follow the most learned *mujtahid* which in turn has led to the centralization of the Shi'a learned hierarchy.

When a scholar is able to exercise judgement or independent interpretation of the law from the original sources (*ijtihad*), he is called *mujtahid*. The permissibility of independent interpretation and the principle of reason in Shi'a school serve to invigorate the position of new emerging *mujtahids* in the Iranian community (Sachedina, 1988, p. 9-10). The development of the practice and principles of *ijtihad* amongst Shi'a scholars have been contributed to the evolution of juristic authority because it provides a broad ground for the scholars to go beyond the traditional texts and

^[2] The list of twelve imams is Ali, Hasan, Husayn, Zayn al-Abidin, al-Bāqir, al-Sādiq, al-Kāzim, al-Riḍā, al-Jawād, al-Hādī, al-Askarī, and al-Mahdī al-Muntazār (Subhani, 2013, p. 32-41).

^[3] There are plenty of academic contributions which analyse the use of different sources and methodologies amongst various schools of law. A relevant example regarding the *fiqh* area is the comparison between the divorce types of Ḥanbalī and Ja'farī schools (Yakar & Yakar, 2020, p. 277-280).

elaborate the legal and ritual norms in accordance with the semantic-exegetical principles of jurisprudence. It also forms the high office of *mujtahid* from which the scholars may link their knowledge to authority. Any man or woman who is not capable of performing independent interpretation requires the application of the method of emulation and this kind of person is called *muqallid* (emulator, imitator). The alive *mujtahids* are chosen by people who follow the religious and mundane guidance of a spiritual leader, and these leaders are known as *marjās* (Baktiari, 2011, p. 123). The opinions of the *mujtahid* in religious affairs are accepted as binding rules for those who follow him. However, if several *mujtahids* agree on a specific *fatwā* over an important issue, it can be made as a binding regulation for everyone within the community. The necessity of following the instructions of an alive *mujtahid* in all religious matters or allowing for the application of emulation gives the scholars an intermediary position between God and the believers. A *marjā* becomes recognised after a long process of acquiring respect for his teaching and scholarship, namely by reaching the status of *Ayatullah* and authoring a legal religious manual (*risāla*) for his followers (Mir-Hosseini, 2010, p. 323). The status of *Ayatullah*, therefore, is the final and most prestigious level in the hierarchy of decision making and legal interpretation.

2. The Process of Alteration in the Legal System of Iran

In the nineteenth century, the legal system in many Muslim majority societies have turned away from Islamic legal systems and began codifying their jurisprudential rules in harmony with Western legal systems, values, and methods of law (Elgawhary, 2019, p. 1-2). Besides the codification initiatives after the collapse of the Ottoman Sultanate in this century, the division of power between religious scholars and state authorities led changes in the practice of Islamic law within

the Muslim regions (Yakar, 2019, p. 428-430). Consequently, many Muslim majority states, except Iran and a few other countries, changed the status of Islamic law by replacing it with a standardized, state-authorized, and codified secular regulations. Brown notes that while Islamic law was not entirely abandoned during this codification process, it had become restricted to matters of personal status, religious matters, and other areas where it could be clearly and easily codified (Brown, 1997, p. 58). During this time, the integration of Islamic law into a national state legal system culminated changes in the way that Islamic law is practiced and implemented (Otto, 2010, p. 25-27). Iran, under the Reza Shah, adopted a version of Swiss law code and this remained in effect until the Islamic Revolution of 1979 (Mir-Hosseini, 2010, p. 319). Since then, Iran's courts have been organized a more hierarchical and formal manner than that of the pre-existing Islamic courts. Even if the Iranian legal system experienced a period of codification, the Islamic regulations related to personal cases were excluded from alteration.

The Iranian government, after the revolution, has frequently utilized Islamic symbols and Islamic discourse to appeal to the public's religious sentiments to justify the distribution and integration of power and power structures within the state. The reference to Islamic principles by Iran's constitution advances cultural, social, political, and economic institutions of the state, and in many ways, this approach reflects the genuine aspirations of its Muslim community. The Constitution of the Islamic Republic of Iran comprises one hundred seventy-five articles divided across twelve chapters and arranged according to specific areas and topics. Article two reads: "The Islamic Republic is a system based on belief in: the one God (as stated in the phrase—there is no God except God), His exclusive sovereignty and the right to legislate, and the necessity of submission to His commands" (Constitution of the Islamic Republic of Iran). Indeed, in this statement, the emphasis is

on the legitimation and preference of an Islamic government over all others. It is evident that the ultimate purpose of the Constitution is to establish a governmental system which consolidates Islamic ideals and effective governing (Okyar, 2014, p. 132-133). To ensure that the parliament's enactments would never be at odds with the sacred precepts of Islam, a body of five clerics was established to review, and potentially veto any bills (which is deemed contradictory to the Islamic law). The contemporary legal system of Iran, therefore, places the judiciary under the exclusive control of clerics chosen by a *faqīh* and provides for the extensive revision of the legal codes to render them Islamic. According to Article 167's explanations, the procedure of making law has two main steps. Firstly, the judges are obliged to examine each case based on the codified laws of the country. Secondly, in the absence of a relevant law, they are enjoined to deliver their judgement based on authoritative Islamic sources (Qur'an and *sunna*) and authentic *fatwās*.

In theological and legal areas that have specific authority of tradition, Iranian government adheres to Shi'a doctrine and the approach explains why the Shi'a religious establishment maintains a dominant position in matters regarding law and the interpretation of Islamic law. It is noteworthy that the scholars' interpretations of the legal texts (the Qur'an and *sunna*) and the legal methodology of Shi'a school provided the fundamental base for the production of recent Constitution because the initial draft in the preparation of each code was firstly introduced to Khomeini for his religious approval (Edalatnejat, 2009, p. 159-160). Article twelve of the Constitution highlights the use of Shi'a doctrine where it reads:

"The official religion of Iran is Islam and the Twelver Ja'farī school (in *usūl al-Dīn* and *fiqh*), and this principle will remain eternally immutable. Other Islamic schools, including the Hanafi, Shafi'i, Mālikī, Hanbalī and Zaydī, are to be accorded full respect, and their fol-

lowers are free to act in accordance with their own jurisprudence in performing their religious rites. These schools enjoy official status in matters pertaining to religious education, affairs of personal status (marriage, divorce, inheritance, and wills) and related litigation in courts of law. In regions of the country where Muslims following any one of these schools of *fiqh* constitute the majority, local regulations, within the bounds of the jurisdiction of local councils, are to be in accordance with the respective school of *fiqh*, without infringing upon the rights of the followers of other schools." (Constitution of the Islamic Republic of Iran).

The article clearly asserts that in the Iranian legal system, the implementation of Islamic legal rulings regarding personal matters goes primarily in accordance with the Ja'farī school but also acknowledges the existence of various schools of law. As Baktiari (1993, p. 120) notes, Iran is the only country in the world where the legal regulations is formulated in accordance with Ja'farī school. Since the establishment of the Islamic Republic, personal status of law –including marriage, divorce, maintenance, custody, and inheritance – has become one of the most politically salient issues in Iranian society regarding Islamic character of the Constitution. The articles related to these issues are mainly extracted from the original sources of Islamic law which prevent them from alteration or reform initiations.

3. The Shift of Shi'a Doctrine From Legal Sphere to Governmental Authority

The adopted opinion amongst the imams during the initial periods mainly emphasises the religious responsibilities and duties of scholars rather than highlighting the office of the imamate as a political leader. In analysing the division between religious and political leadership, Takim (2006, p. 80) claims:

“The depoliticization of the imamate and the imams’ recoil from political activities also enabled them to devote themselves to the explanation of various juridical and doctrinal topics, founding, in the process, alternative legal and theoretical schools and accentuating their religious rather than political authority.”

Ja’far al-Sādiq may be given as a relevant role model since his religious authority took priority comparing with his political status. However, the depoliticization of the imamate occasionally resulted in complexities during the occultation of imams and, throughout the later periods, extreme political circumstances indirectly strengthened the scholar’s position in the political sphere. The intertwining connection between roles of religious and political leadership has either intensified or diminished regarding the changing circumstances and power of Iranian governments. In the time of the Qajar dynasty, Tehran became the capital city, and under strong central administration, the state-supported scholars were able to re-incorporate religious elements and doctrines into Iranian society (Sachedina, 1988, p. 22 & Başkan, 2014, p. 90). The relatively negative stance of limited Qajar governors such as Nasir al-Din Shah (d. 1896) against scholars was not quite influential to make a division between religious and political segments of governance in Iran (Fischer, 2003, p. 30-31). Therefore, clear distinctions between the religious and non-religious no longer existed during that period regarding the hybrid governance system (Fekri, 2011, p. 91-93). It was in this time, as Mallat explains, that religious figures and jurisconsults at the centre of the state had sought to revive the prominence of Islamic law; the methods they took to do so resulted in a codification of Islamic law (1993, p. 3). By the end of that century, corruption in governmental and social spheres, foreign political pressures and struggles for economic control all contributed increasing demands for social and judicial reforms. Secular elements which were mainly influenced

by the European Enlightenment percolated into Iranian society, and consequently, the dominance of Islamic law as a common law in Iran was significantly diminished. Although important reform activities took place in many legal areas, criminal law, religious rituals, and civil law remained outside the scope and interests of the Islamic renaissance in Iran. Simultaneously, the publishing of the first *qanunnamehs* (codified rules) by the Ottoman Sultanate generated debates amongst legal scholars over the place and role of Islamic law in the codified system of contemporary period (Elgawhary, 2019, p. 18-22). These debates and codification attempts had a wide impact on the practice of classical Islamic law not only in the Ottoman Sultanate and but Iran also.

The start of the twentieth century witnessed the Constitutional Revolution of 1905-1911 which were organised against Iran’s absolute monarchy. During these revolutions, the scholars especially the *marjā*’ at the time, Kāzīm Khurasānī (d. 1911), played a leading role in mobilizing the people against what they considered to be state tyranny (Moussavi, 1996, p. 40). Regarding the supportive public opinion towards scholars during this period, Fischer (2003, p. 30) claims:

“[t]he most important observation about the notion of religious establishment in Iran is that despite its legal status by Safavid decree and in 1906 by a written constitution, the pressures and sanctions to behave in proper Shi’ite fashion come less from the state than from public opinion.”

It needs to be emphasised that the powerful and authoritative status of religious scholars during the Safavid and Qajar dynasties has provided an inspirational method and offered a role model of governance during the revolutionary period of Khomeini.

The authority of Pahlavi Shah (d. 1980), over both the constitution and parliament, restricted the power of the Shi’a scholars throughout time

(Mir-Hosseini, 2010, p. 319). The revolutionary conditions resulted in establishing the foundation for an independent judiciary and a parliament with legislative power. However, the failures of the scholars in the elected assembly, and the overall failures of the parliamentary system in Shi'a dominated Iran, would later influenced Ayatollah Khomeini's absolute mandate which stipulated that jurists be regarded as directly appointed vicegerents of the hidden imam. In an attempt to protect Islamic legal rulings against Western based value systems and suspicious modern sciences, the Shah organized two distinct courts systems: the shari'a courts and the state courts. The shari'a courts were tasked with jurisdiction over all matters relating to family, inheritance, and civil law while the state courts were tasked with jurisdiction over matters involving governance (Mir-Hosseini, 2010, p. 325). Despite this division, all areas of law would eventually shift to a secular legal system inspired by Western law codes. The inevitable transformation of religious system into a secular one had a destructive effect on the function and implementation of fundamental religious rules which caused controversies and rejective attitudes amongst religious scholars. The Iranian religious community was, for the most part, politically inactive during Pahlavi's rule since his government did not allow religious leaders to participate in governmental affairs (Başkan, 2014, p. 106). Later, these excluded religious factions of Iran, particularly the *sūfīs* and the *faqīhs*, would play an important role in overthrowing the Pahlavi's government. In putting an emphasis on the contradictory nature of the two factions, Mallat (1993, p. 5) claims:

“On the one hand, the *sūfī* tradition is apolitical and emphasises the philosophical –mystical dimensions of Islam. On the other hand, the *faqīh* tradition is deeply concerned with the relationship between government and governed and is rooted in the legal riches of Islamic culture.”

Since legal reforms and widespread secularization throughout Iranian society were overshadowed by frustrations over a lack of religious sensibility, the religious Iranian citizens demonstrated rejective attitude against the extreme secularisation agenda of Pahlavi government. These frustrations were accepted as the main reason for the convergence of oppositional groups against Pahlavi's rule. Comparing with the previous periods, the isolated segments of community, particularly the religious ones, expressed their full support towards religious scholars which resulted in the revolutionary movement reaching a success.

The Iranian Islamic Revolution of 1979, headed by the Ayatollah Khomeini, relied much on the use of religious and political radicalism, and the previously excluded Islamic factions gained much power in the new Islamic Republic (Mir-Hosseini, 2010, p. 319). Khomeini and his supporters' direct access to political power not only resulted in extreme reforms in the legal system of Iranian government but also Islamic law has been used as a fundamental tool to organize and formulate a new system of government. The Constitution in Iran was reformulated by the scholars and emerged with a logic that was different, in its essence, from the realm of pure theoretical jurisprudence (Mallat, 1993, p. 26). The acceptance of Islamic law as the main source of law and the authority, with the clergy designated its official interpreters, contributed significant changes to the secular legal system. The newly established constitution combining theocratic elements with democratic principles, therefore, led to tensions between conservative and liberal scholars. This integration, however, demonstrates the unique relationship between power derived from legitimate religious grounds and power obtained through worldly means. As stated by Sachedina (1988, p. 24) “Some prominent jurists undertook to rationalize constitutional movement by composing political tracts in support of parliamentary legislation and legitimation of democratic government in terms of Islamic revelation.” It may

be claimed that the religio-governmental system after the revolution restructured the hierarchical relation between religious and state actors in a way that was more systematic, functional, and organised when compared to the previous experiences. With the emergence of a new constitutional body and the establishment of the Council of Guardians, the new constitution underwent radical changes. Following the demise of Khomeini in 1989, major revisions and reform initiations of the Constitution might signal new beginnings for the Shi'a jurisprudential system.

The scholars of the Council of Guardians have responsibility in deciding whether or not legislation passed by the parliament is in conformity with the Islamic legal principles. The emphasis on Islamic dimensions in the constitution embodies Khomeini's model of Islamic government, *vilayat-i faqih*, in which the leading Islamic jurist is placed squarely at the apex of political and legal authority. The Iranian Constitution established another institution known as the Expediency Discernment Council of the system depending on the principle of necessity (*zarūrāt*). This council might refuse the decision of the Council of Guardians in order to protect the broader interest of the republic upon the possibility of the judgements' leading to wickedness and corruption in the society. As articulated by Khomeini after the Iranian Revolution, the principle of necessity has been used for social justice, especially in issues regarding personal cases (Baktiari, 2011, p. 126). This aspect focuses on the local interest of the parties by giving credence to cultural values or the use of *urf* (custom) as a source for legislation (Yakar, 2019, p. 721). Under this arrangement, the essential norms of Islamic law are no longer the exclusive reference for legislation although in principle all legislation must be compatible with Islamic sources. Baktiari states (2011, p. 127):

“Nothing in the constitution calls for country's laws and regulations to be compatible with internationally recognized human right

standards and the member of the Council of Guardians do not concern themselves with other legal or moral criteria when evaluating the acceptability of any particular piece of legislation”

The recognition of the imams as legitimate successors of the Prophet is a core doctrine of Shi'a school. The imams during the occultation period have the chief responsibility of organizing and managing society in accordance with Islamic law. Hence, even in earlier periods, the ultimate religious authority for legislation has mainly reserved for the leaders of the Shi'a community. Shi'a tenets stipulate that in the wait for the return of the last imam, Muhammad al-Mahdī, no worldly power stands as an acceptable figure of authority. This is perhaps the main reason why, in the past, tensions between the scholars and the state resulted in conflicts which injured both the religious and governmental authorities. The question of whether or not there existed any theological basis for the conflict between the secular and religious bodies is answered with an understanding of the concept of authority in a new government (Algar, 1969, p. 1-3). The combination of religious and worldly power is realized in the role of the religious scholars who undertake the responsibility of offering guidance to the Shi'a community (Mir-Hosseini, 2010, p. 323). The Shi'a learned scholar is not considered as a simple *mufī* or *qādī*, but a vicegerent of the imam in the contemporary Iran because the doctrine of *imāmate* combined the office of the vicegerent with the position of *mujtahīd* and *marjā'*. This was done by means of the two principles: legal reasoning and knowledge. Moussavi claims that this approach emphasises the charismatic requirement of the religious leadership which had remained unfulfilled since the suppression of the intuitive interpretation of Islam in Safavīd Iran (1996, p. 148). Thus, the acceptance of the vicegerent of the imam appears to be the reason behind the scholars' public prestige since the early period.

The idea of representing the imam's authority in his absence is extended and evolved by including the necessity of fulfilling the imam's duties in the daily affairs of the community. The formulation of the juristic mandate or the scholars' dominance throughout the office of vicegerency may be considered as an attempt to theoretically routinize the charismatic authority of the hidden imam in the office of superior jurisprudent. The social prestige that is derived from the charismatic status of the imams thus falls exclusively in the domain of the scholars.

4. The Importance of Religious Education Centres

The influence of environmental factors, local context, and political history are noticeable in the interpretation of the Islamic legal sources by the scholars. The education centres and the ideology of authoritative teachers within these centres, therefore, played, and still plays, an important role to shape the religious understandings and movements within the country. Regarding the influence of contextual factors over the diverse nature of Shi'a society, Takim (2006, p. 86) states: "Geographical and political considerations segmented Shi'ism into regional communities, each with its own distinct scholar or group of scholars expressing the routinized authority of the imam." Since each scholar has freedom in interpreting the Islamic legal sources to provide solution for the problems, their opinions or legal verdicts somehow reflect the educational background in which they lived. The authoritative Shi'a education centres, especially those located in Qom and Najaf, are given special attention by the Iranian government regarding the dominant position of scholars and their opinions throughout Iran. As Takim (2006, p. 80) claims, the cities are given special status to transmit Shi'a teachings in the legal, theological, political, and ethical areas to the followers. Gleave (2015, p.

12) claims that after 1970s, especially after the Iranian Revolution, Qom became known as maverick alternative to other old-fashioned Shi'a educational centres with its reorganised teaching syllabus and with extensive investment both from charitable giving and state sponsorship.

Qom in Iran and Najaf in Iraq are regarded as the two main religious and political teaching centres of Shi'a doctrine. Najaf positioned itself as the seat of *marjī'īyya*, which provided Shi'a scholars with religious authority in the person of the *marjā'* and organized the clerical hierarchies by emphasizing the relationship between believers. There are opinions that connect the foundational history of the educational city, Qom, with the time of the Prophet Companion, Mu'az b. Mālik who immigrated and settled here (Suphani, 2013, p. 92-93). However, the *marjā'-i taqlīd*, Hossein Borujerdi (d. 1961), is regarded as a founder and reorganiser of the Qom seminary (*hawza*) before the Iranian Revolution (Seliktar & Rezaei, 2020, p. 2). These cities are regarded as the provenance of sacred sources in Shi'a school and the home of knowledge and clerical formation, as well as the seat of religious authority and rulings (Fischer, 2003, p. 104; Rajani, 2021, p. 4). Qom is, also, considered as a symbolical city of Iran which is tasked with a mediatory role between religious scholars and political authorities. A relevant example regarding the political influence of the city is that after the killing of an Iranian general Qassem Soleimani, a red flag symbolizing vengeance unfurled above the dome of Jamkaran Mosque in the city of Qom (Brown, 2020). The pillars of religious authority in the contemporary Shi'a school are represented by *hawzas* of Qom that is considered as accepted institutions for the clergy's education. In Qom, there is a High Judicial School which trains clerics to serve as judiciaries. Mervin writes (2010, p. 17):

"The term *hawza* refers to a system of teaching, to a religious school where clerics are educated, to a group of schools situated in one city,

and to the clerics who make up its students and teachers. Two systems coexist today and tend to complement each other: the classic system and the reformed schools [...] The studies are divided into three cycles: the first, *muqaddimāt*, aims at acquiring the basics; the second, *sutūth*, at assimilating the classic works of each discipline; and the third, *khārij*, trains the student to the practice of *ijtihād*. The subjects studied are the classical Islamic religious sciences.”

A renowned *mujtahid* or a *marjā'* teaches at the *khārij* levels and only several *hawzas* offer *khārij* courses like those in Qom and Najaf. Qom, therefore, is accepted as a leading master in classical *fiqh* studies and education. The main requirement for becoming a *marjā'* is to have sufficient religious knowledge and leadership capacity. Since the legal opinions of *marjī'iyya* have strong connection with verbal matters and local customs, there are no specific rules in guaranteeing such a hierarchal order amongst the scholars (Mervin, 2010, p. 18). This condition can be justified with reference to the reciprocal connection between old tradition and religious history of Iran. The learned hierarchy of the Shi'a scholars established an informal structural authority which was alternately presided over by the emerging institution of *marjā'-i taqlīd*. In addition, the *marjā'* serves to identify the best of the *mujtahids*, the *hawza* masters and other students. This is required because the status of *marjā'-i taqlīd* symbolises the supreme *mujtahid* and his religious verdicts are followed by the community. There also exist local facilities known as *komitehs* (supporters of the Islamic revolution) within the community, and these institutions serve as informal and moral police officers to ensure that people obey the *marjā'*'s religious verdicts (Mir-Hosseini, 2010, p. 335).

A type of treaty written by a *marjā'* is known as the explanation of problems (*tawzīh al-masā'il*). It is a compendium of legal opinions and religious verdicts which uses a fixed structure to discuss rulings and provides information regarding ritual

acts of worship like prayers and fasting, and other daily matters including marriage and divorce. Mir-Hosseini explains that before the Iranian Islamic Revolution, no scholar would have published his treatise, or be recognized as an *Ayatullah* while his own *marjā'* was still alive (2010, p. 323). Being an author of a religious treatise is regarded as a major milestone to be recognized as a respectable *marjā'*. This publication allows believers to follow the scholar's interpretations and religious opinions as a *marjā'* and to pay their annual religious taxes *khums* (one-fifth of income) and *zakāt* (alms for the poor and needy) to him. When this is done, one-half of the *khums* is offered to the Sayyids, descendants of the Prophet, and the other half is offered to the imams as an inheritance from the Prophet. The basis for this payment is embedded in historical events and the idea that the *marjā'* is acknowledged as a representative of the imam for contemporary believers during his occultation. The extraction of religious taxes from the community demonstrates the economic aspect of religious authority, and this financial support has helped to create a very privileged religious class in the contemporary Iranian society. The educational procedures of religious scholars which reflect the contextual factors, also, encourage the appearance of various *marjī'iyya* and contribute to the vitality and dynamism in the process of issuing religious verdicts. The *marjā'-i taqlīd* institution, therefore, appears to be a crucial step in the centralization of the Shi'a learned hierarchy, and it continues to play a significant role in shaping socio-political life of Iran. Educating students with the capability of interpreting religious texts in harmony with the cultural and social factors is taught in these religious centres that contributes to the diversity of opinions within the religious borders. Since the opinions of *marjā'* is followed by the believers, the scholars have an opportunity to disseminate their ideas and control the religious movements in Iran.

Conclusion

Producing an analytical framework to evaluate Islamic regulations by emphasising the use of legal methodology and authority for the legal development not only preserves the Islamic nature of Iranian society but also enables the governmental system to work in harmony with the Islamic doctrines. Islamic law, therefore, plays an important role in organizing the personal cases contrary to secular legal systems because Iran has started along the path of a unique application method of Islamic law with the codification. It is noteworthy that the interpretation of legal sources and practice of Islamic law represent diversity regarding the changing time and place. Additionally, the contextual factors and local experiences of people need to be addressed and considered during the decision-making process which leads to the integration of cultural elements into Islamic legal rulings. Thus, Iranian culture has played a distinct role in the implementation of Islamic law because, at times, it is both the subject which Islamic law addresses and the source which the law needs. There is no simple process of reaching into the depths of local culture to produce and justify Islamic legal rulings; indeed, Islamic law, in the religious behaviour of Muslim societies, also reproduces its

identical contexts in harmony with the Islamic legal principles. Under these circumstances, absolute acceptance of environmental context without analysis causes diversities in the interpretation of Islamic sources and implementation of various Islamic legal rulings.

The influence of history and culture is discernible from outside and their distinctiveness is often assumed and exoticized by the external researchers. Evaluations by ignoring the contextual values and historical facts mean a lack of attention to global geopolitics in Iran. Applying the concept of culture within the legal contexts and analysing religio-political history become a response or justification to a potential outside intervention on Islamic legal grounds. It is important to emphasise that the cultural components or contextual factors must be compatible with the aims of Islamic law and its fundamental sources to obtain functionality and practicality. In instances where these two factors are incompatible, the problematical components must be rejected in order to protect an Islamic society according to the Islamic law. The compatibility amongst the various governmental branches has provided, and still provides, stable base for the religio-political system of Iran.

ارتباط میان تفسیر حقوق اسلامی و زمینه در ایران

چکیده

جمهوری اسلامی ایران در درجه اول ماهیت خود را بر اساس شریعت (حقوق اسلامی)، که از لحاظ نظری مرکز ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی دولت است، اسلامی میدانند. از آنجایی که رویه های موجود در نظام حقوقی منعکس کننده تفاسیر شخصی فقها از شریعت اسلامی است، شرایط ناسازگاری پدید آمده است. نظام حقوقی و تفسیر منابع حقوقی توسط فقها، از سویی ناگزیر تحت تأثیر عوامل سیاسی و فرهنگی در جامعه ای است که در آن زندگی می کنند و از سوی دیگر در شکل گیری این عوامل نیز نقش دارند. بخش اول مقاله بر آن است تا با مراجعه به روش های تفسیری فقها در اجتهاد، چگونگی درک حقوق اسلامی در ایران را توضیح دهد. توصیف انتقادی در خصوص تنوع در فهم حقوق اسلامی، ارتباط تفاسیر مختلف با محیط فرهنگی-اجتماعی ایران را روشن می سازد. در این بخش، کاوشی در تاریخ سیاسی ایران به منظور درک رابطه بین جنبش های ایدئولوژیک مذهبی و تأثیرات سیاسی آن انجام شده است. بخش دوم به تشریح روند پذیرش نظریه اداره دینی (ولایت فقیه) می پردازد که به گونه ای شکل گرفته است که قوانین اسلامی هم در قالب اداره دولتی و هم در نظام حقوقی امروز ایران قابل اجرا باشد. در این بخش اطلاعاتی درباره روند آموزش دینی، به ویژه در شهر قم، به منظور تربیت فقهای مورد حمایت دولت و کنترل جنبش های دینی ارائه می شود. هدف اصلی مقاله، تحلیل نقش میانجی فقها در قبولاندن سیاست های دولتی به جامعه، با تبیین نقش مراکز آموزش دینی در ایران (به ویژه قم و مراجع آن) در شکل گیری درک دینی جامعه است. در این راستا، مقاله درباره سوابق تحصیلی فقها و ارتباط آن با روش اجتهادی آنها در تولید راهکارهای دینی اطلاعاتی ارائه می دهد. فقها در ایران رابطه میان دین و حاکمان را در سیر تاریخی توسعه داده و به امروز منتقل نموده اند. این پژوهش ضمن بررسی این فرآیند، عملکرد پویای مراکز آموزش دینی را در آن مورد بررسی قرار می دهد.

کلیدواژه ها: حقوق اسلامی (شیعه)، حوزه علمیه، قم، اجتهاد، کانتکت.

Bibliography

- Algar, H. (1969). *Religion and state in Iran 1785-1906: The role of ulama in the Qajar Period*. University of California Press.
- Baktiari, B. (2011). Iran: Shari'a politics and the transformation of Islamic law. In R. W. Hefner (Ed.), *Shari'a politics: Islamic law and society in the modern world* (pp. 121-145). Indiana University Press.
- Başkan, B. (2014). *From religious empires to secular states: State secularization in Turkey, Iran, and Russia*. Routledge.
- Brown, J. (2020, January 4). *Watch: Iran unveils red flag of revenge against America at mosque*. Washington Examiner. <https://www.washingtonexaminer.com/news/watch-iran-unveils-red-flag-of-revenge-against-america-at-mosque>
- Brown, N. J. (1997). *The rule of law in the Arab world: Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge University Press.
- Edalatnejat, S. (2009). *Shiite tradition, Rationalism and Modernity: The codification of the rights of religious minorities in Iranian law (1906-2004)* [Doctoral dissertation, Freie University Berlin].
- Elgawhary, T. (2019). *Rewriting Islamic law: The opinions of the 'ulamā' towards codification of personal status law in Egypt*. Gorgias Press.
- Emon, A. M. (2012). *Religious pluralism and Islamic law: Dhimmīs and others in the empire of the law*. Oxford University Press.
- Fekri, A. A. (2011). *Tarihsel gelişim sürecinde İran devrimi*. Mızrak.
- Fischer, M. J. (2003). *Iran: From religious dispute to revolution*. The University of Wisconsin Press.
- Gleave, R. (2015). Clerical authority and religious seminaries in Iran. *Journal of the Iran Society*, 2(14), 10-19.

- Hefner, R. W. (2011). *Shari'a politics: Islamic law and society in the modern world*. Indiana University Press.
- Khomeini, R. M. (1984). *A clarification of questions: An unabridged translation of "Resaleh Towzih Al-Masael"*. (J. Borujerdi, Trans.). Westview.
- Mallat, C. (2007). *Introduction to Middle Eastern law*. Oxford Scholarship Online.
- Mallat, C. (1993). *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and Shi'i international*. Cambridge University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2010). Shari'a and National law in Iran. In J. M. Otto (Ed.), *Sharia and National law: Comparing the legal systems of twelve Islamic countries* (pp. 319-372). The American University in Cairo Press.
- Mervin, S. (2010). *The Shi'a worlds and Iran*. SAQI.
- Moussavi, A. K. (2002). Hadith in Shi'ism. *Encyclopedia Iranica* (Vol. XI, Fasc. 4, p. 447-448 and Vol. XI, Fasc. 5, p. 449). Retrieved October 7, 2020, from <https://iranicaonline.org/articles/hadith-ii>
- Moussavi, A. K. (1996). *Religious authority in Shi'ite Islam: From the office of the mufti to the institution of marja'*. ISTAC.
- Okyar, O. (2014). *İran ve demokrasi*. Ötüken.
- Otto, J. M. (Ed.). (2010). *Sharia and National law: Comparing the legal systems of twelve Islamic countries*. The American University in Cairo Press.
- Rajani, K. (2017). Between Qum and Qayrawān: Unearthing early Shii ḥadīth sources. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1-24. doi:10.1017/S0041977X2100077X
- Rajani, K. (2017). *Hadith: Shi'i*. Oxford Bibliographies. Retrieved November 24, 2021, from <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0235.xml>
- Refworld. (n.d.). *Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Retrieved September 10, 2021, from www.tinyurl.com/y5fjkowj
- Sachedina, A. A. (1988). *The just ruler in Shi'ite Islam: The comprehensive authority of the jurist in imamite jurisprudence*. Oxford University Press.
- Seliktar, O., & Rezaei, F. (2020). Exporting the revolution and building hegemony. In O. Seliktar & F. Rezaei (Eds.), *Iran, revolution and proxy wars* (pp. 1-20). Palgrave Macmillan.
- Stewart, D. J. (1998). *Islamic legal orthodoxy: Twelver Shi'ite responses to the sunni legal system*. University of Utah Press.
- Subhani, J. (2013). *A history of the twelver Shi'ite jurisprudence and jurisprudents*. MIU Press.
- Tabatabai, M. H. (1981). *Shi'a*. (S. H. Nasr, Trans.). Ansariyyan Publications.
- Takim, L. N. (2006). *The heirs of the prophet: Charisma and religious authority in Shi'ite Islam*. State University of New York Press.
- Yakar, E. E. (2019). A critical comparison between the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and the Office of Shaykh al-Islām. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 421-452. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/910228>
- Yakar, E. E. (2021). *Islamic law and society: The practice of iftā' and religious institutions*. Routledge.
- Yakar, S. (2019). The diachronic analysis of interactive relation between 'urf and sira uqalāiyya in the Ja'fari School of law. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 719-744. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.793977>
- Yakar, S., & Yakar E. E. (2020). A critical comparison between the classical divorce types of Hanbalī and Ja'farī Schools. *Darulfunun İlahiyat*, 31(2), 275-298. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.803260>

Etik Sorumluluk Beyanı / *Ethical Statement*

Yazar(lar), makaledeki bütün verileri etik kurallar çerçevesinde elde ettiğini, yararlanılan kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu beyan eder. Bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi* 'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir. / *The author(s) declares that they have obtained all the data in the article within the framework of ethical rules and that they have referred to the sources used in accordance with scientific norms. In case of detection of a situation contrary to this statement, the Turkish Journal of Iranian Studies has no responsibility, and all responsibility belongs to the author(s).*

Etik Kurul İzni / *Ethics Committee Permission*

Yazar(lar) etik kurul izni gerektiren çalışmaları ve izinle ilgili bilgileri burada belirtmişlerdir. / *The author(s) have stated the studies that require ethical committee permission and the information about the permission here.*

Kurul adı / *Comittee name:*

Tarih / *Date*

Numara/ *Number*

Katkı Oranı Beyanı / *Contribution Rate Statement*

Birinci yazarın katkı oranı / *First author contribution rate: %100*

İkinci yazarın katkı oranı / *Second author contribution rate: %...*

Destek ve Teşekkür Beyanı / *Statement of Support and Acknowledgment*

Bu çalışma _____ destekli _____ numaralı araştırma projesi kapsamında toplanan verilerden yapılmıştır. Destekleri için _____'e teşekkür ederiz. / *This study has been conducted through the data collected within the scope of the research project number _____ supported by _____. We would express our gratitude to _____ for their support.*

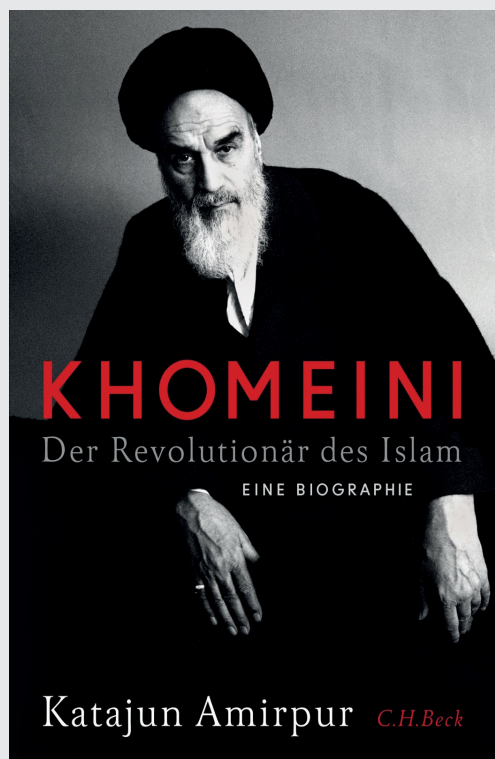
Çatışma Beyanı / *Conflict Statement*

Yazar(lar) bu makalenin herhangi bir çıkar çatışması oluşturmadığını beyan eder. / *The author(s) declares that this article does not create any conflict of interest.*

KHOMEINI, DER REVOLUTIONÄR DES ISLAM, EINE BIOGRAPHIE*

(Bir Biyografi: İslam Devrimcisi Humeyni)

 Deniz Caner**



Katajun Amirpur, C. H. Beck, (352 sayfa)
Münih, 2021.
ISBN: 9783406768736

Modern İran tarihinin en önemli olaylarından biri olan İslam Devrimi ve devrim sonrasında kurulan İran İslam Cumhuriyeti, farklı dillerde çok sayıda bilimsel araştırmaya konu olmuşsa da devrimin ve yeni siyasal sistemin rehberi olan Ayetullah Humeyni'nin (1902-1989) arka planda kalan kişiliği, hayat tarzı ve düşünce yapısı hakkında Batı'da yeterli sayı ve nitelikte araştırma bulunmamaktadır. Humeyni'nin otobiyografisini yazmamış olması ya da hayattayken dünyanın farklı yerlerinde benzer şekilde bu amaca dönük resmî bir çalışmanın yürütülmemiş olması sonraki süreçlerde bu önemli şahsiyet hakkında birinci elden bilgiye erişmeyi zorlaştırmıştır. Humeyni'nin ağabeyi Murtaza Pesendide ve oğlu Ahmed Humeyni'nin hatıra ve anlatıları, Humeyni'nin özellikle çocukluk ve gençlik yıllarına ilişkin elimizdeki sınırlı bilgiyi sağlamıştır. Ne var ki Ahmed Humeyni'nin bu evreye dair verdiği bilgiler doğal olarak onun şahsi gözlemlerine dayandığı için aile içinde aktarılan anlatıların ötesine geçmemektedir. Bunun sonucu olarak kendini konu alan eserlerde Humeyni, kamusal imajına dayalı olarak devrimci bir kişilik ve klasik bir din adamı olarak sunulduğundan dolayı onun bu yaygın imajının dışında kalan bazı özellikleri dikkatlerden kaçmıştır. Bu

- * Atıf/To Cite: Caner, D. (2022). Khomeini, der revolutionär des Islam, eine biographie (Kitap tanıtımı). *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 116-120.
- ** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye, deniz13caner@yahoo.de

durumun çeşitli nedenleri arasında İslam Devrimi ve onu takip eden politik, toplumsal ve ekonomik gelişmeler yer almaktadır.

Katajun Amirpur'un kitabı tam da bu yönüyle öne çıkmakta ve modern İran tarihinin bu önemli şahsiyetinin yaşamının yeterince aydınlatılmamış pek çok boyutuna ışık tutmaktadır. Almanya'da Bonn Üniversitesinde Siyaset ve İslam Bilimi alanında eğitim alan Amirpur, İran'da Şii teolojisi tahsil etmiştir. "Die Entpolitisierung des Islam: Abdolkarim Sorus's Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran" (İslam'ı Apolitik Kılmak: Abdülkerim Suruş'un İran İslam Cumhuriyeti'ndeki Düşünce ve Etkisi) başlıklı teziyle 2000 yılında Bamberg Üniversitesinde doktorasını tamamlayan Amirpur, akademik hayatının sonraki aşamalarında Şii teolojisi hakkında önemli çalışmalara imza atmıştır. Berlin, Bamberg, Zürich ve Hamburg üniversitelerinde görev yapan Amirpur, çalışmalarını 2018 yılından beri Köln Üniversitesi İslam Bilimi kürsüsünde sürdürmektedir.

Amirpur'un "*Bir Biyografi, İslam Devrimcisi Humeyni*" (*Khomeini, Der Revolutionär des Islam, Eine Biographie*) adlı kitabı, İran'ın yakın dönem siyasi tarihini, teolojik ve sosyopolitik boyutlarını derinlemesine incelemektedir. Kitap, Humeyni'nin düşünce ve faaliyetlerine dair spekülative anlatılara yer vermeden sunduğu birçok bilgiye ek olarak onun yetiştiği muhitten giyim kuşamına, düşüncelerinden kullandığı kokulara kadar birçok kişisel özelliğine de yer vermektedir. 2021 yılının başında yayımlanan kitap, Almanya ve İsviçre medyasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Almanya'nın önde gelen kitap eleştirmenleri, kitabın oldukça ilginç ve bilgi dolu olduğunu vurgulamıştır (Perlentaucher.de, 2021). Kitabın öne çıkan başka bir yönü ise Humeyni'nin biyografisinden daha fazlası olmasıdır. Nitekim kitap, okurlarını hem İran'ın geçmiş tarihiyle hem de İslam Cumhuriyeti'nin bugünüyle yüzleştirmektedir.

Yazar, Humeyni biyografisine başlarken "Çocukluk ve Gençlik (1902-1908)" başlıklı ilk bölümde 1902 yılında iki bin nüfuslu bir köyde dünyaya gelen Humeyni'yi doğumundan itibaren

ele alarak, büyükbabası Seyyid Ahmed Musevi Hindi'nin Hindistan'ın Kintur kentinde dünyaya gelmiş olmasından bahsetmektedir. Araştırmacı, Humeyni'nin babası Mustafa Musevi'nin (öl. 1918) İslam ilimleri konusunda önce İsfahan'da sonra Necef'te eğitim gördüğünü ve 39 yaşında fetva verecek bir müctehit konumuna geldiğini anlatırken içtihat kavramını da ayrıntılı şekilde incelemektedir (s. 17). Burada Humeyni'nin çocukluğu hakkında çok az bilgiye sahip olunması ve onun hakkındaki görüşlerin farklı ideolojik çerçevelerde değerlendirilmesi kitabın tarafsız bir duruş sergilemesini de zorlaştırmıştır.

Yazar, "Şiiliğin Büyüsü Altında: İlk Sosyalleşme (1918-1922)" başlıklı ikinci bölümde Şiiliğin ne zaman ortaya çıktığı, Kerbala'nın önemi ve müctehitlikten Ayetullah makamına yükselişi hakkında tüm bilgileri ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Ancak bu bölümde din adamları hiyerarşisini anlatan yazarın Şii teolojisinde daha derin bilgilere sahip olması gerekmektedir (s. 40-44). Yazar her ne kadar İran'da ve Almanya'da Şii teolojisine dair eğitim almış olsa da genel olarak kitabında Şii hukuk bilginlerinin eğitimlerine ilişkin gerekli bilgilerde ve ulema sınıfının hiyerarşik yapısını aktarmada boşluklar olduğu görülmektedir.

Yazar, "Kum'daki Öğrencilik ve Öğretmenlik Faaliyetleri" başlıklı üçüncü ve "Rakip Şii Sistemler" başlıklı dördüncü bölümde, Humeyni'nin hayatı boyunca önem arz edecek konuları göz ardı etmemiştir. Dahası dolaylı olarak 1920'li yılların güçlü şahsiyetlerini ve onlarla olan dinî fikir ayrılıklarına da fazlasıyla yer vermiştir. Özellikle dinî meselelerde araştırmacı oldukça hassas davranmış ve onun dinî kişiliği hakkında herhangi bir olumsuz atıfta bulunmamıştır. Kitabı yazarken zengin bir literatürden faydalanan yazar, Humeyni'nin din adamlığını devamlı ön planda tutup bu bağlamda onu etkileyen din âlimlerine de geniş bir yer ayırmıştır. Bu hocalardan biri oldukça katı bir din anlayışına sahip olan Ayetullah Abdulkarim Haeri Yazdi'ydı (öl. 1937). Yazar, Humeyni'nin Yazdi'nin alçak gönüllülüğü ve kapasitesinden çok etkilenip ona şiirler yazdığını dile getirmiştir (s. 51-52).

Humeyni'nin 40'lı yıllarda etkilendiği bir diğer âlim ise dönemin Başbakanı Muhammed Musaddık'ı (1951-1953) destekleyen Ayetullah Abdulkasım Kaşani (öl. 1962) olmuştur. Humeyni, Kaşani ile farklı bir düşünce yapısında olsa da onun İslam'a olan evrensel bakış açısı, siyasetteki aktifliği ve halkı destekleyen fikirlerinden etkilenmiştir. Kaşani, düşüncelerinde ortama uyum sağlayabilen tipik bir şehirli siyasetçisi portresi çizerken, Humeyni katı ve boyun eğmeyen klasik bir din adamı olarak kendini göstermekteydi. Humeyni, bir din âliminin siyasete karışmasına karşı olmasına rağmen Kaşani'yi sık sık evinde ziyaret ederdi. Humeyni o dönemler Kum'daki en büyük âlimlerden biri olarak sayılan Seyyid Hüseyin Ali Burucerdî'nin kabul ettiği siyasetten uzak (quietistik) bir yaşam tarzını benimsemekteydi. Ayrıca Mahmud Talekani (öl. 1979) gibi seküler bir düşünce tarzına sahip din adamları için Musaddık petrolün millileştirilmesi kapsamında gösterdiği çabadan dolayı bir kahraman olarak görülürken, Humeyni için Musaddık bir kahraman değildi. Çünkü Humeyni laik bir düşünceye sahip bu demokrata güvenilmeyeceği kanaatindeydi. Nitekim Humeyni için Musaddık'ın dine bakış açısı, petrolün millileştirilmesi çerçevesinde verdiği gayretten çok daha önemliydi. Burada da Humeyni'nin dine verdiği önemin katı ve değişmez bir tabu olarak kendini gösterdiğini görmekteyiz (s. 71-73).

Amirpur "Fukahanın İktidarı" adlı beşinci bölümde Humeyni'nin devlet düzeni olarak tasarladığı Velayeti Fakih kavramını, diğer din adamlarının görüşleriyle birlikte karşılaştırarak ele almıştır. Sırasıyla Muhammed Hüseyin Tabatabai (öl. 1904), Molla Ahmed Naraki (öl. 1829), Şeyh Murtaza Ensari (öl. 1864) ve Muhammed Kazım Horosani'nin (öl. 1911) Velayeti Fakih hakkındaki düşünceleri ve eserleriyle birlikte konuya ışık tutmaya çalışmıştır. "Velayeti Fakih"^[1] kavramı Humeyni ile popülerlik kazanmış olsa da bundan yaklaşık yüzyıl önce

Molla Ahmed Naraki, bir fıkıh âliminin toplumun liderliğini neden devralması gerektiğini ilk açıklayanlardan biridir.

Yazar; "Humeyni ve Şah" başlıklı altıncı, "Türkiye ve Irak'taki Sürgün (1964-1978)" başlıklı yedinci, "Humeyni'nin İslam Devleti Üzerine Seminerleri" başlıklı sekizinci, "Bir Hükümdar Sayılıyor (1971-1979)" başlıklı dokuzuncu ve "Yeni Anayasa: Demokratik Bir Dönüm Noktası" başlıklı onuncu bölüme kadar genel olarak Humeyni'nin kişiliğini aynı zamanda İslam dünyasındaki rolünü, Pehlevilere karşı muhalefetini, devrim sürecindeki eylemlerini ve kendi dinine olan bağlılığını etraflıca incelemektedir. Araştırmacı, burada Humeyni'nin Devrim Rehberi olmadan önceki kişiliği hakkında da göze çarpan ilginç saptamalar yapıp ilerleyen süreçte kişisel özelliklerinin devrimin sağlam bir temelde devam etmesini sağladığını yazmaktadır. Humeyni'nin entelektüel olarak farkındalık sağlayamadığı veya tasvip etmediği konularla hiçbir zaman ilgilenmediği, kendinden önceki âlimlerin ve kendi argümanlarını kararlılıkla gündeme getirdiği vurgulanmaktadır. Humeyni, öğrencilerinin öne sürdüğü bazı argümanları tasvip etmediği zaman onlara anlayış göstermemekteydi. Bu bağlamda Humeyni biyografisi yazarı olarak bilinen Bakır Muin, onun eleştiriye kapalı bir mizaca sahip olduğundan devrimci bir lider olarak ayırt edici özelliklerin o dönemde kendini gösterdiğini dile getirmektedir (s. 65).

Kitap Humeyni'nin Fedayani İslam Hareketi'nin lideri Nevvab Safevi'ye olan yakınlığından dolayı siyasetten uzak yaşam tarzını zamanla bıraktığını anlatmaktadır. Nitekim Humeyni, Burucerdî'nin siyasetten uzak din anlayışına sahip olmasını artık tasvip etmemekte ve Fedayani İslam Hareketi gibi siyasi dini hareketlere yakınlık duymaktaydı. Bilhassa Burucerdî'nin 1961 yılında ölmesi politik meselelerle ilintili fikir beyan etmeyi yasaklayan

1 Necef'te Ayetullah Humeyni tarafından öne sürülen Velayeti Fakih teorisi, 1979'da İran'da meydana gelen ihtilalin ardından İran İslam Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biridir. Şii İsnâaşeriye siyaseti anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır. Velayeti Fakih terkihi esasen "fakihi tasarruf yetkisi" anlamına gelse de siyasi bağlamda fakihi yönetim yetkisini ifade etmektedir (Üstün, 2013, s. 19).

hiçbir otoritenin kalmaması Humeyni'nin siyaset sahnesine adım atmasını sağlamıştır. Zamanla daha aktif bir siyaset anlayışını takip eden Humeyni, ilerleyen yıllarda Halkın Mücahitleri Örgütü ile stratejik iş birliği kurmuştur. Bu da onun artık devrime giden yolda hızlı adımlarla ilerlediğini göstermekteydi (s. 125). Humeyni'nin 1964 yılında Türkiye'deki sürgün yıllarında, bulunduğu ortama uyum sağlamak için Türkçe öğrenmeye çalışması, Türkiye'den ayrılırken Bursa'da kaldığı evin hanımının uğurlama esnasında kendisiyle birlikte ağlaması, 1965 yılında gittiği Bağdat'taki Şii ulema ile olan anlaşmazlığı ve oradaki havzayı, yılan yuvası (schlangennest) olarak nitelemesi kitabın diğer ilginç bilgileri arasında yer almaktadır (s. 137-145).

Yazar, Humeyni biyografisinde bir din adamının yükselişini, devrim rehberi olana kadar takip etmektedir. Kitabın "Humeyni Dönemi (1979-1989)" başlıklı on birinci bölümünde, devrime doğru ilerleyen süreç ve Humeyni'nin İran'a geri dönüşü yer yer hatıralara ve gazete röportajlarına da dayanarak aktarılmaktadır. Amirpur, özellikle Humeyni'nin uçakla Paris'ten Tahran'a dönüşünde ilginç bir anekdot yazmaktadır. Humeyni'nin İran'a dönüşü esnasında kendisini nelerin beklediğini öngörebilmek güçtü. Nitekim Şah'ın ülkeyi terk etmesinin ardından başbakanlık görevini devralan Şapur Bahtiyar (1914-1991), Humeyni karşıtı bir duruşa sahipti. Uçakta diğerleriyle birlikte bulunan Orta Doğu uzmanı Peter Scholl-Latour (1924-2014), Humeyni'nin namaz kılarken kendisini görüntülemelerini istediğini ve çok rahat bir izlenim sergilediğini söylemektedir. En ilginç ise Humeyni'nin akrabası Ahmed Tabatabai'nin (1946-1995) Scholl-Latour'a sarı bir dosya teslim etmesiydi. Tabatabai, gazeteciye eğer biz tutuklanırsak veya öldürülürsek bu dosyayı saklamasını ama eğer her şey yolunda giderse de kendisine bu dosyayı geri iade etmesini söyledi. Uçaktan indiklerinde iki milyon insan Humeyni'yi coşkuyla karşıladığında Scholl-Latour, dosyayı onlara teslim etmişti. Gazeteci çok sonraları o dosyada İran İslam Cumhuriyeti'nin yeni Anayasası'nın olduğunu öğrenecekti.

"Humeyni'nin Ölümünden Sonra Fukahanın İktidarı" başlıklı on ikinci bölümde ise İran tarihinde tartışmalı ve zor geçen yıllar olan Irak ile sekiz yıl süren savaş yer almaktadır. Savaş başladığında 1979 Devrimi henüz çok yeni ve devlet erkânında kemikleşmiş devrim kadroları oluşmamıştı. Humeyni'nin bu savaşta rolü çerçevesinde yazarın aktardığı bölümlerin kısmen taraflı olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Amirpur, Humeyni'nin aslında savaşı 1982 yılında bitirmek istediğini ama çevresindeki kurmayların ve danışmanlarının etkisi altında kaldığını yazmaktadır. Yazar, Anayasa'ya göre silahlı kuvvetlerin en üst komutanlığının Devrim Rehberi Humeyni'nin görev alanına girdiğini yazmış ancak tüm savaşın, 2007-2011 yılları arasında Parlamento Başkanı olan Ali Ekber Rafsancani tarafından yürütüldüğünü ifade etmiştir (s. 246). Nitekim 1979 yılında Anayasa Uzmanlar Meclisi Başkanlığı yapan Hüseyin Ali Muntazari (1922-2009), o dönem bütün savaşın Rafsancani tarafından yönetildiğini, askerler, generaller ve savaş karşıtı olanlar savaşa yönelik bütün eleştirilerini Humeyni'ye ilettiklerini ancak Humeyni'nin Rafsancani'nin etkisi altında kalarak savaşın gidişatı hakkında tamamen yanlış bilgilendirdiğini dile getirmiştir (s. 246). Yine aynı şekilde Humeyni'nin son yıllarında sözcülüğünü yapan oğlu Ahmed Humeyni Muntazari'yi tasdik eder şekilde şöyle demiştir: "İmam (Humeyni) Hürremşehr'in kurtarılmasından sonra savaşı bitirmek istedi ancak sorumlular Şattül Arap'a kadar ilerlememiz gerektiğini böylece müzakere masasında tazminat talep etmek için daha iyi bir konumda olabileceğimizi söyledi." (s. 246).

Amirpur, burada Humeyni'nin savaş karşıtı olduğunun ispatı olarak Ahmed Humeyni'nin kitabında babasının sözlerini aktardığı şu alıntıya yer vermektedir: "Savaşa devam edersen ve başarısız olursan, bu savaş asla bitmez. Şimdi savaşı bitirmek için en iyi zaman." (s. 246). Bu konuya ilişkin olarak eleştirmen Moritz Behrendt de kitapta Humeyni'nin İran-Irak Savaşı'ndaki rolüyle ilgili yorumlarda kabataslak bir çerçeve çizdiğini ve biraz taraflı olduğunu söylemektedir (Perlentaucher, de, 2021). Nitekim Humeyni'nin Rafsancani'ye bu denli güvenmesinin ülke çıkarları adına yanlış

bir siyasi tavır olduğunu dile getiren İranlı aydın ve siyasetçilerin düşünceleri bu bağlamda eksik kalmıştır. Dolayısıyla yazar belli noktalarda sadece belirgin şahısların düşüncelerine yer vermiştir.

Araştırmacı, on ikinci bölümde Humeyni'nin 3 Haziran 1989'da kalp krizinden vefat etmesinin ardından kısaca düşünce yapısını bir kez daha özetlerken yerine geçecek olan isimleri aktarmış ve bu geçiş süreci üzerinde durmuştur. Amirpur, Humeyni'nin hayatı boyunca dine verdiği önemin yer yer altını çizerek kitabın birçok bölümünde bunu vurgulamıştır. Yazar, "Humeyni'nin Değişen Kadın İmajı" başlıklı on üçüncü bölümünü tamamıyla Humeyni'nin kadınlara yönelik bakış açısına ayırmıştır. Yazar Humeyni'nin kadınları değerlendirirken bunun çok da özgür bir düşünce tarzıyla benzeşmediğini belirtmekten kaçınmamıştır. "Humeyni ve Batı: Felsefi Reddetme ve Pragmatik İş Birliği" başlıklı on dördüncü bölümde yine tartışmalı konular arasında yer alan Humeyni'nin Batı'ya bakış açısı değerlendirilmiştir. Humeyni genel olarak 1979 Devrimi'nden 1989'daki ölümüne kadar kendi devrim projesini tehlikeye atan ülke içinde ve dışındaki tüm kesimlere hasım gözüyle bakmıştır. Yazar bu bölümde Humeyni'nin aynı zamanda siyasete verdiği önemi aktarmıştır. Humeyni siyasetin İslam'ın özünde olduğu ve din adamlarının siyasi aktivizmi canlandırmaları gerektiği düşüncesindeydi. Amirpur, "Devrimcinin Diğer Yüzü: Felsefe, Şiir ve Mistisizm" başlıklı son bölümü ise Humeyni'nin de ilgi duyduğu tasavvufi düşünceye ayırmıştır. Yazar Humeyni'nin devrimci bir din adamı olmasının yanı sıra irfani konulara olan ilgisine ve klasik tarzda şiirler kaleme alan bir şair

yönünün bulunduğu da dikkat çekmiş ve kendi yazdığı şiirlere de yer vermiştir (s. 310).

Kitap genel olarak İran üzerine çalışmalar sürdüren akademisyenler ve bu sahaya ilgi duyanlar için kapsamlı bir Humeyni biyografisidir. Bu biyografi bilhassa İran'ın son elli yılını içeren çalkantılı dönemini aydınlatan siyasi bir araştırma niteliği de taşımaktadır. Bu noktada, Amirpur'un çalışmasını özgün kılan husus Humeyni'yi birçok kaynaklara dayalı olarak İran'ın modern siyasi tarihi bağlamında ele alması ve bunu literatürde yaygın olarak görülen subjektif tutumun dışında kalarak olabildiğince tarafsız bir bakış açısıyla yapmasıdır. Kitapta Humeyni'nin düşünceleriyle doğrudan ya da dolaylı şekilde ilintili olan bütün ideolojik, siyasi ve teolojik konularda ayrıntılı ve eleştirel bir inceleme sunması da ayrıca kaydedilmesi gereken bir noktadır.

Kitap Humeyni'yi öven veya eleştiren bir takım farklı temayüller içermesine rağmen Almanca yazılan ilk Humeyni biyografisi olması açısından önemlidir. İran İslam Cumhuriyeti Devrim Rehberi'nin kadınlara ve Batı'ya olan bakış açısındaki çelişkiyi ve ikircikli tavrını dile getirirken yazarın, olayları etkileyici bir şekilde anlatarak sürükleyici bir dile sahip olduğu görülmektedir. Yazar'ın Humeyni'nin bir din adamı olarak siyaset üzerindeki etkisini gösterme yaklaşımı kitaba her açıdan öğretici bir nitelik kazandırmaktadır. Amirpur kendi değerlendirmelerinden kaçınıp Humeyni'nin hem siyasi hem de dinî hayattaki gelişimini dönemin gerçekleriyle ve yaşayanlarıyla birlikte tanıtmıştır. Dolayısıyla henüz Türkçeye çevrilmemiş bu kitabın Humeyni'nin yaşamı ve siyasi hayatı hakkındaki tüm soruların ekseriyetine cevap verdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Amirpur, K. (2021). *Khomeini, der revolutionär des Islam, eine biographie*. C. H. Beck.
- Üstün, İ. S. (2013). Velâyet-i Fakîh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 43, s. 19-22). <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet-i-fakih> adresinden 3 Aralık 2021 tarihinde erişildi.

- Perlentaucher.de. (2021, Nisan 12). *Rezensionsnotiz zu Neue Zürcher Zeitung*. <https://www.perlentaucher.de/buch/katajun-amirpur/khomeini.html>



Türkiye İran Araştırmaları Dergisi
Turkish Journal of Iranian Studies

“Tanıtım nüshasıdır, para ile satılamaz.”
“Bandrol Uygulamasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğin 5’inci maddesinin 2’nci fıkrası çerçevesinde bandrol taşıması zorunlu değildir.”