

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ

**İRAN'DA AYDINLANMA ve DEVRİM:  
SOSYO-POLİTİK ve KÜLTÜREL DÖNÜŞÜM  
1953 – 2006**

*“TARİHSEL OLUŞUMU İÇİNDE İRAN DEVRİMİ  
ve EVRİMLEŞME SÜRECİ”*

Doktora Tezi

Amir Ahmad FEKRİ

ANKARA  
Aralık-2007

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ

**İRAN’DA AYDINLANMA ve DEVRİM:  
SOSYO-POLİTİK ve KÜLTÜREL DÖNÜŞÜM  
1953 – 2006**

*“TARİHSEL OLUŞUMU İÇİNDE İRAN DEVRİMİ  
ve EVRİMLEŞME SÜRECİ”*

Doktora Tezi

Amir Ahmad Fekri

Danışman:

Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

ANKARA  
Aralık-2007

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET BİLİMİ

**İRAN’DA AYDINLANMA ve DEVRİM:  
SOSYO-POLİTİK ve KÜLTÜREL DÖNÜŞÜM  
1953 – 2006**

*“TARİHSEL OLUŞUMU İÇİNDE İRAN DEVRİMİ  
ve EVRİMLEŞME SÜRECİ”*

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

.....

Prof. Dr. Yasin AKTAY

.....

Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY

.....

Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

.....

Yrd. Doç. Dr. Necdet SUBAŞI

.....

Tez Sınavı Tarihi: 31/03/2008

## İÇİNDEKİLER

<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
Teorik/Kavramsal Çerçeve.....	1
Devrim Kuramı, Devrimcilik ve İran Devrimi.....	4
Devrim Kuramlarına Kısa Bir Bakış .....	5
Devrim/Sosyal Değişim Teorileri .....	6
Devrimci Teori'nin Evrimleşmesi.....	7
İran Devriminde 'Adanmış/Eylemci/Fedai Entelektüel' Etkeni: Muhalif Şi'a Ruhundan Türeyen Çatışmacı Dinamizm .....	8
Tezin Planı.....	16

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SOSYO-POLİTİK VE KÜLTÜREL TARİHSEL ARKA PLAN

<b>I- SOSYOPOLİTİK BAĞLAM .....</b>	<b>19</b>
A- YERLEŞİK TOPLUM GELENEĞİ VE YAPISI.....	20
B- DEVLET ANLAYIŞI VE YAPISI.....	22
C- DİN-DEVLET ÖZDEŞLİĞİ .....	26
1- Kavramsal Düzey .....	26
2- Karşılaştırmalı Çözümleme.....	30
<b>II- SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAM.....</b>	<b>38</b>
A- YERLEŞİK ANTİK KÜLTÜR.....	39
B- ARAP AKIMI VE ARAP/İSLAM GELENEĞİ .....	46
1- İran'ın Sosyo-politik Durumu ve İslam'ın Ortaya çıkışı .....	47
C- ANTİ-ARAP DÜŞÜNCE VE EYLEM GELENEĞİ .....	49
1- İranlıların Şi'a İnanışının Kültürleşmesi .....	53
2- Emevilerin İran'a karşı Irkçı Tutum ve Politikaları.....	56
3- İslam-Arap Geleneğine Karşı Akımlar .....	59
<b>III- TOPLUMSAL VE SİYASAL KURUM VE KURUMSALLAŞMALAR ....</b>	<b>63</b>
A- 1953 ÖNCESİ .....	64
B- 1953 SONRASI SOSYO-KÜLTÜREL VE SİYASAL KONJÖNKTÜR.....	68

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **İRAN'DA AYDINLANMA HAREKETİ**

<b>I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....</b>	<b>72</b>
A- AYDINLANMA .....	73
B- MODERN, MODERNİTE, MODERNİZM .....	76
C- GELENEK VE GELENEKSEL .....	77
<b>II-İRAN'DA AYDINLANMA .....</b>	<b>80</b>
A- TARİHSEL SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLİ KOŞULLAR .....	87
<b>III- RASYONELLEŞTİRME HAREKETİ.....</b>	<b>89</b>
A- İSLAMİ DÜŞÜNSEL AKIMLARDA RASYONALİTE .....	89
B- SİYASAL-KÜLTÜREL RASYONELEŞTİRME .....	93
<b>IV- KİTLE BİLİNCİ VE KİTLE HAREKETLİLİĞİ .....</b>	<b>94</b>

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **SİYASAL BİLİNÇ VE İDEOLOJİ**

<b>I- SİYASAL BİLİNCİN GELİŞMESİ .....</b>	<b>97</b>
A- DİYALEKTİKSEL SİYASAL SÖYLEMDE "MİLLET" VE "DEVLET" .....	98
B- GELENEK/GELENEKSEL, MODERNİTE SÖYLEMİ.....	100
C- GELENEKSEL İNANCIN/KÜLTÜRÜN DÖNÜŞÜMÜ: İDEOLOJİ.....	107
<b>II- DR. ŞERİATİ'NİN GELİŞTİRDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL KÖKENLİ</b>	
<b>POLİTİK İDEOLOJİ .....</b>	<b>108</b>
A- FELSEFE; MODERNİTE-GELENEKSEL KARŞITLIĞI NOKTASINDA	
ELEŞTİREL İSLAM .....	108
B- YÖNTEM: AKIL, RASYONALİTE .....	116
C- SOSYOLOJİK TEORİ: DÜNYA GÖRÜŞÜ VE HUMANİZM .....	119

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **TOPLUMSAL HAREKET VE DEVRİM**

<b>I- DEVRİM .....</b>	<b>124</b>
A- DEVRİM'İN BAŞLAMA SÜRECİ.....	124
B- LİDERLİK SORUNSALI .....	130

1- Şahlık Kurumuna Karşı Dinsel Kurumun Kullanımı .....	132
2- İdeolojik Liderlik ve Humeyni .....	136
C- PROPAGANDA VE EYLEM.....	138
1- Paris–Tahran süreci .....	138
2- Şah'ın İran'ı Terk Etmesi.....	141
3- Tahran süreci ve Devrim Konseyi Geçici Hükümeti.....	143
<b>II- EVRİM VE YENİDEN YAPILANMA.....</b>	<b>148</b>
A- İKTİDARIN EL DEĞİŞTİRMESİ: DEVRİM SONRASI RASYONELLİK VE AYDINLANMA .....	150
B- “TOTALİTARİZM” SÜRECİ .....	153
1- Siyasal Meşruluk Krizi.....	155
C- İSLAMİ PROTESTANİZM VE GELENEKSEL/DİNSEL KURUMLARIN ÇÖZÜLÜŞ SÜRECİ.....	159
D- ÖZE DÖNÜŞ VE YENİDEN YAPILANMA.....	160
1- İrânlılık ve Modernite .....	160
2- ‘Velayet’ten ‘Vekalet’e Doğru .....	163
E- SİVİLLEŞME VE DEMOKRATİK HAREKETLİLİK.....	165
<b>SONUÇ.....</b>	<b>170</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>178</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>180</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>182</b>

## ÖNSÖZ

Toplumsal gelişmeler ve bu gelişmelere bağlı sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik dönüşümler, tarihsel süreçlere içkin olarak evrimleşirler. Bu anlamda İran Devriminin nedenlerini ve de “beklenmedik” bir biçimde gerçekleşmesinin niteliği ile geleceğe yönelik evriliş,i sadece tarihsel gelişim, dönüşüm ve evrilişinden hareketle irdelenip anlaşılabilir.

Çalışmalarım süresince Yrd. Döç. Dr. Şennur Özdemir, bilgi, bilgeliği ve kütüphanesini kullanmama izin verdiği için minnettarlığımı belirtmem gerek. Danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları’na müteşekkirim. Doktora adayı Servet Gün ve Xhristos Teazis, Sn. Figen Yıldırım, Dr. Fevziye Sayılan’ın katkıları için teşekkür ederim.

Şiva, Şervin, Manijeh Teşekkürler...

**Amir Ahmad FEKRİ**

**Ankara, Aralık 2007**

## GİRİŞ

### Teorik/Kavramsal Çerçeve

Modern dönem, ekonomik alanda kapitalizmin, siyasal alanda temsili demokrasi (kıta Avrupası) ve liberal demokrasinin (anglo-sakson gelenek) ve bilimsel alanda spekülâtif felsefeye karşı somut toplumsal süreçlere önem ve öncelik veren, gözlem ve deneye dayalı akılcı yaklaşımların egemenliğiyle temsil edilir. Bu gelişmenin, bir önceki dönemin dünya egemeni olan Doğu medeniyetini temsil eden toplumsal ve kültürel ortamlar açısından sonuçları pek iç açıcı olmamıştır.

Doğu'nun egemenliği altındaki farklı kültür ve inanışlar birinin diğerine önceliği veya üstünlüğünden söz edilmeden bir arada var olabilirken, Batıyla özdeşleştirilen yeni dünya medeniyeti bütün insanlık için tek bir evrensel doğru olduğu iddiasındaydı; ama bunu yaparken, mevcut farklı yol ve yöntemleri de, Batılı olanın en iyiyi ve gelişmişiyi temsil etmesi kaydıyla, hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutuyordu. Çağdaş bilim böylesi bir evrensel geçerliğe dayalı ilerlemeci tarih anlayışını beraberinde getirdi: Buna göre, Batı insanlığın ulaştığı en son ve ileri noktayı temsil ederken; Batı dışı kültürler (özellikle de Doğu) geri kalmışlığı simgeliyordu.

Avrupa merkezci bakış açısı uluslararası ilişkiler kadar bilimsel çalışmaların da ana doğrultusunu belirliyordu ve bilimsel çalışmalar bu anlamda iddia edildiği gibi objektif olmak şöyle dursun, daha en baştan 'yanlı' bir niteliğe sahipti. Bunun anlamı, Batı-dışı bağlamlar için tam bir çıkmazdı. Çünkü egemen Batı uygarlığı bir yandan tek bir evrensel doğrudan bahsediyor ve ulaşılması gereken en

ileri noktayı simgelediğini ilan ediyordu; ancak, diğer yandan da kapitalist sistemin bilindik özellikleri diğerlerinde yeşeremeyecek Batılı özellikler olarak algılanıyordu. Kapitalist ilişkileri Marksist bir bakış açısından değerlendirdiğimizde de, bilindiği gibi, bizatihi Batının “öteki” ile ilişkisi, eşitler arasında bir ilişki olmayıp, sömürgeci ilişkisi olarak gerçekleşiyordu. Bu durumda, Batı-dışı bağlamın Batının insanlığın evriminin geldiği son nokta olarak gösterdiği noktaya ulaşması olanaksızdı.

Yukarıda çizilen bu çerçeve içerisinde diğer alanlarda olduğu gibi, bilimsel etkinlikler açısından İran’ı da içerecek şekilde, Doğulu kültürler modern dönem sonrasında ne geçmişten getirdikleri kendi özgün bilgi üretme ve tüketme, yöntem ve kanallarını özgürce işletebildiler, ne de Batının dayattığı modern yöntemleri tam olarak hayata geçirebildiler. Ne geçmişten gelen geleneklere güncel gereksinim ve ihtiyaçlara yanıt verecek şekilde hayatiyet kazandırabiliyorlardı, ne de çağdaş toplumun insanlığa sunduğu yeni olanakları, Batının keyfi müdahaleleri olmaksızın değerlendirip yaşamlarında var etme özgürlüğü ve olanağı söz konusu idi.

1960’ların ortalarına dek bu süreç hemen hemen aynı biçimde sürüp gitti. Sömürgeciliğin hiç değilse görünürde son bulması ve Batılı modern bilimin bir çok temel ön kabulünün doğru olmadığını ortaya koyan kimi gelişmeler, bu tek yanlı güç dengesini bozdu. Konumuz açısından bu gelişmelerin en önemlisi, literatüre “Japon Modeli/Algısı/Mucizesi” olarak geçen gelişmedir. Japon kalkınmasının önemi, modernleşme sürecinde, Batı geleneğinden uzak kendi geleneklerine dayanmış olmasındadır. Bu süreçte, Batılı kapitalizmin kendi içinde geçirdiği dönemsel krizlerine de önlem olarak düşünülmüş olan kimi yenilikler de alternatif sanayi-kalkınma deneyimlerinin başarıya ulaşma şansını pekiştiriyordu: Hiyerarşik yönetim

anlayışının yerine, katılımı ve küçük ölçeği özendiren anlayışların yerleşmesi, bunların başında gelir. Çağdaş uygulamaların Doğu medeniyetinin gerekleriyle bağdaşık yeni boyutlar kazanmasıyla Doğu ile Batı arasında algılanan zıtlık yumuşamaya yüz tutmuş ve farklı olanın anlaşılması sosyal ve siyasal bilimlerin öncelikli gündemi haline gelmiştir. XXI. yy'a girdiğimiz dönemde ise, dünya medeniyetinin Batı'nın liderliğine dayalı olduğu yönündeki kanaat iyice gerilemiş durumdadır: Bütün farklı kültürlerin kendi varlıklarını aşılanmama garantisi altında gerçekleştirilme olasılığının çok daha fazla gündemde olduğu şartlar altında günümüzde, farklı toplum ve kültürlerin bilimsel olarak da, daha yansız ve objektif bir incelenmeye tabi tutulması meşru ve mümkün hale gelmiştir.

Bu tezin amacı, 1979 İran Devrimi nedeniyle kesintili biçimde ele alınma eğiliminde olunan İran'ın 'öyküsünü' değişim ve dönüşümler kadar süreklilikleriyle de ele almak suretiyle, İran açısından daha bütünlüklü bir anlama çerçevesi oluşturmaktır. Siyasal-ideolojik planda gerçekleştirilmeye ve yerleştirilmeye çalışılan yenilikler nedeniyle, tarihin 'resmi' gereklilikler doğrultusunda bir bakıma çarpıtılarak ele alındığı bakış açısı yerine, burada daha derinde yatan tarihsel ve sosyo-kültürel dinamiklere yoğunlaşılacaktır. Bu bizi, Devrim öncesi sadece modern Batılı dinamiklerle; sonrasının ise, daha çok siyasal düzeyle sınırlı değişim ve dönüşümlerin gölgesinde irdeleme hatasına düşmekten alıkoyacaktır.

Devrime giden süreçte yaşanan "kitlese mobilizasyon"un niteliği ve kaynakları geçmiş ve gelecek deneyimleri de içerecek biçimde anlamlandırılacaktır. Ve böylece, teorik olarak da bir 'devamlılık mantığı' içinde çerçevelendirilmiş olacaktır. İran Devrimine yol açmış olan *sosyo-politik* ve *sosyo-kültürel* etkenlere yönelirken, devrim teorileri, toplumsal hareketler ve de kitle hareketlilikleriyle ilgili

üretmiş bütün yaklaşımların burada oluşturulan özgün çerçeveye yapabileceği olası katkılar dikkate alınacaktır.

### **Devrim Kuramı, Devrimcilik ve İran Devrimi**

Devrim ve devrim Kuramına yönelik açıklamalarda, çalışmanın devrimle ilgili ufku önemli ölçüde Marksist yaklaşıma dayandırılmış olduğundan, Marks'ın devrim kuramına ağırlık verilecektir.

Marks, sınıfsız, dolayısıyla da çelişkisiz ve çatışmasız olduğuna hükmettiği despotik 'Doğu toplumları'nın kendi iç dinamikleriyle değişip/dönüşmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede, Doğulu toplumları, bırakınız bir devrimin söz konusu edilmesini, sıradan bir sosyal değişime bile kapalı toplumlar olarak nitelendirmiştir: "Asya'nın tarihi yoktur, en azından bilinen bir tarihi... tarih diye bildiğimiz şey, imparatorluklarını birbiri ardınca, dirençsiz ve değişmeyen toplumların pasif temellerinde kurmuş olan zorbalardan başka bir şey değildir".<sup>1</sup> Başka bir deyişle, bu tip toplumlar için değişim ancak dışsal faktörlerin etkisi sonucu mümkün olabilirdi. Marks, Batı kapitalizminin dünyanın geri kalanını sömürmesini onaylamasa da, Doğu'nun statik yapısına getirdiği değişimler adına Batı yayılcılığına hoşgörüyü bakma eğilimindedir.<sup>2</sup> Bir bakıma emperyal etki/müdahaleyi de meşrulaştıran bu klasik bakış açısından Doğulu toplumları ideal sosyalist düzene taşıyacak olan sürecin dinamikleri içsel değil dışsal olacaktır.

Ancak, bilindiği üzere Marksist kurama yapılan çağdaş katkılarla artık ne 'Doğu' bütünüyle statik, ne de 'Batı' bütünüyle dinamik olarak tanımlanmaktadır.

---

<sup>1</sup> Marx, Karl, **The Communist Manifesto 1848**, Çev. Samuel Moore, New York,1978, Penguin,S.81

<sup>2</sup> Göçek, F., Müge, **Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme**, (Çev. İbrahim Yıldız),Ayraç Yay.,1999, Ankara, S.41

İran Devrimi benzeri Doğu'da yaşanan devrim ve radikal dönüşüm örneklerini, ilişkiselliği öne çıkaran yeni yaklaşımlar etrafında açıklamak daha mümkün ve anlamlı hale gelmiştir. Böyle bir genel çerçeve içerisinde, bu toplumlarda yaşanan dönüşümlerde kapitalist Batı'dan kaynaklanan değiştirici/dönüştürücü/çatışma yaratıcı dinamiklerle (hem pozitif, hem de özgün kimliklerin savunulması anlamında negatif-tepkisel düzlemlerde) bu toplumların kendi içsel çelişki-çatışma kaynakları eş zamanlı olarak ve birlikte ele alınabilmektedir.

Bu noktada, Doğu ve Batı için çelişki-çatışma yaratan temel etkenlerdeki farklılığın görünür hale gelmesinde Weber'in bütünüyle maddi planla sınırlanan sınıf kategorisi yerine sosyo-kültürel boyutu da içeren tabakalaşma ve statü gibi kavramlarının Marksist kuramla etkileşime sokularak yarattığı tamamlayıcı etkinin önemini vurgulanmalıdır. Bununla bağlantılı olarak, klasik maddeci –ya da ekonomist- Marksist kuramın Gramsci ve Althusser gibi ardılları tarafından bu kültür boyutu ve kültürel farkların dikkate alınmasının yol açacağı farklı Devrim stratejilerinin kaçınılmazlığına dikkat çekilmesi de, İran Devriminin özgün kültürel-üstyapısal özellikleri, dikkate alınmak ve vurgulanmak kaydıyla Marksist bir yaklaşım çerçevesi içerisinde irdelenilebilirliğini mümkün kılmaktadır.

### **Devrim Kuramlarına Kısa Bir Bakış**

Bu bağlamda Marks'tan bu yana geliştirilen belli başlı 'devrim teorileri' ile devrimci eylem pratiğini ve stratejilerini de içeren devrimci kuramdaki gelişmeler bu bölümde kısaca özetlenecektir. Ancak, bunu yapmaktan maksat, bu teorilerin, bu çalışmanın, İran bağlamı için oluşturacağı özgün çerçeveyi destekleyen ve onunla çelişen noktaları tespit etmektir. Bu tez çalışmasında, genel olarak Devrim ve özel

olarak da İran Devrimiyle ilgili bütün bu yaklaşımlardan süzülen ama farklı bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılacaktır.

İran Devrimi ile ilgili temel problem, İslam motifli karakteri nedeniyle, onun çağdaş devrimlerinden biri sayılamamasından ileri gelmektedir. Zira, Marksist Teorinin de dahil olduğu modernist paradigma, İslam ile gelenekselliği ve dolayısıyla değişmezliği, adeta özdeşleştirmiştir.

### **Devrim/Sosyal Değişim Teorileri**

Tüm devrim ve değişim teorileri –belki ‘anlamacı’ özelliğiyle Weberyen sosyo-kültürel yaklaşım hariç- iki ana başlık altında toplanıp birleşmektedir: “çatışma” (conflict) ve “uzlaşma” (consensus). Devrim teorilerinde “uzlaşma” yaklaşımı bağlamında birleşen kuramcı ve kuramlar: Durkheim’in Anomie teorisi<sup>3</sup>, Johnson’un Genel Fonksiyonel teorisi,<sup>4</sup> Davies<sup>5</sup> ve Gurr’un<sup>6</sup> Psikolojik Bütünleşme (Psychological Aggregate) teorisi, Huntington’un Siyasal Ayrılık/Boşluk/kırılma (Political Gap) teorisi<sup>7</sup> ve Kornhauser’in Kitle Toplum teorisi<sup>8</sup> (Toplumsal Örgütsüzlülük) olarak bir araya getirilebilir. Diğer yandan “Çatışma” yaklaşımı temeli üzerinde, teorilerini geliştiren kuramcılar: Marks/Marksizmin devrim teorisi, Tilly'nin Siyasal Çatışma teorisi (Resource Mobilization Theory), Skocpol’un Yapısal teorisi<sup>9</sup> bağlamında, toplum, toplum düzeni, devrim, devrim nedenleri ve

---

<sup>3</sup> Durkheim, E., **The Division of Labor in Society** , trans. W. D. Halls, intro. L. Coser (London: Macmillan, 1983)

<sup>4</sup> Johnson, C., **Revolutionary Change**, (Boston: Little, Brown, 1966)

<sup>5</sup> Davies, J.C., **Toward a Theory of Revolution**, American Sociological Review,27, 1962, Ss.5-19

<sup>6</sup> Gurr, T. R., **Why Men Rebel?**,(Princeton: Princeton University 1970)

<sup>7</sup> Huntington, S., **Political Order in Changing Societies**,(New Haven: Yale University, 1968)

<sup>8</sup> Kornhauser, W., **Politics in Mass Society**, (New York: Free Press, 1959)

<sup>9</sup> Skocpol, T., **States and Social Revolutions** : A Comparative Analysis of France, Russia and China (Cambridge University Press, 1979) ; Skocpol, T., and Goodwin, J.,**Explaining Revolutions in theContemporary, Third World,**” Political and Society, 17., No. 4.,1981

devrimler gibi birbirinden çok farklı soruları sorgulayıp anlamlandırarak incelemeye almaktadırlar.

“Devrim” özelinde, uzlaşma teorilerinin<sup>10</sup> devrimden çizdikleri patolojik; anormal; tesadüfi ve irrasyonel imajlarına karşın, çatışmacı teorisyenler, devrimi normal; toplumsal gelişmelere içkin doğal sürecin bir parçası olarak telakki ederler. Ayrıca, devrime yol açan nedenleri bağlamında, uzlaşma teorileri, devrimi dengesizlik (Disequilibrium)<sup>11</sup>; çöküş; anomi ve ‘çıkıklık’ (yerinden çıkma) olarak nitelendirirken, çatışma teorileri<sup>12</sup> devrimi, “devrimci sürükleyici gücün bilinçli bir eylemi” olarak ele alır. Çatışma teorileri “Neden Devrim Olmasın?” sorusunu sormaktayken, uzlaşma teorilerinde “Neden Devrim?” sorusuna yanıt aranmaktadır.

### **Devrimci Teori'nin Evrimleşmesi**

Genel bir sınıflandırmayla, devrimle ilgili teoriler, tüm farklılıklarına rağmen iki ayrı teoriler grubuna ayrılır: “devrim teorileri”<sup>13</sup> ve “devrimci teoriler”.<sup>14</sup> 'devrim teorileri' açısından Sınıf teorisi, Anomi teorisi, Realist Siyasal teori, Kitle teorisi, genel olarak toplumsal koşullar bağlamında Sınıf değişimi, Birlikten Yoksun/Bütünleşmemiş ve Ayrık (unlink) Medeni Toplum gibi kavramlar belirleyici nitelikteyken, 'devrimci teoriler' yönünü, pratik, hedefe yönelik stratejik amaçlarla sıkı bir etkileşim sürecinde bulmaktadır.

---

<sup>10</sup> “Consensus Theories of Society” ve “Contingency Theories of Revolution”

<sup>11</sup> Johnson, C., 1966

<sup>12</sup> “Conflict Theories of Society” ve “Inherence Theories of Revolution”

<sup>13</sup> **Bkz.** Goldstone, J., **Theories of Revolution : The Third Generation**, World Politics, 32 , 1980, Ss.425-453; Zimmermann, E., **Political Violence,Crisis of Revolutions: Theories and Research** (Boston: G. K. Hall, 1983); Zagorin, P.,**Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe**,Comparative Studies in Society and History, 18., 1976, Ss.151-174; Hermassi, E., **Toward a Comparative Study of Revolution**, Comparative Studies in Society and History, 18., 1976, Ss. 211-235; Foran, J., **Theories of Revolution Revisited: Toward a Forth Generation**, Sociological Theory, 11., 1993, Ss. 1-20

<sup>14</sup> Frieland, W., **Revolutionary Theory**, (Totawa, New Jersey: Allanheld, Osmun Publishers, 1982)

Öznel bir konumlanış olan “devrimci konum”; ki İran devrimi öncesi aydınlanma süreci ile Arap/İslam karşıtı tüm ayaklanma ve hareketlerde, “modern dönem” devrimci anlayışların (Marksizm dahil) anlamlandırıp kavramsallaştırdığı “devrimci durum”dan çok farklı bir içeriğe sahiptir. “Devrimci konum”, ayaklanan Zındık, Alevi, Şu’ubi, İsmaili, Karmati vs., hareketlerdeki isyancıları, Arap/İslam geleneğini temsil eden Halife ve Halifelik kurumlarını, “Batıl Konum” olarak nitelendirerek, kendilerini; “Hak Konum”unda kabul ederlerdi. Bu anlayış çerçevesinde söz konusu isyancı/devrimci unsurlar “Halkın Fedaileri” olarak – Şu’ubi Fedaileri, İsmaili Fedaileri, Karmati Fedaileri, Afşin Fedaileri, Hürremi Fedaileri... ve en nihayet Halkın fedailer ve Halkın Mücahitleri konumunda- halk kitleleri tarafından adlandırılmaktaydı. Fedailer, “Batıl” düzenin (Arap/İslam/Halifelik) karşısında kendilerini “Hak” konumuna yerleştirerek tanımlıyorlardı. Bu konumlanışa içkin Adanmışlığı, bilinçli olarak kabullenmek ve ideolojiye içkin bir “mevzi”den çok “mevki” niteliğiyle modern devrim anlayışlarının “devrimci durum” kavramından çok uzak, İran’da, “Fedailik” olarak yaygınlık kazanmıştır. Adanmışlık/Fedailik/Devrimci Konum öznel bir konumlanış niteliğinde olan “...Ca’ül Hakk’u ve zihak’al Batıl”<sup>15</sup> (Hak konumlandı, Batıl yok oldu/gitti) ayeti üzerinden ve özellikle Mansur Hallac’ın Arap Halifelerine karşı mücadelesi bağlamında<sup>16</sup> kavramsallaştırılıp öznelleştirilmiştir. Devrim ve devrimci teorilerin araştırmacıların ilgi odağında Devrimci Durum sık sık yer aldığı halde, Devrimci Konum’a hiç yer verilmediği gerçeği tespit edilmektedir. Halbuki, ‘devrimci konum’, farklı kültürel ortamlarda<sup>17</sup> gerçekleşen devrimler (Çin, Rusya ve Küba gibi) sürecinde, kendi özgüllüğünü ortaya koyduğu gibi, devrimci teorinin

---

<sup>15</sup> Kur’an, Sure 17, Ayet 81.

<sup>16</sup> Mirfatarous, Ali, **Hallac**, Tehran, 1357, s.43-62

<sup>17</sup> Sözü edilen devrimlerin oluşumunu “kültürel ortam” olarak anlamlandırmanın temelinde, bu devrimlerin gerçekleşme sürecinde, “toplumsal formasyon” un yokluğudur. Nitekim Çin, Rusya ve Küba Devrimlerinin niteliği “işçi sınıfı” hareketi değil de “Halk/Kitle Hareketi” olması, söz konusu hareketliliğin/mobilizasyonun tarihsel kültür, gelenek ve sosyo-politik birikimin etkisiyle meydana geldiği tartışılmaktadır. **Bkz.** Skocpol, T., **States and Social Revolutions : A Comparative Analysis of France, Russia and China**, Cambridge University Press, 1979

evrimleşmesinde tayin edici olan insan faktörünün niteliğinin anlaşılmasına katkıda bulun(muş)maktadır. Dolayısıyla, devrimci teorileştirmenin eğilmediği bu yönünün içerilmesi, bu çalışmanın öncelikli hedefleri arasındadır. İran Devrimi özelinde, bu insani etki, kendisini, Devrim öncesi süreçte tanımlayan, son derece zengin ve niceliksel bir entelektüeller (öznel) grubuyla ortaya koymaktadır.

### **İran Devriminde ‘Adanmış/Eylemci/Fedai Entelektüel’ Etkeni: Muhalif Şi’a Ruhundan Türeyen Çatışmacı Dinamizm**

İran’da ‘Devrim’le sonuçlanan entellektüel canlanma dinamiğini, marjinal ya da tali addedip dikkate almamak, ya da bu etkiyi entellektüel kapasite boyutundan çok ‘İslamiliğe’ yaptığı vurguyla inceleme konusu yapmak, gerçeği yansıtmayacaktır. Zira İran entelektüelleri bağlamında din, sadece geçerli toplumsal atmosferi oluşturduğu ve tayin ettiği için bir dayanak ya da referans noktası oluşturmaktadır. Bununla birlikte Aydınların toplumu aydınlatma, halkçı bir temele oturarak ileriye götürme amaçları bakımından, asıl tanımlayıcı özellikleri, oldukça çeşitlendirilmiş, canlı ve dinamik bir akılcılıktan türeyen zenginlikle ilintilidir. Dolayısıyla, İran Aydınları, halkı dinsel geleneklere mahkum etmek şöyle dursun, insanları sistem ve dünyanın işleyişi konusunda bilgilendirme ve ‘Devrim’ doğrultusunda etkileme hedef ve kapasitesine sahiptir. Bu çerçeveden bakarak, bu çalışmada iki temel soruya yanıt aranacaktır: Neden İran “Devrim”i, Devrimi önceleyen yıllarda öncelikle “entelektüel”,<sup>18</sup> üst düzeyde Rasyonel/akıl sahibi, bilinçli birey ve toplumsal kesim<sup>19</sup> içerisinde anlamlandırılmış ve yapılandırılmıştır? İkinci soru, söz konusu entellektüel, Rasyonel ve eğitilmiş-okumuş kesimin halkı

---

<sup>18</sup> İran’ın politik yaşamında “Entellektüel’e “Ro’şen-fekr” denilmekte ve genellikle öğrenimli ve belirli bir dünya ve siyasal görüş sahibi kesim olarak belirlenmektedir. **Bkz.** Pedram, Masoud, **Rowshanfekran-e Dini va Modernite**, Tehran, Game-no,1382

<sup>19</sup> Şah Rejiminin gizli polisi-SAVAK- ile giriştikleri siyasi ve silahlı mücadele sürecinde, kendilerini kurban/feda etme kapasitesine sahip olan yüksek eğitilmiş kişi ve kesimler kast edilmektedir.

ortak bir bilinç ve davranışa yönlendirmelerinin nasıl mümkün olabildiğiyle bağlantılıdır: Yaratılan ortak toplumsal bilinç ile toplumsal hareketlilik arasındaki bağlantı noktasında, ‘Devrim’e yol açan ve onun gerçekleşmesini sağlayan bu öznel-entelektüel etkiyi tayin eden sosyo-politik, sosyo-kültürel koşulların ne olduğu sorgulanacaktır.

Böylece bu çalışmada, ilk bakışta Marksist analiz çerçevesiyle açıklanamazmış gibi duran bir devrimin, yani İran Devrimi’nin, somut-tarihsel ile tarihsel çatışmacı süreçlerle bağlantısı çerçevesinde, Marksist yaklaşım ve mücadele perspektifiyle bağlantılandırıldığı bir perspektife oturtulmuştur. Söz konusu perspektif, bir doğu toplumu İran toplumuna özgün tarihsel çatışmacı kültür ve dinsel yapısı üzerinden anlamlandırılmaktadır. İran toplumunda Sasanilerin son dönemlerinden başlayan “din-devlet özdeşliği” ile “kültürel din” (halk inancı) bağlamında “devlet” (tez) – “millet” (anti-tez) çatışması, dini protesto eden yeni kültürel-dinsel anlayışların oluşması (Sentez) sonucunu doğurmuştur. Bu çerçevede, Zındıklık/Protestan Din/Heterodoks Din anlayışı, kitle hareketi ile halk devrimlerinin günümüze dek sürekliliği ve tarihsel süreçte evrimi perspektifi, Marx’ın devrim teorisini ile tarihsel diyalektik anlayış perspektifi bağlamında özdeşlik ve paralelliği, bu çalışmada tartışılmaktadır.

“devrim”/“İnkılap” (انقلاب **Bkz.** Farhang-e Deh’hoda I.Cilt), düşünsel ve bilimsel bir kavram (Marksist teori) ve de, siyasal bir pratik olarak (Marksist hareket), Marksizmden kaynaklanmaktadır. “Devrim” (kelime anlamı: Farsça "Dowr" kelimesinin Osmanlı deyişiyle "Devr" (**Bkz.** Ziya Lugatı ) yani döndürmek, yuvarlatmaktan türetilmekte ve Farsça karşılığı "Deveran" (**Bkz.** Farhang-e Farsi-e Amid) olup Astronomi’de, Güneş’in burçların değişimiyle mevsimleri başlatmasını anlamlandıran “İnkılap” kelimesinin tam karşılığıdır) kavram olarak topyekün bir

siyasal, toplumsal, ekonomik ve felsefi devrilme/devrilim ve dönüşüm anlamına gelir. Ve Marksist yaklaşım göz önünde tutulursa, “devrim/inkılap” olarak nitelendirilen bir çok olgu ve hareket “devrim” olmaktan çıkar ve, reform, yeniden yapılanma/yapılandırma, ulus devleti kurma, bağımsızlık hareketi/savaşı gibi karşılıklarla nitelendirilmesi gerekir. Devrim, bir yandan mevcut düzeni zor kullanarak yıkmaya hazırlıklarını, düzenin yıkılmasını, aynı zamanda da yıkılan düzen yerine yeni düzenin kurulmasındaki eylemliliği, hep birlikte ifade eder.

Bir devrim üç aşamada gerçekleşir: Birinci aşama, toplumda değişiklik fikrinin, yeni fikir tohumlarının atıldığı ve geliştirildiği evredir; bu, daha çok düşünürlerin ve yazarların hazırladıkları, yön verdikleri bir devredir ve "aydınlanma" devri olarak adlandırılır. Devrim fikri, halk yığınlarınca benimsenince maddi bir güç haline gelir. İkinci aşama, eylem aşamasıdır. Bu aşama *ihtilal* (اختلال) ile ifade edilir. İhtilal'in temelinde, çıkarları çelişen toplumsal sınıflar/grupların çatışması yatar ve çatışma sonucu var olan düzenin istikrarı delinir ve normal işleyişi kesintiye uğrar, işlemez hale gelir. İhtilal'in bu aşamasında cari düzen *muhtal* olur. İhtilal, başarıya ulaşırsa yani etkili olursa meşruluk kazanır. "İhtilal" Arapça *Halel* isminden türetilmektedir. İhtilal kavramı olarak, var olan her hangi bir yapı veya düzende meydana gelen/getirilen izale, kesinti, bozulma ve cari akışının dışına itilmesi/düzeni bozma anlamına gelmektedir. Siyasal ve toplumsal bağlamda, siyasal ve toplumsal düzenin her hangi bir kurumu tarafından kesintiye uğraması (Fransa Devrimi sürecinde kralın halk tarafından alıkonması, askeri müdahale, meclisin feshi veya devlet başkanının indirilmesi gibi) anlamına gelmektedir. Ancak devrimler sürecindeki ihtilaller kendi başlarına değil de devrim sürecinde gördükleri işlev bağlamında anlam ifade ederler. Üçüncü aşamada ise yıkılan, bozulan düzenin yerine bir yenisinin kurulması söz konusudur. Bu yeniden kur(ul)ma, Evrimleşme sürecinde gerçekleşir. Dolayısıyla devrim ve devrimin

amaçları da evrimleşme sürecinde sonuçlandırılmış olur. Devrim, sınıf mücadelesinin en üst düzeydeki biçimidir; sosyal gelişmeyi hızlandırır. Marx tarafından (her ne kadar batı tarihi için söylediye de) altı çizildiği gibi “devrimler tarihin lokomotifleridir”;<sup>20</sup> Devrim, devrini tamamlamış olan üretim ilişkilerini, şiddet kullanarak, ortadan kaldırmak suretiyle üretim güçlerinin serbestçe gelişmesi için gerekli ortamı yaratır. Böylece devrimler, yeni üretim tekniğine dayanan üretim güçleri ile eski üretim ilişkileri arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırarak, yeni bir toplumsallaşma sürecini başlatırlar.

Devrimlerin, Marksizmle bağlantılarının irdelenmesinde, devrimin Marksist terminoloji ve söyleme dayanyor olup olmamasından ziyade, devrim modeli ve stratejisinin Marksist öğreti ve pratiği doğrultusunda oluşturulup oluşturulmadığı sorgulanmaktadır. Bu anlamda, İran Devrimi'nin ideolojisinde belirlenen strateji ve model, Marksist yorumuyla paralellik arz etmesiyle birlikte 60'lı yılların Fransız solunun devrimden yaptıkları yorumuyla da paralellik sergilemektedir.<sup>20</sup>

Bütün toplumların Marksist evrimleşme dizgesine uygun olarak, -ilkel düzenden feodal düzene; feodal düzenden de kapitalizme ve son olarak da kapitalizmden sosyalizme giden yolda- evrimleşmek durumunda olduğu dikkate alınır, bir devrimle yapılan bu evrimleşme, sürecin hızlandırılmasından başka bir şey değildir.<sup>21</sup> Bu saptama, İran Devrimi için de geçerlidir. Marksist “devrim” anlayışı bağlamında anlamlandırılabilir Fransa (Burjuva) Devrimi; ve bu devrim

---

<sup>20</sup> **Bkz.** Rahnama, Ali, **Zendegi-ye Siyasi-ye Ali Şeriatî, (A Political Utopiant: A Political Biography of Ali Shariati,** London:2000, by I.B.Tauris & Co. Ltd.)Çev. Kiyoomarth Ghoroghloo, Game-no Yay., II. Baskı, Tehran 1381

<sup>21</sup> Özgül bir Marksist Devrim modeli olarak “Proleter Diktatörlüğü”, kapitalist düzenin “ezilen” sınıfı olan işçi sınıfının kapitalist kurumlar ve düzeni yıkmakta ve tarihin bir ileri aşamasına – sosyalizm- geçişini hızlandıran süreçte aktif bir etken olarak devreye girmesi etkin devrimci bir etkidir. Ayrıca üretim ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi de, iktidarı ele geçiren işçi sınıfının üretim araçlarına el koyarak toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlardaki yabancılaşma, yanlış bilinç ve üretim sürecindeki sömürüye son verilmesi gibi faktörleri kapsamaktadır. **Bkz.** Marx, Karl, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (1875),** Çev. M. Kabagil, Sol Yay., 1969

anlayışından kaynaklanan yeni çağ devrimleri olarak nitelendirilebilecek 1917 Rus (Bolşevik) Devrimi, Çin (Komünist) Devrimi ve İran (İslam?) Devriminin, devrimci potansiyelleri, herşeyden önce bir model ve daha önemlisi kitlesel halk hareketi olarak – batılı anlamda sınıfların (işçi) etkinliği olmaksızın - kavramsal açıdan Marksist öğretiyle bağlantılıdır. Bütün bu modellerde, sistemik bir değişim ve öncelikle de feodalizmden kapitalizme geçişi<sup>22</sup> temsil eden bir altüst oluş sözkonusudur. Nitekim, Fransa Devrimi esas itibarıyla, tarihsel bir kerte olarak feodalizmden kapitalizme geçiş gerçekliğini yansıtırken; Rus Devrimi, eski fonksiyonlarını kaybeden feodal kurumların gücü altında ezilen köylü halk yığın ve kitlelerin bir isyanı olarak nitelendirilebilir. Çin Devrimi ise, eski düzenin devamı; sosyo-kültürel yapı kaynaklı öncü sosyal grupların etkinliği noktasında anlaşılanabilir. Nitekim feodal kurumların aşılabilmesi amacıyla iktidara gelen/getirilen öncü kitleler, ‘çağdaştırıcı/ özgürleştirici’<sup>23</sup> bir iradenin galibiyeti kapsamında karakterize içsel çelişki ve çatışmalardan yoksun olduğunu düşündüğü Doğu toplumlarında, ancak dışsal müdahalelerin bir değişimi başlatabileceğini belirterek, aslında kapitalizmin emperyalist ilişki kurma tarzını meşrulaştırmıştır. Weber’in öngörüsüye, Doğu tipi toplumlarda rasyonel ve rekabete dayalı bir işleyişe sahip piyasa tipi kapitalizm değil, devlet kapitalizmi türünden farklı modeller çıkacağı yönündedir. Tarihsel süreç bize göstermiştir ki, her iki klasik düşünür de belli tarihsel, toplumsal bağlamlarda doğrulanmıştır: örneğin; Türkiye gibi güçlü devlet geleneğine sahip ülkelerde devlet kapitalizmi emperyalist ilişkilere paralel

---

<sup>22</sup> Feodaliteden kapitalizme geçiş, bilindiği gibi, Marxist düşüncede bütün toplumların temel dinamizini oluşturur, yani bütün toplumsal yapılar için bu geçiş er ya da geç gerçekleşecek bir tarihsel ‘zorunluluk’ olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede, Asyatik Üretim Tarzının (**Divitçioğlu, 1981**) etkin olduğu geleneksel toplum yapılarında, tarihsel süreçlerin daha geç yaşandığını gösteren bir gerçeklik olabilir. Ama bu toplumların buldukları tarihsel süreçlerde sürekli kalacakları ve hiç değişmeyecekleri anlamına gelmemektedir.

<sup>23</sup> Burada “özgürleşme“, feodal/geleneksel kurumlardan özgürleşme anlamında kullanılmaktadır.

olarak hayatiyet kazanırken, başka bazı ülkeler uzunca yıllar gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürgesi olmanın ötesine geçememişlerdir.

İslam'a vurgu yapan İran Devrimi, ortaçağ karanlığına geri dönüşü temsil etmek şöyle dursun, İran'ın ortaçağ karanlığını temsil eden geleneksel kurumlardan kurtarılmasının bir öyküsü olduğu fikri, çalışmanın odaklarından biridir. Bu anlamda, 12 Aralık 1979'da referanduma konulan Anayasa'nın -Fransa V. Cumhuriyeti Anayasa'sıyla yapısal benzerlikler içerir- 2'nci ve 107'nci maddelerine<sup>24</sup> rağmen, "İslam Cumhuriyeti ilahi hukukla sınırlı bir diktatörlük olarak nitelendirilemez, zira; lider, Cumhurbaşkanı ve Parlamento seçimlerinde, halk oyu dolayımı olarak belirleyici rol ifa etmektedir. Bu husus, düzen içindeki görünen en temel çelişkidir: Deneylemlerin de gösterdiği gibi, bu durum, *Orta çağa dönüş* olmaktan çok, toplumda edilir.

Daha önce de belirtildiği gibi, gerek Marksist gerekse Weberyen klasik modernist sosyal değişme teorilerinde, Doğu tipi toplumların statik, değişmez, tarih dışı olduğu hükmüne varılmıştır. Marks, Asya tipi üretim tarzına sahip olduğunu düşündüğü Doğu'lu toplumların sınıfsızlığını vurgularken, Weber de, Patrimonyal devletin bu toplumlarda oynadığı role dikkatimizi çekmiştir. Batı'nın feodalizmden kapitalizme geçişinde sınıf çatışmasının rolünü vurgulayan Marks, kapitalizmden sosyalizme geçişin de sınıf çatışmasının sonucunda olacağını belirtmiştir.<sup>25</sup> Marks geleneksel din adamları (ruhani kisvesi) ve dinsel kurumun toplumsal ve siyasal

---

<sup>24</sup> 2. Madde :“İslam Cumhuriyet'i, tek Tanrı'ya inanç ... ilahi vahiy... Tanrı adaleti... imamet... ve insanın yüce değer kirametinin temelini dayanan bir düzendir”. – 107. Madde: “siyasi düzen Şi'a islami ve özellikle Velayet-i Fakih temelini dayanmakta ve Hükümet Devrim lideri ve cumhuriyet kurucusu Ayetullah Humeyni'nin elindedir”

<sup>25</sup> Marks'ın feodaliteden kapitalist üretim biçimine geçişi yaklaşımı, dikkatleri Batı Avrupa'daki değişim üzerine çekmiş, yine onun Asya tipi üretim biçimi formülasyonu ise, daha çok, görünürde bir değişimin olmadığı, Batı dışındaki toplumları analiz etmede kullanılmıştır. Ne var ki, formülasyonlarının tarihsel geçerliliğini sorgulayan ilk kişi belki de gene Marks'ın kendisi olmuştur. **Bkz.** Göcek, F. M., 1999, S.21

rolünün sorgulanması ve politik yaşamda yeniliğe yönelmenin yolunu açmıştır”.<sup>26</sup> Anayasanın ikinci maddesi şu sözcüklerle bitiyor: İslam cumhuriyeti,“ilerlemiş insani deney, teknik ve bilimlerini kullanmak ve onları daha ileriye götürmek çabasıyla” gerçekleşecektir ve “her türlü sömürgecilik ve sömürme, sultacılık ve sultaya maruz kalmayı reddederek, kıst, adl ile siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel bağımsızlık ve *milli birliği* temin eder.” Bu ilkeler yeni Rejimin unsurlarından biriyle doğrudan ilintilidir. Yeni Rejim içinde “sağ eğilimli” geleneksel din adamlarının oynadıkları rolüne ilave olarak anti-emperyal “üçüncü dünyalılık” ve “sol eğilimli” yönelimlerin varlığı, İslam Cumhuriyeti’nin, çoğulcu ve modern yüzünü (batılı anlamda) temsil eder. Bu boyut, Rejim’in, kendisini meydana getiren Halk iradesinin etki boyutunu göstermektedir.<sup>27</sup> İran Devrimi, hem periferik hem de merkezi geleneksel kurumların ilgasını, eşsüreçli olarak hedeflemiştir. Feodal düzenin temel geleneksel kurumları, politik alanda tek-adam yönetimini simgelemek üzere Şahlık Rejimleri ve sosyo-kültürel alanda da yüzyüze ilişkiler ve katı idari ve cemaat denetimine bağlı olarak yürütülen, halkın katılımını içermeyen kurallar ve mekanizmalar bütünüdür.

İran özelinde bunun somut karşılığı, Şahlık kurumundan kaynaklanan idari kurumlarla kültürel-dinsel yapıdan kaynaklanan şî’a kültürünün geliştirdiği kurumlardan (din adamlarının -ulema ve ruhani grup- geliştirdikleri kurumlar, İran’a özgüdür) söz edilebilir. Fakat, İran Devriminin gerçekleşmesiyle din-devlet özdeşliği yapısında yer edinen siyasal kurum (Şahlık kurumu), söz konusu yapısındaki dinsel unsurun harekete geçmesi sonucunda ortadan kaldırılmıştır. Bu dinsel unsur da, kaçınılmaz olarak Devrim sonrası dönemin entellektüel hareketin yarattığı ve ileri bir aşamaya taşıdığı protesto dinamiklerinin sonucunda çözülüş sürecine girmiş ve

---

<sup>26</sup> Digard, J.P., Hourcade, B., Richard Y., **L’Iran Au XX. Siecle**,(Farsçaya Çev. Abdul-Reza Mahdavi, Alborz,1377) Fayard 1996, S.226

<sup>27</sup> **A.g.k.**, S.227

sosyo-kültürel politik tutum ve pratikleri nedeniyle sosyo-politik yapıdan dışlanmayla karşılaşmaktadır.<sup>28</sup>

İran'ın temel bir özgünlüğü olan din-devlet özdeşliği noktasında tayin edici bir gelişme, Devrim sürecinde, bu iki kurumun birbirine düşürülmesi ve hesaplaşmaları olmuştur. Ancak dinsel kurumun etkinliğini bertaraf edilmesi, bu kurum toplumsal, siyasal ve kültürel yapıların temel tarihsel örüntünün motiflerini oluşturduğundan, daha uzun bir zaman sürecine tabi olacağı kaçınılmaz idi. Nitekim, Devrim sonrası süreçte, ikinci bir entellektüel harekete ve aydınlanma sürecine ihtiyaç olacaktı.

Bu tezin belirli bir bakış açısına oturtulması, toplumsal ve siyasal kurum/yapıların tarihsel oluşum süreçlerinin bir ürünü olduğu anlayışından yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir. Bu anlayış noktasından çıkışla, Devrim öncesi, Devrim süreci, Devrim sonrası dönemlerdeki geliş(tiril)en süreçler, yapılar ve oluşumlar yakından irdelenmiştir. Zira, bu çalışmada, İran Devrimi bağlamında bilinmezlik atfedilen özgün yanların, neredeyse 3000 yıllık arka planın incelenmesi suretiyle açıklığa kavuşturulabileceği düşüncesinden yola çıkılmıştır.

### **Tezin Planı**

Tezin Birinci Bölümünde, antik İran'ın temel özellikleri inceleme konusu edilmiştir. Bu çerçevede, aynı yapının yeniden üretilmesi ve gelişmesini sağlayan toprak düzeni de ele alınmıştır. Daha sonra, yerleşik toplum yapısına içkin olan bu kültürün gelenek, görenek ve töreleri bağlamında (antik kültür), İslam öncesi ve İslam sonrası konjonktürlerdeki gelişim ve dönüşümü ele alınmıştır. Bu bölümde Devrim öncesi ve Devrim sonrası, etkinlik arz eden politik düşünce ve ideolojinin

---

<sup>28</sup> Bu süreç, Devrim sonrası dönemde "islami protestanizm" olarak nitelendirilerek, türlü düşünce akımları olarak siyasi literatürde yer edinerek Rejim karşıtı akımlar olarak varlığını sürdürmektedir.

temelini oluşturan kültüre içkin/kültürleşen mezhebsel(mezhebi) –din'den türeyen anlayış- inançlar tarihsel gelişimi içinde özetlenmeye çalışılmıştır.

Yakın tarihe yönelik analiz, bu geleneksel yapıların mevcut kurum ve mekanizmalarla ilintilendirilmesi suretiyle iki temel dönemleştirmeye dayandırılmıştır: 1953 öncesi ve sonrası dönemler. Mevcut durumun anlaşılması bakımından böyle bir dönemleştirmenin önemli ipuçları taşıdığı düşünülmektedir.

İkinci bölümde, Arap/İslam geleneğine karşı gelişen akılcılık ve erdemcilik biçiminde tezahür eden İran'a özgü "Aydınlanma" anlayışı için genel bir çerçeve sunulmuştur. Ki bu, "protestocu" eğilimlerin, İran toplumunu Devrim'e götüren kollektif bilinç ve kollektif eylemlerin ortaya çıktığı zihniyet temellerini ortaya koymaktadır. Rasyonalite sürecinin getirdiği olan "modern" anlayış ve "modernite" olguları da, "gelenek"le "geleneksel" süreç ve mekanizmalarla etkileşimi bağlamında tartışma konusu edilmiştir.

Üçüncü Bölümde ise, İran Devriminin düşünsel ve ideolojik yapısının oluşum süreci ve içeriği tartışılmıştır. Devrim ideoloğu olarak İran Devrim tarihine geçen Dr. Ali Şeriatî'nin geliştirdiği ve toplumsal düzeyde yaygınlaşan "Devrimci Protestan İslam İdeolojisi" çerçevesi incelenip, temel prensip ve kavramları itibariyle açıklığa kavuşturulmuştur. Zira, Şeriatî'nin ideolojisi, toplumsal dönüşüm ve değişimin yol açtığı kaçınılmaz aydınlanma, öze dönüş<sup>29</sup> ve yeniden canlama sürecine giden süreçte kritik bir yere sahiptir.

Dördüncü bölümde, İran Devrim'i başlangıcından günümüze değin olaylar ekseninde irdeleme konusu edilecektir. Protestan hareketlilikle siyasal yönetimlerin meşruiyetini yitirmesi arasındaki ilişkinin vurgulandığı bu bölümde, gelinen noktada dinsel otoritenin yerini hukuki/yasal otoriteye bırakma sürecine girdiği incelenip

---

<sup>29</sup> Dr. Şeriatî'nin kullandığı "Bazgaşt-e be Hiştan" kavramı, "İranlılık Kimlik" yani "kültürel kimliğe" Dönüş anlamına gelmektedir. **Bkz.** Şeriatî, Ali, **Bazgeşte be Hiştan**, Hoseyniye Erşad, Tehran, 1352

irdelenmektedir.. Devrim sürecinin devam ettiği kabulünden (2002 yılından) hareketle kaleme alınan bu çalışmanın 2006 yılının gelecek gelişmeleriyle ilgili tesbitleri: Kısa vadede (2006) sivilleşmenin başlaması, orta ve uzun (2008-2015) vadede, tarihsel din-devlet özdeşliğinin çözülmesi sonucunda, halkın rejime karşı iradesinin hukuksal bir siyasal düzene geçileceği savından ibarettir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SOSYO-POLİTİK VE KÜLTÜREL TARİHSEL ARKA PLAN

İran ve diğer bölge ülkelerinin sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapılarında gelişen dini anlayış ve dinin bu yapıların gelişimi sürecindeki etkinliği yadsınamaz bir gerçekliktir. Günümüz şartlarında dahi Ortadoğu'da, din ile sosyo-politik yapıların tarihsel özdeşliği ve ayrılmazlığı bilinmektedir. Bölgede yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmelere paralel olarak saptayabiliriz ki, bazı siyasal rejimlerin Batılı anlamda laik-seküler<sup>30</sup> yapıları hayata geçirme çabaları başarıyla sonuçlanmamıştır. Bu başarısızlık, sözkonusu geleneksel, kültürel/dinsel kurum ve yapıların ne denli köklü ve yerleşik olduğunu göstermektedir. İran toplumu bağlamında, din-devlet işlerinin ayrılmazlığı konusunun nasıl bir yer tuttuğuna kısaca bakacak olursak:

#### I- SOSYOPOLİTİK BAĞLAM

İran'ın geçmişten günümüze uzanan sosyo-politik yapılanması, Mezopotamya uygarlıklarıyla etkileşimi içinde anlaşılabilir. Yerleşik toplum yapılarının hakim olduğu bu bölgede, politik yapıların oluşum ve gelişme dinamiklerinin dinden kaynaklandığı görülmektedir.

---

<sup>30</sup> Kavramın tarihsel gelişimi Katolik Avrupa ile Anglosakson Avrupa arasında bir nüans yaratmıştır. Katolik ülkeler laik, diğerleri sekülerdir. Laik ülkelerde daha çok din devletin denetimi altındadır; buna mukabil seküler ülkelerde din ile devlet özerk iki alandır ... protestan ve Angelikan ülkelerdeki Sekülerizm, günlük hayatı belirleyen dünyevi bir yaşama tarzını ifade eder ve dünyevi işlerde dini dışarda bırakmak anlamını edinir. Bu ülkelerde milli kiliselerin Roma Kilisesinden ayrılmışlığı, Kraldan ayrı özerk kurum oluşu da kavrama etkinlik kazandırmıştır. Bu aynı zamanda uluslaşma ve burjuvazinin ortaya çıkışıyla da ilgilidir. Laikliğin Bizans sezaropapismine ve elitist hakimiyete, sekülerizmin ise Roma paganlığına ve vicdan özgürlüğüne yakındır. **Bkz.** Altındal, Aytunç, “**Laiklik; Enigma'ya Dönüşen Paradigma**”, Süreç Yay. 1986, s. 26

## A- YERLEŞİK TOPLUM GELENEĞİ VE YAPISI

Mezopotamya bölgesi İ.Ö.3000 yılında, değişik kavim, topluluk ve uygarlıkları kendi içinde barındırmıştır. Bu topraklarda yazı icat edilmiş, bir çok din ortaya çıkmış ve de mimari şaheserler yapılmıştır. Bu uygarlıkların gelişmesinde güçlü olan iki unsur; *din* ve *devlet*dir. Bu uygarlıkların yerleşik bir görünüm arzemesinin temel nedeni, söz konusu bölgeye ait toprakların yerleşmeye elverişli ve verimli olmasıyla (başka yerleşik medeniyetler için de geçerli sayılabilir) ilgilidir.

Sözü edilen uygarlıklardan Sümerler, dinsel bir uygarlıktır. Sümerler, Irak'ın güneyinde yaşayan insanlar olup, toprağın Tanrılar'ın mülkü olduğuna ve bu doğrultuda mabetler/tapınaklar yapmanın, dinsel vazifelerini yerine getirmek olduğuna inanırlardı<sup>31</sup>. Bu dinsel uygarlıkta *Ruhaniler* hem din hem de siyasi lider sayılırlardı. Bu bölgelerdeki şehirler, ticaret ve sanayiye yönelik değil, dinsel mabetler/tapınakların merkezleri olarak değişik kavimleri bünyelerinde barındırırlardı. Yalnız, bu dinsel toplanma merkezleri, ister istemez bir ekonomik etkinliği de beraberinde getirmekteydi; ve dolayısıyla bu bir döngüydü ve ekonomik getiriler yeni mabetler yapılmasına yol açarak dini liderlerin denetim ve etkinliğini pekiştiriyordu. Böylece dinsel liderler, toplumun yönetimini -siyasi iktidar- ve ekonomik faaliyetlerini denetim altında tutmaktaydı. Bu dinsel merkezler zamanla *Din-kral(şah)lık*<sup>32</sup> kurumuna dönüşmüşlerdir<sup>33</sup>. Yahudi peygamberlerinden

<sup>31</sup> Lapidus, M. Ira, **A History of Islamic Soieties**, Cambridge University Press, Cambridge,1991, s.4

<sup>32</sup> Kral, kavram olarak "Şah" kavramından daha farklı bir içerik taşımaktadır. Kral ve Krallık kurumu, Kıta Avrupası devlet (politik yapı) ve yönetim anlayışının etkisinde ve kilisenin egemenliği döneminde gelişen bir kavramsallaştırmaya karşılık gelir. Feodal dönem itibarıyla Krallık kurumunun lordlara bağlı hareket ettiği bilinmektedir. "Şah"lık kurumu ise, Pers geleneğinde din-devlet özdeşliği bağlamında kavramsallaştırılmış olup, siyasal aygıt burada, Tanrıyı simgeleyen Güneş'in dünyevi ve de ruhani "varlığı" olarak kimlikleştirilmiştir. Nitekim Şahların başlarına aldıkları taç, güneşin göğe değen yarısını simgelemekteyken, Şah, güneşin yer yüzündeki diğer yarısının "varlığı" yani, Güneş Tanrısı(Gök Tanrısı)nın dünyadaki gölgesi olarak kabul edilirdi. Her ne kadar Avrupa'da da "Kral" Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilir ise de, konumu kilise tarafından onaylanmalıydı, ve ayrıca, ruhani bir kimlik ve ayrıcalığa sahip olamazdı. Zira Avrupa'da din ve devlet ayrılığı (Roma imparatorluğu ve Orta çağ kilise egemenliğinden sonraki dönem bağlamında) anlayışı bağlamında, Kral'ın kiliseye müdahalesi,

Süleyman, Davut ve İshak, din-krallık kurumunun örneklerini teşkil etmektedirler. Bu toplumsal yapı ve dünyevi-ruhani kurumsallaşma, önceleri *Şehir-Kral* biçiminde örgütlenmiş ve daha sonra *imparatorluk* yapısına dönüşmüştür. Bu kurumun esas “güç” kaynakları, kabile savaşçılarıydı. Bu kabileler arasında en belli başlıca bilineni, hayvancılıkla uğraşan ve kuzey Akdeniz’de yaşayan *Akadi Sargundur*. Bu kabile, İ.Ö.2250 yılında Sümer’in site-devletlerini ele geçirerek Akad’da ilk birleşik merkezî yönetimi/imparatorluğu kurmuştur<sup>34</sup>. Sargon, kendisini *Evren Kralı* olarak ilan ederken torunu Naramsin ise, Akad sülalesini geliştirdi ve kendisine *Ka'dir Tanrı* adını verdi<sup>35</sup>.

İ.Ö.1750 yılında Hamurabi, İmparatorluğunu kurarak burada yaşayan insanların dini, ahlaki, davranışsal ilişkileri ve hükümet ile olan ilişkilerini belirleyici kanunlar geliştirdi. Hamurabi yönetimi bir çok şehir ve dolayısıyla mabetleri de denetimi altına aldı. Böylece mabetler Kral’ın denetimine tabi kılınmış, bundan sonra Kral, ruhani/dinsel gücün de sahibi olup, Tanrıların tek hizmetçisi olarak halk ve Tanrılar arasında aracı bir kurum durumuna gelmiştir. Ardından krallık kurumu teşrifatlı bir kuruma dönüştürülerek düzenli ordu, idari divan ile hükümet<sup>36</sup>

---

ancak dünyevi bir temsilci vasfıyla mümkün olabiliyordu. Belirtilen ayrıma rağmen, Türkiye'deki sosyal bilim literatüründe terminolojik bir tercih olarak Krallık kavramı her iki anlama da gelmek üzere kullanıldığından biz de eğilime uyacağız.

<sup>33</sup> **Bkz.**, Adamiyet, Fereidon, **Tarih-e Fekr az Sumer ta Yunan va Rum**,(Sümer’den Yunan ve Rum’a dek Fikir Tarihi), Entesarat-e Roşangaran va Motaleat-e Zanan, ÇÇapp-e Dovvom, Tehran, 1376

<sup>34</sup> **A.g.k.**, S.35

<sup>35</sup> **A.g.k.**, S.35

<sup>36</sup> “Hükümet” sözcüğü Arapça olup kavram olarak esas itibarıyla İslam dini bağlamında anlamlandırılmış, "Hükm" kökünden türetilmiş bir kavramdır. İslam'ın yönetim anlayışı toplum düzeyinde ve bireyin toplumsal ve kişisel yaşamı bağlamlarda "Hükm" ve "Mülk" bir tek Allah'ındır. Dolayısıyla yönetsel ve toplumsal düzeylerde "Malik" ve "Hakim" Allah'tır. "Hakim" Allah olduğundan "Hükümet" de Allah'ındır. Başka bir deyişle "Hükümet" dinsel ve yönetsel iktidarın toplamına işaret etmektedir ve Hükümet Laik bir yönetimi değil tamamiyle dinsel bir yönetim yapısını simgeler. Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi literatürüne geçen Hükümet kavramı, Osmanlı yönetim literatüründe kullanılan bir kavram olarak Laik yönetim anlayışına ters düşmekte olduğu halde, halen büyük bir özensizlikle "Government" kavramının karşılığı olarak siyasi literatürde kullanılmaktadır. Bu çalışmada Hükümet kavramının kullandığı her bağlamda kast

teşkilatına sahip olmuştur ve insanları kontrol etmek için, evrimleşerek daha gelişmiş ve güçlenmiştir. Mezopotamya uygarlıklarının tarımsal ekonomik bağlamı (üretim ilişkileri) ile Tek Tapanlı (bireysel puta tapınma) ve göksel dinlerin ortaya çıkışı birbiriyle bağlantılıdır. Yerleşik sosyo-ekonomik yapılara uygun olarak, toplumun yönetim ve denetimini sağlayacak araç, mekanizma ve aygıtlar -yani dinsel ve siyasal kurumlar- geliştirilmiştir.<sup>37</sup>

## **B- DEVLET ANLAYIŞI VE YAPISI**

İran'ın tarihsel gelişme sürecinde etkin olan en eski ve en temel unsur, din ile devlet kurumlarının birliği ve özdeşliği, yani toplumun teokratik yapısı ve geleneğidir. Bu birliğin esas itibarıyla bölgesel temellere dayandığı ve köklü bir gelenek olarak, tüm Mezopotamya bölge ülkelerinde günümüze dek etkinliğini sürdürdüğü ileri sürülebilir. Burada, sözkonusu yapıyı kısaca tarihsel gelişme süreci içinde inceleme konusu yapacağız.

Mezopotamya uygarlığı, siyasal, hukuksal, kentsel, askeri, sanayi ve ticaret alanlarında İ.Ö. VI. yy'a dek parlak ilerlemeler kaydetmiştir. Bu ilerlemeler kimi toplumsal ve bireysel hakları da içermek suretiyle zamanının şartlarına nispetle bir tür açık toplum meydana geliştirmiştir<sup>38</sup>. Bu açık toplum modellerinde daha sonraları mabetlerin sorumluları olan ruhbanların gücü sınırlandırılma yoluna gidilmiş ve *Pantheon* adı verilen korunak ve sarayların inşasına başlanmıştır.

---

edilen yönetim biçimi dinsel nitelikli yönetim anlamına gelmekte ve dinsel olmayan yönetsel yapıları da "Yönetim" kavramı ile anlamlandıracağız.

<sup>37</sup> Alemdari, Kazem, *Chera İran Aqab Mand va Gharb pish Raft?*, Tehran, Tow'se'e, 1382, S.273

<sup>38</sup> Lapidus, 1991, S.5

Ayrıca, Hamurabi döneminden kalan yasalar geliştirilerek devletin etkinliği üst düzeylere çıkarılmıştır. Dolayısıyla, Ortadoğu uygarlığı, önceden olduğundan daha homojen bir yapıya dönüşmüş ve Padişah/Kral tamamıyla manevi kişiliği olan bir düzeye yükselmiştir. Kral, kendisini Tanrı olarak görmese bile, en azından Tanrı'nın ortağı veya Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak konumlandırmıştır. Din-Krallık kurumunun (geliştirdiği kutsal yönetim politikalarının) bir sonucu olan bu anlayış, bölgenin ilerleme/gelişme kaynağı olmuştur.<sup>39</sup>

İ.Ö.IX. YY'a dek Mezopotamya bölgesinin uygarlığı, Sargon ve Hamurabi uygarlıkları ile sınırlı idi. Ancak bu dönemden sonra Anadolu, Hitit ve İran gibi başka uygarlıklar ortaya çıktı. Bunlar daha sonra İran, Irak ve Mısır'ın bazı bölgelerini kapsayan Aşur imparatorluğuna dönüştü. Hakimiyetleri İ.Ö. 612 yılına dek devam etti. Medler bu uygarlığı ele geçirdi ve daha sonra Akamenişler Ortadoğu'nun en büyük uygarlığını kurdu (İ.Ö.550-331). Akameniş uygarlığı, bölgede yaşayan tüm yerleşik kavimleri -Nil'in sahilleri, Çanakkale(Dardanel), Belh/Ceyhun(Amu) arasında kalan topraklara dağılan kavimleri- bünyesinde barındırıyordu. Bu uygarlık, Makedonyalı İskender tarafından, Akamenişlilerin son Şahı III. Daryuş zamanında (İ.Ö.330) fethedildi ve bu tarihten sonra Ortadoğu, İran ve Irak olmak üzere ikiye bölündü. İran İmparatorluğu, Part/Aşkanilere miras kalarak, İ.S. 224 yılına dek devam etti. Sasaniler imparatorluğu (M.226-639), Partlılar İmparatorluğu'nun doğusunda kurulmasıyla, Doğu Roma imparatorluğuna bağlanmıştır. Daha sonra Bizans İmparatorluğu'nun kurulmasıyla, bu İmparatorluk Sasani'lerin ana rakibi konumuna gelmiştir. Bizans imparatorluğu Avrupa'nın güneyi, Balkanlar, Anadolu, Suriye'nin kuzeyi, Mezopotamya'nın bir bölümü, Mısır ve Kuzey Afrika gibi çok geniş bir bölgeden oluşuyordu. Bu topraklar dinsel yapıları

---

<sup>39</sup> Chirrot, Daniel, **How Societies Changes**, Thousands Oaks:Pine Forge Press, 1994, S.19

açısından birbirlerinden ayrılırlardı. Ortadoğu’da yerleşik kavimlerinin ailesel, kabilesel, köysel ve kentsel Tanrıları, daha sonra evrensel Tanrılara dönüşerek, İmparatorlukların Tanrılarını meydana getirdi. Bu gelişme *Tek Tanrıçılık* fenomeninin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Tek Tanrılı dinlerin Tanrısı, tüm insanlığın Tanrısı kabul edilirdi. Böylesi bir dine ulaşan ilk kavim Beni İsrail; Yahud dininin temelini atan kavim olmuştur. Yahud dini Animizm’in (Ebedi yaşamışlık/Ruha inanma) evrilmiş biçimi olmakla birlikte, *Tek Tanrılı* ve *Tek Tapanlı* bir din olduğu halde bir *Kavim dini* olma özelliğini korumuştur. Yahudilerin ardından İranlılar, Zerdüşt’ün zuhuruyla *Tek Tapanlılığa* inandılar.<sup>40</sup> Zerdüşt’ten sonra Hıristiyanlık ve daha sonra İslam, birçok kabile, taife ve kavim dinleri arasından sıyrılıp kendilerini devam ettirerek evrensellik iddiasına erişmişlerdir. İslam’ın ortaya çıkması ve değişik bölgelere kahri/zora dayalı yayılma ve istilasıyla, neredeyse puta tapan dinlerin tümü yok olmaya yüz tutmuştur. Aynı biçimde İran’da da İslam giderek, Zerdüşt dininin yerini almıştır.

Özetle, bölgenin tarihsel sosyo-politik gelişimine paralel olarak, toplumsal yapının geliştirdiği inançsal yapı ve kurumların dönüşümü sonucunda “devlet” anlayışının “kutsallık” ile özdeşleşecek şekilde gelişmesi sözkonusudur. Böylesi bir yapı halen Mezopotamya bölgesinde -ülke ve toplumlarında- varlığını sürdürülmekte olup dinsel ve politik yapıların ayrıştığı (laik) toplumlarda bile, devletin kutsallığından hala söz edilmektedir. Bu toplumlarda devlet meşruiyetini dinsel/geleneksel yapının desteğiyle kazanmakta ve “kutsal devlet” olma vasfıyla yönetim modeli olarak “vilayet” ve “vesayet”e dayalı bir görünüm arz etmektedir. Günümüz Ortadoğu ülkelerinin bir çoğunda, yönetsel teşkilatlanma ve yönetim

---

<sup>40</sup> İran’daki yerel ve tarihsel inanışa göre Zerdüşt’ten önce ilk İranlı peygamber *Mahabad* (Mehabad) olup, kutsal kitabı *Desatir* dir.

“Vilayet” temeline dayanmaktadır. Bu idare birimleri Vali’lerce temsil edilip yönetilir.

İran özelinde de bu gerçek değişmemektedir. İran’ın toplumsal ve siyasi kimliği, tarihi boyunca dinle özdeş olmuştur ve neredeyse İran “milliyeti” bile dini kimlikle özdeş sayılabilir. Erdişir, vasiyetnamesinde, oğluna hitaben, “bil ki *din* ve *mülk*(devlet) iki kardeştirler ve biri diğeri olmadan var olamaz, çünkü Şahlığın temeli dindir ve dini koruyan/arka çıkan Şahlıktır, her ne ki temele dayanmazsa yıkılır ve her ne ki koruyucusu/arka çıkanı yoksa yok olur” demektedir.<sup>41</sup> I. Erdişir, Fars Zerdüştü Mubedlerin soyundan olup, kutsal ateşin korumacılığını -ki resmi mezhebin belirtisi idi- uhdesinde bulundururdu. Her iki figürü de bu dönemin sikkelerinin iki yüzünde de görmek olasıdır.<sup>42</sup> Erdeşir, Aşkaniler döneminde hükümetin yanında bulunan Mazdisni dinini hükümetle birleştirdi ve ondan bir siyasi araç olarak yararlandı.<sup>43</sup> Daryuş ise, Bistoon kitabesinde saltanatı bir ilahi vergisi bildiğini ve emri altındaki ülkeleri Ahuramazda’nın ona verdiğiğine inandığını ortaya koyuyordu. “Aşkaniler de Akameniş Şahları gibi, Şahlığın iktidar kaynağını vatandaşların iyi niyet ve rızasına değil de Yezdan’ın iradesi ve muhibeti bilir ve bir anlamda erdemi onun yeryüzündeki temsilcisi olarak görürlerdi.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Seddigi,Golamhosein, **Conbeşhaye Diniye İrani der Garnhaye Dovvom ve Sevvome Hecri**, Şerkate Entesarati Pajang, Tehran ,1372 ,S.19

<sup>42</sup> Azerpey, Giti, **İran ve Caddeye Abrişem: Honar ve Tecaret der Masire Şahrah-haye Asiya**, *İranNameh*, Ş.2, sale 4., 1375, ss241-263

<sup>43</sup> Tafazzoli, Ahmad, “**kartir ve Siyaste Ettehade din ve Dolat der Dowreye Sasani**”, *Yeki Gatre Baran, Jaşn’nameye Ostad Zaryab-e Hoi*, Be koşeşe Ahmad Tafazzoli, Tehran,1370, Ss.721- 737

<sup>44</sup> Yarşater, Ehsan, “**Moruri be Tarihe Siyasi ve Farhangiye İrane Piş ez İslam**”, *İranname*,sale17,Ş.2., Bahar 1378, Ss. 291-295

## C- DİN-DEVLET ÖZDEŞLİĞİ

Bu çalışmada, toplumsal gerçeklikler<sup>45</sup> tarihsel sosyoloji bakış açısından sorunsallaştırılmaya çalışılmış, dolayısıyla, tarihsel süreklilikleri içinde ve sosyolojik açıdan araştırılma konusu edilmişlerdir. Wallerstein, tarih ve toplum bilimlerinin bir ve tek olduklarını vurgulayarak "tarihsel olmayan hiçbir fenomenin olmadığı"<sup>46</sup> belirtmektedir. Bu metod, synchronic kavrayışa karşı diachronic yaklaşımı yerleştirir.<sup>47</sup> Bu çerçevede olayların problematize edilmesinde süreçsel bir yaklaşım egemen olmaktadır. Ayrıca, olaylar bu yolla, normatif bir yaklaşımla değil, dinamik tarihsellikleri içinde inceleme konusu edilir. Toplumu, dinamik tarihselliği içinde (yani sürekli bir değişim ve dinamizmin konusu olarak) inceleyen bu metod, toplumu katı ve kapalı bir sistem olarak ele almaz. Toplumsal ortam, dinamik ve canlı bir sosyo-politik ve kültürel ilişkiler bütünü olarak resmedilir: Abrams'ın sözcükleriyle, "toplumu, tarihsel olarak kendi ürünü olan bireylerce yapılan bir süreç olarak algılamak" sözkonusudur.<sup>48</sup>

### 1- Kavramsal Düzey

Birey-toplum karşıtlığındansa (Batılı dikotomik algılayışın aksine) toplumsal bütünlüğü içinde bireyin rolüne de yer verilen bu modellemede yapı-özne<sup>49</sup> etkileşiminin ürünü olan türden bir ilişkisellik önemli bir yer tutar. Bu çerçeve içerisinde, toplumsal yapının en üst düzeyde temsil edildiği üretim ilişkileri ile, hükümdarlık tarzı, düşünceler, inanışlar, tutkular, çıkarlar gibi öznel pozisyon alışları ve normatif kuruluşları içeren unsurlar eşanlı olarak analiz edilmeye çalışılır.

---

<sup>45</sup> Çalışma boyunca "reality" kavramı "gerçeklik" olarak, "truth" kavramı ise "gerçek" olarak Türkçeye çevrilmiştir.

<sup>46</sup> **Bkz.** Wallerstein, I., **The Capitalist World Economy**, NY: Cambridge University Press, 1979

<sup>47</sup> **Bkz.** Tilly. Charles, **As Sociology Meets History**, NY: Academic Press 1981

<sup>48</sup> Abrams, Philip, **Historical Sociology**, Cornell University Press, 1982. Cited in piotr Sztompka, **The Sociology of Social Change**, Oxford: Blackwell, 1993, s.208

<sup>49</sup> Perry, Anderson, **Tarihsel Materyalizmin İzinde**, Çev. Mehmet Bakırcı, H. Gürvit, Belge Yay.38, 1986, s. 42-70

Bu yaklaşım, bireysel/öznel pratik ile toplumsal yapının ilişkisellikleri içinde ele alınmasını sağlar. Burada benimsenen özne-yapı etkileşimi açısından Marksist öğretide destekleyicidir: Marks, "her bir kerte de din veya siyasetin öncül rolü üstlemelerine yol açan sosyo-ekonomik koşullara bakmak"<sup>50</sup> gerektiğini vurgular.

Bizim bağlamımızda Marks'ın altını çizdiği bu koşullara tekabül eden sosyo-ekonomik temel, din-siyaset/devlet özdeşliğinde aranabilir. Öyleyse, başka bakımlardan olduğu gibi Batı için yapı-özne dikotomisini yaratan koşulların aksine birbirleriyle zıtlaşmacı değil bütünleyici bir harmonik ilişkiye dayanan ilişkisellik temelini maneviyat-kültür-din alanıyla, bundan en uzak olduğu düşünülen ekonomik-siyasi vb., materyal alanlar arasında izlemek olası hale gelir. Bu Doğulu özelliğe karşın Batılı habitusdan (Bourdieu) yola çıkan analiz çerçeveleri, ki Marks'ın bunlardan biridir, Sezar'ın hakkı (materyal dünya) ile İsa'nın hakkını (dinsel/ruhani dünya) ayrı ve çelişik analiz edilme özelliğine sahiptir.

Yukarıda çerçevesi çizilen gibi bir tarihsel sosyoloji anlayışından hareketle dikotomik olmayan bütüncül doğulu bağlamın ürünü olan Din-Devlet özdeşliğini, (batılı bağlamın din-devlet birliğinden farklı oluşu nedeniyle) teorik olarak bir teori-pratik bütünselliği olarak anlamak ve yorumlamak gerekir. Bu anlamda doğulu habitual çerçevesi içinde yer alan din-devlet özdeşliğinin, yakın tarihinin toplumsal, kültürel ve politik gelişmelerinden ayrı tutulması düşünülemez. Bu çerçevede, ne dünyevi (sosyo-ekonomik) alandan bağımsız bir dini/ruhani alan tasavvuru, ne de dini/moral gereklerden yalıtık işleyebileceği düşünülen bir dünyevi-siyasi işler alanı vardır. Dünyevi ve ruhani alanlar karşılıklı bir etkileşim içinde hep yeniden ve yeniden kurulurlar. Bu durum bizi, Batılı bağlam için ancak uzak bir hayal ve hedef durumunda olan Hegelyen kutsal/mutlak Devletine karşılık gelen (ki, etik-moral, dinsel gereklerin yön verdiği devlet demektir) bir 'siyasal' gerçekliğe götürür. Ki

---

<sup>50</sup> Marx, Karl, **Capital, Vol. I**, in Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, Second Edition, London:Sage Publication, 1983/1991/1994/1997

burada, toplumsal düzeni en üst düzeyde tarif ve tanzim eden hukuk kurallarının da dinsel/etik gereklerden türetilen özelliğine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Zira, Batı için toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar bütünü her zaman neyin doğru neyin yanlış olduğunu bize gösteren etik-dinsel gereklerden değil, verili toplumsal güç odaklarının 'seküler' çıkar eksenli çatışmalarının bir ürünü olmaktadır. Marks'ın, Batılı hukuku; egemen sınıfın ya da 'burjuvazinin' hukuku olarak nitelendirmesi de tam da bu noktada anlam ve değer taşımaktadır.

Doğulu bağlamda ise, toplumsal ilişkileri düzenleyen hukuk kavramının dinsel-etik alanla, bu teorik düzenlemelerin yaşama geçirilmesinden sorumlu yönetimlerin hükümet kavramıyla karşılanıyor olması da göstermektedir ki topluma yön veren kanunların oluşturulması seküler bir temel üzerinde gerçekleştirilmemektedir. Ne, neyin hak/doğru olduğundan bağımsız bir hukuki düzenleme alanı, ne de salt dünyevi-dar çıkarlardan kaynaklanan yönetsel süreç söz konusu olabilmektedir. Yani, doğulu bağlamda eşitlikçi/adalet'in yerine getirilmesine çabaladığı, veya en azından siyasi eylemin meşrulaştırıcı bir unsuru olarak adalet vurgusunun hiçbir zaman terkedilmediği görülmektedir.

Ancak, bu demek değildir ki, din/etik/ruhani işlerle dünyevi-siyasi işlerin ayrı kanallardan beslenmediği doğulu bağlamın devlet ve hukuk işleyişi, tarihsel pratik ve uygulamalarında bütünüyle bu ideal-tipik şemayı yansıtmıştır. Bunun en önemli nedeni, din-toplum/devlet özdeşliğinden kaynaklanan, topluma eşit derecede hizmet idealinin yol açtığı maddi eşitlik temelinin zaman içinde insanları (dolayısıyla siyasal süreç ve mekanizmalara yön verenleri de) rehavete veya konformizme sürüklemiş olmasıdır. Aşınma başladığında artık genel yararı temsil ettiğini ileri süren kurum ve kurallar giderek bu amaçları yerine getiremez olurlar ve özelde İran'ın genel olarak

da diğerk din-toplum özdeşliğini deneyimleyen toplumların halihazırda deneyimledikleri sosyo-ekonomik ve politik süreçler bu gerçeğin yansımalarıdır.

Siyaset teorisi ve pratiğı açısından bu durumun ortaya koyduğu en önemli sorun, din-devlet özdeşliğine paralel kültür-din birliğinin geçerli olduğu doğulu bağlamlarda kişisel güç ve keyfiyete dayalı yorum ve icraatların kamuya kabul ettirilmesinin daha elverişli bir temel sağlamasıdır.<sup>51</sup> Hele de bu üstyapıysal formasyon görece kendine yeten maddi olanaklarla donatılmış bir toplumsal ortamla atbaşı gidiyorsa toplumun bu keyfi yaptırımlara gönüllü boyun eğmesi içten bile olmamaktadır. Bu durum, dinamik bir tartışma ortamı ve akıl kullanımını önlediğinden esasen dinsel kaynakların alışkanlığa dayalı takibi yanında genel olarak canlı olmayan bir kültürel ortama yol açmaktadır. Böylesi bir toplumda, hükümet kendi meşruluğunu halkın/halkların rızası değil, İlahi takdir iddiası temeli üzerine kurabilmektedir. Bu, her türlü (dinsel-bilimsel-hukuki-kültürel vb.,) insani etkinlikle ilgili son karar merci olarak kendini gören bu din-Devlet özdeşliğinin bütüncül karakterinin yol açabileceğı totaliter siyasi uygulamaların söz ve konuşma hakkı ile kültürel alandaki yaratıcılığı kısıtlayıcı potansiyeli ile bağlantılıdır.

Devlet ve dinin birleşmişliğinden türeyen siyasal mekanizma ve otoritelerin ortaya koyduğu gücün topyekün niteliğı kendisine mutlaklaştırıcı ve aşırı merkeziyetçi bir nitelik verebilmektedir. Bu durum, akılcılığın topluma yaygın bir

---

<sup>51</sup> Doğulu Devlet yönetme geleneğinin (doğru despotizmi) derin tarihselliğı, en temel İktidar etme yarası olarak etik ve dinsel doğruların gerçekten uygulama alanına sokulduğu dönemlerin iktidarların da başarılı dönemler olduğunu ortaya koymaktadır. Ama tekrarlamak pahasına, bu bilincin her koşulda ille de insanlığa en iyi ve yüksek katkıları yapmayabileceğini İslam toplumlarının (günümüzdeki geri performanslarında somutlanan) tarihsel örnekleri bize göstermektedir.

deneyiminin ve yine topluma ve kültüre yaygın seküler anlayış ve pratiklerin<sup>52</sup> (ve dolayısıyla siyasal pluralizmin) önünde engel yaratmaktadır.

## 2- Karşılaştırmalı Çözümleme

Bir görüşe göre, Doğulu/İslami bağlam sözkonusu olduğunda geçerli olan din-devlet özdeşliği, Hıristiyanlık dininin hükmü altındaki toplumlarda mevcut değildir. Hıristiyanlık’da en başından birbirlerinden farklı kimliklere sahip olan kilise ve yönetim aygıtı vurgulanırken, İslam için her ikisinin özdeşliği vurgulanır. "Nitekim, ilk Hıristiyan kiliseleri, nitelik olarak sivil kurum sayılırlar"<sup>53</sup> ve Roma gelenekleriyle de korunurlardı.

Bernard Lewis, söz konusu temel farklılıkla bağlantılı olarak şöyle demektedir: "İslam'da din ve devlet arasında hiç bir farklılık yokken Hıristiyanlıkta iki ayrı gücün varlığı sözkonusudur. Ki bu durum, Hıristiyanlığın kökleriyle bağlantılıdır. Yani, kendi takipçilerine 'Sezar'a(devlet) ait olanı Sezar'a, Din'e(Tanrı) ait olanı da Kiliseye(Tanrı) verin' emriyle" ilgilidir. Birincisi kiliseyle ilgili konuları

---

<sup>52</sup> Her ne kadar “modernizmin dayattığı” modernleşmeci bilim anlayışı sonucunda tekçi bir ‘Batı’ düşüncesi bakış açılarımıza egemen olmuş ve bize Reformasyon deneyimi bağlamında ‘Batı’yı yekpare bir bütün olarak inceletmişse de, esas itibarıyla söz konusu olan, parçalı bir Batı’dır. Nitekim, Batılı ülkelerde Reformasyon, farklı tecrübelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Laiklik, Fransa’da Devrim süreciyle birlikte sözkonusu olmuş bir kavramdır: Dinsel ile siyasal kurumlarının çözülüşü sürecindeki gelişen protesto hareketinin en son kertesinde anlam kazandığı ve ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Aynı kavrama karşılık gelmek üzere kullanılan sekülerizm ise, Anglo-Sakson bağlamda, Angelikan kilisesinin Roma Katolik kilisesine karşı verdiği geniş bir tarihsel sürece yayılan protesto hareketlerinin bir sonucu olarak bambaşka bir içeriğe sahiptir. Anglo-Sakson gelenek, bir evrimleşme süreci içinde aynı zamanda yeni bir sistemin ortaya çıkışına sahne olurken, diğeri, ortaya çıkan kapitalist sisteme (ya da sanayi toplumunun gereklerine) kısa zamanda eklemleme olarak da okunabilecek hızlı Devrim sürecinin bir ürünü durumundadır. Türkiye’nin ‘laiklik’ kavramını tercih etmesi ise, yeni kapitalist sisteme hızla eklemleme ihtiyacı noktasındaki benzerlikten kaynaklanıyor olmalıdır. (Bu modeller arasındaki farklılıklar ve Türkiye’nin serbest piyasacı olmayan sanayileşme ihtiyacı çerçevesinde toplumcu ve korporatist Fransa ile millici ve kültüre vurgu yapan yanlarıyla da Alman Batıcı modelleriyle etkileşimleri için **Bkz.** Altındal, Aytunç, “**Laiklik; Enigma’ya Dönüşen Paradigma**”, Süreç Yay. 1986, s. 20-32

<sup>53</sup> Bendix, Reinhard, **Max Weber: An Intellectual Portrait**, Berkeley:University of California Press, 1977, S.322

temsil eder ve ikincisiyse devlet konularını. Birinin diğzerinin işlerine müdahale ederek ona egemen olma olasılığı, veya diğzerinin itiraz etme olasılığı olmuştur. Fakat bunlar her zaman ayrı olmuşturlardır. Yani manevi güç ile dünyevi gücün her biri, kendi yapı ve hiyerarşik düzenlerine sahip idiler. Hıristiyanlık akılcılık/Rasyonaliteyi destekleyen şehir yaşamının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı ve şehir hayatı, davranışın –dinsel davranış dahil- çok yönlü olarak irdelenmesini beraberinde getiriyordu: bu özellik, doğal yaşamın tekdüze tehlikelerine muhatap olan köy yaşantısından çok kentsel yaşamla özdeşti<sup>54</sup>. Weber'in din sosyolojisi yazılarında belirttiği gibi, "Hıristiyanlıktaki akılcılık eğilimleri, endüstri ve ticaretten kaynaklanan akılcılıkla ilgilidir, halbuki tarımsal iş ile iştiğal, bu özellikten yoksundur."<sup>55</sup>

Hıristiyanlıkta din ve devletin ayrılığı kavramının kökleşmişliği, -İslam'da ise tersi- kendisini dil düzeyinde de ortaya koymaktadır: Örneğin, Arap dilinde ruhban, ruhban olmayan, yerli, göksel, dinsel ve seküler gibi sözcükler mevcut değildir.<sup>56</sup>

Ortaya çıkışı itibariyle İslam, bedevi ve kabilesel ilişkilerin egemen olduğu kuru ve çöl iklimli toplumsal bir ortamda gerçekleştiğinden, Arap kabilelerinin tutkuları ve ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir içeriğe sahipti.<sup>57</sup> İslam'ın ortaya çıkış döneminde, kabile ve kavimsel geleneklerinin ötesinde "Hicaz ve Necd kentlerindeki nüfusun, geliştirmiş oldukları her hangi bir antik kültür türü yoktur".<sup>58</sup> Ancak komşu oldukları Bizans, Sümer ve İran ile ticari ilişkileri sayesinde tanışmış

---

<sup>54</sup> Chiot, Daniel, **How Societies Changes**, Thousands Oaks: Pine Forge Press,1994

<sup>55</sup> **Bkz.** Bendix, R., S.322

<sup>56</sup> Lewis, Bernard, **The Political Language of Islam**, The University of Chicago Press and London, 1988, S.2-3

<sup>57</sup> **A.g.k.**

<sup>58</sup> **A.g.k.**, S.87

ve onlardan etkilenmişlerdi. "İslam'ın üzerinde durup kendinden saydığı bir çok ilke ve gelenek, eski Arap geleneklerinden kaynaklanmakta olup, İslam'da yeniden şekillendirilmek suretiyle sahiplenilmiştir. Kabe'ye saygı göstermek ve onu ziyaret etmek, bir eski Arap geleneğidir. Keza, Hacc'ın bir çok hüküm ve adabı da"<sup>59</sup> öyledir.

Bu bağlamda İslam'ın kabilesel geleneklerden kaynaklandığı, ele geçirdiği toprakları genişlettikten sonra kendini bu yeni topraklardaki tarımsal düzenlerin özellik ve gereksinimleri doğrultusunda uyumladığı görülmektedir. Hristiyanlığın girdiği topraklarda ise bunun tam tersi (kentsel alanlardaki orta tabakanın kültürüyle özdeş olması bağlamında) gerçekleşmiştir. İslam ile karşılaştırıldığında, "İslam'ın geliştirdiği dinsel imparatorluk ve merkeziyetçi hükümet biçimine karşın, Hristiyanlık, merkeziyetçi olmayan kilise örgütlenmesini oluşturmuştur. Kilise, diğer güç kurumlarına paralel, bağımsız bir siyasal güç olarak yer almıştır. Öyle ki; bazen krallardan, bazen feodaller ve bazen de kentli tüccarlardan yana tavır almıştır".<sup>60</sup> Halbuki, İslam'da hükümet/devlet, dinin koruyucusu konumundadır. Lapidus'un da altını çizdiği gibi, "Müslümanlar hükümet ve imparatorluğu ibadet, talim, şeri' ve kanunun koruyucusu olarak bilirdi".<sup>61</sup> Bu bağlamda, İslam ve Hristiyanlık'ta dinin, başka kurumlara göre rolü aynı değildir.

Bu çerçevede, Lapidus'a göre, "Sekülerleşme potansiyeli Hristiyan kilisenin doğasında zaten önceden vardı... Sadece kilise ve devlet ayrı kurumlar değildi, aksine

---

<sup>59</sup> Al-Bazzaz, Abdol-Rahman, **Min Vahya'l-aruba**, Aktaran:Enayat Hamid, *Andişeye Siyasi Dar Eslame Moaser*,Çev. Horramşahi Bahaoddin, Çappe Sevvom, Tehran, Harazmi,1372, S. 202

<sup>60</sup> Bendix, R., S.323

<sup>61</sup> Lapidus, S.264

Hristiyan ve seküler toplumların farklı temelleri de vardı"<sup>62</sup>. "Ortadoğu'da bireysel yükümlülükler dinsel olarak tanımlanmış bir toplulukta, dinsel olarak emredilmiş katılım bağlamında tanımlanmışken; Avrupa'da birey, iki düzeyde algılanıyordu. Birincisi, bireylerin mesleki birlik içerisindeki ve resmi görev durumlarında oynadığı uzmanca rollere göre algılanışıydı. Diğeri ise, ruhsal kimliğine göre algılanışıydı. Toplumun kendisi birleşik, çoğulcu ve seküler bir dünyada, bir işlevi, bir ihtiyacı, bir rolü yerine getiren bireyler olarak algılanmaya başlandı."<sup>63</sup>

"Kur'an, insanı, siyasal konum ve düşüncelerinden ayrı olarak resmen tanımaktadır; ancak, hemşehri veya vatandaş için ayrı bir kavrama sahip değildir. Bundan dolayı son yüz yıllarda bu kavramın karşılığı için Müslümlar, yeni terim ve kavramlar; Arapça'da 'Mewatin', Farsça'da 'Şehr'vand', Türkçe'de 'Vatandaş' olarak geliştirmiştir"<sup>64</sup>

İkinci bir değerlendirmeye göre, İslam ve Hristiyanlık, din ve devlet özdeşliği/ayrılığı bağlamında niteliksel bir farklılık taşımaz. Bu görüşe göre, her iki dinin klasik tarihinde din-devlet özdeşliği görülür, ve Hristiyanlıkta dinin devletten ayrılışı, çağdaş medeniyetin başladığı dönemde belirginleşmiştir. İslamologlar arasında bu görüşü benimseyenler: Lapidus, Keddie, Zubaida, Ayubi ve Arkoun'dur.

Keddie, rasyonel ve objektif bir konumda, İslam ve Hristiyanlık arasında klasik ve modern öncesi dönem için bir fark görmeyerek esas farklılığı modernizm çağında görür. Doğu Avrupa'nın Ortodoks kilisesinde din-devlet ilişkileri ile Batı dünyasında modernizm öncesi din ve siyaset ilişkisini vurgulayarak, Batı'nın

---

<sup>62</sup> Lapidus, 1991, S. 269

<sup>63</sup> A.g.k., S.271 (Türkçesi: Yasın Aktay,İslam Toplumları Tarihi, S.374)

<sup>64</sup> Enayat, S.223

yaşamakta olduğu günümüzün din-devlet ayrılığı ile İslam dünyasındaki bu ikilinin özdeşliği konusunun, yeni bir fenomen olduğu ve de modernizmin yaşandığı dönemde başladığını belirtmektedir: "Modern öncesi İslam ve Hıristiyanlıkta din-devlet ilişkisi eşit bir düzeyde bulunuyorlardı".<sup>65</sup> Buna göre, Hıristiyanlık'ta, Roma imparatorluğu'nun yıkılışından sonra kilisenin güç kazandığı dönemde din-devlet özdeşliğinden sözedilebileceği gibi,<sup>66</sup> din-devlet özdeşliğine indirgenen İslam'daki iktidar ilişkileri, kabilelerin egemenliği baş gösterdiği dönemlerde bu alanların ayrılıklarına sahne olabilmekteydi. Keddi, "kabilelerin ve dolayısıyla askerlerin Hükümran'ın dini denetiminden bağımsız kalmalarının, bu kesimlerin artan bir biçimde güç kazandıkları dönemlere denk düştüğünü" vurgular.<sup>67</sup>

Mohammad Arkoun'a göre ise, Peygamber döneminde Hükümet mevcut değildir, Abbasi ve Emeviler döneminde ise, sekülerizmin varlığı sözkonusudur.<sup>68</sup> (Arkoun'un bu iddiasına karşı, hemen şunu belirtmek gerekir ki; İslami Hilafetler döneminde, Halife'nin çıkarttığı dinsel ve hükümet fermanları ile bölge hükümranlarının Halife adına hutbe okutmaları, din ve devlet kurumlarının özdeşliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.) İslam'da din- devlet özdeşliğini ve Peygamber döneminde bu birliğin varlığını, Peygamber'in Tanrı isteğini beyan etmesine bağlar. Yani, Peygamber'e yönelik duyulan politik güven, onun dinsel konumundan kaynaklanmıştır. Nitekim Pegamber'in ölümünden sonra, Halifeler aynı anlayışı korudular, öyle ki bu gelenek, kabile ve taifeler ilişkisinde kurumsallaşır,

---

<sup>65</sup> Keddi, Nikki, **Iran and Muslim World: Resistance and Revolution**, New York University press, Washington Square, NY, 1995, S.34

<sup>66</sup> Bu bağlamda, Durant'a göre, kilise, imparatorluğun gücünü miras olarak sahip çıkıp kilisenin günümüzdeki sorumluluklarını üstlenmiştir. **Bkz.** Durant, will, **Tarihe Tamaddon: Masih ve Gheisar**, (Medeniyet Tarihi, 3.cilt, Mesih ve Sezar), Mote'arceman: Hamid Enayat, Parviz Dariush, Ali Asghar Soroush, Tehran, Entesharat va Amoozeshe Enghelabe Eslami, 1366

<sup>67</sup> Keddi, **A.g.k.**, S.34

<sup>68</sup> **Bkz.**, Arkoun, Mohammad, **The Concept of Authority in Islamic Thought**, Klaus Ferdinald and Meh Mozaffari, edS. Islam: State and Society, Curzon Press, London, 1988

kişisel kullanımlara da maruz kalmıştır. Bu gidiş, İslami anlayış çizgisinden çıkmış olan Halifeler dönemlerinde bile sürdürülmüştür.<sup>69</sup>

Reinhard Bendix, Weber'in hükümet ve kilise ilişkileri konusundaki görüşlerini daha çok dikkate alarak, Hristiyanlığı yekpare bir fenomen olarak kabul etmez : "Bazı mezhepler, örneğin İslam ve Luthercilik, ayrı dinsel bir yapı ve örgütlenmeyi kabul etmez veya görmezlikten gelirler. Halbuki, Katolizm ve Kalvinizm, belirgin olarak bağımsız dinsel örgütlenmenin savucusudurlar."<sup>70</sup> Din ve devlet özdeşliği/birliği bağlamında, "Bütün dünyevi güçler Şeytan'ın temsilcisi [olarak] bilinirlerdi. Nedeni ise, kendilerinin yüceliği ve ilahi hükümet ile rekabet etmeleri idi. Hükümetlerin ise, kendilerini kilisenin amaçlarına hizmet etmek için hazır tutmaları gerekirdi".<sup>71</sup> İlk Hristiyan politik teorisyen Aziz Augustine'in görüşüne göre, politik güç insanın geliştirdiği bir güç olduğundan dolayı, şeytansaldır. Halbuki kilise insanın kurtuluşu için yaratılmıştır. Augustine, Hristiyanlık ve Roma-Yunan gelenek ve kültüründen 'zekice' bir irdeleme sunmaktadır. Ama XIII. yy'da Thomas Aquin, Augustine'in görüşüne karşı Hristiyan'lığın siyasal gücünü resmen tanıdı; ancak, İslam'ın tersine bu siyasette, Tanrı insanın işlerine karışmıyordu.<sup>72</sup>

Gerçekte, İslam dünyasındaki din-devlet özdeşliği deneyimi İran yönetim geleneğine dayanır: Zira, kabile yaşantısının ötesinde bir yönetim pratiğine yatkın olmayan Araplar ülke yönetimini İranlılardan öğrenmişlerdir.<sup>73</sup> İranlıların bu tecrübesi, Sasaniler imparatorluğu döneminde Arap dünyasına girmiştir.<sup>74</sup> İran'ın yönetme geleneği, Emeviler (M.641-750) ile Abbasiler (M.750-1285), başta hükümet

---

<sup>69</sup> Lapidus,1991,S.264

<sup>70</sup> Bendix, Reinhard, **Max Weber: An Intellectual Portrait**,University of Californi Press,1977,S.322

<sup>71</sup> **A.g.k.**,S.323

<sup>72</sup> Lewis, **A.g.k.**

<sup>73</sup> Alamdari,1382, S.58

<sup>74</sup> Sasaniler, Zerdüşt din ve kültürünü canlandırarak, Aşkani dönemi geleneklerine yaklaştırmayı amaçlıyorlardı. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere 224 yılında Sasani saltanatını kuran Babekan Erdeşir (kendisi bir Zerdüşt Moqdur) Zerdüşt dininin geleneklerini de İran'ın resmi dini konumuna getirmiştir.

aygıtının katibi, İranlı yazar ve bilgin İbn-i Mukaffa'nın siyasi ahlakla ilgili *Ketabol Sahabe ve Adabol Kabir va Adabol Sagir*<sup>75</sup> adına yazdığı iki kitap olmak üzere kimi eserler üzerinden İslam dünyasına girmiştir. Bu kitaplar, Pehlevi dilinden Arapçaya çevrilmiştir.<sup>76</sup> Mokaffa'nın söz konusu kitapları yayınlamaktaki amacı, büyük olasılıkla, Arap hükümdarları arasında İran kültürünü yaygınlaştırmaktı. Hristiyanlığın Roma imparatorluğuna muhalefet etmekle gelişmesinin tersine, İslam'ın gelişmesi, milli/ulusal hükümetin birliği ve biçimlendirilmesi sonucunda gerçekleştirilmiştir. Nitekim İslam peygamberi, üç amaç gütmüştür: Bir çok put tapıcılığının yerine Tek Tanrılığın yerleştirmek; Kabilesel dağılmanın yerine ulusal (Arap) birliği sağlamak; ve aşiret güçleri yerine merkezi yönetimi sağlamak. Bunun sonucunda, Arap kabilelerini birleştirme yoluna gitmiş, ve büyük bir imparatorluk kurarak İslam'ın gücünü Arap topraklarının ötesine yaymayı başarmıştır.<sup>77</sup> İslam'ın asli ve birincil kaynakları, Arap kavmi, kültürü ve kavimlerarası toplumsal ilişkilerden oluşurken, Hristiyanlık, ahlaki Yahudi dininden, ilahiyatı Yunan'dan ve örgütlenmeyi halktan -dünyevi bir güç- almıştır.<sup>78</sup>

İslam, Hristiyanlığın tersine, bünyesinde ekonomik ilkeler, hayat felsefesi, hükümet ve toplumsal düzenin aygıtına dair ilkeleri barındırmaktadır.<sup>79</sup> Bir çok Müslüman veya İslamolog yazar, ideal bir İslami düzen ile ilgili yazılarında, İslam'ın din ve devlet (Esselamu'ddine vel'dowle) veya din ve dünya (Esselamu'd-dine

<sup>75</sup> "Edep" –Edeb- sözcüğü orta yüz yılların edebiyatında, siyasal kültür anlamına gelirdi. "Edip" sözcüğü de, bilim ve davranışta gereken zerafet, hoş anlatış ile hoş karşılama nitliğine sahip olan kimselere karşılık gelirdi; ki bu kişi, genellikle doğru hükümet yöneticiliği dersi verirdi.

<sup>76</sup> **Bkz.** Abadian, Hossein, **Mabaniye Hokumat-e Maşrute va Maşroue: Be Enzemame Rasaelye Olamaye Movafegh ve Mokhalefe Maşroute**, Teharan, 1374, Nashre Ney). Arap düşünürlerden Al-Hedjaz(M.869), Mokaffa'nın eserlerinden olgu olarak, İran'ın edebi ve Arab'ın insancılığını birleştirmeyi çalışmış, *Ketab el-tac ile ketab el-mehasin ve'l munadi* kitaplarını yazmıştır (**Bkz.** Christensen Arthur, **Iran dar Zaman-e Sasanian**, Terjome: Rashid Yasami, Çappe Haştom, Donyay-e Ketab, 1357). Unsurul-Maali'nin **Ghabous Name**'si, İmam Mohammed Ghazali'nin **Nasihatal Molouk**'u, ve Nizamul-Mülk'ün **Siyaset Name**'si, bu bağlamda yazılmış diğer kitaplardır. Nizamul-Mülk, İran Şahı Husrev Perviz'i abartılı bir biçimde anlatarak onu adaletin simgesi olarak betimler. İslam kanunlarına sıkı sıkı bağlı ve onların katı savuncusu olan bu kişi, bu kuralları yaymak amacıyla, ilk kez dini medreseleri kurma girişiminde bulunmuştur (Lapidus, **A.g.k.**, 1991).

<sup>77</sup> Alamdari,1382, S.59

<sup>78</sup> Durant,**A.g.k.**

<sup>79</sup> Al-Bazzaz,**A.g.k.**

val'dünya) ile eşit olduğu görüşüne yer vermektedirler.<sup>80</sup> Nitekim, din ve devlet havzasının ikiye ayrıldığı dönemlerde, Sultan ile Halife iktidarı arasında çekişmeler belirginleşirdi. "Yahudilik'te de İslam'da olduğu gibi, din, kanun ve ahlak ayrılmaz biçimde içiçe geçmişlerdir".<sup>81</sup> Hıristiyanlık bu bakımdan farklılaşmakla beraber din ve devletin özdeşleşme eğilimine girdiği dönemlere de rastlanır. Örneğin, Teodoris (379-395) ve Justinian (527-566), kendilerini kutsal Doğu ve Batı Roma imparatorları olarak kabul ettirdiler. Ancak daha sonra, Doğu ve Batı Roma her biri kendi yoluna devam etti. "Doğu'da kilise ve devlet, dinsel ve medeni işlerinin İmparator'un denetimine girecek kadar birbirleriyle girift bir ilişki içerisinde olmuşlardır".<sup>82</sup> Din ve devletin özdeşleşmesi, Hıristiyanlığı, Orta çağın sonuna dek uzayan bir değişikliğe sürüklemiş olup, bu değişim Hıristiyanlığı, Mesih'in insancıl ve insan severlik öğretilerinden uzaklaştırarak, sertlik yanlısı bir hükümete dönüştürmüştür. "XI. yy'ın sonuna dek Hıristiyanlık, pasif, 'barışçıl' nitelikli bir dinden, savaşçı nitelikli bir dine dönüşmüştür".<sup>83</sup> Avrupalıları Müslümalara karşı seferber etme ideolojisi olarak, Haçlı seferlerinin kilise tarafından örgütlenmesi, din-devlet özdeşliğinin Hıristiyanlık için de sözkonusu edilebileceğinin bir göstergesi niteliğindedir. Halbuki İslam'ın, başladığı dönemden itibaren savaşçıl olma özelliği, ortaya çıkış döneminin koşulları, kabileselliği, coğrafi niteliği kendisine içkin bir din-devlet özdeşliği atfetmemizi mümkün kılar.

Avrupa'da din ve devlet özdeşliğinin sağlanma sürecinde kilise üç ciddi önlem geliştirmiştir: İlkin, kilise kurallarını biçimlendirmek; ikincisi, dinsel öğretileri belirlemek ve üçüncü olarak da, güç kullanma aygıtını geliştirmek. Dolayısıyla, "Roma imparatorluğunun dünyevi gücü dönemi bitiyorken, kiliseye bıraktığı geniş

---

<sup>80</sup> Kramer, Gudrun, **Technics and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy in Gema Martin Munoz**(Hrsg), Islam Modernism and West, Cultural and Political Relations at the end of the Millennium, London, New York (I.B. Tauris) 1999, Ss.174-190

<sup>81</sup> Durant, W. & Ariel, **Tarih-e Tamad'don**(Medeniyet Tarihi), Jeld-e VI, "Eslah-e Dini", Çev. Fereidoun Badrehi, Soheyl Azari, Parviz Marzban, Çappe 3., Entesharat ve Amouzeshe Enghelabe Eslami, 1371, S.874

<sup>82</sup> Nielson, Niel, C., and et al. **Religion of the World**, 2<sup>nd</sup> Edition, NY: St. Martin's Press, 1988, S.468

<sup>83</sup> **A.g.k.**, S.217

ve gelişmiş hükümet aygıtı, daha sonra, kilisenin ruhani hükümetinin temelini oluşturmuştur. Nitekim çok geçmeden, şehirlerde Roma yöneticileri daha çok, piskoposlar güç merkezi ve düzenin odakları haline geldiler; ve baş piskoposlar/metropolitanlar, her ne kadar valilerin yerini almamışlarsa da, onların destekleyicileri olup, piskoposlar encümeni de eyalet topluluklarının yerini almışlardır. Hristiyan kilisesi Roma Devleti'nin yerini alarak; eyaletleri fethedip başkenti düzenledi; bir sınırdan diğer sınıra dek birliği ve düzeni sağladı. Roma kilisenin tarihsel gelişimi içinde devlet öldü. Kilise Roma'nın sorumluluklarını üstlenmekle olgunluğa ve yetişkinliğe ulaştı".<sup>84</sup>

Sonuç olarak, her durumda din-devlet özdeşliği, Doğu'nun (mezopotamya-Ortadoğu) belirgin özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bu özgünlüğün, sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıların oluşum sürecinde temel unsur olma özelliğini korumakta olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca din-devlet özdeşliğine bağlı olarak sosyo-ekonomik, politik<sup>85</sup> ve kültürel<sup>86</sup> yapılar da şekillenmiştir: Bu bağlamda mülkiyet anlayışı ve biçimi "*kollektif mülkiyet*" olarak belirginleşmiştir. Marksçı bakış açısından Asya tipi üretim tarzı olarak nitelendirilen özgün çerçeveye yol açan asıl unsur, burada da Tanrı'nın (dolayısıyla O'nun yeryüzündeki temsilcisi olan merkezi otoritenin) mülkün asıl sahibi olduğu görüşüdür.

## II- SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAM

Yukarıda vurgulandığı üzere, İslam toplumlarında devlet, kutsallığa haiz bir özelliğe sahiptir. İran özelinde, İslam öncesi dönemde söz konusu siyasal kurum/devlet ile dinsel kurum, karşılıklı anlayış, ittifak ve uzlaşmayla içiçe gelişmişken, İslam sonrası dönemde, Arap İslam'ına tepki olarak gelişen hareketlerin etkinliği, bir çatışma konusu olarak kendisini sürekli olarak hissettirmiştir. Bu durum, dünyevi ve dinsel alanlar arasındaki bir gerilime de işaret eder. Sosyal

---

<sup>84</sup> Durant,S.875-6

<sup>85</sup> **Bkz.** Yerleşik Toplum Geleneği ve Yapısı; Devlet Anlayışı ve yapısı

<sup>86</sup> **Bkz.** Yerleşik Antik Kültür bölümü.

patlamaların eşiğine gelindiğinde bu iki alan uzlaşma yoluna gitmişse de, bu tür birleşmeler pek uzun ömürlü olamamıştır. Sonuç olarak, tarih boyunca, muhalif Şia kültürünün bir dışavurumu olarak kurumlardan birinin diğerine karşı ayaklanması sözkonusu olmuştur. Safavi, Qacar (Kaçar), Pehlevi ve İslam Cumhuriyeti'nde devlet ve din kurumlarının birbirleriyle olan ilişkilerindeki uzlaşma ve çekişme dönemleri buna örnek olarak gösterilebilir.

## A- YERLEŞİK ANTİK KÜLTÜR

Yerleşik antik kültür ve yaşayış tarzı, toprak düzenine bağlı olarak anlamlandırılabilir. Yerleşik antik kültür yapısı içinde oluşan politik yapı ve kurumların dayandıkları ve etkilendikleri en belirleyici etmen, toprak düzeniyle toprağın işleme biçimi olmuştur. Böylece yerleşik kültürün gelişmesi ve evrilişi de,<sup>87</sup> doğrudan toprak düzeniyle ilintilidir. Mezopotamya bölgesi toplumlarının tümü için geçerli olan özellikler, İran için de geçerlidir. Ancak, İran'ın bir farkı, din anlayışının kabile, kavim ve tayife düzeyinde değil de, halk düzeyinde olgunlaşmış olmasıdır.

İlk A'ri kavimlerinden olan Medler, İran'da ilk merkezîyetçi ve birleşik hükümeti kurabilmişlerdir. A'ri kavimleri, İran platosuna geldiklerinde, Herodot'un yazdığına göre, altı kabile olarak çobanlık ve göçebelik aşamasında yaşıyorlardı.<sup>88</sup> İ.Ö.3000 yıllarında, bazı hayvanları ve özellikle atları ehlileştirmek, bu kavimlerin yaşayışlarında büyük bir dönüşüm sayılırdı. Medler döneminde, A'ri kavimleri

---

<sup>87</sup> Toprak düzenin gerektirdiği sosyo-kültürel yapı, yerleşik (tüm halk tarafından benimsenen) ortak kültürü oluşturmaktadır. Bu yapı, tarihsel dönemler itibariyle değişen sosyo-politik yapılara rağmen her hangi bir değişikliğe uğramadan uzun yıllar tarih karşısında direnç göstermiştir. Nitekim Şahlık hanedanların değişmeleriyle sosyo-kültürel yapı, nitelik olarak pek bir şey kaybetmemiş ve korunmuştur. Nevruz geleneği, yerleşik antik kültür olma özelliğiyle tamamiyle toprak düzeni ile ilgili bir ulusal gelenek olup, İslam'a rağmen halen aynı şekilde devam etmektedir. Antik Yerleşik Kültür, kültürel saldırıya uğradığı her dönemde, saldırgan kültür anlayışını içine alarak onu kendi zenginliği içinde sindirme ve değiştirmeye gitmiştir. Buna örnek olarak, İslam ve Moğol saldırılarını incelemek yeterlidir.

<sup>88</sup> **Bkz.** Huart, Coleman, **İran va Tamad'don-e İrani**, Çev. Hasan Anuş, Müesseseye Entesarate Amirkebir, Tehran 1375. Ss.12-25

yerleşik hayata geçmişler ve göçebeliklerinin bitmesiyle, çobanlık üretim biçimi, tarımsal üretim biçimine dönüşmüştür.<sup>89</sup>

Ancak İran topraklarındaki en büyük sorun, suyun az bulunması olmuştur. Ghirshman'a<sup>90</sup> göre: "İran; Nil, Dicle ve Fırat gibi nehirlerle (ki her yıl taşmalarıyla bir çok araziye sulayıp tarıma elverişli hale getiren) sulanmaz. Ayrıca, toprağın verimliliğini sağlayan mevsimlik yağmurlara da maruz değildir. Eski zamanlardan beri İran'da su yaşamsal bir sorun durumundadır. Oysa, insanoğlu ancak sulamanın olası olduğu yerde yerleşebilmektedir. Bu nedenden dolayı, İran'ın sakinleri dağılmak zorunda kalmışlar; Mısır ve Mezopotamya kavimlerinden yerleştikleri bölgelerde nüfus olarak daha az yoğunlaşmışlar...ve bu nedenlerden dolayı, İran'ın birliği her zaman, İran'a egemen olan sülalenin özelliği ve çabasına bağlı olarak sağlanmıştır." Bu sorun, sadece tarım ve üretimi değil; toplumsal ilişkileri de etkilemiştir.<sup>91</sup>

Ann Lambton, İran toprak düzeni ve tarımının özgünlüğü için bir kaç özellik saymaktadır; "gerçeklikte sulama sorunu İran'da tarımın ilerlemesini kısıtlamıştır ve sulama tarımının yaygın olduğu bölgelerde bu sorun, tarımın türü bağlamında çok etkili olmuştur. Ayrıca suya ulaşmak, iskan yerlerini belirlemede önemli bir unsur olmakla birlikte, birbirinden ayrı ve münferit çiftliklerin kurulmasında büyük bir engel oluşturmuştur".<sup>92</sup> Bu özellik veya özgünlük, İran'daki *ortak mülkiyetin*'in (Kollektif Mülkiyet) oluşumunda etkili olmuştur.

---

<sup>89</sup> A.g.k.

<sup>90</sup> Ghirshman, D. R., **İran az Aghaz ta Eslam** (Başlangıçtan İslam'a değin), Çev. Dr. Mohammad Moin, Çap'pe Çaharom, Tehran 2535(1355), S.119

<sup>91</sup> Alamdari, 1382, S.149

<sup>92</sup> Lambton, A. K. S., **Zare' va Malek** (Eken ve Malik), Çev. Manouçehr Amiri, Merkeze Entecarate Elmi ve Farhangi, 1362. S.33

Ayrıca, antik dönem itibarıyla İran'da bölgelere göre nüfus dağılımı/yoğunluğu ve buna bağlı olarak nüfus yoğunluğu itibarıyla gelişen yerel kültür biçimlerinin sosyo-politik değişme ve gelişmelere yaptığı etkiler bu özellik bağlamında şekillenmiştir. Nitekim bu özgünlük, *Dehkedeh*<sup>93</sup> adında örgütlenmelerin oluşumuna sebep olmuştur. Lambton, bu hususta şöyle der: “En eski zamanlardan Dehkedeh bir örgütsel birim olarak var idi ve İran'ın toplumsal yaşayışının temelini oluşturmuştur”<sup>94</sup>

Medlerin yıkılışından sonra, Akamenişler yönetimleri süresince (İ.Ö.550-331), su sorununu devlet tarafından Kariz/Ka'nat<sup>95</sup> ve barajlar inşa edilerek çözümlenmeye çalışmıştır. Böylece su kaynakları bir taraftan tarım ürünleri ve diğer yandan hükümet aygıtıyla ilişkideydi. Devletin, su kaynakları üzerindeki egemenliği, işlenebilir toprak alanlarını genişletmiştir. Sonuç olarak; tarımın gelişmesi ve geliştirilmesi, Akameniş uygarlığının kaynağı olmuştur. Bu temelde kültürel kurumlar ve ilişkiler doğrudan toplumun tarımsal üretim gerçekliğine bağlı olarak devlet tarafından geliştirilmiştir. Akamenişlerin sulama sistemi ve geniş toprakların mülkiyeti bağlamında, despotizm ve saltanat diktatörlüğünün en üst düzeye ulaşmasını Marks, ‘Doğu despotizmi’ olarak adlandırmaktadır.

---

<sup>93</sup> *Dehkedeh* esas itibarıyla köyden daha küçük ve komün şeklinde idare edilen, birbirleriyle, mal varlıklarını, çocuk bakımını, ev işlerini ve de özel alanlarını (cinsellik anlamında değil) paylaşan küçük topluluk demektir. Halen aynı anlayış doğrultusunda İran'da bir çok Dehkedeh vardır.

<sup>94</sup> **A.g.k.** S.37

<sup>95</sup> Susuz arazinin veya tarım arazilerin bulunduğu konuma göre, belirli mesafelerde kuyular kazılarak, bu kuyuları dipten birbirlerini bağlarlar ve dipteki kanal suyunun, *Mazhar* denilen tek bir çıkış noktasından çıkmasını sağlarlar . Böylece, sulama, kuyular boyunca suyun buharlaşması ve heba edilmesi engellenerek sağlanır. Bu sulama tekniği, İran'lılara hastır.

Bu zorlu ve kanlı despotizm, özellikle Sasaniler döneminde, yanlış teokratik bir boyut kazanmakla, Şah'ı doğa üstü bir varlığa dönüştürür.”<sup>96</sup> Tabari, “Akameniş, Aşkani ve Sasani devletlerin yapay sulama sistemlerinin yapılmasına doğrudan müdahil olduklarını belirten bir çok belgenin var olduğunu ve baraj ile Kariz inşa ettirme geleneğinin İslam'dan sonraki dönemlerde de, İranlı Şahlar tarafından devam ettirildiği”ni bildirmektedir.<sup>97</sup> Antik İran kültüründeki sulama yöntemlerinin geliştirilmesi ve kökleşmesine yönelik gelenek, görenek, töreler ve de değerlerle birlikte Zerdüşt dinindeki suyun kutsallığı, aslında suyun azlığından kaynaklanan nedenlerle suya verilen önemi simgelemektedir.

Charles İssawi, Arap istilasından önce Kariz sulama sistemi geleneğinin, İranlıların hüküm sürdükleri mücavir topraklara taşındığını, İslami dönemde ise bu teknik ve geleneğin Kuzey Afrika'ya yani Fougaras'a dek yaygınlaşmış olduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup> Ancak, bu durumda Devlet, tüm su kaynaklarını denetimine alarak, özel mülkiyetin gelişmesini önleyen en temel engel haline gelmiş, *Mü'şa* (ortak ve eşit) kullanım anlayışı ve *ortaklaşa mülkiyet* (kollektif mülkiyet) biçiminin egemen olmasına neden olmuştur. Engles, Marks'a sorduğu bir soruda, söz konusu toprak düzeni ve egemenlik ilişkisinin feodalizm ile ilişkisi olmadığını vurgulamaktadır: “Gerçekten özel mülkiyetin olmayışı, Doğuyu anlamak için bir anahtardır. Ve din ile siyaset tarihi de aynı yöndedir. Ancak neden Doğulular özel mülkiyetin feodal biçimine bile ulaşamamışlar?”<sup>99</sup> Engles, yine aynı mektupta, Marks'a “neden Doğuda özel mülkiyet yoktur?” sorusunu “ bunun nedeninin genelde iklim ve toprağın doğası olduğunu düşünüyorum. Özellikle Afrika sahrasından başlayan uzun

<sup>96</sup> Tabari, Ehsan, **Barkhi Barresiha darbareye jahanbiniha va jonbesh'haye Ejtemai dar İran** (İran'da Bazı Ayaklanmalar ve Dünya Görüşleriyle İlgili İncelemeler), az entesharate H.T.A.,1348 S.20

<sup>97</sup> **A.g.k.**, S. 19

<sup>98</sup> **Bkz.** İssawi, Charles, (ed), **The Economic History of İran, (1800-1914)**, Chicago: University of Chicago Press, 1971

<sup>99</sup> Engles to Marks, 6 June 1853, **Werke**, vol. XXVII, p.259

ve kesintisiz sahralar çizgisinin Arabistan, İran, Hindistan ve Tataristan üzerinden Asya'nın en yüksek platosuna dek devam etmesi, buna neden teşkil etmekte ve yapay sulama, bu bölgede tarım yapmanın birinci koşulu olmaktadır" yanıtını vermektedir.<sup>100</sup>

Akamenişler döneminde toprak düzeni, tüm toprakların Şah'ın mülkiyetinde olduğu anlamına gelirdi. Şahlar, genellikle kendi memurlarına maaş yerine geçimini sağlayabilmek için bir miktar toprak bağışlardı.<sup>101</sup> Gittikçe bu toprak sahibi insanlar arasından birileri bir taraftan mensup oldukları kabileler, diğer yandan ise mülklerinde olan araziler sayesinde, edindikleri nüfuz ve güce dayanarak öne çıkıp, halkların liderleri konumuna yükseldiler ve de Akamenişler döneminde ülkenin durumu ve hallerinde etkinlik arzetmeye başladılar.<sup>102</sup>

*Dehganan* adındaki bu memurlar genellikle Dehkede ve köylerin başkanları konumundaydılar. Özellikle Akamenişliler döneminde toplumsal yapının içinde çok önemli bir tabakayı oluşturlardı. Bu grup mülk sahibi olup, kendi mülklerinde yaşardı ve köylülerin mülkleri üzerinde her hangi bir mülkiyet iddiaları yoktu. Kendilerine verilen/bahş edilen toprakları işletirlerdi.<sup>103</sup> Atanan bu memurlar, Köylülerden vergi toplar, angaryaya tabi tutar ve ücretsiz olarak askere alırlardı. Bunlar *kedhuda* ünvanıyla köyleri denetlerlerdi.<sup>104</sup> Kültürel yapı ve kurumlar, bu toplumsal düzenin etkisinde, merkezi yönetim tarafından ( Din-Devlet veya Din-Kral), ülkenin tüm topraklarına yaygınlaştırılmış olup, sonraki hanedanlar tarafından pekiştirilerek, Sasaniler döneminde en üst düzeyde örgütlü biçimini almıştır.

---

<sup>100</sup> A.g.k. S.259

<sup>101</sup> Lambton, S. 49

<sup>102</sup> A.g.k. S.50

<sup>103</sup> Daha sonraları Avrupa'da ortaya çıkan Feodal beylerle bir benzer yanları yoktur, bu nedenle kavram olarak "Feodal bey" kavramı "Dehganan" için kullanılamaz.

<sup>104</sup> Alemdari, S.155

Sasaniler hanedanı kurucusu Erdişir-e Babekan (M.224) döneminde, ki kendisi bir Zerdüşt ünvanı olan 'Moq' makamına sahipti, Zerdüşt dini de devletin resmi dini konumundaydı. Din ve devlet, hanedanın iki temel direği olup, bu ikili arasında her hangi bir çekişme, sürtüşme veya ayrılık söz konusu değildi.<sup>105</sup> İslam'ın ortaya çıkışından önce, İran'da belli başlı dört sülale hüküm sürmüştür. Medler, Akamenişler, Aşkaniler ve Sasaniler. Ayrıca, bunlara ek olarak, kısa bir süre için İran-Yunan ayaklı Satrap yönetim biçimine dayalı Selöki sulalesi –büyük İskender'in ölümünden sonra yönetimi ele geçirenler- de İran'a hakim olmuştur. İran'da Mitraizm'den<sup>106</sup> beslenen yerleşik antik kültür, daha sonra Zerdüşt dininin öğretileriyle birleşerek, günümüze dek uzanan İran'ın geleneksel kültürünü –İslam'a rağmen– oluşturmuştur.

Mitraizm'de Güneş'in tanrı olduğu kabul edilmekle birlikte, tarımda etkin olan en temel unsurları, yani toprak (khak), su (ab), Rüzgar (bad) ve ateş'e (ateş'i simgeleyen ve onun uzantıları olduğu inancını oluşturan ay (mah) ile güneş (hur, şid, aftab), çok önemli değerler atfedilmiş ve bunlar, İran gelenek ve göreneklerinin temel motiflerini oluşturmuşlardır. Özellikle Zerdüşt dini kültürel anlayış ile devlet anlayışlarının paralellliğini de sağlamıştır. Dolayısıyla devlet bu anlayıştan yararlanarak, din/kültür temeli üzerinde kendini meşrulaştırabilmiştir.

Bu anlamda Sasaniler, dini de arkasına alarak daha güçlü bir desteğe sahip olmuştur. Yönetimin dinsel yapısının gelenekler ve kültür bağlamında pekişmesiyle, toplumsal yapının kast sistemine benzer bir yapıyla buluşması ve belirgin bir sosyo-

---

<sup>105</sup> Kristensen, Arthur, **İran der Zamane Sasanian (Sasaniler Döneminde İran)**, Çev. Raşid Yasami, Donyaye Kitab, Çap'pe Haştom, 1375

<sup>106</sup> İran'da Zerdüşt dininden önce Mithra/Mehr'e(Güneş) inanılır ve tapınılırdı. Daha sonraları da Ahuramazda, Mithra, Anahitha üçlü bir inanış olarak ağırlık kazanmıştır.

kültürel anlayışın ortaya çıkmasını sağlamıştır. “Sasaniler dönemi toplumsal yapı ve ilişkilerin kast sistemiyle benzerliği, bünyesinde barındırdığı dinsel/ruhani destekle oldukça belirginleşmiştir. Toplum dört tabakaya bölünmekteydi: Azerbanan (Mubedler ve Ruhaniler, Şahlık hanedanı), ve Arteştaran (Arteşiler ve sipahiler), toplumun üst iki tabakasını oluştururken; Debiran (devlet aygıtının çalışanları) ile Pişeveran (meslek sahipleri,emekçiler, Keşaverzan/çiftçiler) diğer iki tabakayı oluşturmaktaydılar”<sup>107</sup>.

“Bu yapısal doku ve kurumsal işleyiş, İslam ile birlikte her ne kadar Padişah Halife’ye dönüştü ise de her hangi bir değişikliği uğramadan ve hatta Beni Ümeyye hükümetinde daha da güçlendirilerek devam ettirilmiştir. Görünürde Tazilerin (Arapların) İran’a saldırışı Sasani politik düzenini sarsmış ve İran’lıların dini inanışlarını değiştirmiştir ama, İran’ın tarımsal üretim düzenini değiştirememiştir. Her ne kadar I. Hicri yüzyılın iç savaşları İran’ın köysel toplum düzeninde bazı zorluklar yarattıysa da, üretim düzeni yıkılamamış ve dönüştürülememiştir”<sup>108</sup> Max Weber şu vurguyu yapmaktadır: “... eğer üretim ilişkileri değişmezse, toplumun politik ve kültürel yapıları da değişmezler. Roma imparatorluğu’nun ekonomik alt yapısının değişmesiyle, devlet/siyasal kurum da yıkıldı, ancak eski tarımsal ilişkiler, İran Şahlığının Hilafet’e dönüştüğünde, Abassi’lerle Emeviler hükümet biçimi açısından Sasani’lerin tarz ve geleneğine geri döndüler”<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Zarkub, Abdol-Hoseyn, **Tarihe İran Ba’ad az Eslam** (İslam’dan Sonraki İran Tarihi), Moesseseye Entesharate Amirkabir, Tehran 1368

<sup>108</sup> Hosrevi, Hosrow, **Came’eye Dehgani dar İran** (İran’da Dehganli Toplumu), Entesharate Payam, 1357, S.49

<sup>109</sup> Weber, Max, **The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations**, tranS.. R.I. Fran, London: NLB 1976

## B- ARAP AKIMI VE ARAP/İSLAM GELENEĞİ

İbni Haldun'a göre: "İran, Arapların eliyle feth edildiğinde, Araplar bu memlekette bir çok kitap buldular. Sa'ad İbn Abi-Vakkas, kitaplara ganimet olarak müslümanlar için nasıl el konulacağı konusunda, Ömer İbn Hattab'a mektup yazdı. Ancak Ömer, ona 'kitapları suya atın, zira eğer onlar doğruluk ve yol gösterici iseler, Allah bizi onlardan daha çok yol gösterici birine yönlendirmiştir. Ve eğer kitaplar, yol kaybettirici ve karanlığın yolu ise, Allah'ın kitabı bizi ondan arındırmıştır ve onlara gerek yoktur". Bu yüzden onları (kitapları) ateş veya suya attılar ve bundan dolayı İranlıların akli bilimleri yok oldu ve onlardan bize bir şey ulaşmadı".<sup>110</sup> Başka bir deyişle, "Emeviler dönemi (H.40-132), yani neredeyse İslam'ın başlangıcından yüzyıl kadarlık bir süreç, İran halkı için bahtsızlık ve bekleyiş dönemi anlamına gelmektedir".<sup>111</sup>

Ali Mirfatarous, Arapların İran'a saldırmalarını "Moğolların saldırısından daha ölümcül, vahim ve daha etkin" olarak vasıflandırmaktadır<sup>112</sup>. Buna karşılık Ehsan Tabari, Arap akımının İran üzerine yaptığı bazı olumluluklar ve de toplumsal gelişmelere neden olmasından bahseder; "İslam ve Arapların İran'a egemen olmaları, İran toplumunda kimi pozitif ve niteliksel değişimlere yol açmıştır. Zira, Sasani döneminin fesat/yoza kaynağı olan aristokratik, dinsel tarz ve kastlığa benzer toplumsal düzenini ideolojik ve söylem düzeyinde ortadan kaldırmış –her ne kadar

<sup>110</sup> İbni Haldun, Abdurrahman, **Mogaddemeye Ebne Haldun**, Celde Dovvom, Çev. Moamad Parvin Gonabadi, Bongah Tercome ve Neşre Ketab, Çappe Çaharom, Tehran 1359, S. 1002

<sup>111</sup> Seddig, Golamhosein, **Jonbesh'haye Diniye İrani dar Garnhaye Dovvom va Sevvom-e Hecri** (İran'ın II. Ve III. Hicri YY.ın Dini hareketleri), Entesharat-e Pajang, Tehran, 1372, S.64

<sup>112</sup> Mirfatarous, Ali, **Molahezati Dar Tarih-e İran; Eslam va Eslam-e Rastin** (İran Tarihinde Bazı Mülahazalar), Entesharat-e Farhang (Kanada ve Faranse), Çappe Avval, Alman 1988, S.22

toprak düzeni, hayatın devamı için değiştirilmedi ise de- ve kitlelerin dinamik potansiyellerinin hayata geçmesini sağlamıştır”.<sup>113</sup>

İzleyen bölümde, Arapların İran’ı neden ve nasıl ele geçirebildiklerine, ve bu sürecin ve Arap/İslam geleneğinin İran üzerindeki etkilerine kısaca eğileceğiz.

## **1- İran’ın Sosyo-politik Durumu ve İslam’ın Ortaya çıkışı**

İranlılar, Sasani döneminin sonuna doğru, düşünsel ve dinsel bir kargaşa ortamı içinde yaşıyorlardı. İran’ın neredeyse İ.Ö. 7’nci yüzyıla kadar dayanan özgün devlet yapısı, siyaset, inanç, kültür ve yerleşik yaşam tarzı, kısaca İran uygarlığı kurumsallaşmışlığın ağırlığı altında yozlaşma belirtileri gösteriyordu. Sasani Şahları kendilerini “Moğ” veya “Tanrı” olarak nitelendirir, “İzedan”<sup>114</sup> ile ilişkilendirirlerdi.<sup>115</sup> Bu din-devlet özdeşliğinin olumsuz yansımaları hayatın her alanında kendisini göstermekteydi. Siyasal Rejimin yozlaşmışlığı, toplumun her alanına yansımakta ve kast sistemine benzer toplumsal düzen, kan soyluluğu<sup>116</sup>, meslek ayrıcalığına benzer ayrıcalıklar, yatay ve dikey hareketliliği engellemekteydi. Her ne kadar, Sasaniler döneminde İran’ın görece ileri bir bilimsel ve kültürel düzeye ulaştığı inkar edilemezse de, bu dönemin yaygın olumsuzlukları, yani, toplumsal kitleler arasındaki dinsel-kültürel aşırı ölçüde belirginleşmesi ve de hükümet aygıtının azınlık seçkinli

---

<sup>113</sup> Tabari, Ehsan, 1348,S.23

<sup>114</sup> Zerdüşt dininin anlayışına göre, tüm ilah ve Tanrıların en büyüğü ve 'Tek Tanrı' İzed-e İzadan veya İzadan olmaktadır. Bu inanış İslam inanışındaki “ en büyük Tanrı Allah’tır” ve “Allah’tan başka bir Tanrı yoktur” anlayışına çok yakın durmaktadır.

<sup>115</sup> Daryai,Touraj, “**Lakab-e Pahlavi ‘Çehraz Yazdan’ va ŞahanŞah-e İran**”, Namey-e Farhangestan, S,4.,Ş,4.,Zemestan 1377, Tarih-e Enteshar Azer Mah 1379, Ss.28-32

<sup>116</sup> İran'daki kan soyluluğunun temelinde bir taraftan eğitim, diğer taraftan ruhani bir aileden gelme vardı: Ailenin eğitilmiş olması, en azından yöneticilik (Mostofilik ve Debirlik) ile ilgilenmiş olması ve şahlık sülalesinden gelmesi beklenirdi. İkinci kanal da ruhani kökenli bir ailenin mensubu olmaktı. Böylesi bir kan soyluluğu modeli, Avrupa'daki kan soyluluğundan farklı olarak mülk ve varlığa dayanmamaktadır.

eğilimi sonucunda, halkın isteklerine karşı genel bir duyarsızlık ortamı egemen idi. Nitekim, bu iki unsur, Sasanilerin yıkılış koşullarını hazırlamıştır.<sup>117</sup>

Siyasal ve ahlaki bozukluğun kurumsallaşmasında, Zerdüş din adamlarının müdahalesi ve etkinliği işlev görmüştü.<sup>118</sup> Yöneticiler görünüşte adalet bekçileri olduğu halde, uygulamaları zulüm ve şiddet içeriyor; güvenlik ve istikrarı sağlayamıyorlardı. Şehzadeler ve ordu komutanların kendi çıkarlarını ülke ve halkın çıkarları üstünde gözetmeleri, yabancı güçlerle işbirliğine girmelerini de beraberinde getiriyordu. İç karışıklıklarla ayaklanmalar, ülkeyi perişan etmiş, halkın hayat koşullarının kötüleşmesiyle sonuçlanmıştır.

Kurumsallaşmış Zerdüş dininin ruhani liderleri ise, ülkenin tüm işlerine egemen olup halkla olumsuz ilişkiler kurma konusunda, ordu komutanları ve yöneticilerden hiç geri kalmamışlardı. Reşit Yasemi'ye göre:“ Ruhanilerin nüfuzu yalnızca Doğum ve evlenme işleri, vaftiz ve adak gelenekleri uygulama konularıyla sınırlı değildi; ayrıca dini cezalar, ondalık vergileri (Üşr), arsa, emlak ve bağışlardan toplanan gelir kaynaklarına da müdahale ediyorlardı. Ve buna ek olarak öylesine bir özerkliğe sahiptiler ki, devlet içinde bir devlet oluşturmuşlardı.”<sup>119</sup> Halkın arasında kurumsallaşmış dinsel yapıya karşı gelişen Mezdek ve Mani mezhepleri, Zerdüş din adamlarının (Mobed-e Mobedan, Mobed, Moq) daha sert ve katı tavır sergilemelerine neden teşkil ediyordu. Mubed'lerin bu ve benzeri tavırları halkın inanç birliğini zayıflatmaktaydı.

---

<sup>117</sup> Alamdari, Kazem, **Çera İnan A'kab Mand va Garb Pişraft?**(Neden İnan Geri Kaldı ve Batı İlerledi?), Tehran: Tow'se'e,1382,S.303

<sup>118</sup> **A.g.k.** Ss.302-303

<sup>119</sup> Aktaran: Seddigi, 1372, S.19

Bu ortamda, Doğu'dan Budizm ve Batı'dan Hıristiyanlık, meydana gelmiş olan inanç boşluğunu doldurmaya yönelik olarak iki koldan ülkeye girmişti. Halk kararsız ve belirsizlik içinde toplumda kendisine eşitlik, adalet ve insani fazileti sağlamakla, sınıfsal düzenin yapay ayrıcalıklarını ortadan kaldıracabilecek güçlü ve ruhani bir din arayışındaydı. Bu arayış içinde olanlardan biri de Hz. Muhammed'in yakın dost ve sahabesi, Ruzbeh-e Merzban (Salman-i Farsi/pak) idi.<sup>120</sup>

Bu koşullar karşısında İslam öğretileri, İran halklarının istek ve beklentilerini gidermeyi vaat ediyordu. Dolayısıyla İran halkları, İslam'ı benimsemeye yöneldi. İslam'a direnen kesimse, İslam'ın gelişmesiyle sınıfsal ayrıcalık ve çıkarlarını tehlikede gören üst sınıflardı. Ancak en sonunda Halifeye teslim oldular ve Nihavand yenilgisiyle M.S. 642'de İslam, İran'a girmeyi başardı.

### **C- ANTI-ARAP DÜŞÜNCE VE EYLEM GELENEĞİ**

İranlılar, Nihavand yenilgisini, zulme karşı iman ve adaletin zaferi olarak kabul ederek, İslam'ın gelişmesi ve yayılması için çaba sarf etmişlerdir. Ancak kısa bir süre sonra Arap fatihleri, İslam'ın ilke ve prensiplerine duyarsız kalmaları sonucunda, tüm şehir ve kasabalarda İranlılara karşı sert, acımasız ve baskıcı bir tutum izleyerek, ceziye adında ağır vergi ve haraç toplamaya başlamışlardı. Bu uygulamalar sonucunda, Arap istilasını kabullenen yerel yöneticiler, ayaklandılar ve İran'ın bir çok yerinde Araplara karşı direnme hareketleri başladı. Bu dönemde halk,

---

<sup>120</sup> Naba'i, Ebulfazl, **Nehzat'hay-e Siyasi va Mazhabi dar Tarih-e İran :Az Sadr-e Eslam ta Asr-e Safavi**,(İran Tarihinde Mezheb ve Siyasal Hareketler:İslamın başından Safavilere dek), Maşhad Ferdowsi Üniversitesinin Yay. Bahar 1376, S. 11

“adalet” istemek için her bir makama baş vuruyordu; ancak, Araplarca hep *gavur* muamelesine maruz kalıp şiddet görürlerdi.<sup>121</sup>

Arapların İranlılara yönelik başlattıkları baskı ve zorlama, yerel direnme ve ayaklanmaları beraberinde getirmiştir. Nihavand'den sonra Rey kenti düştü. Buradaki ahali bir kaç defa Araplarla antlaşma imzalamış fakat ne zaman Arap Emir'i değiştiyse, halk hemen ayaklanmıştır. Rey kenti, ancak yıllar sonra, Ebu Musa'nın Küfe hükümeti sırasında sakinleştirilmiştir.<sup>122</sup> Ayrıca, 28 ve 30'ncu Hicret yıllarında Es'tahr kentini Araplar, iki kez feth etmek zorunda kaldılar. İkinci fethi, Abdullah İbn Amer yapacağını ve " Es'tahr'de kanlar akacak kadar, halktan insanları keseceğine yemin etti. Es'tahr'a geldi ve savaşı başlattı... Herkesin kanını mübah kılmakla öylesine kan döktüler ki; ancak sıcak su dökerek kanlar akıtıldı. Oradan ayrılırken saydıkları katledilenlerin (bilinemeyenler hariç) sayısı kırkbin'e ulaşmıştı".<sup>123</sup>

"İslam Orduları"nın İran'ı feth etmeleri sırasında ve sonrasında, Arapların tutumlarından dolayı bir çok direnme hareketi ve ayaklanmaya rastlamak olasıdır. Nitekim bu türden ayaklanmalar daha sonra açıkça halifelere, daha üst bir düzeyde İslam'a ve de Arap-İslam geleneklerine karşıt niteliği taşıyan düşünce ve hareketler olarak biçimlenmiş ve yerleşiklik kazanmıştır.

İran'ın feth edilişi –Arapların Nihavend zaferi- ile başlayan söz konusu direniş hareketleri, Arapların tutumu ve İslam'ın vaatleri, Arapçılık ve Arap kavimselciliğinin ötesine geçememesi gerçeğine karşılık, güçlü bir anti-Arap düşüncesine ve eylemliliğine dönüşmüştür. Bu karşıt duruş, ister istemez İslam'a

---

<sup>121</sup> El-belazari, Mohammad İbn-i Yahya, **Futuhül Beledan** (İran'la ilgili bölümü), terc. Azertaş Azernuş Çev., Entesarat-e Bonyad-e Farhang-e İran, Tehran 1346

<sup>122</sup> El-belazari, **Futuhül Beledan**, Ss. 318-319

<sup>123</sup> İbn Belhi, **Fars Nameh**, Seyyed Djalal Tehrani, Ss.94-95

karşıt bir duruş niteliği taşımaktaydı, ve İslam'ın belirlediği kurallar gereği "şirk", "kafirlik", "gavurluk", "zındıklık"<sup>124</sup> gibi ithamlarla İranlılar işkence, öldürme, zor alım ve türlü vahşet cezalarına maruz bırakılmışlardır. İslam'ın kurtarıcı mesaj ve vaatlerinin kurumsallaşmayı -hükümetleşme/devletleşmeye- hedeflemesine karşın, İran'daki anti-Arap düşüncesi ve eylemleri kültürel/düşünsel bir anlayış yapısına dönüşerek kurumsallaşmaya/ideolojileşmeye yüz tutmuştur. Bu düşünsel kurumsallaşmanın geliştirdiği özgün İslami irdeleme ve çözümler, İslam içinde özgün bir "İslam" anlayışı geliştirmiştir. Şi'a inancına dayalı kültürel/düşünsel iklimin kökleri bu tarihsel geçmişte yatar.

Bu noktada genellikle aynı potaya konulan alevi ve Şia inançları arasındaki farka işaret etmek gerekir: Ali'yi Halife olarak -Osman'ın öldürüşünden sonra- seçen halk, Aleviler<sup>125</sup> olarak ünlenmişlerdir. Başka bir deyişle, artık, Ali'nin öldürüşünden sonra, *Emir'ül Mümin'in* olarak uygulamaları ile çocuklarının onun yerine geçmesi gerektiği ilkesini referans alıp bağlılıklarını koruyan kitleler, Aleviler olarak tanımlanmışlardır. Dolayısıyla, bu dönemdeki Alevilik hareketleri, genel olarak Basra ve Küfe bölgelerinde varlık göstermiş ve daha çok Arap kabileleri arasında içsel çekişmelerin sonucu olarak meydana gelmiştir. Yani, "Beni Haşim"<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> "Zındık", "Zand" kökünden türetilmiş bir kelimedir. Zand kelimesi aslında Mezdek'in kitabının adı olup, Mezdek taraftarları bu kitabın adını kendilerini tanımlamak için seçmişlerdir. Ancak, zındık, genellikle, dini revaçta olan anlam ve yorumundan başka bir yorum ile anlamlandırılan ve dinsel ve devlet aygıtlarına karşı direniş gösteren kesimlere yönelik olarak kullanılan bir terimdir.

<sup>125</sup> Alevilik anlayışının Şu'ubilik anlayışından önce ve daha Ali yaşarken ilk kez Hariciler tarafından ve daha sonra da Osman karşıtı halk kitleleri -Osman'ın Emevilerle yakınlığından ve duruşundan dolayı- (Bkz. Lapidus, 2002 s.101) tarafından geliştirilmiş ve Ali'nin Osman yerine halifelğe yükseltilmesini sağlamıştır. İslam'ın yayılma dönemindeki Alevilik her ne kadar Şu'ubilik ve Şi'alık hareket, anlayış, inanç ve kültürü için temel sağlamış ise de son iki inanç çerçevesinin olgunlaşmasında Arap kabilelerinin iç çekişmeleri ile egemenlik çatışmaları rol oynamıştır. Arapların kendi aralarında birleşerek daha büyük bir karşıt güç oluşturmalarını izleyen dönemde bir "gelenek" ve "eğilim" olarak Alevilik, -Hüseyi'nin öldürüşü ve Hilafet'in Muaviye'ye geçişiyle sınırlı olan-, yerini Şu'ubilik ve Şi'alık muhalif düşünce ve eylem pratiklerine bırakmıştır. Bu çerçevede, Alevilik, iktidar içinde siyasal uzlaşmaya gitmiş ve Safavi hanedanı dönemine dek uzlaşmacı özelliğini korumuştur.üşür

<sup>126</sup> Lapidus, Ira, **İslam Toplamları Tarihi**, Cilt I., Çev. Yasin Aktay, İletişim 2002, İstanbul, s.114

(Aleviler) ve "Beni Ümeyye"<sup>127</sup> (Emeviler) ailelerinin iktidar çekişmelerinden ibarettir.<sup>128</sup>

Şi'a, kültür ve inanç olarak, Alevilik anlayışının ötesinde, Emevilerin baskıcı-ırkçı uygulamalarına maruz kalan İranlıların, ulusal kimlikleri üzerinden gösredikleri tepki, düşünce ve kültürel inanç biçimidir. Şi'a geleneği, Ali'nin halifeliği, halifelik hakkının elinden alınmışlığı veya kaderine baş eğmesi ve kulluk kaderine özlenen soyut bir sözel kültürleşmenin –Alevilik geleneğinde olduğu gibi- ötesinde bir örgütlenme geleneği olarak karşımıza çıkar: Emeviler tarafından ırkçı ayrımcılığa, adaletsizlik, baskı, siyasal gasp ve katl edilmeğe maruz bırakılan Ali ve çocuklarının, ve genel olarak ezilen İran halkının haklarını savunma noktasında gerçekleştirilen ayaklanma geleneği<sup>129</sup> Şia inancının kurucu unsurlarıdır. Şi'a, Ali ve Ali ailesinin maruz kadıkları haksızlıklardan dolayı İran halkıyla ortak bir kaderi paylaştığı noktada bir inanca/kültüre dönüşmüştür. Aleviliğin Şia'dan ayrıldığı temel nokta, Müslümanlıktan kaynaklanan "teslimiyette selamet" bulma özelliğini bünyesinde barındırmasıdır. Bu çerçevede, Müslüman Aleviler olarak, teslim olmak ve selamete ermek için, Ali'nin hükümetinden sonraki siyasal düzenlerle "konsensus" içinde olmuşlardır. Şi'a geleneği/düşüncesi ise, Müslümanlığın gereği "teslimiyette selamet" anlayışının tersine "teslimiyete karşı taraftarlık/inanmak" anlayışını benimsemek anlamına gelmektedir.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> A.g.k., S.103

<sup>128</sup> A.g.k., Ss.100-116

<sup>129</sup> Bu ayaklanma geleneği, Hüseyin'in ayaklanması ve bile bile -bilinçli eylem- "şehit" olmayı, boyun eğmeye tercih etmesi noktasında temellendirilir.

<sup>130</sup> Şi'aların referans aldıkları Kur'an öğretisi, Hucurat Süresinin 14. Ayetin içerdiği şu cümlelerde ifade bulur: "Araplar 'İnandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama 'teslim olduk' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi." Şi'a geleneğinde "iman etmek" "teslim olma"nın yerini alır.Nitekim, İranlılar hiç bir zaman İslam'ı savaşta teslimiyetle kabul etmediklerini ve kendi istekleriyle kabul ettiklerini vurgularlar.

Zaman içinde Şi'a düşüncesi/kültürü, İranlılar tarafından bir eylem yöntemine dönüştürülerek araçsallaştırılıp gelenekselleştirilmiştir. İranlılar, Şi'a geleneğini ulusal kimlik, kültür, düşünce ve eylem anlayışına dönüştürmekle bir çeşit *bilinçli eylem* (praksis) üzerinden, kendilerini ifade etme ve tepkilerini dillendirme yoluna gitmişlerdir. Söz konusu *bilinçli eylem*, tarihsel süreçte kendini muhalif bir düşünce ve düşünceye binaen sürekli yeniden üretmiş ve günümüze dek taşımıştır.

### **1- İranlıların Şi'a İnanışının Kültürleşmesi**

Daha önce de belirtildiği gibi, Sasanilerin baskıcı, toplumsal eşitsizlikçi/hiyerarşik ve ayrıcalıkçı uygulamaları, İranlıların İslam'ı bir kurtarıcı olarak karşılamaları sonucunu Doğurmuştur. Ancak Arap fatihlerince İslam İran'a eşitlikçi, adalet yanlısı değer ve vaatlerin gerçekleşmesi biçiminde sirayet ettirilmedi: Ne yazık ki bedevi çöl iklimli kavim ve kabile geleneklerinden kaynaklı Arap asabiyesi, Arap siyadeti/büyükleme/efendiciliği ve Arap (ırk olarak) üstünlüğü iddiası İslam'ın eşitlikçi ve ırkçı-kabileci olmayan anlayış ve eğilimleri ile yer değiştirerek uygulamaya konmuştu.

Araplar'ın İranlıları *Mevali* ve *Acem* olarak nitelendirmeleri iki tür direnç yaratmıştı: Birincisi, Hz. Ali'yi dördüncü halife olarak seçenler, Ali'nin adalet ile eşitlikçi anlayışını yeniden arama eğilimi bağlamında geliştirilen Ali Şi'ası/Ali taraftarlığıdır. Ali'yi diğer halifelerden ve efendilik eğilimli Araplardan ayırmak, bu eğilimin temelini oluşturmuştur. Bu anlayış her ne kadar İranlılara özgü bir muhalif tutunum düşüncesi ve pratik oluşturmuş ise de, aynı zamanda siyadet/efendilik anlayışı sonucunda kavim ve kabilesel ayrıcalıklara maruz kalan bir çok Arap tarafından da benimsenmiştir. Nitekim, Araplar arasında eskiden beri yaygın olan

*Sadat* (Kureyş kabilesinin eşraf, asil, efendilik ve büyülenmesi) ile Mevali<sup>131</sup> ayırmacılık anlayışı, yeniden -özellikle Emeviler döneminde- uygulanmaya konulmuştur. Bu koşullar altında Şi'a inancı perçinlenmiş, yani Alevilik anlayışındaki Ali'nin tarafını tutma, destekleme ve öykünme eğiliminin ötesine geçerek, topyekün muhalif bir kültür ve politik tutunum ideolojisine dönüşmüştür.<sup>132</sup>

İkinci bir yönelim olarak *şuubilik* ise, bir kesim İranlıların, İran milliyeti ve kültürüne dönük özlemlerini, ayaklanma ve kitlesel hareketliliklerle gerçekleştirmeyi yeğlemiş olmalarında şekillenmiştir. Şuubilik anlayışı, Kur'an'dan referans aldığı "Ey insan-lar, biz sizleri kadın ve erkek ve de Şubeler (milletler)<sup>133</sup> ve kabileler olarak yarattık ki birbirinizi tanıyasınız, işte Tanrı nezdinde en aziz olanınız, en takvalı olanınızdır"<sup>134</sup> ayetine dayanak, Şuubiler, insanların türlü eşit (değer bağlamında) kabile ve milletler olarak yaratıldıklarını savunurlardı. Dolayısıyla Şuubiler, Arapların Siyadet adına veya kabilesel üstünlükleri ve de özellikle Emevilerin

<sup>131</sup> "Mevla" sözcüğü bir kaç anlama gelmektedir: İki karşıt anlam olarak, "malik" ve "kul/köle". Ancak yaygın kabul gören haliyle halis Arap olmayan kul/köle kelimesiyle karşılanmaktadır. Malik, erkek kölesi (bende) veya kadın kölesini (keniz) serbest bıraktığı zaman, aralarında "Vela'a" denilen bir ilişki doğardı ve serbest bırakılan köleye mev'la (مولى) denilirdi. Kur'an'da iki ayette Mevali kavramı Ahzap süresi 5. ayet ve 4. sürenin 33. ayetinin bir bölümünde ele alınmakta olup, insanların eşit olarak yaratıldığı konusunu tartışmalı hale getirmiştir. Mevali, özgür ve köle sınıflarının arasında bir yerde yer alır. Bunlar, köleler gibi alınıp satılmazlardı, ancak özgür bir insan gibi miras hakları da yoktu. Mevali özgür kadınlarla evlenemezdi ve "diye"ti özgür insana göre yarı yarıydı. Arap-İslam anlayışına göre 5 tür mevali vardı ve bu ayırım temelinde bu gruplar farklı haklarla donatılmışlardı. **Bkz.** Momtahn, Hosein Ali, **Nehzate Şuubiye**, Tehran 1383, ss.131-137

<sup>132</sup> Şi'a olan birey ister istemez Alevi de sayılır ama Alevi olan birey Şi'a sayılmaz. Bu paradoksun açıklanmasında "mücadele" ve "pratik" önem kazanmaktadır. Aleviler sözel bir kültür ve geleneksel anlayış ve dünya görüşü yapısı içinde her hangi bir siyasal anlayış ile kendilerini özdeşleştirebilirler. Nitekim, kendilerini tarih boyunca başka sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapılar üzerinden konumlandırmışlardır. Hatta, Hacı Bektaş Veli, Pir Abdal Sultan, Şah İsmail Ahmet Yesevi vb.lerinde olduğu gibi zaman zaman Hz. Ali'yi başka kişi ve kişiliklerle özdeşleştirerek canlandırmışlardır. Ancak sürekli kendisini yeniden üreten Ali Şi'a'sı, Alevilik'ten çok farklı bir düzeyde kendi gelenek ve kültürünü başka alanlarda dillendirmek yoluna gitmemiş, hatta başka muhalif pratik ve gelenekleri kendi içinden dillendirmiştir. Aleviler "Şah'a giderim" derken, Şi'a anlayışı "Şah'ı devirir, kendi Şah'ımı tahta oturturum" diye kendini anlamlandırır.

<sup>133</sup> "İslam geleneğinde millet kelimesinin anlamı çağdaş millet kavramıyla uyumsuz. İslam'da Millet 'akide birliği' anlamına gelmektedir. Her ne kadar inananlar farklı İrk, taife, tarihsel birikim ve dillere sahip iseler de". **Bkz.** Safa, Zabihollah, **Hamase'sarai Dar İran**, (İran'da Hamasisıcılık), Entesarate Amirkabir, Tehran 1369, S.17

kavmiyet iddialarını, Kur'an mantığıyla çürütür ve reddederlerdi. Ayrıca fazilet ölçüsünün, Emevilerin dayandırdığı *kavmiyet* olmadığı, aksine *takva* olduğunu vurgularlardı. Bu çerçevede, Emevi Kavmiyet anlayışına karşı mücadelelerini "Şu'ubi" hareketi olarak nitelendirip tarihe geçmişlerdir.

Anlaşıldığı gibi İranlılar, Arap karşıtı -veya Arap/İslam Karşıtı- düşünce, inanış, istek ve eğilimlerini, karşıt ayaklanma hareketleri niteliğinde, İslam'ın diliyle konuşup İslam'ın içinden dillendirmişlerdir. Şuubilik, Şi'a/Şiilik, Alevilik gibi kavramlar ışığında muhalefetlerini başlatmışlardır. Daha doğrusu, İslam'ın inançsal yapısından kaynaklanan "İslam"ı (özgün irdeleme ve çözümlenmeler) kullanarak, Arap-İslam kurumsallaşmasına karşı, mücadil/heterodox İslam'ı tercih etmişlerdir. Bu mücadele çerçevesinde, İran tarihinde, günümüze dek türlü "İslam" kaynaklı ama Arap/Hilafet/Sünni/Osmanlı/Safavi/Pehlevi/Khomeyni İslam'ına karşı mücadelelerle karşılaşmaktayız. Gelenekselleşen bu muhalefet ve karşıt mücadele (mezhebe karşı mezhep veya İslam'ı protesto eden İslam/protestan İslam), inanç ve kültürel yapının içkin bir parçasına dönüşmüştür.

Hicret'in 30. yılında İslam'ı kabul eden Horasan halkının, daha sonra İslam'ı reddetmeleri sonucunda Müslümanların halifesi Osman, Abdullah İbn Amer ile Said İbn As'a, Horasan'ı bastı. Araplar, böylece, Gorgan ve Teberistan'ı yeniden feth etmiş oldu.<sup>135</sup> Sistan da Osman'ın Halifeliği döneminde feth edildi. Ancak Osman'ın katli haberi oraya ulaştığında, halk cesaret buldu, ayaklandı ve Araplar tarafından atanan Emir'i oradan sürdüler.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Kur'an, Hucurat Suresi(49), Ayet 13

<sup>135</sup> **Mücmelül Tavarikh val'kises**, S. 283

<sup>136</sup> İbn Asir, İzzeddin Ali, **Tarih-e Kamel-e Bozorg-e İran va Eslam**, terc. Abbas Khalili, Tas'hih: Mahyar Khalili, Moaseseye Matbuate Elmi, Cilt, III., S.50

Bu ayaklanma ve benzeri halk hareketleri'nin temelinde Araplar'ın İran halkı üzerinde uyguladığı baskılar karşısında olgunlaşan kin ve nefretin etkisi vardı. Bu ortam "giderek olgunlaşarak, bir dizi şiddetli Devrimin başlaması için, çok daha etkili olan önkoşulları hazırladı... Emeviler döneminde Arapların sertleşen tutumu ise İranlıların kinlerinin pekişmesi için iyi bir temel oluşturmuştu."<sup>137</sup>

## 2- Emevilerin İran'a karşı Irkçı Tutum ve Politikaları

Emevilerin iktidarı, İran'ın hür halkıyla seçkinleri için tahammül edilemezdi. Zira bu iktidar, İranlıların (Acem ve Mevali olarak nitelendirerek) küçümsenmeleriyle Arapların yüceltilmesi politika ve tutumu temelinde gerçekleştiriliyordu. Her ne kadar bu tutum doğrudan seçkin grup ve tabakaları yönelik idiyse de, alt sınıflar da Emevi iktidarını kabul etme noktasında gönüllülük göstermiyordu. Çünkü halk kesimi, yeni teokratik düzenden beklediği refahı göremediği gibi, eski dinsel bağlılıklarını da yitirmemişlerdi. Doğal olarak, nerede Emevilere karşı bir kargaşa varsa İranlılar ona müdahil idiler.<sup>138</sup> Arap'ın mağlublara karşı kasvetli ve sert tavır ve tutumu sınırsızdı. Beni Ümeyye, Arap Asabiyesini unutmuyarak hükümetini "Arap siyadeti" üzerinde kurdu... ve diğer (Arap olmayan) müslümanları mevali veya kendi kulları olarak adlandırdı. Bu lakabın içerdiği hakaret ve küfür, İranlıların sürekli olarak Araplara karşı kin tutmaları ve kötümser olmaları için yeterliydi.<sup>139</sup>

Bu çerçevede, İslam'ın İran'a girmesinden hemen sonra, İranlılar kültürlerinin ve geçmişlerinin Arap müslümanlar tarafından hırpalanmasına karşın, Araplara

---

<sup>137</sup> Zarkoub, Abdol'Hosseini, **Do Garn Sokout**, (İki Yüz Yıl Suskunluk),1330 Deymah, S.10-11

<sup>138</sup> **A.g.k.**, S.11

<sup>139</sup> **A.g.k.**, S.11

yönelik besledikleri kin ve nefreti, öncelikle "Nihavand yenilgisinden iki yıl sonra, II. Halife Ömer İbn Hattab'ın İranlı Firuz Abu Lo'lo Nihavandi eliyle (hançerleyerek) öldürülmesiyle"<sup>140</sup> ve daha sonra da tepkilerini genel anlamda Halife'ye karşı düzenlenen tüm eylem ve hareketlere katılmakla açıkça göstermişlerdir.

İranlıların Emevilere karşı ilk etkili ayaklanmaları, H.64 yılında Muhtar'ın başlattığı harekete katılmalarıyla başlamıştır. Muhtar'ın ayaklanmasında İranlılar/*Tev'vaban*<sup>141</sup> -Ubeydullah Bin Ziyad tarafından bastırılıp dağıtıldılar."<sup>142</sup>- Arap ve Emevilere karşı kalkışma fırsatı bulup, Küfe kentinde; Beni Ümeyye ile çetin düşmanlıkları olan Ali'nin taraftarları ve İranlıların toplanma merkezinde, Muhtar İbn-i Ebi Ubeydeh Sakafi, Tevvabin hareketinin bastırılmasından geriye kalan grupları kendi etrafında toplayarak, halkı, Hüseyin'in kanının öcünü almaya Muhammed Abu Hanife'i davet etti. Muhtar, Hüseyin'in ölümünden sorumlu olan Ömer İbn-i Sa'ad İbn-i Abi Vakkas ve etrafındakileri ortadan kaldırdı.<sup>143</sup> Musul'a dek her tarafı ele geçirdi ve burada Ubeydullah İbn Ziyad'I (Yezid'in komutanı) da yenilgiye uğratıp öldürdü<sup>144</sup>.

Muhtar, Küfe'de sayıca çok ve yoğun yaşayan mevali'yi haklı bularak, Emeviler döneminde maruz kaldıkları baskı ve hakareti önemsiyor ve kınıyordu. "Mevali'nin ata binmelerine izin verdi. O zamana dek mevaliler, savaşlara katıldıklarında ata binemezlerdi ve yürümek zorundaydılar. Ayrıca mevali'ye savaş

---

<sup>140</sup> Tabari,1348, S.26

<sup>141</sup> "Arap Emirleriyle ilişkileri olan İran asıllı Mevali ve özgürleşmiş köleler, Hz. Hüseyin'in öldürüşünde Yezid'in yanında yer alıp bu savaşa katılmalarından dolayı pişmanlık duyan bir çok kişi, *Tev'vaban* (tövbe edenler) olarak ayaklandılar. **Bkz.** Tabari, Ehsan, s.26

<sup>142</sup> Yakoubi, Tarihe Yakoubi, Nadjaf, 1358 H., III. C., S.4

<sup>143</sup> Naba'i, 1376, Ss.21-22

<sup>144</sup> Zarkoub, 1330, S.14

ganimetlerinden pay verdi. Buna karşılık mevali, Muhtar'ı destekledi. Muhtar'ın ordusunda mevali sayısı, Arapların bir kaç katı olmuştur."<sup>145</sup> Abu Halife Dinveri, Muhtar'ın ordusunun İranlılarla dolduğunu ve Arapçanın konuşulduğuna rastlanmadığını <sup>146</sup> yazmaktadır.

Muhtar ayaklanması, bir dizi ayaklanma ve *kitle hareketlilik*lerinin başlangıcı niteliğine sahiptir. Bu ve takibedeb hareketlerin odağında yerleşen ortak anlayış ve tutunum düşüncesi, Ali'nin Hilafeti, davası, ve çocuklarının Emevilerce *katlediliş* ve *mazlumiyet*lerinin, İranlıların Emevilerle olan Arap-Acem, Mevla-Mevali, Araplık-İranlılık milliyet (Şu'ubilik) ve medeniyet (Cahiliye-Medeni) çekişmelerinde ifade bulur. Sonuç olarak, muhalif geleneğin beslendiği ana dinamik, Emevilerce uygulanan sertlik, baskı ve zulümdür. Ayrıca İranlılar, her iki tarafın ortak bir kaderi paylaştıkları varsayımı noktasından yola çıkarak, bu ortak kaderin yarattığı yakınlık ve aidiyet duygusu üzerinden, ideolojik bir biçimlenme ve kurgulamaya yönelmişlerdir.

Muhtar'ın ayaklanması, Şii'ler ve İranlılar arasında –her ne kadar imam Seccad (IV. İmam), Muhtarın davetini kabul etmemiş ise de- çok tutulurdu. Kendisine, Hüseyin'in öcünü almış ve İranlıların haklarını savunmuş bir kişi olarak muamele edilirdi.<sup>147</sup> Muhtar ayaklanması, İranlıların ilk kez Muhtar'ın etrafında toplanmaları ve onu desteklemeleri bağlamında bir dönüm noktası olma özelliğine sahiptir. Bu çerçevede, bir *İran Milli Hareketi* niteliğine sahiptir ve sonraki

---

<sup>145</sup> İbn Asir, İzzeddin Ali, **Tarih-e Kamel-e Bozorg-e İran va Eslam**, terc. Abbas Halili, Tashih: Mahyar Halili, Moaseseye Matbuate Elmi (Arapça V. c.,S. 121)

<sup>146</sup> Dinveri, Ebu Hanife,Ahmed İbn Davud, **İhbar al-taval**,Çev. Sadeg Neş'et, Bonyad Farhangiye İran, Tehran 1346 (Arapça S.258)

<sup>147</sup> Naba'i, 1376,S.22

ayaklanmalar için bir temel oluşturmuştur.<sup>148</sup> Nitekim, İranlıların Arap ve özellikle Arap ırkının üstünlüğü ülküsünü savunan Emevilere yönelik çıkışları sonucunda biçimlenen muhalif tutunum düşüncesi, Muhtar'ın ayaklanması ile gelişen sosyo-politik ve sosyo-kültürel gelişmelerle bağlantılıdır ve bu, zaman içinde heterodox İslam/Şi'a kültür/geleneğinin itici gücünü oluşturmuştur.

### 3- İslam-Arap Geleneğine Karşı Akımlar

İslam'daki bu ayrışma ve bölünmelere paralel olarak, İslam-Arap geleneğine karşıt akımların tarihi ve yapıları, ayrı bir araştırma konusu olacak kadar uzun ve de karışıktır. Tezin arka planı bağlamında, kısaca bu akımlar anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

İkinci Halife Ömer'in (634-644) öldürülmesi ve bu eylemin İranlılar tarafından yapılmış olması, ilk *siyasal terör* olarak kabul edilir, ve bu aynı zamanda daha sonraki ayaklanmaların ilham kaynağını oluşturmuştur. Bu hareketten sonra yukarıda anlatılan Muhtar hareketi başlamış, mevaliler bu harekette önemli bir rol arzetmişlerdir.

Muhtar hareketinin bastırılmasıyla Irak valisi Haccac (692-715), İranlıların bu hareketteki rolünü etkin ve tehlikeli bularak, Irak'ta sert uygulamalara yöneldi ve Horasan'ı Kutayba İbn Müslim'in denetimine bıraktı. Haccac'ın sert tutumu, İranlıların daha çok Alevilere yönelmeleri sonucunu Doğurmuştur. Bu arada Hariciler de Emevilerle mücadele etmelerinden dolayı İranlılarca desteklenmişlerdir.

---

<sup>148</sup> Bu konuda açıklayıcı bilgiler için **Bkz.**, Majlesi, Mohammad Bagher, **Baharül Envar El-Cameatel'dor'e Ahbarol A'emmetol At'har**, Moassetol Vefa, Beyrut- Lobnan, 1403H.,45. Cilt, Ss.32,332; Abi Mokhannef, **Avvalin Tarihe Şi'a**, (İlk Şi'a Tarihi), Terc. Mohammad Bagher & Mohammad Sadegh Ansari, M.M. Darol Ketab, Ghom, 1405H

Bu eğilim sonucunda İranlılar ve Aleviler arasında meydana gelen yakınlık, İranlıların İslam'ı Alevilerden öğrenmelerine neden olmuştur.<sup>149</sup>

İranlıların etkin olarak katılmış oldukları üçüncü ayaklanma, Zeyd İbn Ali'nin ayaklanması olmuştur. Zeyd, -Zeynel Abidin'in<sup>150</sup> oğlu ve Hüseyin'in torunu- Kerbela'da Hüseyin ve Küfe'deki Muhtar'ın ayaklanmalarından sonra, Emevilere karşı ayaklandı. Zeyd, Küfe ve Basra'da çoğu İranlı olan bir çok taraftar buldu. Bu hareket Emevi halifesinin zorlamalarıyla etkisiz hale getirildi. Ancak, Zeyd taraftarı İranlıların, Zeyd'in oğlu Yahya'ya destek vermeleri, Yahya'nın Horasan'ı ayaklanmak için uygun bulması ve ayaklanması sonucunu Doğurmuştur. Horasan'daki bu Yahya İbn Zeyd hareketi, ilk Şi'a ayaklanması durumundadır ve İranlıların Alevilerin yanında yer alması niteliğini taşımaktadır. Fakat İranlılar, bu harekette yeterince güçlü olmamaları nedeniyle, hareket Emevilerce –Horasan valisi Nasr İbn Sayyar tarafından- bastırıldı ve Yahya, çarmıha çektirilerek öldürüldü.<sup>151</sup>

Yahya'nın ayaklanması ve hazin ölümü Kerbela olayının etkisi kadar büyük bir etki yarattı ve sonrasında gelişen ortam, Emeviler iktidarının zayıflamasına yol açtı. Çünkü, Horasan halkı, Zeyd ve Yahya'nın intikamını almak için Abu Müslim'in etrafında toplandılar.

---

<sup>149</sup> Naba'i, S.14

<sup>150</sup> Şi'a'nın IV. İmam'ı ve Hz. Hüseyin'nin Oğlu

<sup>151</sup> **A.g.k.**,S.14-15; Ayrıca **Bkz.** Şahrestani, Ebulfath Mohammad Abdolkarim, **Almilal vel'nihal**, (Tashih va Tahşiye: Seyd Mohamad Reza Jalali Naini), İqbal, Tehran 1350, Ss. 18-19, 114, 118; Tabari, Mohammad İbn Carir, **Tarih-e Tabari**, (Alrosol val'Molouk),Terc. Seyd Abolgasem Razavi Ardekani, Payandeh, Entesharate Asatir, Tehran, Çappe II.,1365, Celd 10,15; Yakubi, Ahamd İbn Yakub(İbn Vazeh Yakubi), **Tarih-e Yakubi**, Terc. M.Ebrahim Ayati, Şerkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi, V.,Tehran,1366,VI.Cilt

Horasan'lı Abu Müslim, İranlı olup İsfahan'da doğmuştur.<sup>152</sup> Soyunun Azerbaycan'a<sup>153</sup> ve Anuşirvan'ın veziri Bozorgmehr'in soyundan olduğu iddia edilir.<sup>154</sup> Abu Müslim, Zeyd ve Yahya'nın yasını siyah giyisilere bürünüp tutan bir kişi olup Horasan halkını Emevilere karşı temsil etmiştir. Abu Müslim'in başlattığı hareket, *Jonbeş-e Siyah Jamegan* (Siyah Giyenler Hareketi) olarak bilinmektedir.

Hicretin ilk iki yüzyılında, İslam'ın egemenlik coğrafyasında yapılan ayaklanmalar, genel olarak, Mezopotamya (Beynül Nahreyn) bölgesinde, yani Basra, Küfe, Medain vs. yerlerde meydana gelmiştir. Bu ayaklanmaları yönetenler, Abu Salema Hi'lal, Zeyd, Yahya ve Muhtar olmuşlardı. Bu ayaklanmalar sonuç olarak Emevi iktidarının sonunu getirmiştir. Her ne kadar Abu Müslim Emevilerin düşürülmesi ve Abbasilerin hilafete gelmelerini sağladıysa da, daha sonra Abbasi halifesi tarafından ortadan kaldırılmış ve yine İranlılar ile Arap halifeleri karşı karşıya gelmişlerdir.

Hükümetin Emevilerden Abbasilere geçmesi sırasında halkı seferber etme konusunda, Abu Müslim'in rolü oldukça belirleyici olmuştur. "Abu Müslim Emevi devletini düşürmek ve Abbasi hanedanının iktidarını kurmak için, İranlı müslümanları Haşemiler'e biat ettirmekle yetinmeyip, Horasan'da yerleşik Araplar ile kendi dinleri ve batini inançlarında kalan İranlılardan da yardım alarak, yerel eğilimleri İslam'ın ilkeleriyle uzlaştırmıştır. Bu çerçevede büyük amacına ulaşmak için, değişik unsurların himayesinden yararlanmışır."<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Dinvari,Ebu Hanife Ahmad İbn Davud, **Ahbar Al'taval**, Terc. Sadeg Naş'at, Bonyad-e Farhang İran, Tehran 1346, Ss. 354,377,398

<sup>153</sup> **Bkz. :Macma AL-Tavarih va AL-Ke'ses**, Tashih: M. Taqi Bahar, M. Ramazani, Tehran 1318,

<sup>154</sup> **Tarih-e Tabari**,X.Cilt, S.316; **Tarih-e Yakubi**, II.Cilt, S.354

<sup>155</sup> Seddigi,1372,S.172

Abu Müslim, Abbasilere yaptığı hizmete rağmen, Halife tarafından öldürülmüştür. Bundan otuz yıl sonra, Abbasi halifelerine karşı Abu'nun intikamını almak için ayaklanmalar ve Devrimler devam etmiştir. Bu Devrimler daha çok İranlıların Abbasi halifelerine duydukları nefretten kaynaklanmıştır.<sup>156</sup>

Bu ayaklanmalar bir dinsel inanç çerçevesiyle de desteklenmiştir: Mezdeki, Manevi, Zerdüştî, veya İslam'ın başka bir yorumuyla. Örneğin, Mazdai dinine sahip olan *Sonbad* lakaplı *Firuz Espahbod*, Abu Müslim'in –görünürde Müslüman-intikamını almak için ayaklanmış ve arkasında altmış bin ölü bırakarak Teberistan'a kaçmıştır.<sup>157</sup> Abu Müslim'den sonra -Irak'a giderken kendi yerine atadığı- Abu Davud Halid-İbn İbrahim tarafından bastırılan *Tork İshak*'ın<sup>158</sup> ayaklanması, Horasan'da baş gösteren başka bir ayaklanmadır.<sup>159</sup>

Abu Müslim'in öldürülmesiyle bir kez daha görünür hale gelen Abbasi baskıcılığına karşı direniş ve silahlı ayaklanmalar dalga dalga yayılmıştır. Bu ayaklanmalar, Tork İshak hareketine dek, sırasıyla Zuzenli Behaferid, Ravendiyan Hareketi, Mecusi Senbad Ayaklanması, Usta(d)'z'sis olup, İshak'tan sonra da Haşim İbn Hekim "Sepid Camegan" (Mukanni'/Horasan'ın peçelisi/ Beyaz elbiseliler), Azerek oğlu Hamza/Yabancı Hamza, Babek Hürremdin'in hareketi "Hürrem Dinan" veya "Sorh Camegan" (Kızıl elbiseliler), Maziyar Bin K'aren, Keyder İbn Kavus "Afşin", Sahib'el Zenc ve diğer hareket ve ayaklanmalardır.

---

<sup>156</sup> Mahjoub, M. Cafar, **Sargozaşte Hemasiye Abu Moslem, Abu Moslem Nameh, İran Nameh**, No.2., 4. Sal. Ss.203-204

<sup>157</sup> Seddigi, S.172

<sup>158</sup> **A.g.k.**, İshak aslında İranlı idi, fakat Türkler arasında geniş bir propagandaya giriştiğinden, ona Türk demişlerdir

<sup>159</sup> **A.g.k.**, S.172

Abbasi döneminde, Hilafet işlerinde İran'lı Barmekiler ile Nubahtlılar hanedanlarının nüfuzuna rağmen, İranlıların Araplara karşı direniş hareketleri yükselen bir eğilimle devam etmiştir.<sup>160</sup> Bu direniş ve silahlı mücadele, genellikle Hilafet merkezinden uzak bölgelerde gelişmiş, manevi içerik –antik kültür ve inanç çerçevesinde- ile şiddetli bir direnişin desteğinde Bağdat'a dek bir çok şehire yayılmıştır. "Mezdeh'yesni (Mezdisni) antik dünyasına vefayla sadık kalan hür düşünen Manililer, Mezdekiler, Zervailer, Zınadika (zındıklar) ve Şu'ubi inançlı İranlı Mevaliler vatanlarının geçmişiyle övünürlerdi. Bunlar, Eshab-ür rey (İslam'a karşı kendi yorum ve görüşlerini savunanlar), Cebr'e inananlar, Mütezile, Şi'alar, Hariciler bir yandan ve diğer yandan ilim, felsefe, irfan ve suficiliğe inananlar gibi heterodox gruplardı. Ve ortamı formel İslamcılara dar ederek, Kur'an, Hadis savuncularına yönelttikleri binlerce soruyla karşı karşıya bıraktılar. Arap hükümdarları her seferinde onlardan bir grubu öldürürlerdi. Ancak, araştıran ve sorgulayan düşünceleri yok edemiyorlardı."<sup>161</sup>

### **III- TOPLUMSAL VE SİYASAL KURUM VE KURUMSALLAŞMALAR**

İranlıların Araplar ve özellikle Emevilere karşı ayaklanma ile Devrimci hareketleri sonucunda başlayan Abbasi Hilafet dönemi, İran'ın toplumsal ve kültürel yapısında oluşan ve gelişen düşünce ve eğilimlerin kurumsallaşma dönemi olarak nitelendirilebilir. Nitekim bu dönemde, Abbasi Halifeleri, kendilerini hilafete taşıyanların Şuubi ve Şi'a İranlıları ortadan kaldırma çabasına başvurmaları

---

<sup>160</sup> Tabari, 1348,S.27

<sup>161</sup> A.g.k., S.27

sonucunda, toplumda Abbasi Hilafetine karşı düşünce akımları iyice pekişerek, örgütlü, silahlı ayaklanmalara dönüşmüştür.

Söz konusu bu dönemde, Batini, Melami, Karmati ve İsmaili hareketleri tamamiyle kurumsallaşarak örgütlü bir biçimde Halife ve Halifeye bağlı Emir ve Sultanlara karşı koymaya başlamışlardır. Bir sonraki bölümde bu süreç, 1950'li yıllara yansiyarak taşınmış olduğu nispette kısaca irdelenecektir.

### A- 1953 ÖNCESİ

Afşin'in hareketinden sonra Horasan'da, Afşin'in öykündüğü devlet olgusuna uygun bir Tahiri hükümeti (H.206-260) kuruldu. Hüküm süren ilk İranlı hanedanı – Abbasi Halifesini resmen tanımak suretiyle- olan Tahiriler, İran'ın bazı bölgelerini kurtarabilmişlerdi.<sup>162</sup> Ancak bu hükümetin kurucusu *Hüseyin İbn Tahir* –Tek göz-, İran'ın soylu ve zengin ailelerinden olması ve Halife ile anlaşmış olması nedeniyle, İranlı halk kitlelerinin *Yakup Leys Saffari* liderliğindeki *Saffariler* ayaklanmasına maruz kalmıştır. Aslında Tahiriler hükümetinin kuruluşundan Gaznelilerin hükümetinin başlangıcına dek, yani 185 yıl boyunca İran'da giderek bir dizi İran asıllı sülale ve hanedan iktidara gelmiştir. Bu bağlamda *Samaniler*, *Saffariler*, *Simcuriler*, *Saciler*, *A'li Musafir*, *A'li Muhtac*, *A'li Fari'kun*, *A'li Me'mun*, *Maziyari'an*, *Bavendi'an*, *A'li Buyeh*'den söz edilebilir.<sup>163</sup> Bu sülalelerin hükümetleri etkisiyle "Deri Farsça" dili ve İran gelenekleri ihya edilerek İran'ın, Abbasi Hilafetinden görece bağımsızlaşması sözkonusu olmuştur. Abbasi Hilafeti bu durum karşısında kimi önlem ve politikalara baş vurmuştur.

<sup>162</sup> Bkz. Schpuller, Berthold, **Tarih-e İran Dar Qoroun-e Nakhostin-e Eslami**, I. Jeld, Ter. Javad Falatouri, Sherkate Entesharat-e Elmi va Farhangi, IV. Chap., 1373

<sup>163</sup> Tabari, 1348,S.28

İranlıların, Arapların kendi aralarındaki çekişmelerinden (Beni Haşim, Beni Ümeyyeh ve Beni Abbasiler) yararlandıklarına Abbasi halifelerinin şahit olmaları sonucu, Abbasi Halifeleri, Hanefi mezhebine sıkıca bağlı ve İranlı Emirlerinden hoşlanmayan Türk hizmetkar ve kullara bel bağladılar. Nitekim, Gazneli Mahmut, saltanat tahtına çıktıktan sonra, Karmatilerin tasfiyesi bahanesiyle, Hilafet karşıtlarını öldürmeye başlamıştır. Mahmut'tan şöyle nakledilir: "Ben Abbasilerin kaderinden yana, parmak çıkarıp, dünyanın her yerinde 'Karmati' arıyorum. Bulunup ispatlandı mı, dara(ağacına) çekin."<sup>164</sup>

Böylece H. 390'da Gazneli silsilesinin kurulmasından Cengiz Han'ın İran'a saldırmasına (H.616-617) dek, 220 yıl boyunca Türk Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlılar, Atabekler ile Karahataylılar, İran'da hüküm sürmüşlerdir. Bu devir önceki devirle karşılaştırıldığında, bir tür düşünsel ve toplumsal irticanın hakimiyeti anlamına geldi. Selçuklu ve Gazneli Emirlerinin aşırı tutuculukları, Samani ve Buyeh Emirlerinin hoşgörü ve özgürlükçü tavırlarından oldukça farklı bir görünüm yaratıyordu. Sonuç itibarıyla, İslam'ın İran medeniyetine girişinin ilk dört yüzyıllı boyunca İslam'ın da etkisi altında oluşan bir *senkretik* uygarlık –İranlılar bu uygarlığın biçimlenmesinde zikredilen nedenlerden dolayı önemli ve etkili rolleri olmuştur- Gazneli, Selçuklu ve Harzemşahlı dönemlerinde devam ederek daha da çeşitlenip, zenginleşmiştir.

Bu gelişmeler ve kültürel zenginleşmişlikler, Abbasi Halifesi El-Nasır'billah'ın tepkisini çekip tedirginliğine yol açtı. Türk Emir ve Sultanlarının konumundan memnun kalmayan Halife, Moğol Han'ı Cengiz'i, İranlılara karşı

---

<sup>164</sup> **Bkz.**, Beyhaghi, Abolfazl, Mohammad Ebn-e Hoseyin, **Tarih-e Beyhaghi**, Dr. Ghani & Dr. Feyyaz, 1324

harekete geçirmiştir. Nitekim, Moğol saldırısı sonucunda, kısa bir sürede İran'ın toplumsal görünümü ile yapısı kapsamlı bir değişim geçirmiştir. Cengiz'in İran'a egemen olmasından (H.617) Timurlu'ların düşüşüne (H.906) değin 290 yıl boyunca uygulanan baskı ve şiddet- Marks'ın deyimiyle "Umumi Terör"- Moğol yönetiminin temelini oluşturmuş ve bu yolla hüküm sürmüşlerdir.<sup>165</sup> Önce Moğol İlhanları; Hülagü, Argun, Gazan, Olcaytu ve Bu'Said; daha sonra da Timur ardılları Şahrük, Alık Beyg ve Timurlu Bu'sait, İran'da hüküm sürdüler. Cengiz beraberinde her hangi bir din veya mezhep getirmemişti. Ayrıca Moğollar, İranlıları Çin inancı ve Hristiyanlığa yönlendirme çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Hatta tam tersine kendileri Farsça ve İslam dinini İran üzerinden Çin'e taşımışlar -ki bu buçalışma bağlamında ele alınamayacak ayrı bir tarihsel süreçtir- ve kendileri İran'ın toplumsal ve manevi (dinsel) yaşamında erimişlerdir. Bir bakıma İranlılaşmışlar ve kendilerinden Farsça'ya sadece bir kaç sözcük bırakmaktan başka bir -kültürel- etkileri olmamıştır denilebilir.<sup>166</sup>

İranlılar, Moğolların İran'a saldırmalarını sağlayan Abbasi Halifesi Nasır'billah'ın yaptıklarının "intikamını", Şeyh (Hoca) Nesireddin Tusi'nin<sup>167</sup> (H.598-676) eliyle, son Abbasi halifesi El-Mütesim'i devirmekle almışlardır.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Tabari,1348, S.28

<sup>166</sup> A.g.k.,S.29

<sup>167</sup> Hoca Nesireddin Tusi (598-672/676H), Horasan bölgesi Meşhed kentine yakın Tus kentinde dünyaya gelmiştir. On iki İmamlık Şi'a'sını kuranlardan biri olup İran'ın büyük filozof ve bilginidir. Hülagü'nün veziri olarak yanında yer almıştır. Kelam ilmini tam bir tekniğe dönüştüren ilk kişidirve şaheseri "Tecridül Kelam" kitabıdır. H. 676'da vefat etmiştir.

<sup>168</sup> Tusi, H.654'e değin Alamut kalesinde yaşardı. Hülagü Han'ın Alamut'a gelmesi sırasında Tusi, Alamut komutanının kaleyi Hülagü'ya teslim etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Moğolların Bağdat seferinde, Hülagü'nün yanında yer alan Tusi'nin, Bağdat'ın istilası ve El-Müsta'asim'in - Abbasilerin son halifesi- öldürülmesinde (H.656) etkin rolü olmuştur. Ancak, aynı zamanda, Hülagü'nün nezdinde bulunduğu girişim sonucunda bir çok Şi'a grupları ile Ulemanın kurtuluşunu ve Bağdat'ın ilim miraslarının korunmasını sağlamıştır. Hoca Nesir, Bağdat'ın düşüşünden bir yıl sonra Marage yıldız evinin başına geçerek hayatının sonuna dek çalışmalarını sürdürmüş ve bu yıllarda bir taraftan İsmaili anlayışını kaleme alırken diğer taraftan Şi'a kelamındaki en etkin kitabı *Tecridül İtikat*'ı yazmıştır. **Bkz.** Ghaderi, Hatam, **Andişehaye Siyasi der İran va Eslam**, (İran ve İslam'da Siyasi Düşünceler), S.M.T., Tehran 1378, s.172-181

290 yıllık bu umumi terör yönetiminin ardından Safavi Hanedanı, Sasani ve Selçuklu geleneğini, temerküzünü, Padişahlık gücü ile medeni gelişkinliğini Şi'a mezhep anlayışı doğrultusunda yeniden ihya etmeye yönelmişlerdir. Safaviler, bu anlayışla Osmanlı halifelerine karşı bir politik çizgi oluşturmuş ve bu politik çizgiyi, bir kültür ve gelenek anlayışına dönüştürmüşlerdir. 240 yıllık Safavi egemenliğinin son yıllarında; Fetih Ali Şah saltanatı sırasında yaygınlaşan yozlaşma, siyasi ve ahlaki çöküş, Afgan Mirveyis, Mahmut ve Eşref'in 21 yıllık istilalarını neden oldu. Aslında Afganlıların kolaylıkla Safavi İmparatorluğunu ele geçirmeleri, Sasani İmparatorluğu ve Arap istilasını hatırlatmaktadır. Ancak, Afganların istilasının, sosyo-kültürel bağlamda İskender'in istilasını ile Helenizm'in toplumsal etkinliği veya Arapların istilasını ile İslam geleneği etkinliği gibi bir getirisi olmadı. Afganlıların egemenliği boyunca her hangi bir ayin, gelenek, dil, edebiyat, siyaset ve kültür kurumu etkinliği ve kurumsallaşması da söz konusu olmamıştır. Başka bir deyişle, Büyük İskender ve İslam öncülerinin yıkım eğilimli akınlarının yanısıra sosyo-kültür ve sosyo-politik etkileri ağırlıklı iken, Cegiz, Timur ve Afganlı Mahmud saldırıları sosyo-kültürel bir derinlik içermeyip, sadece yıkım ağırlıklı bir niteliğe sahip olmuştur.

Afganlı Mahmud'un sultanı Nadir Şah Afşar ile son buldu (H.1149). Ancak, Nadir ve Zend sülalesinin 60 yıllık çabalarına rağmen İran'da, dayanıklı bir istikrar sağlanamamıştır.

Zand hanedanından sonra İran'da 130 yıllık hakimiyeti boyunca Kaçar sülalesi, Batı'nın sömürgeci müdahaleleriyle boğuşmuştur. 19.yy'ın ortalarında Batı ile arasındaki etkileşimler sonucunda İran toplumu, İran reformcularının -özellikle

saray çevresine bağlı olanlar- da etkisiyle yeni-modern bir yönetim ve örgütlenme anlayışına ve tekniklerine yönelmişlerdir. Meşrute Hareketi (1905), de, ulema'nın büyük bir bölümünün desteği sonucunda Kaçar hanedanını derinden sarsmıştır. Pahlevi döneminde (iki ayrı dönemde 1920-1941 ve 1953-1979) Rejim, bir taraftan yukarıdan hızlı kapitalist ilişkilerin geliştirilmesine yoğunlaşırken, diğer yandan sosyalizm'in ideolojik etkinliği ile mücadele etmiştir. Bu keskin çelişkili durum, toplumsal hayatı yeni bir senteze doğru iterek 1953'ten sonraki sürecin başlaması ile sonuçlanmıştır.

## **B- 1953 SONRASI SOSYO-KÜLTÜREL VE SİYASAL KONJÖNKTÜR**

Çok eski bir emperyal gelenekten gelen ve Safavi hanedanından Pehlevi hanedanına kadar çeşitli etnik ve dini/spritüel öğeleri bünyesinde birleştiren İran devleti, 1960'lara kadar durgun bir yapıyı sürdürmüştür. Pehlevi hanedanının reformlarına kadar İran'ın toplumsal yapısı başlıca iki mekanizma ile varlığını korumuştur. Bunlardan birincisi Osmanlıların da sık sık baş vurdukları zorla göçerterek yerleştirme (tehcir) politikasıydı.

Böylece Rejim, modern dönemlere damgasını vuran "meşru" katliam, yokumsama ve asimilasyona yönelik baskın kimliği yaygınlaştırma gibi politikalaransa, göçertme yöntemiyle etnik gruplar, dini cemaatlar, aşiretler vb. arasında bozulan dengeleri yeniden kurabiliyordu. İkinci mekanizma ise, topraktaki mülkiyet dağılımı ve büyük toprak sahiplerinin sosyal statüsünde ifadesini buluyordu. Nitekim Şah'ın 1963'te gerçekleştirdiği "Ak Devrim"inden az bir aradan sonra bahar aylarında ayaklanmalar başladı. Bu hareketler büyük toprak sahiplerinin güdümündeki yüksek rütbeli ulemanın, anayasal hakların verilmesi ve siyasal değişimler ve özgürlükler isteyen grupları yedeğine alarak başlattıkları hareketlerdi.

Ancak Rejim, hareketlerin asli politik karakterlerini törpüleyerek bu grupları siyasi katılım sürecinden uzaklaştırıldı.<sup>169</sup> Doğal olarak Rejim, dışladığı toplumsal sınıf ve siyasal grupların yerini, geliştirmekte olduğu yeni sınıflara bıraktı: Yani, devlet kapitalizmi yaklaşımı içinde geliştirilen ticari ve kentli profesyonel bürokratik sınıflara.

Şah Rejimi, geliştirmiş olduğu sınıfları da Rejimin toplumsal dayanağı olarak politik sürece müdahale etmeyerek, ülkenin yönetim sürecinde hiç bir sınıfın görüş ve isteklerine yer vermediğinden, Rejimin siyasal gücünü ve hükümetin meşruiyetini hiç bir toplumsal katmandan alamamıştır.<sup>170</sup>

1920-1941 Reza Şah (Pahlevi) dönemi de benzer sosyo-politik gelişmeleri sürdürmüştür. Meşrutiyet Hareketi ile gelişen demokratik koşullarından sonra 1920'de Rıza Şah Rejimi ve 1941'den 1953'e dek süre gelen ortamdan sonra, Mohammad Reza Şah'ın despotik Rejimi, İran'ın sosyo-politik, kültürel yapısı açısından bir sürekliliğe tekabül etmektedir.

1953'ten itibaren Şah Rejiminin siyasal çabalarıyla despotik bir yapı içerisinde tepeden uygulanan modernleşme hareketine paralel olarak, İranlı aydınların yanısıra dinsel aydınların nezdinde de modern anlayış ve yaklaşımlar tartışılarak ilgi alanlarına girmiştir. Bu noktada, İngiltere-Amerika ve Sovyetler kıskacındaki İran için, ulusal bir model arayışını içeren entellektüel çalışmaların kaynaklandığı ve dayandırıldığı bağlam Fransa oldu. Zira Fransa, İran üzerinde aktüel çıkarları sözkonusu olan bir ülke olmadığı gibi, feodaliteden kapitalizme geçiş modeli itibariyle krallığın lağvedilmesine dayanan bir çağdaştırıcı model olarak İranlı entellektüeller arasında kabul görüyordu. Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki,

---

<sup>169</sup> Bkz. H.Katouzian, Mohammad Ali, "Land Reform in Iran. A Case Study of the Political Economy of Social Engineering", *Journal of Peasants Studies*, 1974

<sup>170</sup> H.Katouzian, M.Ali, **Tazadd-e Dolat va Mellat; Nazariyye Tarih va Siyasat dar İran**, Terc. Ali Reza Tayyeb, Tehran, Naşre Ney, 1380, S.11

bu ülkelerin sömürgeci politikaları nedeniyle İran için, Amerikan Devrimi, İngiliz Devrimi ve Sovyet Marksist-Leninist veya Stalinist Devrim modelleri anlamsızlaşmıştı. Bu ortamda halk arasında bu ülkelerin isimlerine karşı bile yoğun bir tepki gelişmiştir. Bu yüzden İran (Devrimci) aydınları, “*aydınlanma*” süreci sonucunda şekillenen bir modeli tercih ederek Fransa’ya yöneldiler.

Bazergan ve Na(k)hşab gibi dini aydınlar da, moderniteye olumlu yaklaşarak, İslam'ın modern kurum ve yaklaşımlarla uyumlanabilirliğini ispatlamak eğiliminde olmuşlardır. İran'da bu çabaların en önemlisi ve sonuç vericisi, Mehdi Bazergan'ın 1940'lı yılların sonu ve 1950'li yılların başında başlattığı "Modern İslam" düşünüş hareketidir.

1940'lı yıllarının sonlarında başlayan bu eğilimler -dinsel aydınların modern yaklaşım ve kurumlara yönelik yapıcı yaklaşımları- Meşrutiyet sürecine içkindir. Meşrutiyet döneminde tüm İran entellektüelleri, modernitenin asli ilkeleri olan akıl, ilim, ilerleme ve sekülerizm ile ilgilenmekte olup, dönemin İslam eğilimli aydınları da, halk katılımı, temsil, vatandaşlık hukukuna dayalı eşitlik, umuma yönelik adil davranma, demokrasi, meclis ve anayasanın varlığı gibi sosyo-politik yaklaşımları yorumlayarak İslam diniyle uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır.

Dini aydınlar ile modernite arasında gelişen ilişkilerin ilk aşamasında, "modern İslam" düşüncesi bağlamında derin felsefi ve pratik bilgi söz konusu değildi. Dini aydınlar, Batı'nın modern siyasal düzeni ile teknik ve bilimsel ilerlemesinin etkisinde kalmakla, "modern"i özünde yol açıcı ve yapıcı bir süreç olarak kabu etmekte idiler. Ancak 1960'lı yıllarından başlayarak, aydınlar ve din adamlarının düşünsel alanında modernite, giderek sorunlu bir konum kazanmaya

başladı. İran toplumu ile uyuşmayacak bir olgu olarak eleştirilmeye başlandı ve bu durum, İran Devrim'i sürecinde toplumsal somutluk kazandı.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> Devrim sonrası dinsel ortamı içerisinde iki aydınlanma eğilimi ile karşılaşmaktayız: Moderniteyi tam olarak eleştiren ve diğer yandan tüm boyutlarda ve tüm boyutlarıyla Modernite'yi ispatlama eğilimi. Söz konusu ikinci eğilim, son 10 yılda egemen olan eğilim niteliğindedir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İRAN'DA AYDINLANMA HAREKETİ

#### I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslam sonrası İran tarihinide, toplumsal ve kültürel dönüşüm dönemleri bağlamında, en önemli iki döneme yer verilmesi gerekir. Birinci dönem, İslam/Arap istilasının ilk dört yüzyılı ve özellikle dördüncü Hicri yüzyıl, yani Samaniler iktidar devrine dek dönem, ikinci dönem, son yüzyıllık dönem, yani yirminci yüzyıl ki Meşrute Devrimi ve de derin sosyo-politik dönüşümlerle başlamış ve İranlıları bin yıllık uykularından uyandırmıştır. Son yüzyılın ve özellikle Meşrute Hareketi'nin toplumsal ve de siyasal hayata etkisi açısından, bir anlamda İran'ın kaç bin yıllık tarihinden daha önemli ve anlamlıdır. Bu son yüz yıl içerisinde İranlılar, Millet, Devlet, Devrim, Ferdiyet, Toplum, kültür, Sınıf'a benzer yeni kavramlarla tanışmışlardır. Bu süreçte Basın, Parlamento, Medrese, Üniversite, Klüp ve benzeri kurumları kurmuşlardır.

Bu çerçeveden bakarak, İran'da aydınlanma ve aydın, iki tarihsel bağlamda anlam kazanmaktadır. İlk olarak, İran toplumuna özgü dinamiklere bağlı olarak gelişen İran aydın'ı ve İran aydınlanması'ndan söz edilebilir. İran aydınlanması ve dolayısıyla İran aydın'ı, toplumsal düzeyde, dünya görüşü ve teleolojik açıdan diğer toplum fertlerinden farklı bir bakış açısıyla, toplumsal konulara siyasal bir perspektifle yaklaşmakta(mışlar)dır. İran'da aydınların bu tarz bir yaklaşım ve paradigmatik irdeleme eğiliminde olmaları; moderniteye

(teceddüt/modernizasyon/Batılılaşma) yönelmelerinin genel çerçevesini oluşturmuştur.

Buradan hareketle denilebilir ki, İran aydını, bir tip ve toplumsal grup mensubu olarak kendine özgü bir konum/Adınlanmacı Konum/devrimci konum taşımaktadır. Yukarıda özetlenen özgünlükler çerçevesinde, İran toplumunu oluşturan bireyler arasında, büyük düşünsel/inanış farklılıkların bulunmasıyla birlikte, bir çok açıdan modernite ile uyumlu bir inanç ve düşünüş çerçevesi sözkonusudur. Buna binaen, İran aydınının temel bir özelliği egemen güce yönelik güvensizlik ve tepki duyma biçiminde kendisini gösterir.

#### **A- AYDINLANMA**

Aydınlanma kavramı, genel olarak Fransız Devrimi öncesi -hazırlık dönemi koşullarında-, yeni düşünce ve felsefe akımını karşılamak üzere kullanılır. 18.yy'ın değişim ve devrim ortamında evrensel akla dayalı, genel yararı ön plana çıkaran, ön yargılara dayanan geçmişin geleneksel değerlerine karşı çıkan düşünce akımı “aydınlanma” olarak nitelendirilebilir. Bu düşünce akımı, dönemin Fransası ve de gelişen Devrim için en önemli rolü üstlenmiş ise de, esas itibarıyla “18.yy Fransız burjuvazisi, akla öncelik tanıyan, bu dünya görüşüne dayanarak eski Rejimi sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiriyor ve kendi amaç ve gereksinimlerine uygun olarak biçimlendirdiği bu dünya görüşünü, Fransızların yanısıra evrenselleştirerek tüm insanlara seslenen bir felsefe haline getirmeyi başarıyordu”<sup>172</sup>.

Fransız Devrimi'nden yirminci yüzyıl Devrimlerine dek, bu Devrimlerin ana dinamizmini oluşturan aydınlanma felsefesi/düşüncesi -her ne kadar İngiliz Devrimi'nden Fransız Devrimi'ne kadar burjuvazinin düşünsel nesnesi niteliğini taşıdıysa da- rasyonel, erdemci, protestocu ve özgürleştiriciliği boyutlarıyla evrensel düzeyde insanın/bireyin toplumsal yaşayışında, bilinçlenmesinde ve de

---

<sup>172</sup> Sarıca,Murat, 1995, S.23-24

kitlese/toplumsal hareketlerde etkin olmuş ve bu niteliğiyle siyaset biliminin inceleme odağına oturtulmuştur.

Aydınlanma düşüncesi/felsefesi, aslında iki dünya görüşünün yani “eski ” ile “yeni” dünya görüşünün birbirinden ayrıldığı tarihsel kesit noktasında yer alır. Yani, orta çağ Avrupasının alaca karanlığına ve “insanları baskı altında tutan boyunduruklara karşı çıkmak”<sup>173</sup> dönemi. XIV. Louis oğluna şu satırları yazıyordu: “Bizim Tanrıya bağlılığımız, uyruklarımız için bir örnek, bir kuraldır. Eğer herkes bizimle aynı haklara sahip olduğuna inanır, kendinden üstün ve bizim de bir parçasını teşkil ettiğimiz bir güce saygı göstermezse, bizim bu taht üzerinde oturmamızı, ne ordu ne de herhangi başka bir tedbir kendi başına sağlayamaz”.<sup>174</sup>

Ortaçağ Avrupasının Katolik mezhebi ve kilisesi kurumunun insanlara yönelik uyguladığı peşin yargılar ve buna bağlı siyasal peşin yargıları hedef alan aydınlanma hareketi, esas itibarıyla 14. ve 15.yy’larda, Batı Avrupa’da başlayan Rönesans ve Reform hareketlerinin devamında gelişmiştir.

Aydınlanma döneminin düşünürleri; Diderot, Montesquieu, Voltaire, geleneksel toplum düzeni ve dünya görüşünün, modern bir düzen ve dünya görüşüne dönüşmesinden yana olup,. Erdem, akıl, modern bilim, evrensellik, insan eşitliği, özgürlüğü, laiklik ile deneyimciliğe yönelik hayranlıklarını belirtiyorlardı.<sup>175</sup> Rasyonellik ve erdem, aydınlanmanın odağını oluşturmaktaydı. Bunlar aynı zamanda mutluluk ve özgürlüğün de temeli sayılıyordu. "Aydınlanma çağı düşünürleri, yüce amaçlar güden bir program etrafında birleştiler. Sekülerizm, insan/birey odaklılığı/eksenliliği, dünya vatandaşlığı ve özgürlük; ve hepsinin üstünde, özgürlüğün çoğul biçimleri, despotik güçten bağımsızlaşması/özgürleşmesi, ifade

---

<sup>173</sup> A.g.k.,S.25

<sup>174</sup> Aktaran: A.g.k. S.25

<sup>175</sup> Hamilton,Peter, 1992, S.21-22

özgürlüğü, ticaret özgürlüğü... yani, insan'ın evrende yolunu açmak amacıyla ahlaki özgürlük."<sup>176</sup>

Aydınlanma Hareketinin felsefe ve düşüncesini geliştiren ve temsil eden esas aktörü olan "aydın insan"ın, kavramsal düzeyde ne anlama geldiği konusu da bu çerçevede kısaca irdelenmeli. Bauman, kapsayıcı bir tanımlama yaparak, entellektüel sınıfını "kendi pratiklerinde fiziksel yetenek/beceriden çok, düşünsel becerilerini kullanan"<sup>177</sup> insanlar olarak irdeler. Bu tanımlamada entellektüel, belli bir dönem veya belli bir düşünceyle sınırlanmaz. Gramsci ise, "bütün insanlar entellektüeldir, ancak entellektüellik pratiğine sahip değildir."<sup>178</sup> saptamasıyla, entellektüelleri yaşadıkları dönem bağlamında değerlendirmektedir. Örneğin feodal dönemi kilise kurumunda papazları, "toprak sahibi eşrafa bağımlı ve dinsel ideolojiyi taşıyan entellektüeller" olarak tanımlamaktadır.<sup>179</sup> Gramsci açısından, din adamları da entellektüeller zümresinden sayılır. Bu bağlamda, "din adamları, organik bir biçimde toprak sahibi eşrafa bağımlı olan entellektüellerdir".<sup>180</sup> Aslında Gramsci, irdeleyici bir bakışla *organik muhafazkar aydın* (ki bunlar mevcut durumu koruma taraftarıdır) ile *organik radikal aydın* (ilerici ve dönüşüm taraftarıdır) arasında ayırım yapmaktadır.

Bu çerçevede, Sartre, *organik radikal aydın* kavramına yaklaşmakta ve entellektüelin, "toplumda ve kendi mevcudiyetinde, pratik gerçeklik (sahip olduğu

---

<sup>176</sup> Gay, Peter, **The Enlightenment: An Interpretation, Vol. I. :The Rise of Modern Paganism.**, London: Weidenfeld & Nicolson, 1976, S.3

<sup>177</sup> Bauman, Zygmunt, **Intellectuals in the Postmodern World, Life in Fragment: Essay in Postmodern Morality**, 1995,S.223

<sup>178</sup> Gramsci, Antonio, **Selections from the Prison Notebooks**, Mumbai: Orient Longman, 1996, S.9

<sup>179</sup> A.g.k.,S.6-7

<sup>180</sup> A.g.k., S.7

tüm ölçütlerle) ve dominant ideoloji (tüm geleneksel değerleriyle) arasında yaşanan çelişkinin varlığının bilincine ulaşan"<sup>181</sup> kimse olduğu sonucuna varmaktadır.

Belirtilen bu çerçevede içinde aydınlanma çağı, "genel anlamda, deneyim/tecrübenin, akıl/erdem, din ve geleneğin referans olarak gösterilmelerine karşı güvensizlik duyduğu, demokratik toplumlarda seküler ve liberal değerlere açıklık getirilen" çağdır.<sup>182</sup>

Aydınlanma, düşünsel bir süreç ve düşünce felsefesi olarak, esasen İran'ın toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşüm süreçleri bağlamında, somut ve dönüştürücü bir etken olarak tarihsel arkaplanına da içkindir. Yerel, siyasal, toplumsal ve kültürel geleneğin algılanış ile anlayış kapsamı içinde aydınlanma, "uyanış" (*Bi'dari*) ve de "öze dönüş" (*Baz'gaşt-e Be Hiştan*) kavramlarıyla ifade edilir. Felsefi ve düşünsel bağlamda ise, "*Bi'dari*" ve "*Baz'gaşt-e Be Hiştan*", "*Row'shangari*"<sup>183</sup> olarak anlamlandırılmıştır. Nitekim bu anlamlandırma doğrultusunda, daha önce de ifade edildiği üzere İran'ın sosyo-kültürel ve sosyo-politik arkaplanında, değişik dönemlerdeki öze dönüş ve uyanış hareketleri, Alevilik, Şu'ubilik, Şi'alık biçiminde kendisini göstermektedir.<sup>184</sup>

## **B- MODERN, MODERNİTE, MODERNİZM**

Modernite'nin tanımı ve anlamı 18 ve 19.yy Avrupası'nın düşünce akımlarından –aydınlanma- bağımsız ele alınamaz. 'Modern olan'ın

<sup>181</sup> Sartre, Jean-Paul, **Existentialism is a Humanism**, Farsça Çev., Mostafa Rahimi, Tehran Morvarid, 1977, (IV. Çapp 1380), S.66

<sup>182</sup> Blackburn, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford: The Oxford University Press, 1994, S.120

<sup>183</sup> *Row'shan*, Farsça'daki kullanımı ile, ruşen ve aydın anlamına (*Row* –yüz- ve *Şan* –aydın- sözcükleri ile *Gari* eki-ışi- ) gelir. İnsanların yüzü veya karanlık yüzeylerine ışık tutmak anlamını ifade etmektedir.

<sup>184</sup> **Bkz.** bu çalışmanın I. bölümü.

tanımlamasında, 'şu anda var olanın, uzak geçmişten ayrışmışlığı'nın vurgulandığı ileri sürülebilir. Günümüze damgasını vurduğu haliyle 'modern', kavramı "şimdi ve sonrası ile geçmiş dönem arasındaki bir karşıtlığa"<sup>185</sup> işaret etmekle birlikte, çok yönlü ve dönüştürücü bir sürecin göstergesi durumundadır. Yani "her şeyin kaçınılmaz alinyazısının hızlanması, çözülmesi, yer değıştirmesi, başkalaşması ve biçim değıştirmesi"<sup>186</sup> karşılık gelen bir terimdir.

"Modern" kavramı "modernizm" olarak kavramsallaştırıldığı takdirde, bir durumun göstergesi anlamına gelmektedir. Bu durum, çağdaş İtalyan filozofu Vatimo tarafından "modern olmanın bir değer haline geldiği bir durum"<sup>187</sup> olarak açıklanır. Aslında, modernite çağı, "yeniyi ilgi odağına yerleştiriyor."<sup>188</sup> "Değer"in, yeni sayılan herşeyle eş kimlikte (hüviyette) olması, değışmenin eksenini belirler. Bu anlamda modernite, kapsayıcı bir biçimde değışim ve değışimin gereksinimlerine yöneliktir.<sup>189</sup> Bu çerçevede "değışim, moderniteyi anlamlandıran temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır."<sup>190</sup>

### C- GELENEK VE GELENEKSEL

Toplumbilimde, anahtar kavram olarak "gelenek", toplu hafıza'nın örgütleniş aracı ve toplumsal pratiklerin gerçekleştirildiği ana yatak durumundadır. Toplu/kollektif hafıza aracılığıyla söz konusu yatağın yeniden yapılması/üretilmesi ve ihyası gerçekleşir. Bu süreçte güncel yeniden düzenlenerek gelecek nesillere intikal ettirilir. Gelenek, genellikle görenek ve alışla gelmiş töreler aracılığıyla korunur, yeniden anlamlandırılarak yeniden üretilir. Bu anlamlandırma, Giddens'in

---

<sup>185</sup> Mautner, Thomas, ed., **A Dictionary of Philosophy**. London: Penguin Books, 1976, S.358

<sup>186</sup> Hall, Stuart, and Gieben, Bram, ed., **Formations of Modernity**, Cambridge: The open University, 1992, S.15

<sup>187</sup> Vatimo, Gianni, **The End of Modernity**, Translated by Jon R. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988, S.99

<sup>188</sup> **A.g.k.**, S.100

<sup>189</sup> Giddens, Anthony, **The Consequences of Modernity**, Cambridge: Polity Press, 1990, S.4

<sup>190</sup> Smart, Barry, **Modern Conditions, Postmodern Controversies**, London: Routledge, 1992, S.1

“gerçeğin formülük kavramı (formulaic notion of truth) olarak “korumacılar”ı (guardians) tarafından yorumlandığı gelenek”<sup>191</sup> tanımlaması ile örtüşmektedir.

“Gelenek ölçütü’nü, değişmez ve kadim olan herşeyin *birikintisi* (vurgu bana aittir) olarak irdeleyenler”<sup>192</sup> ilkin Antropologlar, Folkloristler ve sonra da toplumbilimciler olmuştur. Söz konusu *birikinti*, dinsel kavrayışta ‘gelenek’i, “geçmişin geçerliliğinde (itibarı) kök salmış *gerçek* veya *ilim* birikintisi olup, dinsel bir cemaata miras bırakılanların toplamıdır”<sup>193</sup> biçiminde tanımlanmaktadır.

Bilindiği gibi, günümüzde, sosyal bilimlerde modern bir bakış açısının egemenliği söz konusudur. Bu bağlamda “gelenek”, araştırma konusu olarak “modernite” için karşıt bir nitelik taşımaktadır. Aynı yönde “modernite”, kendi karşıtının niteliği –gelenek- üzerinden anlamlandırılmaktadır. Saussure’a göre, gelenek ve modernite, birbirleri üzerinden göndergelendirilmektedir.<sup>194</sup>

Bu çerçevede modernitenin olumlu değerleri, yeni bir konum, özgün, evrilen ve rasyonel değerlere bağlılık olarak belirlenebilir. Geleneksel değerlerin ise önden, modern öncesi, önemsiz, durağan ve irrasyonel olduğu varsayılmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım -ki büyük ölçüde yaygın olarak benimsenmektedir- Said’in vurguladığı Batı-merkezci ve “Oryantalist” eğilimlerle ilintilidir. Connolly, moderniteyi “olumlu bir vaziyette kendini daha önceki karanlık, daha hurafeci, daha az özgür, eleştiriye daha az tahammül eden, bireye daha az saygılı, daha az bilimsel ve teknolojik açıdan, modern durumun en iyi halinden daha az gelişmiş bir durum olarak

---

<sup>191</sup> Giddens, 1994, S.63

<sup>192</sup> Peterson, Richard, “**Culture Studies Through the Production Perspective: Progress and Prospects**”, in the *Sociology of culture*, ed. Diana Crane. Oxford: Blackwell, 1995, S.183

<sup>193</sup> Valliere, Paul, **Tradition**, in *The Encyclopedia of Religion* ed. Mircea Eliade, Vol.15, N.Y. Memillan, 1987

<sup>194</sup> Saussure, Ferdinand de, **Course in General Linguistics**, Trns. W. Baskin, New York: Mc.Graw-Hill 1974, s.114

tanımlamakta”dır.<sup>195</sup> Modernite ve gelenek, genellikle birbirlerine zıt iki durum olarak düşünülmektedir. Bu durumda, birisinin varoluşunun diğerinin olmayışını gerektirdiği genel kanısı hakimdir. Ancak, geleneğin yeniden yapılanması/üretilmesi çerçevesinde, modernitenin radikal bir eleştirisi yapılmış ve modern pozitivist yöntemin katı nedenselliklere dayalı düşünce tarzının hakimiyeti yerini giderek kültürel farklılıkları önemseyen anlamacı (hermenötik) yaklaşımlara bırakmıştır. Ayrıca, ‘modern’ ile ‘geleneksel’in ilişkisellikleri içinde ele alınması gerektiği düşüncesi de giderek sosyal bilim çalışmalarında daha fazla yer tutmaktadır. Zira, tarih, Batılı toplumlar için bile klasik düşünürlerin öngördüğü gibi geleneksel kurumların tamamen ortadan kalkmasına değil, geleneğin yeniden yorumlanarak hayatîyet bulmasına sahne olmaktadır. Giddens de, “geleneği, modernite dağıtır fakat, modernite ve geleneğin işbirliği, modern toplumsal gelişmenin ilk aşamaları için yaşamsaldır.”<sup>196</sup> vurgusunu yapmaktadır.

Gelenek, kolektif hafıza ile ilgili olup “geçmişî günece bağlar.” Bu anlamda önemi gözardı edilemez. MacIntyre bunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Ben kendimi tarihin bir kesimi olarak buluyor, istesem de istemesem de, kabul etsem de kabul etmesem de, genel olarak gelenek’in taşıyıcılardan olduğumu söylemek gereği duyuyorum.”<sup>197</sup> Giddens, gelenek ve modernite’nin karşılıklı ilişkileri bağlamında, modern toplumların günümüzde ulaştığı noktayı, “post-geleneksel” toplumlar olarak tanımlamaktadır.<sup>198</sup> Giddens, modern toplumun farklı düzeylerinde, geleneğin modern ile ilişkiselliği içinde görünür olduğunu da belirtir. Bu kendisini, “Formülîk Gerçek’in devamı gibi görünen *bilimin meşru rolü* veya modern dönemde bireysel veya kolektif kimliklerin gelenek üzerinden oluşturulması gibi” hususlarla

---

<sup>195</sup> Connolly, W., **Political Theory and Modernity**. Oxford: Blackwell, 1988, S.1

<sup>196</sup> Giddens, 1994, S.56

<sup>197</sup> MacIntyre, Alisdair, **After Virtue: A Study in Moral Theory**, London: Duck Worth, Second Ed. 1985, S.221

<sup>198</sup> Giddens, Anthony, **Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern age**, Cambridge:1991, S.56

gösterir.<sup>199</sup> Böylece Giddens, modern sonrası dünyada bile geleneklerin tamamıyla yok olmadığını, bazı bağlamlarda yeniden filizlendiklerini saptar.<sup>200</sup>

Nitekim, modern ile gelenekselin harmanlandığı modern durumlar mevcuttur: Dindar aydın, muhafazakar-demokrat, Hristiyan-demokrat ve benzeri kavramlar ve bunlara bağlı düşünce akımlarının varlığı buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde, İran Devrimi'nin İslami niteliği de, O'nu modern hedef ve içeriklerden ayrı düşünmemiz için bir neden teşkil etmeyecektir.

## II-İRAN'DA AYDINLANMA

İran'ın tarihsel sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapılarının dönüşüm sürecine içkin olan özgün bir aydınlanma felsefesi, farklı dönemsel dönüşüm süreçlerde, değişik içerik, anlam ve biçimlerle varlığını günümüze dek sürdürmüş durumdadır. Sasaniler döneminde, yozlaşmaya yüz tutmuş Zerdüşt din adamlarının siyasi iktidar ile özdeşliği ve işbirlikçiliklerine karşı, *Mani* ve *Mazdak* ayaklanmaları, *Zan'diq/Zındık*<sup>201</sup> aydınlanma hareketleri temeli üzerine gelişmişti. Sasaniler'den sonra Emeviler ve Abbasilere –Araplara ve Arap geleneğine- karşı başlatılan ve günümüze dek devam eden aydınlanma hareketleri ise; *Şuubilik*, *Şiilik*, *Batinilik*, *İsmaililik*, *Hurufilik*, *İmamiyelik*, *Şeyhilik*, *Babilik*, *Bahailik* ve Meşrutiyet Hareketlerini önceleyen *İslamı Protestantizm Hareketleri* ile *Meşrute Hareketleri* şeklinde İran Devrimi'ne dek devam etmiştir. Kısaca İslam'dan sonra sosyo-kültürel açıdan İran tarihinin önemli dönüşümlerini belirlenmesinde iki dönem önem

---

<sup>199</sup> A.g.k., S.94-95

<sup>200</sup> A.g.k., S.100

<sup>201</sup> Mani ve Mazdak, Zerdüşt din adamlarının okuma yazma seçkinciliklerine karşı Avesta öğretilerini Arjang ile Zand kitabında yeniden yorumlayarak yazmışlardır. Bu iki kitap, Avesta'nın aslına uygun olmadığı ve geçerli olmayan bir yorumdan ibaret olduğu suçlamasıyla sapkın ilan edilmiştir. Zerdüşt din adamları tarafından "Zandık" olarak ilan edildiler. Ve daha sonra, aynı terim Araplar tarafından İranlılara yönelik olarak kullanılmıştır.

kazanmaktadır: Birinci dönem İslam'ın ilk dört yüzyıllık dönemi ve ikinci dönem ise, son 150 senelik dönemdir. Yani, Meşrutiyet hareketleri öncesi ve sonrası dönem. Esasen, Meşrutiyet Hareketi'nin İran toplumunda yaratmış olduğu derin, içerikli sosyo-kültürel ve sosyo-politik değişim ve dönüşümler dikkate alındığında, İran'ın kaç bin yıllık tarihini "Meşrute öncesi" ve "Meşrute sonrası" olarak iki döneme ayırmak dahi mümkündür.

Meşrute öncesi dönem, üç belirgin döneme ayrılabilir: Birinci dönem, Safavi Şi'a öncesi Şuubi -Heterodoks İslam- Hareketleri; İkinci dönem, Safavi Şi'a sonrası ve özellikle despotik-başıbuyruk Kaçar Hanedanı dönemi (Safavi Şi'a anlayışının içinden çıkan ve bu anlayışa karşı gelişen hareketler olarak İmamiye, Şeyhiye, Babiye ve Bahai). Üçüncü dönem hareketleri ise, 1850'li yıllarından başlatılabilecek "*Protestantizm*" ve "*Meşrute*" hareketleridir (Fransız Devrimi'nin etkileri ile başlayan). Bu süreç, 1979 İran Devrimi ve Devrim sonrası itibariyle, etkinliğini ve evrimleşmesini devam ettirmektedir.<sup>202</sup> Bu noktada, Batı'nın aydınlanma felsefesi ile modernite anlayışının İslami toplumlara yaptığı etkileri kısaca inceleyip irdedeleyeceğiz.

---

<sup>202</sup> Despotik Kaçar Hanedanının saltanatı tamamıyla dinsel otoritenin Padişah'a verdiği tanı yani Zellül'laha -Allah'ın Gölgesi- dayanmaktaydı. Herhangi bir yasal düzenleme ve halkın katılımı ile oluşacak herhangi bir yasama oluşumu da bu çerçevede söz konusu olamazdı. Bu ve izleyen dönemlerde başlatılan tüm toplumsal, siyasal ve kültürel hareketler dinsel kurum ve saltanat kurumunun işbirliği ve özdeşliğine karşı hareketler niteliğinde olup, *Meşrute Hareketi* Saltanat Kurumuna karşı başlatılmakla birlikte, aslında kendisinde din kurumuna karşı bir *İslami Protestantizm* olma niteliğini de barındırmıştır. Ancak siyasal düzen meşrutiyet ile yasallaşma sürecine girip dönüştürülmüşken –bu saraylıların değişmesi ile mümkün olabilmıştır- dinsel kurum ve dinsel inanın, halk arasında kültürleşmişliği nedeniyle, dönüşümü ve değişimini sosyo-kültürel yapılarının evrilmesi ile gerçekleştirilebilecektir. Bu nedenledir ki bu süreç, halen olgunlaşma ve tarihsel evrimini geçirme süreci içindedir.

Batı'nın İslami toplumlara yaptığı etkinin, Haçlı Seferlerle başladığı görüşleri<sup>203</sup>, gerçekliğin bir kısmını açıklamaktadır. Haçlıların Müslümanları genel olarak Avrupa toplumları ile ilgili bilgilendirdikleri doğrudur. Ancak, düşünce bağlamında Batı'nın İslami düşünüşe etkisinin izini eski Yunan'a dek sürmek olasıdır. Eş'ariler (Eş'aire) kelam ekolu ve Mutezile Kelam ekolunda tam anlamıyla Yunan felsefesinin derin etkisi vardır.<sup>204</sup> Ayrıca Meşşai ve İşrak felsefi ekollarının her ikisinin de, Yunan düşüncelerinden etkilendiği açıkça görülmektedir.<sup>205</sup> İslam düşünürleri tarafından Plato mantığını reddetme çabalarına karşın, bu mantığın İslam düşüncesi üzerinde bıraktığı etki reddedilemez. İki gelenek arasındaki tartışmalar İslam'da, Kelam'ın "Aristo mantığı ile tedvin edildiği"<sup>206</sup> iddiası ile sonuçlanmıştır.

Ancak, bu etkilenme, her ne kadar İslami düşünüşe bazı açılımlar getirdiyse de, hiç bir zaman İslam ve Arap geleneğine eleştirel bir perspektifi ve "protesto" anlayışını taşıyamamıştır. Bu çabalar daha çok İslam anlayışına dayalı Mezheplerin ortaya çıkması ve çoğalması sonucunu doğurmuştur. Ama, her ne kadar da "akıl"a dayalı yaklaşımlarla İslam'ın genel anlayışına bakıldıysa da, hiç bir zaman "akılcılık" (Rasyonalite) mezheplere egemen düşünüş biçimine ulaşmamıştır.

İslam dünyasında "akılcılık" veya "protestocu" düşünüş, genellikle zındıklık, kafirlik/gavurluk, mürtedlik kavramlarıyla suçlanmıştır. Oysa, İslam dünyası ve İslami düşünüş bağlamında, "aydınlanma" felsefesi doğrultusunda gelişen düşünsel ve toplumsal hareketlerde "rasyonalite" (akılcılık) ile "protesto" (itiraz ve karşıtlık) anlayışı bir arada belirlemek suretiyle özdeşlik arzeder. Nitekim, İslami düşünüşte "modernizm", "modernite", "dinde reform" (tesahül ve Tesamüh), "taklit" ve "Batı taklitçiliği" fenomenleri kolaylıkla yer edinmesine karşın, "aydınlanma", "akılcılık"

---

<sup>203</sup> Watt, William, Montgomery, **Islamic Fundamentalism and Modernity**, London: Routledge, 1988, S.44

<sup>204</sup> Ahmed, Akbar, **Postmodernism and Islam, Predicament and Promise**, London: Routledge,1992,S.80

<sup>205</sup> Nasr, Seyyed Hossein,**Three Muslem Sages: Avicenna, Suhraward, Ibn Arabi.**, New york : Caravan Books, 1964, Ss.24-25,60-61

<sup>206</sup> Gibb, A. R., **Studies on the Civilization of Islam**, ed., Shaw and Polk,London: Routledge, 1969, S. 203

ve "protestantizm" düşünüş ve anlayışları İslami söylemlerin içinde yer edinememiştir.

İslam Kelam'ı üzerindeki Yunan felsefesinin etkisi ya da Haçlıların Müslümanlarla etkileşmeleri sırasında yarattıkları etki modernite'nin etkileri ile karşılaştırıldığında bir hiçtir. Batı'nın İslam toplumları üzerindeki etkisi asıl olarak yakın geçmişe damgasını vuran modernite ile sınırlıdır. Modernite koşullarının sadece İslami düşünürlerin zihnine değil, İslami topluluklardaki günlük yaşam, davranış ve telakkilerine derin ve kapsayıcı etkiler yaptığı bilinmektedir.<sup>207</sup>

Modern dönemin bu etkinliğinde iki tarihsel gelişme belirleyici olmuştur: Birincisi, İngiliz Doğu Hint Kumpanyası'nın 1756'da Bengal üzerine egemenlik kurması, ve diğeri ise Napolyon'un 1798'de Mısır'ı istila etmesidir.<sup>208</sup> İngilizlerin Bengal'da egemenlik kurmasıyla, Hint Moğol İmparatorluğunun çöküşü sonucunda, yeni düşünce ve sosyal yapılar İslami yapılara alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişim ve dönüşüm süreci, *Seyyed Ahmad Khan* gibi entellektüellerin modern düşüncelerini ifade edebilmeleri için uygun ortamı hazırlarken, diğer taraftan Napolyon'un Mısır'ı istila etmesi karşısında etkisizleşen Müslümanların durumuna bağlı olarak *Seyyed Cemaleddin Asadabadi'nin (Afgani)*<sup>209</sup> Batı karşıtı yeni İslami görüşlerini biçimlendirmiş ve beyan etmiştir.<sup>210</sup> "Bir çok örnekten anlaşılır ki, Afgani

---

<sup>207</sup> A.g.k., ss320-323

<sup>208</sup> Mortimer, Edward, **Faith and Power**, London:Faber & Faber, 1982,S. 84

<sup>209</sup> Moderniteyi, İslami değer ve ölçütleri havzasına sokan ve yer veren en önemli Müslüman aydınlardan biri Asadabad i(Afgani)dir. Afgani, 1838'de İran'ın Hamedan kentinin Asadabad kasbasında doğmuş ve 1898'de İstanbul'da vefat etmiştir. Ömrünün bir çoğunu İran'ın dışında ve İslam ülkelerinin gücünü yeniden tesis etme amacı doğrultusunda geçirmiştir. Batı ve özellikle İngiltere'nin başarıları karşısında İslam'ın yeniden ihyası için bir ideoloji ve siyaset insanı olarak mücadele vermiştir. 19.yy sonundan 20.yy başındaki İslami düşüncenin gelişimine oldukça etkin olmuştur. Mısır ulusal Hareketi,, Osmanlı'nın Tanzimat ve Meşrutiyet Hareketleri ile İran'ın Meşrutiyet Hareketine etki yapmıştır. **Bkz.** Keddie, Nikki, **Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani', In Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali Rahnama, New Jersey: Zed Books, 1994

<sup>210</sup> Pedram, Masoud, **Rowshanfekran-e Dini va Modernite**, Tehran, Game-no,1382, S.50

keyfi yöneticiler ve pratik reformlarla doğrudan ilgilenmemiş, eserlerinde halk egemenliğine eğilmektense, modern akılcılığa yönelmiştir".<sup>211</sup>

Afgani, gelenekselci-Muhafazakar İslamcı düşünürlerden Hasan al-Banna, Abul Ala al-Mevdudi ile tamamıyla "modern" eğilimli Seyyed Ahmad Khan gibi düşünürler arasında, eleştirel ve islahatçı bir konumda yer almaktaydı. Öyle ki, "O (Afgani), Müslümanların inancında olan yanlış İslami bakış açılarını değiştirmek ve Avrupalıların İslam'a yönelik eleştirilerini ortadan kaldırmak istiyordu".<sup>212</sup>

Buradan hareketle, 1850-1975 süreci boyunca "protestantizm İslam/Mezhep" anlayışı ilk olarak Mirza Feth Ali tarafından "İslam Alfabeti"ne karşı geliştirdiği yeni alfabe ve daha sonra da yazının değişimi çabalarıyla başlatılmıştır. Bu çalışmaların ardından Mirza, Şi'a (Safavi Şi'a) anlayışını "din adamları" ve "geleneksel din" anlayışı olarak hedef alarak "Mektubate Kemaloddowle" (Kemaloddowle Mektupları) yazısında İslam, ve İslam türevli tüm inanışları sorgulama yoluna gitmiştir. Yeni bir İslam anlayışı ve ona bağlı mezhep anlayışı ile topluma yönelmenin kaçınılmazlığını dile getirmiştir.<sup>213</sup> Bu hareket, Meşrute Devrim'i ve de bu Devrim'in mücadele unsurları ile yakından tanışan Ahmad Kasravi (1890-1946) tarafından devam ettirilmiştir. Meşrute döneminde henüz genç olan Kasravi, Tebriz'de Medrese (How'ze)<sup>214</sup> talebesi olup, Meşrutiyet Hareketinin mücadele unsurlarıyla tanışıyordu. Hemen belirtmek gerek ki, 1905 Meşrutiyet Hareketi, İran din adamları arasında yol ayırımına neden olmuştur.

---

<sup>211</sup> Keddie, Nikki, **Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani', In Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali Rahnama, New Jersey: Zed Books, 1994, S.24

<sup>212</sup> Hourani, Albert, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939**, London: Cambridge University Press, 1962, S.120

<sup>213</sup> Daha sonar detaylı olarak tartışılacaktır.

<sup>214</sup> "How'ze", Şi'a eğitim geleneğinde talebelerin sürekli olarak kaldıkları ve eğitim gördükleri medreselere denilmektedir. Burada medrese eğitim sisteminden farklı olarak talebe istediği hoca ve ya müderristen istediği dersi seçip alabilir ve istediği felsefi yaklaşım veya mantık metodunu seçip dini eğitimini tamamlayabilirdi.

Ruhanilerden<sup>215</sup> ayrılan bir grup alim Meşrutiyeti destekleyip, meşrulaştırılmasını hızlandırmaya çalışırken, ruhanilerin devlete yakın kanadı, İslami Hükümet'in sadece Şeriat'a dayalı kurulabileceği iddiasındaydı. Meşrutiyet karşıtı bu ruhaniler, meşrutiyet yanlısı ruhanilerin, "halkın istekleri/iradesini Tanrı iradesinin üstünde tutma çabasında oldukları" bahanesiyle suçluyorlardı. Bu ortamda Kasravi, 16 yaşındayken Meşrutiyet taraftarlarının saflarına katıldı.<sup>216</sup> Kasrevi'nin Aydınlanma sürecindeki rolü ve kişiliği daha sonra incelenecektir.

Meşrute zihniyetinin devamı, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde *Sosyalist'hay-e Hoda'parast* (Tanrı tapan Sosyalistler), *Hezb-e Tudeh* (Tudeh Partisi) ve *Cebhey-e Melli*<sup>217</sup> (Ulusal Cephe) gibi siyasal oluşumlarla başlamıştır. İran'ın önde gelen bu potansiyel siyasal oluşumlarının her biri, kendi siyasi görüş ve anlayışları doğrultusunda, sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapı ve düzeylerde, gelişen tarihsel aydınlanma hareketine katkıda bulunmuşlardır.

Söz konusu toplumsal, siyasal ve kültürel aydınlanma hareketlerinin temelini oluşturan düşünsel etkenler, Mirza Feth Ali Ahundzade<sup>218</sup> (1812-1878) tarafından geliştirip teorize edilen aydınlanma/İslami Protestantizm başlığı altında incelenebilir ve bu, bir anlamda Mirza'ya özgü modernite anlayışıdır.

---

<sup>215</sup> Şi'a geleneksel söyleminde (Safavi döneminden başlamak üzere) din adamına Ruhani (çoğul Ruhaniyun) denmektedir. Sıfat olarak Ruhaniyet kullanılmaktadır.

<sup>216</sup> Rahnama, Ali, **Zendeği-ye Siyasi-ye Ali Şeriatî, (A Political Utopiant: A Political Biography of Ali Shariati**, London:2000, by I.B.Tauris & Co. Ltd.)Çev. Kiyoomarth Ghoroghloo, Game-no Yay., II.Baskı, Tehran 1381, S.27

<sup>217</sup> Ulusal savaşımı simgeleyen ve Mohammad Mosaddeq'in önderliğinde kurulan Cephe-ye Melli'nin (Milli Mukavemet Cephesi tabanlı) kuruluşunu hazırlayan koşullar bunlardır. Bu, temelde dört güçlü örgütü bir araya getiren kitlesel bir harekettir. Bu dört örgüt, İran Partisi (Dr. Karim Sandjahi önderliğindeki), Pan-İranist Parti (Mohsen Pezeşkpour'un başını çektiği), Mücahedin-e Eslam Örgütü (Ayatollah Kashani'nin önderliğindeki), ve Hezb-e Zahmatkeşan-e İran'dır (Mozaffar Baqayi önderliğindeki). Nisan 1951'de kurulan bu Cephe'nin etkinlikleri sonucu iktidara gelen ve bu hareketin başını çeken Dr. Mosaddeq'in en önemli icraatı, petrolün ulusallaştırılması olmuştur (**Bkz.**, Abrahamian,1983).

<sup>218</sup> Ahundzade, Mirza Feth-Ali, **Mektubat-e Kemalod'dowle**, Nos(k)hey-e (k)hatti(elyazması), Ketab(k)haneye Melliye İran, No.1123, 216 varak,1863-1864; **Bkz.** "Alefbaye Jadid va Maktubat-e Mirza Feth Ali Ahund(ov)zadeh: Çapp-e Hamid Mohammadzadeh, Hamid Araslı,Badkubeh 1963;

Ahundzade, İran, Osmanlı ve İslami toplumların modern düşünce ve felsefeye yönelme sürecinde, ilk yenilikçilerdendir. Bu zat, bilimsel eleştirel düşünüşün temsilcisi, Doğu'da Avrupa'nın roman ve tiyatro yazarlığının öncüsü; İslami toplumlarda Alfabe'nin islahı ve yazının değiştirilmesi projesini geliştiren<sup>219</sup>; klasik edebiyat eleştirmeni, tarih yazarlığı geleneğine karşı çıkan; İran Milliyetçilik düşüncesini geliştiren; siyaset ve dinin birlikteliğini eleştirip, siyaset ve dinin mutlak ayrılığına inanan; her türlü despotik devletin ve her çeşit kişisel egemenliğin düşmanı; doğal hukuk temelli akli ve örfi meşrutiyetin taraftarı; dinin islahı ve İslami Protestantizm'in kaçınılmazlığının habercisi ve tasarlayanıdır.<sup>220</sup>

II. Dünya Savaşı sonrasında, Sovyetler, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin İran'a yönelik politikaları<sup>221</sup>, İran'da entellektüel kesimin çalışmalarının hızlanıp güçlenmesine neden oldu. Nitekim, 1953'ten başlayarak İran'da yaygınlaşan Ulusal Mukavemet Cephesi'ne (Cepheye Moqavemete Melli) bağlı, fakat bağımsızca faaliyet gösteren aydınlanma hareketi başlatıldı. Bu hareket, genel olarak Fransa'dan etkilenmiştir. Ayrıca, İran'ın tarihsel Arap ve İslam Karşıtı "heterodox" ve "protestan" hareketlerinin etkisi de aydınlanmacı fikirlerin oluşmasında etkindir. Mirza Feth-Ali, bu İran'ın çağdaş aydınlanma hareketi'ni başlatan kişidir. Bu hareket, 1979 Devrim'ine dek etkinliğini sürdürerek devam

---

<sup>219</sup> "1857 Mesihîye yılında Farsça'da İslam Alfabetini değiştirmek için Mirza Feth Ali bir proje hazırlayarak kitap babında İran ve Osmanlı Saray'larına göndermiştir. Bu girişimin ardından aldığı eleştirilerden etkilenecek bir tek Arap alfabesinin değişimiyle yetinmeyip, hat değiştirme projesini -Latin Alfabetine geçiş- hazırlar ve İran'da destek bulmazken, Osmanlı'da destek bulur. **Bkz. Alefbaye Jadid va Maktubat-e Mirza Feth Ali Akhundzadeh**, Yadaştha, Dar Safare Eslambol, Ss.78,83,840

<sup>220</sup> Adamiyat, Fereydoun, **Andişehaye Mirza Feth Ali Ahund-Zadeh**, Harazmi, Tir 1349, Tehran, S..3

<sup>221</sup> İran Petrol'undan çıkarı olan İngilizlere ve Sovyetler güdümlü Tudehcilere karşı savaşım veren ilk ulusal lider Mosaddeq'ın iktidardan devrilmesinin (1953) nedeni de bu *ulusalcı-bağımsızlıkçı* özelliğidir. Bir Amerikan müdahalesi olan Mosaddeq'ın devrilme hareketi (Ajax Harekatı), aynı zamanda Sovyet güdümlü sol partinin (Tudeh Partisi) de oldukça zayıflatıldığı bir dönem oldu.

etmiştir. Devrim sonrası, *Taşayyo'e Sorh*<sup>222</sup> (Kızıl Şi'a) veya *Protestantizm-e Eslami*<sup>223</sup> (İslami Protestanizm) olarak yaygınlaştırılan düşünce akımları, aydınlanma, uyanış ve öze dönüş hareketler olarak, İran'ın çağdaş siyasal ve toplumsal hareketleri tarihinde, gelenekselleşerek yer edinmiştir.

Bu çerçevede, izleyen bölümde, İran'ın toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşüm süreçlerinde Aydınlanma'nın canlanmasına zemin hazırlayan dönemsel koşullar ve gereksinimler incelenecektir.

### A- TARİHSEL, KÜLTÜREL TOPLUMSAL ETKENLİ KOŞULLAR

Modernist düşünce, diğer Ortadoğu ülkelerine kıyasla İran'a daha geç intikal etmiştir. Bunun nedenlerini sorgulamak gerekir.

İran toplumu özelinde heterodox İslam yorumları ayrı bir yer tutmaktadır: İslam'ın İran'a girişinde Arap sultanı karşısında doğan “Şuubi” anlayış, “Hilafet” yerine “İmamet” kurumuna yönelerek Şi'a mezhebi İran'da, ayrışan bir mezheb olarak vuku bulmuştur.<sup>224</sup> 16. yy. başlangıcında Safavi Padişahlığının Şi'a Mezhebini ülkenin resmi mezhebi olarak ilan etmesiyle, söz konusu ayırım kesinleşmiştir. Böylece, İran Şi'a'sından türeyen bir ayrıklık, Müslümanların tek temsilcisi konumundaki Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü rakibi olarak belirmiştir.<sup>225</sup> Ancak, tek başına bu anlatı, İran düşünürlerinin diğer İslami toplumların düşünürleri ile aralarındaki olumlu ve yapıcı ilişkilerin yokluğunu açıklamasına karşın, moderniteye yönelmelerindeki gecikmeyi açıklamaz. Yirminci yüzyılın başlarında

---

<sup>222</sup> Şeriati, Ali, *Taşayyo'e Alavi va Taşayyo'e Safavi*, Tehran, Çappe Dovvom (II.Baskı), Bahar 1352, S.9,11

<sup>223</sup> Araslı, Hamit; Hamit Mohammadzadeh, Yay., *Alefbay-e Cadid va Maktubat-e Mirza Feth Ali Ahoond(ov)zadeh*, Badkube 1963;

<sup>224</sup> Algar, Hamid, *Religion and State in Iran: 1758-1906*, Berkeley: University of California Press, 1969, S.2

<sup>225</sup> Petroşevsky, İliya, *Eslam dar İran (İran'da İslam)*, Terc. Karim Keşaverz, Tehran, Payam,1354, Ss.391-398

Mısır ve Türkiye gibi İslami toplumlar modern dünya ile yakın ilişkilere girdikleri halde İran bundan sakınmış, en azından bu konuda daha az girişken olmuştur.

Bu gecikme için dört ana neden ileri sürülebilir: Birinci temel neden, 19. yy'ın sonları ve 20. yy'ın başı itibariyle İran'da Fıkıh'a görece hakim olan akılcılığın oynadığı çelişkin rolle izah edilebilir. Bu ekol, din adamlarının modernitenin nazari boyutuyla ilgilenmelerini engellemiştir. Ancak konunun olumlu bir yanı da yok değildir: Usul Ulema'nın akılcı yönelimlerinin meşrute bir düzenin kurulması ve kanunun hakimiyetini istemeleriyle desteklenmiştir.<sup>226</sup> Fakat bu olumlu yan, olumsuz bir yanı da içermektedir: Usul'ün sınırlı/dar akılcılık yönelimi, modern dönemde dini düşünülerin moderniteyi tanıma ihtiyacını geciktirmiştir.

İkinci temel neden ise, Sünni ulemanın tarihsel olarak İslami unvanı olan hükümete itaat etmesine ve ekonomik açıdan da hükümete bağımlı olmasına karşın, Şi'a ulemanın, halkın ve özellikle tüccarın yaptıkları *vucuhat-e şer-i* ödemelerine bağlı olmalarıdır.<sup>227</sup> Ekonomik açıdan halka bağıllık, Şi'a ulema'nın etkinliğini ve bağımsız düşünme eğilimlerini sınırlamıştır.

Üçüncü bir neden olarak, geleneksel bazar tüccarının, yabancıların ekonomik varlığına karşıtlıkları hükümetin modern reformlar ve yeni düzenlemler sürecinin aksaması ve gecikmesine bir sebep teşkil ediyordu.<sup>228</sup> Ve son olarak da, sömürgecilik tarihi boyunca, İran'ın hiç bir zaman doğrudan sömürgeciliğin sultasına girmemiş

---

<sup>226</sup> Abadian, Hossein, **Mabaniye Nazariye Hokumate Maşrute va Maşru'e**, Tehran, Naşre Ney, 1374, Ss.34-37

<sup>227</sup> **Bkz.**, Motahari, Morteza, **Moşkele Asasi dar Sazeman-e Ruhaniyet; dar Marcaiye va Ruhaniye**, Tehran, Şerkate Entesare, 1341

<sup>228</sup> Voll, John Obert, **Islam Continuity and Change in Modern World**, Boulder: Westview Press, 1982, S.105

olması bunda etkindir. Yarı sömürge olma konumu, toplumun modern kurum, düşünce ve yaklaşımlarla buluşmasının gecikmesine neden olmuştur.

### **III- RASYONELLEŞTİRME HAREKETİ**

#### **A- İSLAMİ DÜŞÜNSEL AKIMLARDA RASYONALİTE**

Rasyonelleştirme, aydınlanma ve karşı koyma/protesto anlayışının temelini oluşturan anlayış ve yaklaşım olarak 18. yy. Batı Avrupa aydınlanma hareketinden bağımsız ve onu öceleleyen bir hareket olarak İran'ın tarihsel boyuttaki geçmişi önceki bölümlerde tartışılmıştır. Bu çerçevede, öncelikle Şuubi anlayışını Şia anlayışıyla özdeşleştirme sürecinde öne çıkan rasyonalitenin sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıdaki yerini tespit etmeye yöneleceğiz.

Erdem/rasyonalite, modernitenin temeli olarak anlamlandırılmaktadır. Rasyonalite toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik boyutlarda kristalleştiği ölçüde, bu boyutlar modern olarak anlamlanır. Bu çerçevede, bazı İslami düşünce akımları ile rasyonalite/erdem arasındaki bağları derinlemesine irdelemek, müslüman aydınların modernite ile yüzleşmeleri sorunsalına bir çıkış noktası anlamına gelmektedir.

Erdem ve rasyonalite kavramları, bir çok müslüman düşünür için yeni değildi. Mütezile, kelamın en önemli bağlamlarından olup, özellikle İslam'ın orta döneminde cebir, ihtiyar, hayır, şer ve adalet gibi bazı kavramların yeniden tanımlamaları için, eski Yunan'la etkileşimi içinde yararlandıkları erdemin bazı işlevlerini kullanmışlardır.

Mütezile'nin ölçütleri beş temele dayanmaktadır: Tevhid, Adl, Vaat, Vait, Menzilel beynil menzilin (iki menzil arasındaki menzil), Emri bil-maruf ve Nehyi-min münkir (bilinen emre davet etmek ve inkar edenin uyarmak).<sup>229</sup> Bu temel dayanaklar, dört prensibin gelişimine neden olmaktadır: 1-Kudsi emrin varlığı 2-İnsanın bu emri tanıyabilirliği 3-İnsanın emri yerine getirip getirmemek konusunda muhtar (ihtiyar sahibi) olduğu 4-İnsanın emre amel edip etmemesinin beyhude ve anlamsız olmadığıdır.<sup>230</sup> Aslında Mütezile düşüncesinin temel öğretisi “İnsan erdemi üzerinden hayır ve şerrin birbirinden ayırtedilebileceği”dir.<sup>231</sup> Mütezile Kudsi Emr'e aklani/rasyonel bir nitelik yükler, Tanrı'nın adil olduğunu belirtir ve evren düzeninin, Tanrı'nın tecellisi olarak rasyonel bir niteliği olduğuna istidlal ederler. Tanrı'dan çirkin ve şer bir işlem türemez, şer ve kabahat, yaradandan değil yaratılmıştan ve kuldan üretilir.<sup>232</sup> Mütezile'nin düşüncesince Tanrı insanı yaratır ve ona erdem bağışlar ve “seçmekte” onu özgür kılar. Mütezile, bütün amelleri Tanrı'ya nisbet eden Eşa'ire kelam ekoluna karşı, madem ki Tanrı, insanı işlediklerine göre ceza ve mükafatlandırıyor, bu, fiilin insan tarafından üretildiği anlamına gelir, Tanrı'dan kaynaklandığı anlamına gelmez. Bunun dışında düşünülmesi, Tanrı'nın adil ve rasyonel olmadığı anlamına gelecektir. Hayyam, Eşa'ire inancına referans ederek şöyle beyan ediyor Tanrı'daki bu olası irrasyoneliteyi:

*Man mey (k)horama harke ço man ahl bovad*

*(Ben mey içerim benim gibi ehil olana)*

*Mey (k)hordane man be nazde u sahl bovad*

*(mey içmem kolay gelir)*

<sup>229</sup> Bedevi, Abdurrahman, **Tarihe Endişehaye Kalami Dar Eslam**,(İslam Kelam Düşünceleri Tarihi), Terc. Hossein Saberi, Meşhad: Astane Ghods Razavi, 1374, I. Cilt. Ss.72-86

<sup>230</sup> Alfaruqi,İsmail and Alfaruqi,Lois Lamya, **The Cultural Atlas of Islam**, New York: MacMillan, 1986, S.290

<sup>231</sup> Rahman, Fazlur, **Islam and Modernity**, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, S.33

<sup>232</sup> Daveri,Reza, **Felsefe Çist**,(Felsefe Nedir) Anjomane Eslami Hekmat va Falsafeye İran, Tehran, 1359, S.259

*Mey (k)hordane man Haq be ezel midanest*

*(Mey içmemi Hak, ta ezelden biliyordu!)*

*Gar mey na(k)horam, elme (k)Hoda cahh bovad*

*(İçmesem eğer Hak ilmi, cehl olur)*

Yaradılış aşamasında insana verilen akıl/erdem, kötüyle iyinin farkına varmaları ve seçme özgürlüklerini kullanmalarını sağlar. Bu da “akılın değerlerin delili olduğu, değerlerle şeriat ah’kamin da akla uygunluğu demektir.”<sup>233</sup> Mütezile, Akıl ve Vahy’in birbirlerini tamamladığına, değerlerin akıl yoluyla tanınabilirliğine inanır. Mütezile düşünürlerinden bazıları, kendi bakış açılarını ispatlamak için “artan bir biçimde, bilimsel ve felsefi düşünceden etkilenecek erdem, mantık ve doğa kanunlarına vurgu yaparak”<sup>234</sup>, Tanrı’nın za’tı ve sıfatları çevresinde bu doğrultuda görüşler geliştirmişlerdir. Bu rasyonel düşünüşle, Tanrı’nın insanların pratiklerini etki etmediği ve onu sınırlamadığı sonucuna varmışlardır.

Şia mezhebinde ayrıca yer edinen *Usuli* ve *A(k)hbari* ekolu eğilimlerine yönelmeden, Şuubi/Heterodoks İslam anlayışlarının temel aracı olan rasyonellik/akılcılık, Şuubi-Şi’a inanç, düşünce ve kültürünün rasyoneleştirilmesinde etkili olmuştur. Şi’a’nın iki fıkıh ekolu (Usuli ve A(k)hbari), arasında Usuli ekolu, İslam metinlerinin incelemelerinde erdem ve akıldan yararlanmaktadır. Bu ekol, erdem ve akılı, din ahkâmının yorumsaması için kitap, sünnet ve icma düzeyinde görürç Bunun yanısıra, erdem araçlarıyla başka deliller peşine düşer. Başka bir deyişle Usul ekolu, şeriat ahkâmını (Kur’an ve sünneti) rasyonel istidlal ve mantıksal çözümleme yoluyla edinir ve istinbat eder. Böylesi bir yönteme *İctihat* denilir ve

---

<sup>233</sup> A.g.k., S.308

<sup>234</sup> Ahmed, Akbar S., **Postmodernism and Islam: Predicament and Promise**, London:Routledge, 1992, S.80

yaşayan bir *Müctehit*'in vazifesi içindedir. Usul ekolu, Ahbari ekoluna karşı, eşyanın güzellik ve kabalığını algılamak için “akl”ı hüccet bilir. Bu ekol, İslam ahkâmının gerçeğini anlamada akıl ve icma’i müdahil etmekle gelenekçiliği çok öterler. Bir alimin bağımsız rasyonalite/akıl/erdem yürütmesi anlamına gelen *İctihad*'ı, İslami metinlerin değerlendirmesinde güvenilir bir merci olduğu inancıyla devreye sokar.<sup>235</sup>

İslam'ın orta döneminde Meşşa ve İşrak felsefi ekolları, zirveye erişmişlerdi. Meşşa felsefi ekolunun en tanınmış yüzü İbni Sina, “bir yandan Aristocu doğacılığı ile mantığını, diğer yandan yeni Platoculuğun psikolojisi ile doğaüstücülüğünü ve hatta Stoacılığın ve Ta'vilciliğin<sup>236</sup> bazı unsurlarını kullanarak, Batılı anlamda bir ortaçağ felsefesini başlatan bir düşünce geliştirmiştir.”<sup>237</sup>

İşrak ekolu ise Şehabeddin Sohrvardi'nin önderliği ile gelişmiştir. Sohrvardi, “geleneksel ezgi ve öğretiler haznesi yaklaşımlarını, sofistlerin erdemi, Hermenotizm, Pisagurcu, Platocu, Aristocu, Zertüştü felsefeleri ve başka unsurlarla buluşturup birleştirir.”<sup>238</sup> İbni Sina, Aristo'ya yönelmişken, Sohrvardi Eflatun'a yönelmiştir. Sohrvardi Aristo rasyonalitesine bağlılığını şu satırlarla belirtmektedir, “Her kim ki hakikat yolunun yolcusu ise, bu yolda benim emrahım/yoldaşım ve bu yola bir medettir. Felsefe üstadı, kutsal Eflatun'un yöntemi de böyledir.”<sup>239</sup> İbni Sina ve Sühreverdi, Aristo ve Plato'nun bazı yaklaşımlarını kullanmakla, az çok farklı düzeylerde, Yunan erdemi ve rasyonalitesini İslami felsefeye taşımışlardır. Ancak Mütezile, Usul, Meşşa, ve bir ölçüye kadar İşrak

<sup>235</sup> Behbahani, Vahid,..... 1362, Ss. 74-75

<sup>236</sup> Batınilikte “Te'vil” adıyla ortaya çıkan gelenek, kutsal metnin görünen anlamının, sözlük anlamının ötesinde gizli bir anlamı olduğu inancına dayanır. **Bkz.** Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, Bilimve sanat, Ankara 2002, S.1405

<sup>237</sup> Nasr, Seyyed Hosien, **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, ed. M.A.Razavi, Cornwall:Curzon Press,1996, Ss.68-69

<sup>238</sup> **A.g.k.**, S. 127

<sup>239</sup> Aktarma, **A.g.k.**, S.129

ekolları, toplum için rasyonel bir teori veya demokratik bir politik nazariyesi sonucunu üretmezler.

Bir açıdan İslam düşüncesinin, Hıristiyanlık gibi bir dinle karşılaştırıldığında hissedilir biçimde gelişmiş bir akılcılıktan yararlandığı ileri sürülebilir. Ancak tarihsel boyutta, bu akılcılığın gittikçe zayıfladığı göze çarpmaktadır<sup>240</sup>. Değişik İslam toplumlarının yaşamsal alanlarında rasyonalitenin zayıflamasıyla ilgili sorulara, “Sufiye irfanının olumsuz getirileri, Avam mezhebi, İslam ilkelerinin esneksizliği, İctihat kapılarının kapalı kalması, yararlı yatırımlar bağlamında zekatın negatif etkisi, ve sivil bir toplumda bağımsız kentsel kültürün olmayışı”<sup>241</sup> yanıtları verilmektedir.

## **B- SİYASAL-KÜLTÜREL RASYONELEŞTİRME**

İran toplumu özelinde siyasal ve kültürel rasyonelleştirme meselesinin tarihsel dayanağı, birinci bölümde tartışılan Şi’a inanın kültürleşmesi ve kültürün ideolojiye dönüştürülmesinde aranmalıdır. Bu bağlamda, “İmam Hüseyin’in bilinçli eylem anlayışı ile ayaklanması” ve İslam inancına özgü “teslimiyet yerine inanmak anlayışı”, sırasıyla siyasal ve kültürel rasyonelleştirmenin tarihsel temelini oluşturmaktadır. Devrimi önceleyen hazırlık/aydınlanma süreci, aynı zamanda Safavilerden kalma kurumsallaştırılan Şi’a inanın Şuubilik/Heterodoks/Protestan anlayışıyla harmanlanmıştır. Bu anlamda, yerel kültürün egemen Arap geleneğinden arındırılması önemli bir gündem maddesi olmuştur. İdeolojik ‘adanmışlık’ temeli üzerine kurulu ‘ayaklanma’ eğilimi, Şeriatî’nin geliştirdiği ideolojinin rasyonel

---

<sup>240</sup> Turner, Bryan S., **Orientalism, Postmodrism and Globalism**, London: Routledge, 1994, Ss.10-11

<sup>241</sup> A.g.k., S.11

siyasal sonucunu olarak ortaya çıkmıştır. Kutsallıklara ve dokunulmazlara karşı akıl ve rasyonaliteye yönelim, İran aydınlanmasının temel karakterini vermektedir.

Yukarıda anlatılan rasyonelleşme dinamiklerinin bir “kitle bilinci”ne dönüşmesi ayrıca sorunsallaştırılmalıdır. “Kollektif bilincin” bir “toplum siyasallaşmayı” başlatması aşağıda, ayrı bir bölüm olarak ele alınacaktır.

#### IV- KİTLE BİLİNCİ VE KİTLE HAREKETLİLİĞİ

İran Devrimiyle birlikte konjunktürel ve tarihsel açıdan önem arzeden değişim ve dönüşümlerin irdelemesinde etkin olabilecek yöntemlerden biri, sosyolojik anlamda topluma, toplumsal hareketler penceresinden bakmaktır.<sup>242</sup> Çalışmamızın odağında yer alan “değişim”, ”dönüşüm” ve “devrim” kavramları, toplumsal hareket (movement) ve hareketlilikleri (Mobilization) sonralama özelliğine sahiptirler. Bu durumda, İran Devrimi bağlamında da, toplumda yaşanan ve süregelen değişim ve dönüşümlerin içeriğinin, toplumsal hareketlilikler çerçevesinden irdelenmesi kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca, İran özelinde din, etnik gruplar ve aile gibi özde politik olmayan kurum, grup ve bağlılık kalıplarının -bir ölçüye kadar da olsa- kişilerin politik yönelimlerini belirlediği anlaşılmaktadır. Bunlar neredeyse birer politik toplumsallaşma odağı olarak iş görmektedirler,<sup>243</sup> ve ayrıca mercek altına alınmayı hak etmektedirler.

“Sosyo-kültürel değişme, toplumsal yapıdaki ve normlardaki (ya da düşünce, duygu ve eylem kalıplarındaki) temel dönüşümleri; bilgi, inanç ve değerlerde; teknoloji ve maddi kültürde, aile, eğitim, din, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli kurumlarda, sanat ve oyunlarda, tabakalaşma sistemleri ile gruplararası ilişkilerde ve insanların dünya ve kendileri hakkındaki kabullerinde görülen değişimleri topyekün

---

<sup>242</sup> Social Movement

<sup>243</sup> Coser, Lewis, **Political Sociology (Selected Essays)**, New York: Harper Trochbooks, 1966, S. 1

olarak ifade eder.”<sup>244</sup> Sosyo-kültürel değişimler üç farklı biçimde tezahür edebilirler: “Toplumsal hareketlerin sonucunda beliren değişimler, kendiliğinden belirip oluşan değişimler ve, toplumu yönetenlerin istekleri doğrultusunda, planlı olarak gerçekleştirilen değişimler.”<sup>245</sup> İran toplumu özelinde, sosyo-kültür ve sosyo- politik yapılarıdaki değişim ve dönüşüm süreçlerinde toplumsal hareketlerin yeri tarihsel arkaplanı itibariyle anlatıldı.

Tüm değişim ve dönüşümler ortak bir bilinç (kollektif bilinç) üzerinden kollektif bir eyleme dönüşmüştür. Kollektif eylem, kitle hareketliliğinin temelini oluşturan bir niteliğe sahiptir. İzleyen bölümlerde bu kavramların sosyolojik anlamlandırmalarına yer verilecektir.

Kollektif bilinç kavramının teorik açılımını Durkheimci metodolojide bulabiliyoruz: Durkheim, *The rules of Sociological Method* (1895), *Suicide* (1897) ve *The Elementary Forms of Religious Life* (1912) eserlerinde “kollektif bilinç” kavramını, “bireylerin ortak istek ve arzuları” temelinde tanımlar. Bu istek ve sınırlar, kültürün formal ve informal norm ve değerlerine içkindir ve kollektif bilinci oluştururlar. Paylaşılan değer ve normlar, toplum üyeleri için ortak ideolojik bir zemin hazırlayarak, toplum üyelerinin, kararlaştırılan doğrultuda eylemde bulunmalarını sağlar.

İran özelinde, kollektif bilinci oluşturan, önceki bölümlerde de vurgulanan muhalif Şia inancıdır: Arap/İslam’ın İran’a yayılmasının ilk iki yüz yıllık dönemi, muhalif inançsal/mezhepsel değer ve motiflerin kültüre içkimselleştirilmesine sahne

---

<sup>244</sup> Biesanz, M.H. & Biesanz, J., **Introduction to Sociology**, 2<sup>nd</sup> ed., Englewood Cliffs N.J.:Prentice Hall Inc. 1973, Ss.402-403. (Aktaran, Erkilet Alev, Ortadoğu’da Modernleşme ve İslam Hareketleri, Yöneliş, 2.Baskı, İstanbul,2000, S.31)

<sup>245</sup> Wilson, Everett K., **Sociology: Rules, Roles and Relationships**, Revised ed., Homewood Illinois: The Persey Press, 1971, S.457

olmuş, ve bu muhalef anlayış (Şuubi/Şi'a anlayışı) toplumun kollektif bilinci düzeyine erişmiştir.

Toplumsal hareketler, “kollektif davranış” türlerinden biri niteliğindedir. Kollektif davranış, insan kitlelerinin özel bir soruna/duruma yanıtı olarak tanımlanabilir. Söz konusu davranışlar<sup>246</sup>, toplum düzeyinde farklı biçimlerde tecelli ederken, sadece biri “toplumsal hareket” olarak etkinlik kazanmaktadır.

Kollektif bilince dayalı kültürel örgütlenme, toplumsal düzeyde faaliyet gösteren formal ve informal kurum ve kuruluşlardan beslenebilirler. Formal bürokratik örgütlenmeler çok sıkı bir örgütleniş biçimine sahip iken, informal devrimci örgütlenmeler daha gevşek bir örgütlenmeye sahiptir. Ancak her ikisi de ortak toplumsal bilinçle etkileşim içindedir. İran toplumu bağlamında, kollektif bilince damgasını vuran Şuubilik/Şi'alık anlayışı bütün toplumsal değişim ve devrim süreçlerinde etkinlik göstermeye devam etmiştir.

---

<sup>246</sup> Kollektif davranışları, “örgütlenme düzeyi” üzerinden aşırı örgütlenmiş (bürokratik ve yönetsel örgütler), örgütlenmiş (toplumsal hareketler), az örgütlenmiş (devrimler ve doğal afetlere verilen kollektif tepkiler) ve de örgütlenmemiş (kollektif heyecanlar ve sokak ayaklanmaları) olarak dört ayrı kategori içinde ele alabiliriz. **Bkz.** Aya, R., **Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence**, Theory and Society, 8., 1979, Ss.39-99

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SİYASAL BİLİNÇ VE İDEOLOJİ

#### I- SİYASAL BİLİNCİN GELİŞMESİ

İran'da meşrutiyet hareketine dek, Kaçar despotluğunda siyasi partilerin oluşması ve örgütlenmesi için uygun koşul ve ortam yoktu. Devlet ve genel anlamıyla hükümetin karşısında muhalefet olarak ruhanilerden başka her hangi bir sivil oluşum yoktu. Bu görev pratik olarak ruhanilerin sorumluluğunda idi. Toplumsal gücün paylaşımı iki yönde yapılmıştı; dinin iktidar alanı ve Saltanatın iktidar alanı. Sivil toplum kuruluşlarının muhalefette olmadığı bu dönemde, sosyo-kültürel ve sosyo-politik düzeyde halkın nezdinde, Şah, Sadrazam ve vezirleri "Ruasay-i Dowlat" (Devlet Erkanı), Müctehitler (fetva yetkisi olan dinadamları) ve Meraci (dini konularda referans olan din adamları) "Ruesay-i Millet" (Millet Erkanı) olarak adlandırılmaktaydı. Millet, şeriat, din, görenek, ayrıca bazen din ve göreneklerin izleyicileri, "devlet" ise saltanat, hükümet ve hükümetin uzantıları anlamında kullanılmaktaydı. Yargı aygıtı, emlak ve anlaşmaların kayıt altına alınması (noterlik işlevleri), hukuki davaların bakılması ve bunlarla ilgili ahkam çıkartmak ve karar vermek, millet erkanı yani ruhanilerin uhdesinde iken, siyasi hükümet (hükm çıkartmak) devlet uhdesine terkedilmiştir. Örf mahkemeleri pratik olarak güçsüzdü ve mali düzen de ikiye ayrılmıştı. Ruhaniler şer'i vergileri (Vucuh-i Şar'i) alırken devletliler örfi vergileri (Vucuh-i Dowlati) toplarlardı. Bu ikili iktidar yapısında, her bir tarafın karşı tarafın alanını ihlali sözkonusu olamıyordu.

19. YY. İnan aydınlanma sürecininin etkilendiği bu sosyo-politik güç yapısının bölünmüşlüğüne ("devlet" ve "millet" olarak) biraz daha yakından bakmak gerekir:

## A- DİYALEKTİKSEL SİYASAL SÖYLEMDE "MİLLET" VE

### "DEVLET"

Millet kavramıyla ilgili açıklamalara geçmeden İslami Fıkıh ve kültüründe kullanılan "Ümmet" kavramının işlevsellik yönüyle Millet kavramı arasındaki farka işaret etmek gerekir. Şehristani, *Elmilet vel-Nihal* kitabında bu bağlamda şu düşüncelere yer veriyor: "Bir grup insan, dünya insanlarını 7 iklimlere bölmüşler ve onları ruhsal özellikler ile değişik tabiatlarından kaynaklanan değişik renk ve dillerine göre birbirinden ayırıp belirlemişlerdir. Başka bir grup, dünya insanlarını dörtlü eksenler; doğu, batı, güney ve kuzeye bölmüşlerdir. Bazıları da dünya insanlarını ümmetlere bölmüşlerdir ki bunlardan en büyüğü Acem, Arap, Hint ve Rum Ümmetleridir...Bir grup insanlar da, dünya insanlarını mezhep ve inançlarına göre ayırırlar. Bu açıdan dünya insanları iki gruba ayrılırlar: 'Ehlil-diyanat vel-millal', yani din ve milletler sahibi, ve diğer grup da 'Ahlil-ahvaa vel-nihal', yani eğri/sapkın inanışlar ve yapma/uydurma din sahipleri...Din ve millet (şeriat) sahipleri, Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerdir, ve eğri/sapkın inanış ile yapma/uydurma din sahipleri, filozoflar, dehriye (dünyacılar), Sabeiler, yıldızlar ve putlara tapanlar ile Berahmacılardır."<sup>247</sup>

Sonuç itibariyle Şehristani, "Mecusi Milleti" ibaresiyle, Müslüman olmayan Farsiler ve İranlıların din ve ayinlerinin meşruiyetine işaret etmektedir. Her ne kadar, bazen "ümme" ve "millet" eşdeğer olarak kullanılmış ise de, yukarıda bir örneği

<sup>247</sup> Şehristani, Abol-fath Mohammad İbn Abdolkarim, **Almilal vel'Nihal**, Farsça tercümesi: **Tozihol'Milal**, Mostafa Halekdada Hashemi, I. C., İkbal, Tehran, IV. Baskı,1373, Ss.26,27

görüldüğü üzere klasik metinlerde bu iki kavramın yüklendikleri anlamlar ve kullanımları açıktır. Ümmet, ırk ve kavim anlamı bağlamında, din ve mezheb ile bağlantılıdır. Nitekim Şehristani, dört büyük ümmet sınıflandırması yapar ve Hint ve Arap ümmetleri ile Acem ile Rum ümmetlerinin yakınlığını şöyle dile getirir: "Hint ve Arap mezhepte yakındırlar. Temel eğilimleri, eşyanın niteliğini hükme bağlamak (ahkam), doğrultusundadır. Yani, hakikatın ne olduğu ve ruhani işlerin nasıl uygulanacağıyla meşgul olurlar. Rum ile Acem mezhepde birbirlerine yakınlar ve de eşyaların doğasını, nicelikli hikmetlerin, her şeyin nasıl olduğunu aydınlığa kavuşturmak ve cismani işlerle uğraşmaya rağbet ederler."<sup>248</sup> Şehristani din ve millet (şeriat) bağlamında İranlılardan bahsederken, onları "Mecusi" olarak belirler. Ancak, dil, ırk ve renk... sözkonusu olduğunda İranlıları "Acem" olarak tesbit etmektedir. Bu çerçevede geçmişte "ümmet"ten anlaşılan anlam, daha sonra (18-20.YY.) "millet"ten algılanan anlama yakınlaştırıldı. Ümmet, insanlar -ulus- anlamında kullanılırken, insanların din, şeriat ve ayinleri sözkonusu olduğunda, onlardan millet olarak söz edilirdi. Millet'ten kavranılan bu anlam, Meşrutiyet Devrimi ve onu izleyen yıllar boyunca, bu biçimde olmuştur.

Meşrutiyet Devrimi'nin başlangıç yılları ve bu dönemdeki despotik Kaçar yönetiminde "devlet" ile "millet" sözcüklerinin kullanım sınırları ve tarihsel genel anlamından detaylı biçimde bahseden Şeyh İbrahim Zencani: "Mealesef İran Devleti'ndeki istibdat faciası nedeniyle, Şahlık, Sadrazam, halvetliler, kadınlar ile bir kaç saraylının nüfuzundan oluşmaktayken millet, ruesa (başkanlar) ile bir biçimde isim edinip ünlenmiş ulema efendilerden oluşurdu... "Avam" kendi haklarından haberdar değildi. Onların alinyazıları başkalarının elindeydi. Ulema ne deyip emrederse sorgulamadan, "dini itikat" adına kabul ederlerdi...keşke devlet ve milletin

---

<sup>248</sup> **A.g.k.**,Ss. 26-27; **Bkz.**, Sajestani, Abu Yakub,**Kaşfol'Mahcub**, Entesharate Tahouri,Tehran, 1367, Ss.49,74

çekişmesi yani Saraylılar ve Ahundlar<sup>249</sup>, memleketin idare tertibi ve de milletin çıkarı ile istiklalin bekası için olsaydı. Çekişme, bir avuç bedbaht reayayı...devletliler mi yoksa mollalar mı daha çok yesinler" noktasındaydı.<sup>250</sup> Bu mülahazadan çıkan, "Devlet" ve "Millet" sözcüklerinin Saltanat ve Şeriat (şeriat taraftarları) anlamına geldiği biçimindedir. Bu kavramlar etrafında bir tartışmaya gerek duyulmuştur, zira, Türkçede ve Türk siyasi literatüründe anlamlandırıldığı haliyle "devlet" ile "millet" kavramları bambaşka anlamlara gelmektedir. Hele de, "devlet" sözcüğünün "state" karşılığı, "millet"in ise "nation" karşılığı olarak bilindiği günümüzün bakış açısı ile Kaçar döneminin son yıllarının siyasi gelişmelerini irdelemek ve değerlendirmek mümkün olamazdı.

## B- GELENEK/GELENEKSEL, MODERNİTE SÖYLEMİ

İran toplumu, diğer Doğu toplumları gibi kaçınılmaz olarak modernite ile karşılaşmış ve getirilerinden etkilenmiştir. İran'lı aydınların modern yaklaşımlarla karşılaşmaları yeni bir dönemin başladığına işaret eder. 1803-1828 yılları boyunca, İran Rusya ile olan savaşlarında sürekli kayıplar yaşamakla birlikte, Batı ile yeni yeni karşılaşmaktaydı.<sup>251</sup>

Modernlikle karşılaşma, dönemin padişahı *Feth Ali Şah*'ın veliahdi *Abbas Mirza* ve dönemin ıslahatçı sadrazamı *Gaemmagam Farahani* tarafından İran'ın geri

---

<sup>249</sup> "Ahund" (أخوند) sözcüğü "Aga"(Aga veya Bey) ve "Hanandeh" (okuyan veya söyleyen) sözcüklerinden türetilmiştir. Safaviler döneminden günümüze uzanan kültürel bir görenek olarak Kahvehanelerde **Şahname**'yi anlatanlara "NAKKAL", **Kerbela** olayları ve **Hüseyn**'in öldürüşünü anlatanlara "HANANDEH" denilirdi. Tabii ki Kerbela ve Hüseyn'i anlatan kişi Şi'a mezhebini İran'ın resmi mezhebi konumuna yükselten Safavi saltanatının geliştirdiği "Ruhani"-Katolik Kilisesinden esinlenerek- kurum tarafından yetkili ve resmi bir din adamı görevi sınırları içinde kaldığından, resmi hitab biçimi "AGA" olup hem dinsel etkinlik ile ve kutsallığının, hem de Saltanat kurumundan aldığı yetkinliğinin simgesi idi. Daha sonraları "AGA" sözcüğünün "A" sı ve "(K)HANANDE" sözcüğünün avam dilindeki "HUNDE" den oluşan "AHUND" sözcüğü türetilmiş ve yaygınlaşmıştır.

<sup>250</sup> Zandjani, Şeyh Ebrahim,**Sargozasht'e Zendeganiye Man**, (Benim Hayat Serüvenim), elyazması, Fotoğraf Nushası, Ketab(k)haneye Melliye İran, S.235

<sup>251</sup> Behnam, Djamshid, **İranian va Andisheye Tajad'dod**, Tehran, Farzane, 1375, S.19

kalmışlığına çözüm arayışlarına yönelten bir etken olmuştur. Bu doğrultuda, ilk olarak Abbas Mirza, ordunun yenilenmesi, bazı modern sanayi tesislerinin kurulması ve de bazı öğrencileri Avrupaya gönderilmesini gündeme getirmiştir.<sup>252</sup> Veliahdin bulunduğu Tebriz kenti, İran'ı Rusya ve Osmanlı ile bağlayan bir özelliğe de sahipti ve bu ülkeler arasında bir köprü vazifesi görüyordu. Bu vasıflarıyla Tebriz, meşrutiyeti önceleyen daha sonraki protestantizm ve aydınlanma hareketinin merkezi durumuna yükselmiştir.

19.yy'ın başında İran, genelde bir tarım toplumu olup, mutlak bir devletin idaresi altında idi. Bu dönemde toplumsal ve siyasal süreci etkileyen gruplar, sadece ulema ile tüccarlardı.<sup>253</sup> Buna rağmen İran'ın Batı ile buluşma/karşılaşması sürecinde; özellikle 19.yy'ın ortasında, ulema'nın dışında ayrı bir grup aydın, İranlıların toplumsal yaşamlarında rol oynamaya başlamışlardır. Bu grup, toplumsal ve siyasal pratiklere karşı duydukları sorumluluk ile, gelenekselin doğüstü boyutuna saldırıp "adaletsizlik, toplumsal çöküş ve uygulanan baskının temel nedenini, halkın bilinçsizliği ve eski değerlerde olduğunu tespit etmişlerdi. Toplumlarını sadece bilimsel hikmetle kurtarabileceklerine inanıyorlardı."<sup>254</sup> Söz konusu Aydınlar, dönemin koşulları bağlamında dönüşümü, erdem, bilim, özgürlük ve ilerlemenin habercisi olarak yorumluyor ve toplumu yeniden yapılandırmaya yönelmişlerdir.

Bu bağlamda, Ahundzadeh dinsel yapı ile kurumlara yönelip *protestantizm* anlayışını geliştirirken, Mirza Melkem Han, Batı'nın sosyo-politik kurumlarını savunmakta, Seyyed Cemaleddin (Afgani) ise din islahı üzerinden erdem, ilim ve ilerleme gibi ilkelerinin topluma kazandırılması için çabalıyordu. Yeni aydınlanma

---

<sup>252</sup> A.g.k., S.23

<sup>253</sup> Lambton, Ann, **Persian Society Under The Qajars**, Royal Central Asian Studies, No.48, April 1961, Ss.123-139

<sup>254</sup> Bayat-Philipp, Mangol, **Traditional and Changes in Iranian Socio-Religious Thought**, Modern Iran, ed. Bonine & Keddi, Albany: State University of New York Press,1980, S.48

akımını hayata geçirme çabaları, Meşrute Hareketinin düşünsel temellerinin atılması için gerekli ortam ve koşulları hazırlamıştır. Meşrute Hareketi, Şah'ın gücünü sınırlama isteğinde somutlaşır. Bu ortam, geleneklerin yeniden düşünülmesine ve Modernitenin derinlemesine irdelenmesine elverişli idi.<sup>255</sup>

Ulema'dan bir çoğu, Şah'ın gücünü sınırlandırma vesilesi niteliğinde olan "Meşrute"ye yönelmekle, İslam kurallarının Meşrute prensipleriyle uyumlanmasına yoğunlaşmışlardır. Dönemin üst düzey Ulemasından *Seyyed Mohammad Tabatabai* ve *Seyyed Abdollah Behbahani* her ne kadar meclis ile yaşamayı şeriata dayalı ve ondan kaynaklı görmüyor iseler de, İran'da düzeni sağlamak ve güçlendirmek için her iki kurumu da halen gerekli görmekte idiler.<sup>256</sup> *Ahund Molla Kazem Horasani* ile *Hacı Şeyh Abdollah Mazandarani*"ye göre de "şimdilik –İmam Zaman'ın<sup>257</sup> gayip olması nedeniyle- "İcra Şeriat" (Şeriatın icra olunmasına) ister istemez "Hokkam-e Coor" (Cevr eden hükümdarlar) egemen durumdadır. Bari en iyisi, bu hükümdarların zulmü ile despotluklarını engellemek için bir yasa oluşturulsun ve "Okalaye Ommet"ten (ümmetin akıllıları) oluşan bir meclis kurulsun. Bunlar, işlerde meşveret etsinler."<sup>258</sup> Bütün bunlar, Meşrute Hareketinin ardındaki modernleştirici dinamiği ortaya koyuyor. Ancak 1921'de Rıza Han'ın –Rıza Şah Pehlevi- darbesi sonucunda mutlakiyetçi bir devlet belirdi. Rıza Han diktatörlüğü, aydınlar ve toplum ilişkileri arasında ciddi bir engel oluşturuyordu. Sonuç olarak bu durum, aydın kesimlerin modern siyasal eğilimlerinin güçlenmesini de önlüyordu.<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> Algar, 1969, Ss. 184-204

<sup>256</sup> Kasravi, Ahmad, **Tarihe Maşruteye İran** (İran'ın Meşrute Tarihi), Gilan, Amir Kabir Yay. 1331, III. Baskı, Ss.285-286

<sup>257</sup> Şi'a mezhebinin 12. İmam'ı "Sahebe Zaman", "Emame Gayeb" ve "Mehdi" diye adlandırmaktadırlar. Şi'a inancına göre Emame Zaman , "Şeriat Sahibi"dir.

<sup>258</sup> **A.g.k.**,S.286

<sup>259</sup> Bu söylemler arasında, *Seyyed Cemaleddin Asadabadı (Afganı)*'nin görüşlerinden kaynaklanan *İslami Modern* söylem ile *Şeyh Fazlullah Nouri*'nin yeniden yapılandığı *Ulema'nın Geleneksel* söylemi önemlidir. Zira, İslami Modern söylem, sonraki yıllarda *Bazergan* ve *Şeriatî* gibi düşünürler tarafından ele alınıp işlenirken, geleneksel söylem de *Navvab Safavi* ve *Humeyni* tarafından işlenip geliştirilmiştir.

Rıza Han/Şah, öğrenim ve yargı alanında mezhebin rolünü zayıflatmaya uğraşması yanında, yargı ile öğrenim sistemlerini bazı güç temelli tedbirlerle değiştirmeye ve yeniden yapılandırmaya da gayret göstermiştir.<sup>260</sup> Toplumsal ve kültürel alanlarda da modern dünya ile uyumlu yapılanmaları geliştirmek için hükümetin gücünden yararlanmışır. Bu çabaların en çarpıcı ve tartışmalı olanı, hiabi(tesettür) kaldırmak ve bazı toplumsal geleneklerden koparmak suretiyle kadınları toplum yaşamında aktif hale getirmektir.<sup>261</sup> Rıza Şah'ın, çabalarının İslami düşünüş ve ideolojisine karşı meşruiyetini sağlayan tutunum ideolojisi ise, antik İran imajinin ihyasıyla Ari'a (Ari) ırkı vurgulu bir modern "İran milliyetçiliği"nin biçimlendirmesi olmuştur. Aslında bu dönemde Şi'a mezhebine alternatif oluşturacak bir yeni tutunum ideolojisi arayışı belirgindi. Nitekim Ahmad Kasravi gibi aydınlar, doğrudan Şi'alığı hedef almaktaydılar.

Rıza Şah'tan sonra oğlu Mohammad Rıza ise, yukarıdan yapılanma ve yenilenme hareketinin takipçisi olarak babasının başlattığı hareketi hızlandırarak genişletip geliştirmiştir. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla "İran'da, Fransa ve İngiltereden farklı, ancak Çin ve Rusya'da olduğu gibi, yeniden yapılanmanın asli unsuru burjuvazi değil, devlet olmuştur".<sup>262</sup> Mohammad Rıza Şah da babası gibi demokrasi sürecine dayanmaksızın ülkenin yeniden yapılanma ve yenilenmesine yönelerek alternatif söylemlerin belirmesini bastırmaya çalışmıştır. Ancak, bu otoriter yaklaşım, toplumun geleneksel ve modern kesimleri arasında bir tür karşıtlığın oluşmasına yol açmıştır. Bu durum, "ekonomi, kültür ve düşünce

---

<sup>260</sup> Katem, Richard, **Nasyonalizm dar İran**, (İran'da Nasyonalizm), Terc. Ahmad Tadayyon, Tehran, Kavir, 1378, Ss.181-182

<sup>261</sup> Milani, Mohsen, M., **The Making of Iran's Islamic Revolution**, Oxford: Westview Press, 1988, S.33

<sup>262</sup> **A.g.k.**, S.71

alanlarında bir canlanmaya yol açmıştır. Bazar'ın gücünü yok etmeden ekonominin modern kesimlerinin gücü artıyordu; ve toplum bir ölçüye kadar sekülerleşti. Ama, ulema'nın gücü esaslı bir biçimde azaltılmadı".<sup>263</sup>

İran'ın 18. yüzyılı, aydınlanma sürecinin getirisi "Meşrute Hareketi", yeni öğrenim sistemi, üniversite, bürokrasi ve düzenli ordu gibi modern kurumların gelişmesini sağlamıştır. Bu kurumlar aracılığıyla yeni toplumsal yığınlar toplumsal yaşama görece dinamik biçimde girmişlerdir. Bu aydınlanma süreci ve yeni durum karşısında, İslami düşünüş de, yeni bir toplumsal ve siyasal duruş (gereksinmeler ve ölçütler bağlanmında) ihtiyaç duymuştur. Ancak, bu alan, 1949'a dek -ulusal hareket'in başladığı dönem- ulema'nın nazari sultasında kalıp, görülür bir dönüşüm ve yenilenme yaşanmamıştır.

1950'li yıllarda, mezhepsel<sup>264</sup> (mezhep eksenli) sosyo-politik yaklaşımlar aydınlanma havzasına giriyor ve farklı İslami aydınlanmacı eğilimler, tam olarak gelişmiş ve olgunlaşmamış denilemeyecekse de, hayat bulmaya başlıyor. Bu yıllarda, Fadaiyan-e Eslam (İslam Fedaileri) örgütünün lideri *Navvab Safavi*, Mısır'daki İhvanül-müslimin'e (Müslüman Kardeşler) paralel olarak, İran'da, İslam hükümlerinin icrası ve seküler kuralların değişmesini sağlayacak açılımlar gerçekleştirmeye çalışıyor. Ancak, bu ihtiyacı, geleneksel İslam'a tutunarak yanıtlamaya çalışıyordu.<sup>265</sup> Bu anlayışa karşı yenilikçi İslam söylemi iki eğilim bağlamında dillendirilmiştir: Birincisi, adalet/eşitlik eksenli ve Marksizm ile uyumlu eğilim; ikincisi ise özgürlük eksenli ve liberalizm ile uyumlu olan eğilimdir.

---

<sup>263</sup> A.g.k., S.70

<sup>264</sup> İran'ın siyasal, kültürel, toplumsal literatüründe din ve mezhep sözcükleri birbirinden ayrılmaktadır. Din, İslam'ı ve diğer dinleri karşılarken, Mezhep, Şi'alık inancına karşılık gelir.

<sup>265</sup> Rahnema, Ali and Nomani, Farhad, "**Competing Shi'i Subsystems in Contemporary Iran**" in *Iran After the Revolution*, ed. Said Rahnema & Sohrab Behdad. London: I. B. Tauris, 1996, Ss.76-83

Mehdi Bazargan, özgürlükçü ve liberalizm eğilimli eksenin en önde gelen kişisi olarak, Hintli Seyit/Seyyed Ahmad Han gibi, İslam'ın yeniden yapılanması için "tam modernleşme" hedefine yönelmişti. İslam'dan yola çıkarak yazdığı pozitivist reçete ile, liberal toplumsal bir nazariye önerisi geliştirmiştir.

Diğer yandan Mohammad Na(k)hşab, Tanrı Tapan Sosyalis'tlerin en önde gelen kişiliği olarak, sosyalist görüş ve yaklaşımlara dayanarak İslam'ın yeniden yapılanmasına çalışmıştır.<sup>266</sup> Bu eğilim, 60'lı yılların sonuyla 70'li yılların başında Ali Şeriatî tarafından yeniden canlandırılarak toplumsal/siyasal hayata dönmüştür.

"İslami aydınlanma", Bazargan'ın düşünceleri doğrultusunda ve O'nun tarafından kurulan "Nehzat-e Azadi-e İran"ın siyasal örgütlenişi üzerinden, demokratik ve özgürlükçü (liberal) bir yapı yaratarak geleneğin temellerine eleştirel bir bakışla yaklaşılmasını sağlamıştır. Tanrı Tapan Sosyalistler ise, geleneği eleştirmekle kalmayıp, liberal kapitalizmi de eleştiriyorlardı, ama modernitenin temellerini de nakt etmezdi. Bu arada, İslami aydınlanmanın bu iki eğilimi yanında, Seyyed Mahmud Talegani de özgürlükçü ve adalet isteyen bir din adamı (Rohani) kimliğiyle, dini havzadan uzaklaşarak adaletçi ve eleştirel unsurlarla bir arada hareket eden islahatçı İslam'ın hayata geçmesine çalışmıştır.<sup>267</sup>

Talegani, diğer islahatçı din adamları –örneğin, Morteza Motahhari- gibi yaklaşımlarını, modernite söylemi içinde düzenleyip biçimlendirmemiştir. Asıl olarak modernite söylemine karşı çıkış ve yanıt, 1960'ların sonuyla 70'li yılların

---

<sup>266</sup> Rahnema, Ali, **An Islamic Utopian: A political Biography of Ali Shariat**, London: I. B. Tauris, 1998, Ss. 29-34

<sup>267</sup> Bayat, Mangol, **Mahmud Taleghani and Iranian Revolution**, in *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, Colorado: Westview Press, 1987, Ss73,74

başında, Ali Şeriatî'nin düşüncelerinde verilmiştir. Bu özelliği kendisini çağdaş İran'ın en etkin entellektüeli konumuna oturtmuştur.

70'li yılların ortasında petrol fiyatlarının yükselmesi sonucunda yaşanan toplumsal hareketlilik şehirleşmenin hızlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu durum, şehirli yoksul kesimlerin toplumsal sürece katılmaları yanında, geniş halk kitlelerinin "orta sınıf" kimliğini kazanmaları sonucunu da doğurmuştur. Söz konusu orta sınıf, 70'li yılların sosyo-kültürel ve sosyo-politik değişim ve dönüşümlerde etkin bir rol oynamıştır. Bu sınıf, devlet çalışanları ve özel sektör beyaz yakalılarında oluşmakta olup, İran'da köklü sosyo-politik dönüşümlerin gerçekleşmesinde -Devrim ve Devrim sonrası- süregiden bir güç konumundadır.<sup>268</sup>

70'li yıllar döneminde, toplumun kültürel dönüşümüne temel teşkil eden reformist ve eleştirel İslami söylem, mezhebi inanç ile ilim, mezhebi liderlik ile demokrasi, İslam'ın dünya vatandaşlığı ile İranlılık eğilimi -İran Milliyetçiliği eğilimi-, kapitalizm ile sosyalizm, dünya ile ahiret gibi antagonistik unsurları eşzamanlı olarak bünyesinde barındırıyordu. Bu söylemin toplumsal düzeyde tahakkuk bulması, toplumun geniş kitlelerini oluşturmakta olan kentsel mezhebi kitleler, Bazariler<sup>269</sup>, kentin orta sınıfı, dinsel, ulusal ve solcu aydınlarının bir araya gelmeleriyle "tam bir devrim" ile sonuçlanmasına neden olmuştur: 1979 Devrimini. Özetle bu Devrim, tüm sınıfları kapsayan bir Devrim'di: Hem geleneksel toplum

---

<sup>268</sup> Ashraf, Ahmad,.....1996 Ss33-46 ; Adibi, 1348 S. 117

<sup>269</sup> "Bazar" İran'ın geleneksel toplumsal yapısında, toptancı ve küçük esnaf sınıfına hitap edilmektedir.

kesimlerini hem de modern sınıfları ve toplum kesimlerini (parti ve teşkilatlanmalarıyla) içeriyordu.<sup>270</sup>

### C- GELENEKSEL İNANCIN/KÜLTÜRÜN DÖNÜŞÜMÜ: İDEOLOJİ

İdeoloji en genel anlamında, toplumsal yaşamla ilgili düşünce, anlamlar ve sembolik temsillerin alanına işaret eden bir kavramdır.<sup>271</sup>

Doğu toplumları (Mezopotamya) ve özellikle İran toplumu bağlamında kültür, toplumsal maddi temelleri -inanç/din- ekseninde<sup>272</sup> gelişmiş sosyal bir yapıdır. Ayrıca dinin -benzer inanç/değerler toplamı- devlet ile özdeşliği, sosyo-kültürel yapılarda oluşan toplumsal iktidarın sosyo-politik bünyesine içkin olarak varlığı anlamına gelmektedir. Bu çerçevede tarihsel bağlamda kültürün -ideoloji ile paylaştığı içeriği itibarıyla- kendisinde barındırdığı *toplumsal iktidarla* birlikte *din-devlet* kurumuna dönüşümü sürecinde, bu kurumun ideolojisi, **bireyleri**, toplumsal/siyasal ilişkilerden yalıtık inanç ve folklorik değerlere sahip olarak değil, aksine **toplumsal bireyler**<sup>273</sup> olarak kurduğu görülür. Başka bir deyişle İran'da, sosyo-kültürel yapılar, değerler ile inançları -yaşam tarzı- belirlerken, toplumun maddi temelleri üzerinde oluşan *bilinç* faktörünü de belirlemiş olmaktadır. Kısaca, İran için "Yaşamı belirleyen bilinç/ideoloji değil, ideolojiyi/bilinci belirleyen yaşamdır"<sup>274</sup> saptamasının aksine bir durum sözkonusudur.

<sup>270</sup> Başiriye,Hossein, **Bohrane Moşarekete Siyasi ve Entehabate Hordad 1376**(1997 Nisan Seçimleri ve Siyasal Paylaşımın Sorunu), Tehran, Tarhe Noo, 1377, S.77

<sup>271</sup> Sancar,Üşür, Serpil, **İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, İmge Kitabevi Yay., 1997,S.8

<sup>272</sup> Tez'in I. Bölümünde tartışılmıştır

<sup>273</sup> Toplumsal Birey:Ttoplumsal çatışmalarından doğan, toplumsal iktidarla sıkı ilişkisi/bağlatısı olup toplumsal maddi temelleri anlamlandıran ilişkileri belirleyen ve toplumsal kültür üzerinden tanımlanan bireydir.

<sup>274</sup> Marks, K., Engles, F.,(1846), **German İdeoloji**, J. C. Arthur, Çev., New York, International, 1964, S.49

## II- DR. ŞERİAT'İNİN GELİŞTİRDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL KÖKENLİ POLİTİK İDEOLOJİ

Kültürün ideolojileştirme bağlamında Şeriatı, dönemin koşullarını dikkate almak suretiyle olası alternatiflerini tespit etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, her şeyden önce, İran tarihin'i derinlemesine inceler ve bir durum tespiti yapar. Daha sonra da bulgularını, halkın kültürel ortak bilincine hitap edebilecek biçimde formüle eder.

### A- FELSEFE; MODERNİTE-GELENEKSEL KARŞITLIĞI NOKTASINDA ELEŞTİREL İSLAM

19.yy'ın son çeyreğin başından itibaren İran halkı, Batı medeniyeti (kolonyalizm, modern düşünce ve teknoloji) ile yüzleşmek durumunda kalmıştır. Ancak yine aynı dönemde, Batılı ideoloji ve felsefi yaklaşımlarıyla da tanışmıştır. Bu süreç 1960'lara, yani Şeriat'nin Devrimci-İslami ideolojisini toplumla buluşturduğu döneme değin devam etmiştir. Söz konusu süreçte, seküler ideoloji ve dolayısıyla felsefi yaklaşımlar (liberalizm, sosyal demokrasi, devlet modernizmi ve komünizm) ile İslami canlanma eğilimleri, özellikle de gelişmekte olan yeni orta sınıfın ortak bilincini muhatap almıştır. Bu ideolojiler, İran'ın özgün kültürel ve dinsel çerçeveleriyle birleşerek karma bakış açıları yaratmışlardır.<sup>275</sup> Bu ideolojilerin tamamında içsel despotizm ve dışsal kolonyalizme karşı ortak bir direniş unsuru varlık göstermiştir.<sup>276</sup> Seküler ideolojiler, Meşrutiyet (Anayasa Hareketi 1906-11) hareketi dönemini önceleyen özgürlük ve kanun hakimiyeti ideolojisi niteliğini taşımakta olup Kaçar hanedanının despotizmi ile Rusya ve Britanya'nın İran'ın iç

<sup>275</sup> Hamid, Enayat, *Modern Islamic Thought* . London: Macmillan; Austin: University of Texas, 1982, S.111

<sup>276</sup> Fereidoun, Adamiyat, Andishehaye Mirza aqa Khane Kermani, [Mirza Ağahan Kermani'ni Düşünceleri], Tehran:Tahouri,1978, Ss.233-247

işlerine karışmaları karşısında etkin rol oynamıştır. Bu karma ideolojiler, genel olarak Malkom Khan, M. F. Akhoundzadeh ve Mirza Reza Khan Kermani'nce formüle edilmiştir. Bunlar, eğitimli idari kesim ve siyasi seçkinler, tüccar ile bazı yüksek rütbeli *ulema* üzerinde özel olarak etki ve nüfuz etmiştir. Sonuç olarak, Anayasal Hareket, birey haklarının aşiret ve akrabalık yapıları üzerinde algılanmasına ve bir modern Milli-Devlet anlayışına ulaşılmasına neden olmuştur.<sup>277</sup> Seküler ideolojinin etkisini maddi ilişkiler bağlamında da görüyoruz: Örneğin, Dr.Mosaddeq dönemindeki Petrol'ün Millileştirilmesi Hareketi (1950-53) üzerinde. Politik alanda ise, Hanedan'ın hükümet işlerine karışmaması, Başkumandanlığın Başkanınca denetimi ve yabancıların İran içişleri ve kaynaklarına karışmamaları ve siyasal partilerin özgür faaliyetlere başlamaları gibi sonuçları olmuştur.<sup>278</sup> Seküler ideoloji, Sosyal Demokrat Hareketi'in (Nirouye Sevvom hareketi) teorisyeni Rasoulzadeh (1884-1954) tarafından benimsendiği kadar, TUDEH partisi<sup>279</sup>, Ulusal Cephe (Cepheye Melli) ve diğer özgürlükçü/devrimci hareketler tarafından da benimsenmiştir.<sup>280</sup>

Ancak, seküler ideolojilere bir tepki olarak aynı dönemde (19.yy'ın son çeyreğinden başlayıp İran Devrimi'ne dek süregelen) gelişen ikinci ideolojik akım "İslam (kültürü) İhyası Hareketi" veya "Rasyonel-Dinsel Hareketi"dir. Bu hareket, tarihsel olarak Abu Hamed Mohammad Gazali'nin "*Ehyay-e Oloume'ddin*"

---

<sup>277</sup> F. Adamiyat, Andisheye Terraqqi ve Hokoumate Qanoune Asre Sepahsalar[Sepahsalar Dönemi Terakki ve Kanun Hükümeti Düşünceleri], Tehran:1352/1973

<sup>278</sup> Mohammad Ali, H. Katouzian, *The political Economy of Modern Iran*, London:Macmillan,1981, Ss.141-188

<sup>279</sup> S., Zabih, *The Communist Movement in Iran*, (Berkley: University of California Press, 1966).

<sup>280</sup> F. Adamiyat, *Fekre Demokrasiye Ejtemai dar Nehzate Maşrutiiyete İran, [İran'ın Meşrutiyet Hareketi'nde, Sosyal Demoktasi'nin Düşüncesi]*, Tehran:Payam,1357, Ss.3-34.,

yaklaşımına dayanmaktadır. Gazali'nin anlayışı 17.yy'da Molla Mohsen Feyz Kaşani'nce "*Mohaccetol' Beyza fi'l-Ehya el-Ehya*" yazısında ele alınmıştır.<sup>281</sup>

Şeriatî ise, her iki ideolojik akımın etkisinde karma ve orijinal bir yaklaşım oluşturmuştur. İslam anlayışını, İslami felsefe ve İslami teoloji üzerinden değil, beşeri ilimler, özellikle de tarih ve sosyoloji üzerinden kurgulamıştır. Hegel'in tarih felsefesindeki "Mutlak Ruh" (Absolute Spirit) anlayışının yerine, insan-Tanrı'nın karşılıklı ilişkilerini ve Hâbil-Kabil'in karşıt ilişkilerini yerleştirmiştir. Ancak, Hegel gibi Şeriatî de, insan tarihinin ilerlemeye yönelik hareket etmekte olduğuna inanmaktadır. Hegel'e göre, ilerleme hareketinin enerjisinin jeneratörü 'Mutlak Ruh' olup (bilindiği gibi bu Marks'ta üretim ilişkileri ve güçleridir), bu, insanın isteklerine rağmen ileriye doğru hareketi garantiler. Şeriatî'ye göre ise, "insanın Tanrı'ya farkındalığı ve bilinçli yönelişi, tarihin ilerleme hareketinin temel gücünü biçimlendirmektedir."<sup>282</sup> Böylece Şeriatî, Hegel'in düşünceleri çerçevesinde hareket ediyor ancak, bireyin (Tanrı) farkındalığını 'Mutlak Ruh' anlayışının yerine geçirmiştir. Şeriatî için tarih felsefesi "Bireyin, insani bir zorunluluk olarak topraktan Tanrı'ya doğru yol almasının sorumluluğu ve hareketidir... Tanrı'danız ve Tanrı'ya döneriz' (Kur'an)."<sup>283</sup> Hegel'in tarih felsefesinde sınıflar arasındaki çatışma, "Tanrı/efendi" ve "köle" çatışması olarak nitelendirilirken, Şeriatî, tarih hareketinin sırrını "Hak ve batıl" arasındaki çatışmaya bağlamaktadır.<sup>284</sup>

İran aydınları, 19.yüzyılın ortasından ve özellikle son çeyreğinden itibaren sürekli olarak modern yaklaşımlar ve kurumlarla donatılacak ve kurulacak bir geleceğin tasarlanmasına yönelmişlerdir.

---

<sup>281</sup> Soroush, A., *Gesseye Arbabe Ma'refet*, [Marifet Erbab'ın Kıssası], Tehran: Serat, 1994, Ss.401, 438-439

<sup>282</sup> Şeriatî, *Mecmoeye Asar*, No.19, S.27

<sup>283</sup> Şeriatî, kur'an'ın anlayışını, İslam'da tarih felsefesi olarak yer edindiği inancındadır. **A.g.k.**, S.27

<sup>284</sup> **A.k.**

Bu süreç boyunca beliren tarihsel dönüşümler genellikle modernite eğilimli - ve bazen de gelenekselciliğe yönelme biçiminde- toplumun felsefi, siyasal ve kültürel hareketliliklerine yön vermiştir. Meşrute Hareketinin oluşum safhasında, ‘Teceddüd’/ moderniteye (modernizasyon/Batılılaşma) eklenme motivasyonu güçlenmiş, güçsüzleşen gelenekselliği geride bırakmıştır. Bu süreç bağlamında “gelenek”, Şeyh Fazlollah Nouri üzerinden Meşruteciliğe karşı konuşulduğunda da, Nouri’nin idam edilmesi aslında eylemin başarısızlığı ve gelenekselcilik hareketinin noktalandığının bir göstergesidir. Ulusal Hareket (Nehzat-e Melli) sürecinde (1948-53), Navvab Safavi liderliğinde Fadaiyan-e Eslam (İslam Fedaileri) grubunun oluşumuyla, gelenekselcilik yeniden yapılanmaya yüz tutmuştur. 1950’li yıllarda Ayatullah Humeyni, gelenekselcilik mevziinden çıkış yaparak 1961’de Şah’a karşı ayaklanmıştır. Fakat ayaklanmanın Şah Rejimince bastırılması sonucunda Humeyni sürgüne gönderilmiş ve hareket son bulmuştur.

Özetle, Meşrute döneminde *Melkem Han*, *Mirza Feth Ali Ahundzadeh*, *Talbof* ile *Mirza Reza-ye Kermani* gibi protestocu anlayışa sahip entellektüel kişilikler, modernite ile seküler dinin önderliğini üstlenmişlerdir. Aynı dönemde *Şeyh Fazlollah Nouri* ve Ulusal Hareket döneminde *Navvab Safavi*, geleneğin cephesinde yer almışlardır. Ulusal Hareket döneminde geleneğe yönelmek, din adamlarıyla sınırlı değildi; entellektüeller arasında da bunu yapan *Celal Al-e Ahmad* ve *Ahmad Fardid* gibi aydınlar vardı.

Söz konusu koşullarda Dr. Şeriati, modern ile geleneği birarada eleştiren düşünür ve eylemci niteliğiyle varlığını hissettirmiştir. Şeriati, modern söylem alanına, üçüncü bir açılım üzerinden girmiştir. Şeriati, modernite yanlısı aydınları ‘‘Batı işgüzarları’’ olarak görür ve hiç bir zaman halklarıyla buluşamayacaklarına ve halka liderlik yapamayacaklarına inanırdı. Ayrıca moderniteyi olumsuz bir noktadan

kalkarak eleştiren gelenekselcilere de umutsuzca yaklaşır, onların toplumun sorunlarına her hangi bir çözüm üretemeyeceklerini düşünürdü. Şeriatî yaşadığı dönemin tarihsel özgünlüğünü derinlemesine irdelediğinden, geleneğin ağırlığı ile modernitenin etkinliğinin bilincindeydi. Bu yüzden geleneğin moderniteye üstün gelmesini hiç istemezken, modernitenin de geleneği yokumsamasını istemezdi.

Şeriatî'nin üçüncü yol olarak bulduğu çıkış yolu, "eleştirel yeniden yapılanma ya da İslami Protestantizm" idi. Bunu, bir tür "yeniden doğuş ve Mezhepsel Rönesans" olarak görürdü. Şeriatî, bu yolun açılmasında entellektüellere hayati bir rol yüklüyordu. Bu çerçevede, "Entellektüel, İslami Protestantizmi geliştirmekle, sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşan *halk sahil*'i ile *entellektüel adası* arasında akrabalık, aşinalık, anlayış ve aynı dilden konuşma köprüsünü kurmalıdır" vurgusunu yapmaktadır.<sup>285</sup> Entellektüel, "mezhebi bir Rönesans ile - yani adalet, güç, hareket, ve hayat mezhebine yönelme- irtica unsurlarının (aydın'ın desteğinde) halkın bilincini felce uğratmasını, uyuşukluğunu, durgunluğunu, saptırılmasını ve kandırılmasını sağlayan etkisini bertaraf etmelidir. Şeriatî, İslam bağlamında gerçekleştirilmesinde zorunluluk gördüğü İslam protestantizminin aydınlarca gerçekleştirilmesinin gerekliliğini şu sözlerle ortaya koyuyor: "aydının sorumluluğu...ortaçağ Avrupa'sında mezhep adına toplumun düşünüş ve yazgısını donduran ve durduran Hristiyan Protestantizm'i patlatan ve de tüm münhat unsurlarının başını ezen benzeri bir İslam Protestantizm'i kurmak ve de topluma yeni düşünüş ile hareket feveranı olanağı bağışlamaktır."<sup>286</sup> Zira, O'na göre, İran toplumu, "şu anda tarihsel olarak Ortaçağ Avrupasının son dönemindeki rönesansı

---

<sup>285</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.20, S.293

<sup>286</sup> **A.g.k.**, S.4

yaşamaktadır.”<sup>287</sup> Şeriati, aydına içkin olması gereken bu mücadele için, ”hurafeye karşı” nitelemesini yapar. Aydın onu, “hareket, bilinçlendirme ve yeniden yaşatma aracı olarak” görür: “Entellektüel kendi asil kültürüne sarılarak, kendi kültürel kişiliğinin ihyası ve yeniden doğuşuna yönelmeli ve kendi insani hüviyeti ile tarihsel-toplumsal kimliğini Batı’nın kültürel saldırısına karşı belirlemelidir.”<sup>288</sup>

Bu bağlamda Şeriati, entellektüel’in, toplumsal düzeyde ve halkın arasında yaygın olan dinin “taklitsel, uyuşturan ve temkinsel” ruhunu, “eleştirel, protesto eden, atak ve ictihat verici ruha dönüştürmekle, tarih ve toplumun biriken yoğun enerjisini ortaya çıkarıp tasfiye etmesi gerektiği”<sup>289</sup> inancındadır.

Kısaca Şeriati, gelenek ve modern arasındaki diyalektik gel gitlerinde, geleneğin belirgin irrasyonel ve tutucu özgünlüğünü katı bir biçimde mahkum ederken, modern bilime tapma, kapitalizmin faydacılık ruhu ve de körükörüne Batıyı taklit etme temelli modernitenin (tecedüt) kabuledilemezliğini de vurgulamaktaydı. Bu bakış açısı ile Şeriati, İslam’ı ”yeni gereksinmelerin ışığında yeniden tefsire maruz, siyasal ve toplumsal olaylardan sorumlu bir ideoloji”<sup>290</sup> olarak yeniden içeriklendirmiştir. Şeraiati, bir tür Eslamşenasi (İslambilim) dalını kurmuştur. Yani, geleneksel İslam marifetinin kemale ermesine yardım anlamında İslam’ı, günümüz toplumunun gereksinimleri doğrultusunda kullanmak eğilimindedir.<sup>291</sup> Şeriati, entellektüel ve halk arasındaki iletişim dilini, geleneğin tarihsel sürecinde gelişen/geliştirilen dinsel (İslam), mezhepsel (Şi’a), Kültürel-Siyasal (Şuubilik) dil olarak belirler ve bu dille halkın geleneksel ve kollektif bilincini muhatap alarak konuşur.

---

<sup>287</sup> A.g.k., S.281

<sup>288</sup> A.g.k., S.294

<sup>289</sup> A.g.k., S 294

<sup>290</sup> Sachednia, Abdulaziz, **Ali Shariati Ideologue of the Iranian Revolution**, Voices of Resurgence,ed. John Lesposito.N.Y.: Oxford University Press,1983,S.192

Meşrute Hareketi'nden sonraki aydınlar, genellikle kesin bir azim ve heyecanla *mezhep geleneğinden* uzaklaşıp *moderniteye* yaklaşmışlardır. Öte yandan, aynı dönemde dinsel aydınlar kendilerini gelenek-modern dikotomisinin modern ekseninde anlamlandırmaya eğilirken, bu dikotomik bağlamda Mezhep için yer bulma çabaları belirsizliklerle karşılaşmıştır. Bu müphemlikten kendisini kurtarabilen tek dinsel aydın Şeriatî olmuştur. Bir anlamda Şeriatî, geçmişî olmayan yepyeni bir eğilimin temsilcisidir. Şeriatî'nin eleştirel İslam'ı, eşzamanlı olarak gelenek ve modernitenin eleştirisini yapmaya yönelmiştir. Şeriatî, kendisine örnek olarak İkbâl'i alırdı. İkbâl'i tanımlarken "O, maddeden sığırlmış saydam ruhuyla büyük bir arif olup, yaşadığımız çağda, beşeri teakkulun (rasyonalite) ilerlemesi, teknik ilerleme ve bilime yönelik saygı ve yüceltmeyle bakmakta olan bir insandır"<sup>292</sup> şeklinde övgü dolu ifadeler kullanıyor.

Şeriatî, belirtmiş olduğu ideolojik çerçevede moderniteyi, tek parça bir bütün olarak değil de çok parçalı olarak telakki etmektedir. Parçaları dikkatle incelemek ve ona yönelirken seçici olmak gerektiği kanısındadır. Zira, "Çağdaş/yeni uygarlık bir bütün değil, acı ve tatlı tecrübeler, göreceli iyi ve kötü değerler, şüpheli ölçütler ile bir evren toplamıdır; ki bu evrenin inşası ve iradesinde Ahuramazda ve Ahrimen müdahil ve çekişmektedirler. Dolayısıyla bu alana ihtiyat, dikkat, işbilirlik ve sağlam görüşlülükle adım atmak gerekir; ve de intikal ettirmek yerine intihab (seçmek) etmek gerek."<sup>293</sup>

Şeriatî, Batı'nın olumlu yanlarını övmekle birlikte, "biz Avrupa veya Amerika kurmak istemiyoruz. Biz Amerika ve Avrupa'nın kurmasından aciz kaldıkları insancıl bir toplum kurmak istiyoruz...Batı'dan bağımsız ve insani bir

---

<sup>291</sup> A.G.K., S.211

<sup>292</sup> Şeriatî, Ali, *Macmueye Asar*, No.5., Ss. 34-35

toplum kurmanın tek yolu Batı'yı tanımakla olasıdır... ve eğer biz onların tüm dediklerinin tersini yaparsak, bu irticanın ta kendisidir ve sahip olduklarımızdan bile oluruz.”<sup>294</sup> vurgusunu yapmaktadır. Buradan çıkışla Şeriatî, Batı karşıtı ve Batı yanlısı eğilimleri eleştirirken, bu akımların Batı'yı yetersiz algılarından yakınmaktadır; “Avrupa uygarlığının şeydası ve hayranı olup ferengcilik gösterisi yapanlar, Batı'yı yakından, doğru ve alimane bilmez tanımazlar, nasıl ki mütasip (tutucu) mürteci (gerici) ve köhneperestler (geçmişe tapanlar) Batı'nın kültürü ve uygarlığına, yekpare ve tümüyle, yabancıların da dediği gibi sistematik bir biçimde muhaliftirler.”<sup>295</sup>

Şeriatî, uygarlık ve modernizasyon ayırarak soruna şöyle yaklaşmaktadır: “Günümüzde tartışılması gereken ve maalesef halen tartışılmamış en hassas ve hayati önem taşıyan sorunlardan biri, Avrupa dışında ve İslami toplumlarda karşılaştığımız teceddüt sorunudur... uygarlık adına, teceddütlerini Avrupa dışı toplumlara vermişlerdir.”<sup>296</sup> Avrupa dışına ve müslüman toplumlara uygarlık yerine modernizasyonun enjekte edilmiş olması noktasında Şeriatî, aydınlar ve Batı'yı sorumlu tutar. “Aydınlarımız kendileri anlayıp, uygarlık ve modernizasyonun ayrı konular olduklarını bizim halka anlatmalı ve bizi aydınlatmalıydılar. Uygarlık isteyen toplumlara, modernizasyon üzerinden uygarlığa varamayacaklarını söylemeleri gerekirken söylemediler.”<sup>297</sup> Şeriatî, “uygarlık ve kültürün ihraç ürünleriyle (televizyon ve buzdolabı gibi oradan buraya getirip elekteriğe bağlanarak çalıştırılacak şeyler) gerçekleştirilemeyeceğini vurgular. “İhraç uygarlığı, gözalıcı

---

<sup>293</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.11, Ss.2

<sup>294</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.20, Ss. 506-508

<sup>295</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.5, S.100

<sup>296</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.13, Ss.361-362

<sup>297</sup> **A.g.k.**,S.362

ama yalan ve hiç bir zaman sonuç alınamayacak bir kandırılışın sürekli tekrarından ibarettir... bir uygarlık ve kültürün yüz yıllık yolu bir gecede katedileceğini düşleyenler, ya anlamıyorlar ya da başkalarının anlamalarını istemiyorlar.”<sup>298</sup>

## B- YÖNTEM: AKIL, RASYONALİTE

Şeriatî, doğa bilimlerinde pozitivist bilimsel yöntemi onaylar, ancak beşeri ilimlerde pozitivist yöntemin kullanılmasını eleştirir. Zira, pozitivist yöntemle ‘değer’ ve ‘gerçeklik’ arasında ayırım yapılamaz hale gelir. “ilim adına ilim için”, “yansız gerçekçilik”, “bağımsız araştırma”, “bilimsel yansızlık”, “araştırmacının tarafsızlığı” vb. iddialarla modern bilimin yaptığı, “ilmi artık Tanrı’yı ispatlamaktan kurtarır ama bir o kadar da, kapitalizm ve zorba vahşilerin tasmalarını ilimin boynuna bağlar.”<sup>299</sup>

Pozitivist bağlamda akıl ve akılcılığı da eleştirir Şeriatî. Akılcılığı iki farklı nitelikli akıl üzerinden eleştirir. Öncelikle, “aynı dışsal gerçekliği idrak edebilen akıl”<sup>300</sup> işaret eder ve karşısına “gerçekleri idrak edip kabul eden akıl”<sup>301</sup> koymaktadır. İlki, “beyinde yeralan, sadece ve sadece gerçeklikleri keşfeden bir güçten ibaret olup”<sup>302</sup> bunu “hesapçı, kuru, mantıklı, mücerret akıl”<sup>303</sup> olarak anlamlandırır. Böylesi bir akılcılık, “her ne kadar mantıksal yönde insan ve topluma hızlı bir gelişim ve ilerleme sağlıyorsa da, başka bazı açılardan insanı zayıflatır”<sup>304</sup>. Bu noktada devreye ikinci tür akıl girer: Değer-yönelimli bu akıl kullanımında “bir

<sup>298</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.20, S.86

<sup>299</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.16, Ss. 21-22

<sup>300</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.12, S.11

<sup>301</sup> **A.g.k.**,S.11

<sup>302</sup> **A.g.k.**,S.11

<sup>303</sup> **A.g.k.**,S.12

<sup>304</sup> **A.g.k.**,S.12

insan kendini toplum veya biri için feda edebilir.”<sup>305</sup> “İnsanın bir çok değer ve estetiği”<sup>306</sup> anlaması bu akılla mümkün olabilir. Bu ikinci anlamdaki akılı Doğu’da bulur ve bu akıl üzerinden “anlamanın” başka bir versiyonunu –ki bizim Doğu kültürümüzde köklenmiş ve mezhebin asıl cevheriyle yakınlığı olan akli-hissederiz”<sup>307</sup> der Şeriatî. Bu bağlamda Şeriatî’nin sözünü ettiği akıl, İşrak Şeyhi Şehabeddin Sühreverdi’nin kavramsallaştırdığı “Aql-e Sorkh” (Kızıl Akıl)’dur: Yani, “ateşsi akıl, üreten ve aktif din olarak tüm kainata sızabilen ve evrenin ruhuyla birleşebilen ve de durulmayan, susayan, gerçeği arayan... ve münfeil, kısır, soğuk felsefi akla karşı”<sup>308</sup> olan akıl.

Şeriatî’ye göre modern bilim, hesapçı bir aklaniyetten başka bir şey değildir. Çünkü bu çeşit aklaniyet “araçsaldır.”<sup>309</sup> Bu nedenle, O inanmaktadır ki, geçmişte ilim çok daha erdemli bir yere sahiptir: “Geçmişte ilmin değeri, insanın görebilmesi ve gerçeğe ulaşması için yaptığı yardıma göre belirlenirdi. Ancak günümüzde ilmin değeri, insana sağladığı menfaatla orantılıdır”<sup>310</sup>. Bu anlamda ilmin hesapçı, menfaatçi ve güç eğilimli niteliğini karşın, irfan, değerçi ve gerçek arayıcı nitelikli ilim diye ikinci bir alan açar Şeriatî. Birincisini burjuvazi ile ilişkilendirirken, diğerini burjuvaziden önceki dönemlerle ilintili olarak kabul eder. Modern ilmin burjuvazi tarafından yönlendirildiğini “yeni skolastik” kavramsallaştırması ile açıklamaktadır: “Yeni skolastik, ilimin sermaye, makine ve bürokrasinin hizmetinde

---

<sup>305</sup> A.g.k.,S.11

<sup>306</sup> A.g.k.,S.12

<sup>307</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.5, S.175

<sup>308</sup> A.g.k.,S.175

<sup>309</sup> Şeriatî, Ali, **Macmueye Asar**, No.12, S.11

<sup>310</sup> A.g.k.

olup, köleleştirilmesinden ibarettir. Böylece yeni bir ortaçağ başlamış ve ilimin köleleştirilmesi ve tuzağa düşürülmesi söz konusu olmuştur.”<sup>311</sup>

Böylece Şerati, Adorno, Horkheimer ve Habermas gibi “hakiki aklaniyet” ile “araçsal aklaniyet” arasında yapılan Weber’ci ayrımı kabul etmektedir. Horkheimer, “Aklın tutulması” kitabında, “ayni aklaniyet” ve “zihni aklaniyet” arasında bir ayırım yapıyor.<sup>312</sup> Horkheimer’e göre , “ayni aklaniyet” insan, toplum ve tabiat ile ilgili kapsayıcı bir görüş üretebilen felsefi gelenekteki akılla bağlantılıdır. Ve bu temelde, insancıl yaşamın gayeleri, amaçları ve değerleri, toplumsal yetersizliklerini eleştirebilecek bir tarzda detaylandırılmalıdır...”<sup>313</sup> Ayrıca Adorno ve Horkheimer, ünlü “Aydınlanmanın Diyalektiği” kitabında, hatırlatırlar ki: “insanların tabiatın bir şey öğrenmek istediklerinde, eğilimleri, tabiatı kullanma ve insanları genel olarak sulta altına almayı bilme yönünde olmuştur.”<sup>314</sup> Şerati’nin modernite bağlamındaki eleştirileri ve bilim konusundaki görüşleri bağlamında Frankfurt eleştirel okuluyla benzerliği açıktır.<sup>315</sup> Her ne kadar Şerati açıkça genç Marks ve Hegel’in etkisinde olduğunu vurguluyorsa da<sup>316</sup> insancıl Marksizm ile Sartre’in eserleri üzerinden tanıştığını kabul etmektedir.<sup>317</sup> Bu çerçevede Şerati’nin “reason” ve “rasyon” kavramlarıyla belirlenen iki akıl arasında yaptığı ayırmada, ‘raison’, “beyinde gerçeklikleri keşf eden, bu gerçeklikleri bazı amaçlar için önkoşul olarak

---

<sup>311</sup> A.g.k., S.49

<sup>312</sup> Kellner, Douglas, **Critical Theory, Marxism and Modernity**, Oxford: Polity Press,1989, S.101

<sup>313</sup> A.g.k., Ss.101-102

<sup>314</sup> Horkheimer, Max., and Adorno, Theodor W., **Dialectic of Enlightenment**, tr. John Cumming. Norfolk:Allen Lane, 1973, S.4

<sup>315</sup> Navah, Abdolreza, “**Mektebe-e Came’e şenasaneye Şerati ve Gerabethaye an be Mekteb-e Entegadi**”(Şerati’nin Sosyolojikci Ekolu ve Eleştirel Ekol ile yakınlıkları), *Dr. Ali Şerati’nin görüşlerini yeniden irdeleme Semineri makaleleri*, Ed.Javat Mizban, Maşhad:Entesharate Daneşgahe Ferdowsi Maşhad, 1379, Ss.380-396

<sup>316</sup> Şerati, Ali, **Macmueye Asar**, No.4, S.27

<sup>317</sup> Şerati, Ali, **Macmueye Asar**, No.24, Ss.67-69

konumlandırılan ve de bu amaçları bazı maslahatlara göre seçmek”ten<sup>318</sup> ibarettir. “Reason” ise, “bir çok güzellik ve değer algılanmasını sağlar...”<sup>319</sup>

### C- SOSYOLOJİK TEORİ: DÜNYA GÖRÜŞÜ VE HUMANİZM

Toplumsal kültür ve inancı ideolojileştirme sürecinde Dr. Şeriati, sosyolog bir teorisyen konumundadır. Şeriati, dünya görüşünün, ”evrenden manevi bir tefsire”<sup>320</sup> dayandığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede Varlık/Evren, “şuursuz, amaçsız, boş bir maddi aygıt olması şöyle dursun, topyekün yaratılış, arman/amaç, ilim, irade gücü, ma’kul, özbilinçli hassas/duyarlı ve canlı bir vücuttur. Ve buna binaen, yüksek bir amaca doğru evrimci/tekamüsel hareketine devam eden, eşgüdümlü fenomenler ile belirmeler bütününden –dakik bilimsel bir düzenden- oluşmuştur”<sup>321</sup>. Şeriati, toplumsal teorisinin doğaüstü temelini, “Jahanbini-ye Towhidi” (tevhidi dünya görüşü) olarak anlamlandırmaktadır. Ancak bununla, “tüm müvehitler tarafından benimsenen ve bir “akide” olarak revaçta olan “tevhid kavramı”nı<sup>322</sup> kastetmemektedir. “Tevhidi Dünya Görüşü”nden kastettiği, tüm evreni dünya-ahiret, doğa-doğa ötesi, madde-ma’na, ruh ve cisim biçiminde ikiye ayırmak/bölmek değil, bir bütün ve birlik (vahdet) olarak telakki etmektir. Yani, bütün vücudu/varlığı bir kül/tüm biçiminde, tek amaç, ihsas, erdem ve irade sahibi, şair canlı bir endam olmasıdır”<sup>323</sup>. Burada Şeriati, kendisi (inançlı biri olarak) ile Tanrı tanımayanlar arasında bir sınır koyar ve kendi pozisyonunu, “bu telakkinin materyalizm ile naturalizmden farkı, benim evreni amacı, ideali şuuru, özbilinci, ve iradesi olan canlı

<sup>318</sup> Şeriati, Ali, **Macmueye Asar**, No.12, S.11

<sup>319</sup> **A.g.k.**, S.12

<sup>320</sup> Şeriati, Ali, **Macmueye Asar**, No.4, S.395

<sup>321</sup> **A.g.k.**

<sup>322</sup> Şeriati, Ali, **Macmueye Asar**, No.16, S.35

<sup>323</sup> **A.g.k.**

bir meucudiyet olarak bilmemdir.”<sup>324</sup> biçiminde koyar. İnsanın Tanrı’yla ilişkisini, Tanrı’nın doğayla ilişkisi benzerliğine bağlar: “Yanan fanus ile aydınlık, insan bireyin şuuru ile vücuduyla ilişkisiyle açıklık kazanır. Şuur/bilinç endamdan ayrı değil, endama içkin değil, endam değil, endamla yabancı değil ve aynı zamanda şuursuz/bilinçsiz bir endam da boş bir leşten başka bir şey değildir.”<sup>325</sup> O’nun anlayışında “insan, Tanrı’nın iradesinin bir yansıması/tecellisi olup, mutlak varlığın irade ve şuuru/bilincidir. Bu antropolojik anlayışta insan, Tanrı’nın evrendeki temsilcisidir.”<sup>326</sup> Bu bağlamda, “insanın “olması” ve onun yaratılış mahiyetinin yazgısı, tesadüfi olamaz; maceracıların bir oyunu, boş, abes, anlamsız, sonsuz ve belirsizliklerce tayin edilmiş olamaz.”<sup>327</sup>

Şeriatî tarihi, “zaman sürecinde insan türünün hareketi”<sup>328</sup> olarak görmektedir. Şeriatî’nin tarih felsefesi, dolaylı olarak *kaçınılmaz bir zorun* inancını belirtmektedir. Buna göre, “tarih evrenin diğer gerçeklikleri gibi bir yerden başlamıştır ve kaçınılmaz olarak bir yere ulaşmalı, bir amacı olmalı ve bir yöne doğru akmalıdır.”<sup>329</sup> Şeriatî, “başlangıç nerededir?” sorusuna, “tezat/diyalektiğin”! başlangıcından...”<sup>330</sup> yanıtını vermektedir. Fakat bu insanın özgür bir irade sahibi olmasının önünde engel değildir. İnsanın, sürekli olarak iyilik ve kötülük arasında seçim yapmaya maruz kalmışlığını vurgular.

Şeriatî, Kur-an’ın İnsan yaratılış kıssasına işare ederek, “İnsanın yaratılışının, Adem’in formülüne dayalı olduğunu belirtir: Kokuşmuş balçık + Tanrı

---

<sup>324</sup> A.g.k., S.36

<sup>325</sup> A.g.k.

<sup>326</sup> A.g.k., S.51

<sup>327</sup> A.g.k.

<sup>328</sup> A.g.k.

<sup>329</sup> A.g.k.

<sup>330</sup> A.g.k.

ruhu= İnsan.”<sup>331</sup> Şeriatî, formülün açılımında insanın ne Balçık’tan ne de Tanrı ruhundan yaratıldığına vurgu yaparak, formüldeki insanı oluşturan fenomenleri sembolik fenomenler olarak telakki eder. “Tanrı ruhu”nu sonsuz tekamül ve ebedi üstünlük simgesi olarak değerlendirirken, “balçık,” mutlak durağanlık, durgunluk ve alçaklık simgesi olarak değerlendirilir. İnsan’ı zıtların birleşimi ve diyalektiksel bir varlık olarak ifade eder, yani “sonsuz eksi”den “artı sonsuz” a dek bir yolda yol alan varlık; burada “sorumlu özgür irade” sözkonusudur.<sup>332</sup> Bu çerçevede, Tanrı ve şeytan, hayır ve şerr’in mücadelesini verir. “İnsanlığın başlangıcından itibaren her zaman ve her yerde bu kavga sürerek tarihi meydana getirmiştir.”<sup>333</sup> Tarih felsefesinin simgesel rivayeti de Adem’in evlatları, Habil ve Kabil’in mücadelesinde somutlandırılır. Habil ve Kabil, “Adem’in oğullarıdır. Her ikisi de beşer ve birbirleriyle savaşmaktadırlar. Biri ötekini öldürür ve tarih burada başlar.”<sup>334</sup> Ayrıca bunu tarihin diyalektiksel hareketiyle ilintilendirir. “Habil, mülkiyetten önceki ilkel kommün ve hayavancılık döneminin temsilcisidir”... ve “Kabil, tarım düzeni ve tekel ve birey/özel mülkiyet döneminin temsilcisidir.”<sup>335</sup> “Tarih bu ikisi arasındaki savaştan sonra başlar. Tarih, hükmeden ve hükmedilen cephelerin sahnesi olur.”<sup>336</sup> Kabil’in Habil’i yenmesiyle “üretim kaynaklarının kamu ortaklığı dönemi... doğru inanç ve kardeşlik ruhu, tarım ve özel mülkiyet düzeni dönemin belirmesi” sözkonusudur. Ancak, bu süreçte mezheb düzenbazlığı başlar ve başkalarının hakkına tecavüz etme, doğru inanç ve kardeşlik ruhu mahkum olur.<sup>337</sup>

Sosyolojik çözümleme ve irdeleme bağlamında Şeriatî, iki cephe arasındaki bu sürekli mücadeleyi, sosyolojik anlayışının temeline yerleştirir. Buna binaen

---

<sup>331</sup> A.g.k., S.42

<sup>332</sup> A.g.k., Ss.43-45

<sup>333</sup> A.g.k., Ss.50-51

<sup>334</sup> A.g.k.

<sup>335</sup> A.g.k., Ss.51-52

<sup>336</sup> A.g.k.

<sup>337</sup> A.g.k.

toplum, “tarihin belirli bir zaman sürecinin bir kesiti olarak tanımlanır.”<sup>338</sup> Şeraiati, Marx’tan *altyapı* kavramını ödünç alarak sosyolojik ve tarihsel görüşlerini bunun üzerinde temellendirir. Buna göre, “maddi yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşamın kamu sürecini belirler.”<sup>339</sup> Şeraiati, söz konusu altyapı ve üstyapı belirlemesine karşın “toplumda sadece ve sadece iki altyapı olabilir; Habısel ve Kabısel Altyapı”<sup>340</sup> görüşündedir. Kabil’sel altyapı hakim/egemen sınıfı üretir. “Toplumsal dönüşüm, evriliş/tekamül süreci, uygarlık, kültür ve kamu yaşam boyutlarının gelişimi ve de sınıfsal altyapıdaki üç boyutla ilgilidir. Biri, siyaset kaynağı -güç-; ikincisi, ekonomi kaynağı –altın; ve üçüncüsü, mezhep kaynağı –züht(d)-dür.”<sup>341</sup> Şeraiati, bu üç unsuru, tüm tarihsel dönemlerde takip eder, araştırır. Bunları Kur’an’ın bakışıyla da irdeler ve şöyle ifade eder: ““Mel’a”, “Mütref”, “Rahip” –Kur’an kavramları olarak- sırasıyla: Eşraf ve göz alıcılar, paralılar ve torpilli etkinler, resmi din adamları ve sakalı uzun düzenbazlar ki insanları/halkı sırayla, istibdat, istismar ve istihmar altına alırlar.”<sup>342</sup> Bu üç unsurun hakimiyet gücüne karşı Şeraiati, irfan/aşk, eşitlik/adalet istemi ve özgürlük üçlüsünü önermektedir. İnsanın bütün önemli yaşam deneyimleri, bu üç temel akımla buluşur inancıyla, “beşeri diğer akımlar ya ilgisizdir ya da bu üç aslın türevidir”<sup>343</sup> görüşündedir. Bu nedenle, “insanı felaha götürmek isteyen her hangi bir ekol veya insan, bu temel boyutlara sahip olmalıdır”<sup>344</sup> der.

Şeraiati, insanın “giderek toplumun değişim ve dönüşümünde daha çok sorumluluk ve özgürlük sahibi olacağı”<sup>345</sup> inancına sahiptir. Şeraiati, özgürlük ve zorunluluk (mecburiyet) arasında bir bağlantı kurarak “insan eylem ve pratiğinde

---

<sup>338</sup> A.g.k., S.63

<sup>339</sup> Marx, Karl, **A Contribution to the Critique of Political Economy**, Moscow: Progress,1970, Ss. 20,21

<sup>340</sup> Şeraiati, Ali, **Macmueye Asar**, No.16, S.63

<sup>341</sup> A.g.k., S.67

<sup>342</sup> A.g.k.

<sup>343</sup> Şeraiati, Ali, **Macmueye Asar**, No.2, S.81

<sup>344</sup> A.g.k., Ss. 86,87

<sup>345</sup> A.g.k., S.81

özgürdür, ve özgürlüğün imali için zorunluluğu vardır. Ve kendi arzularına ulaşmak için, doğadaki mevcut olan kanunları izlemektedir”<sup>346</sup> der.

Şeraiati, doğal adalet ve toplumsal sözleşmeye dayalı adalet farkını, sırasıyla tevhid itikadı ve maddecilikle ilişkilendirmektedir. “Adalet müvahhit biri için müvahhit olmayan, materyalist ve adalete tapan biri için adalet, insanların topluca aralarında yaptıkları bir sözleşmeden ibaret olup, evrende her hangi bir temel ve altyapısı yoktur. Halbuki, tevhidsel dünya görüşünce adalet, yaratılışın varlık temelidir... dinsel bir bakış açısıyla, adaleti olmayan bir toplum doğaya karşı ve hasta bir toplumdur.”<sup>347</sup> Şeraiati daha aynı bir tanımlamayla adaletten iki anlam çıkartıp, detaylandırmaya çalışır. Adaletin yaygın anlamı, genellikle hukuksal açıdan formel eşitliğe dayandırılır. Oysa, Kur’an’da yer alan “qest” -kıst- kavramına göre, adalet bireylerin toplumda ifa ettikleri rolleri ile orantılı olacaktır. “Buna binaen, mülkiyet bir tek çalışma ile tahakkuk edilir ve tabii ki, çalışan insanlar malik olabilirler.”<sup>348</sup>

Kısacası, genel bir bakışla, Şeraiati’ye göre, İslam’ın toplumsal düzeni “adalet ve eşit dağıtım temeli üzerinde kuruludur ve hiç bir biçimde sınıf çatışmasının bulunmadığı, insanların kollektif mülkiyete sahip oldukları bir topluluktur.”<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> A.g.k., S.82

<sup>347</sup> Şeraiati, Ali, *Macmueye Asar*, No.23, Ss.224,225

<sup>348</sup> Şeraiati, Ali, *Macmueye Asar*, No.10, Ss.110-111

<sup>349</sup> Akhavi, Shahroukh, *Shariati’s Social Thought*, *Religion and Politics in Iran*, Ed. Nikki R. Keddie. London: Yale University Press,1983, S.136

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **TOPLUMSAL HAREKET VE DEVRİM**

#### **I- DEVRİM**

İran Devrim'i sürecini başlatan ilk kıvılcımlar, 1976'dan başlayarak Devrim'in gerçekleşmesine dek etkinliğini sürdürmüştür. İzleyen bölümde, bu süreç içerisinde vuku bulan olaylara kısaca bir göz atılacaktır.

#### **A- DEVRİM'İN BAŞLAMA SÜRECİ**

İran Devrimi'nin başlama süreci, birçok uzman yazar ve politikacılarca, Jimmy Carter'in "İnsan Hakları Politikası" bağlamında değerlendirilip açıklanmıştır. Ancak bu süreçte, Şahlık Rejiminin karşı karşıya olduğu büyük ekonomik sorun da etkiliydi.

İran Şahlık Ordusunun kurucularından ve Şah'ın son Genel Kurmay Başkanı olan Orgeneral Gharabaghi, Devrim'in başlama sürecini, Amerika Birleşik Devletleri'nde Carter'in seçilmesi (Ocak 1977) ile Demokrat Parti'nin iktidara yürümesine paralel olarak açıklıyor. Zira, bu dönemde Amerikan'ın dış politikası insan hakları ekseninde yürütülmüştür. Bu süreçte, Alahazretin ve Amir Abbas Hoveyda (Başbakan) hükümetinin politikasında değişiklikler başlatılmıştır. Bu politika değişikliği, 1977 Ağustos ayında Hoveyda'nın 13 yıllık Başbakanlık makamından istifa etmesi ve Cemşid Amuzegar'ın Başbakanlık makamına gelmesiyle daha aleni bir şekil almıştır. Devlet tarafından "Açık Politik Ortamı

Yaratma” sıfatıyla halka tedrici özgürlükler tanıma politikası başlatılmıştır.<sup>350</sup> Carter, Amerika’nın etki alanının ekseninde bulunan tüm ülkelerde kendi insan hakları savının uygulamaya sokulmasını istemekteydi. Bunun nedeni ise, Amerika’nın içinden geçtiği koşullarla ilgili sorunlar ve politik konjunktürdü.<sup>351</sup> 1968’de Vietnam’da 14500 ve 1970-1972 yılları arasında 15000 Amerikan askerinin ölmesiyle Amerika’da başlayan gösteriler ve bu gösterilerde çıkan olaylar sırasında onlarca Amerikalı can vermişti. Buna paralel, Saygon’a yapılan yıllık 30 milyar dolarlık yardım ve savaş harcamalarının sonucunda mali (ekonomik) sorunlar baş göstermişti. Ayrıca, savaş sonrası sendromu olarak Amerikalılarda gelişen inziva ve ölüm korkusu da yaygınlık kazanmıştı. Bunlarla birlikte, Nixon’nun (1969-1974) Watergate macerası, Amerikan imajının zedelenmesi ve zayıflamasını beraberinde getirmişti. Carter’ın insan hakları savı, işte bu koşullar altında öne çıkarılmıştı. Hemen şunu da belirtmek gerekir ki, Gerald Ford’un Carter’e karşı seçimleri kazanması için Şah’ın sağladığı mali destek ve çabalar, Carter ile olan ilişkilerinin çerçevesini zaten belirlemişti. Nitekim, Şah’ın Carter’e karşı Ford’u desteklemesi, Şah’ın İran halkına uyguladığı baskıcı politikalarına karşı Carter’in izlediği karşıt ve eleştirel tutum biçiminde kendini göstermiştir. Beliren bu çerçeve içerisinde, Amerika’nın –Carter’in tutumu- İran ve diğer müttefik ülkelerde uygulanmasının istediği insan hakları politikası İran’da politik ortamı Devrim’in başlangıç süreci için hazırlamıştır. Devrim’den sonra geçici hükümetin Başbakanı Bazergan’ın “Carter’in

---

<sup>350</sup> Arteshbod Gharabaghi, Abbas, “**Hagayeg Darbareye Bohran-e Iran**”, S.22

<sup>351</sup> Amerikan toplumunun içinden geçtiği sosyo-politik süreç ve müttefikleri nezdinde Amerikan İmajı’nın zayıfladığı bir dönemde Jimmy Carter, Amerikan Başkanlığına seçilmiştir. Amerika, Truman döneminde, Vietnam olayına karışmış (1950) ve Kenedy zamanında (1961-63) Amerika resmen Vietnam’da askeri maceraya girmişti. Johnson döneminde (1963-68), Vietkong’ların öldürülmesi ile Kuzey Vietnam’ın bombalama emrinin çıkmasıyla savaş tırmandı. 1973’te barış antlaşması yapıldı, ancak iç çatışmalar 1975’e (İran Devrimi’nin iki yıl öncesine) dek devam ediyordu.

seçilmiş olması, İran'ın yeniden nefes almasını olası kılmıştır"<sup>352</sup> demeci, sürecin önemini açıklamaktadır.

Bu süreçte ülkenin ekonomik koşullarına gelince: Ülkeye şiddetli bir enflasyon hakimdi. Bu durum Rejim'in çıkmaza sürüklenmesine hizmet etti. 1960'ların ortalarında sıfırlanan enflasyon oranı, 1970'li yılların başında yeniden yükselişe geçti. Nitekim 1971'den 1976'ya dek tüm endeksler 100 üzerinden 190'na çıktı.<sup>353</sup> Tahran'da ev kiralari 5 yıl içerisinde 300 katına çıktı. Orta sınıf bir ailenin yıllık gelirinin yarısından fazlasını ev kirasına tahsis etmesi gerekirdi.<sup>354</sup> Bu enflasyon ve artışın temel nedenleri, yeterli konutun bulunmaması ve yüksek maaşlı 60.000 yabancı teknisyenin ülkeye hücum etmiş olmasıydı. Bunun yanısıra, nüfus artış oranı da tarımsal ürünlerinin üretim oranından daha hızlıydı. Ayrıca, tarım ürünleri fiyatlarının dünya piyasalarında yükselmesi; hızlı endüstrileşme ve askeri alandaki harcamaların aralıksız artması da bunda etkili olmuştur. Bütün bunlara köyden kente başlayan göçe paralel olarak köylerin köylüler tarafından terk edilmesi eklenince tarım sektörünün iş gücünden yoksun kalması sorunu ile de karşı karşıya kalınmıştır. Bunlardan daha önemlisi ise, ekonominin petrol dolarlarıyla şiddetli hareketlenmesi sonucunda, 1974'te Devlet'in gelişme yatırımlarını 3 kat arttırarak piyasadaki dönen para hacminin %60 oranında arttırması idi.<sup>355</sup>

Rejimin 1973'ten başlayıp 1976'da en tehlikeli düzeye ulaşan karmaşık enflasyon sorununa yönelik öngördüğü çözümü ise, enflasyon suçunu tüccar camiasına yüklemekten ibaretti.<sup>356</sup> Askeri zihniyet, mantık ve ölçütlerle ekonomik

---

<sup>352</sup> Bazergan, M., *Ettela'at*, 18 Bahman 1358, s.9

<sup>353</sup> Sazman-e Barnam-e va Boodjeye İran(İran Bütçe ve Planlama Teşkilatı), **Salnameye Amar-e Keşvar**(Ülkenin statistik Yıllığı), Tehran, 1356

<sup>354</sup> Field, M., ed., *Middle East Annual Report* (London, 1977), Ss. 150-58

<sup>355</sup> "Iran's Miracle that Was", *Economist*, 20 Dec. 1975

<sup>356</sup> Field, ed., *Middle East Annual Report*, s.14

sorunları algılamaya çalışan Şah, büyük sanayi sahiplerine karşı “rantçılarla mücadele” başlığıyla yürüttüğü tutuklama ve suçlama eylemleri zengin sermaye sahiplerini bir nevi şizofreniye sürüklemişti. Bu kesim bir taraftan ekonomik gelişme programlarından büyük karlar elde ederken, diğer yandan hayatlarını tek bir kişinin ellerine bırakan bir Rejimin varlığından sıkıntı çekiyorlardı.

Rejim, büyük sermaye sahiplerine karşı başlattığı mücadeleyi, orta sınıf kökenli küçük tüccar ve çarşı/Bazaar esnafını da hedef alarak tüm şiddetiyle sürdürdü. Lise öğrencilerinden oluşan 10.000 kişilik “Teftiş Timleri” ve de SAVAK (Rejimin gizli polisi) tarafından kurulan “Esnaf Şuraları”na küçük esnaf ve pazar tacirlerinden 400.000 kişiye değişik cezalar verildi. Böylece, neredeyse pazarda çalışan her aileden en az bir kişi cezalandırılmış oluyordu.<sup>357</sup> Saltanat ailesi ve hükümet içindeki fesat ve geniş yozlaşmayı örtbas etmek için “bazaar” bir araç olarak kullanılmıştır.<sup>358</sup> Orta sınıfın Rejim’den aldığı bu yara, neden orta sınıfın Devrim’e etkin destek verdiğini açıklar niteliktedir.

1975’te ekonomik krizlerin yanısıra, bazı yabancı devletler ile uluslararası örgütler, İran’da polisin etkinliği ve gözetimlerinin tadili için Şah’a baskı uyguladılar. 1975’in başından itibaren, Londra merkezli Uluslararası Af Örgütü, Doğu bloku ülkelerinin siyasi tutuklularıyla ilgilenmesinin yanısıra, komünist olmayan ülkeleri de ilgi odağına aldı. Bu örgüt, İran’daki Şah Rejimini dünyanın en çok “İnsan Hakları ihlal eden” Rejimlerden biri olduğunu tespit ve ilan etti. Cenevre’deki Uluslararası Yargıçlar Komisyonu, Şah Rejimine yönelik “tutukluların işkence gördükleri” ve “kendi vatandaşlarının medeni haklarını ihlal ettiği” itham ve iddiasında bulundu. Ayrıca Birleşmiş Milletler’e bağlı Uluslararası İnsan Hakları Komisyonu, Şah’a yazdığı bir açık mektupla Rejimi, insan haklarını şiddetli ihlal etmekle itham ederek Şah’ın kendisinden “İran’daki içleracısı olan insan hakları

---

<sup>357</sup> Abrahamian, 1983, Ss.614-615

<sup>358</sup> *İran Times*, 8 Dec. 1978,

durumunun düzeltilmesini” istedi.<sup>359</sup> Carter’in insan hakları politikasına paralel olarak Şah’a karşı açılan cephelerin etkisinde Şah’ın başlattığı özgürleştirici uygulamaların toplumda yarattığı yoğun psikolojik etki kaçınılmazdı. Artık Washington’un Şah’ı kayıtsız şartsız destekleme politikasının sona erdiği ve hatta Şah’ı yapısal bağlamda bazı yeniden yapılandırmalara zorladığı inancı, muhalifete canlılık kazandırarak halkta direnme ruhunu güçlendirdi. Ayrıca SAVAK’ın yenilmezliği efsanesi de sona erdi.

Çok kısa sürede Carter’in insan hakları politikası/programı, Şah’ın, gücünü vahşice kullanma yetisini kısıtladığı anlaşıldı ve Humeyni Eylül 1978’de Ulema’ya yazdığı şu satırlarla durumu anlattı: “Bugün İran’da bir fırsat göze çarpmaktadır; bu fırsatı değerlendirin...siyasi partilerin yazarları bu günlerde eleştiriyorlar; ve muhalefet haykırıyor, egemen sınıf ve Şah’a mektup yazdıkları gibi mektuplara imzalarını da koyuyorlar. Siz de yazın ve Şah’ın cinayetlerini dünyaya duyurun. Eleştirilerinizi yazın ve yetkililere verin. Nitekim insanların bir çoğu yazmışlar, başka şeyler de söylemişler ve kimse de onlara karışmamıştır.”<sup>360</sup> Humeyni’nin bu demeci, İran’daki ruhani kisvesinde olan ulema’nın Devrim’e çok yakın bir zamana dek yaşanan politik gelişmeler ve koşullardan ne denli uzak kaldıklarını açıkça göstermektedir.

Başlanan süreç ve gelişen konjunktürde, Şah’a karşı muhalif hareket tırmandı: 1977’nin başında, Ulusal Cephe’nin liderleriyle birlikte ünlü yazarlardan Asgar Haj Seyyed Javadi ve de etkin hukukçulardan elli kişi, Şah ve dönemin Başbakanı Amir Abbas Hoveyda’ya bir açık mektup yazdılar: Bu mektupta, toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik koşulların vehamet, fesat ve çöküntü içinde olduğunu vurguluyorlardı.<sup>361</sup> Bu olaydan cesaret alan bir grup Humeyni taraftarı,

---

<sup>359</sup> Amnesty International, *Annual Report for 1974-75* (London, 1975); International Commission of Jurists, *Human Rights and the Legal System in Iran* (Geneva, 1976), ss. 1-27; Ayrıca **Bkz.** Jakobson, P., “Torture in Iran”, *Sunday Times*, 19 Jan. 1975 ve Shestack, J., *Letter to H.I.M. the shah*, 17 June 1977

<sup>360</sup> Bazargan, Mehdi, **Enkelabe İran Dar Do Harekat**, Tehran 1984, s.26

<sup>361</sup> Bakhtiar, Shahpour, **Si-o Haft Rouz Pas az Si-o Haft Sal**, (Paris 1981), ss. 140-142

Humeyni'nin büyük oğlu Mustafa'nın cenaze töreninde, Irak'tan gizli olarak getirdikleri Humeyni'nin konuşma bant kayıtlarını cenazeye katılanlara dağıttılar. Çevrede bulunan polis ve SAVAK unsurları hiç bir şekilde olaya müdahale etmedi.

Carter, 1 Ocak 1978'de Tahran ziyareti sırasında, Şah'ı "çok çalkantılı bir bölgede yarattığı sakin ortam" için övüyordu.<sup>362</sup> Ancak Carter'ın ziyaretinden sonra İran'ın Tahran merkezli dağılık reformist ve şiddet içermeyen muhalif hareketi, yerini örgütlü, münsecim, şiddet içerikli, diğer şehir ve yerleşik merkezlere yaygınlaşan nitelikteki yeni hareketine bıraktı. Bu aşamadan sonra Humeyni, Irak'tan, ve Şeriatmedari İran'dan hareketin Şi'a motifli liderlik sürecine katıldılar. Bunun nedeni, daha önce belirtilen siyasal ve sosyo-kültürel temelli Şi'a ideolojisinin öncelikle üniversiteler, liseler ve daha sonra da bürokratik kurumlar odaklı gelişmesi ve yerleşmesiydi. Her iki din adamı da, Ali Şeriatî'nin geliştirdiği ideolojik söylemi sık sık kullanıyorlardı. Bu arada, Humeyni'yi bütün İran'a tanıtan ve dini liderlik konuma yerleşmesini sağlayan en önemli etken, Humeyni'ye yönelik 7 Ocak 1978'de *Ettelaat* gazetesinde sövgü dolu bir makalenin yayımlanmasıdır. Bu makale, Humeyni'nin İran asıllı olmayan, hain ve yabancı sömürgeci güçlerin bir unsuru olduğu iddiasındaydı. 9 Ocak'ta Kum kentinde sinirlenen din adamları tarafından (Şeriatmedari, Golpaygani ve Nacafi Mar'aşi) düzenlenen sakin bir yürüyüşe tüm çarşı çalışanları da destek verdi. Polisin müdahale etmesiyle onlarca insan öldü ve halk devlet dairelerine saldırarak binaları ateşe verdi. Şeriatmedari, polisin göstericileri göz yaşartıcı bomba ve sıcak su ile dağıtmayıp ölüme sebebiyet verdiği sert davranışından dolayı şaşkınlığını belirterek polisi kınadı.<sup>363</sup> Kum kenti olaylarından kısa bir süre sonra, yedi kentte gösteriler yapıldı. Çarşı esnafı ve tüccar

---

<sup>362</sup> *Public papers of the Presidents: Administration of Jimmy Carter*(Washington, D.C., 1978), s.222

<sup>363</sup> *Rouznameye Ettelaat*, 24 Ocak 1978, ss. 26-27

gösterileri destekleyip dükkan kapatarak din adamlarıyla birlikte yürüyüşlere katıldılar. Bu gösterilerin en önemli yönü, din adamlarının ilk kez çarşı esnafı ve halkla birleşerek Şah Rejimine karşı politik bir muhalefete katılmaları idi. Bu hareket, İran tarihinde, din adamlarının halkla birleşme ve hareket etmelerinin başlangıcı olmuştur. Ayrıca bu gösterilerin kanlı sonuçları Devrim sürecinin, Devrimci Şi'a Kültürü/İdeolojik kertesiyile buluşması ve özdeşleşmesi anlamına geliyordu. Humeyni'nin kenti olarak kabul edilen Kum kentinden sonra, başlayan sürecin yoğunlaşacağı ikinci merkez, Şeriatmedari'nin kenti Tebriz oldu.

## **B- LİDERLİK SORUNSALI**

Humeyni'ye yönelik sövgü içerikli makalenin sebebiyet verdiği olayların gelişimi ve yoğunluk kazanması, Humeyni ve Şeriatmedari'nin Şah karşıtı hareketi içerisindeki simgesel konumlarını güçlendirdi. Muhalefet hareketi sahnesine sonradan ve hatta son aşamalarda ayak basan dinsel eğilimli hareket ve liderlik kurumu, halkı yönetmek ve yönlendirme çabası sürecinde yeni yöntemler geliştirip uygulamaya koydu. Artık halk gösterilerinde kullanılan sloganların içerik itibariyle, muhalefet odaklarının (başka politik ideolojiler) amaç ve istekleri doğrultusunda olmasına ve bu isteklerle çatışmamasına özen gösteriliyordu. İçerdeki muhalefetin, dış muhalefetin ilgisini çekecek ve desteğini sağlayacak yönde hazırlanmasına çalışılıyordu. Başka bir deyişle, muhalefet sahnesine geç ve yeni giren köktenci<sup>364</sup> dinsel gruplar, kendilerine pay çıkartmak çabası içinde - harekete yeni katılan bir unsur olarak yıllardır mücadele veren gruplarla çatışmamak için- her şeyi inceden inceye gözden geçirerek hesaplamaya ve düzenlemeye gayret ettiler.

---

<sup>364</sup> İran siyasal söyleminde köktenciler "**Bonyadgra**" olarak geçiyor.

İran toplumu özelinde din-devlet özdeşliğinin tarihsel arka planında yer alan dinsel kurum ile yönetim/devlet kurumunun toplumsal ve siyasal çalkantılar süreçlerinde (halka karşı) birbirini desteklemeleri ve kutsamaları gerçeği Devrim'in başlama sürecinde de açığa çıkmıştır. Bu durum, dinsel kurumun halk hareketi üzerinde neden ve nasıl bu denli etkili olduğunu açıklamakta ve ortaya koymaktadır. Nitekim, neredeyse aynı süreci andıran 1953 Dr. Musaddık'ın anti-empyralist politikası/hareketinin başarısı sonucunda, varlığının tehlikesini algılayan -Ayetullah Kaşani'nin liderliğindeki- dinsel kurum, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Şah Rejimi ile birleşerek AJAX (MI6/CIA) darbesinin gerçekleşmesini sağlamıştır. Başka bir deyişle, dinsel kurum, dinin etkisinde olan tabanı kaybetme tehlikesiyle karşılaştığı durumlarda, yaşamını sürdürme ve genel çıkarları doğrultusunda, toplum çıkarları ve toplumsal politik gerekliliklerini gözetmeksizin, siyasal iktidarın kurumları lehine rahatlıkla hareket etme kabiliyetine sahip olmuştur.

Bu aşamadan sonra hareket liderliği sorunu, sıradan bir pratik sorun olmaktan çıktı ve teorik/stratejik boyutları olan bir sorunsal olarak hareketin niteliğine etki yapacak düzeye ulaştı. Humeyni, Amerika Birleşik Devletleri'nin elçisi Solivan üzerinden Şah'ın yerine geçebilen ordu generalleri ve seküler siyasal muhalefet alternatifler planına karşı, üç yönlü bir girişimde bulundu: Öncelikle, halktan genel grevleri sürdürmesi istedi. İkinci olarak, ordu ve silahlı kuvvetlerin tüm rütbelerinin halkın devrimci hareketine katılmasını istedi. Ve son olarak da, sadece muhalefetin istek ve amaçları doğrultusunda, milli istiklal (ulusal bağımsızlık), özgürlük ve halkın egemenliği gibi kavramları vurgulamada ısrarlı oldu. Böylece, tüm muhalefet Humeyni'yi hareketin liderliğine kabul etti. Marksistler Humeyni'yi lider olarak

kabul ettikleri halde, Humeyni hiç bir zaman sola eğilimli her hangi bir yaklaşımda bulunmayarak, solun Amerika'dan bile daha tehlikeli olduğunu vurgulardı.

Devrim'in gerçekleşmesine kısa bir süre kala Humeyni'nin Devrim liderliğine yükselmesi, Devrim'den sonraki süreçte iki bağlamda çok önem taşımaktadır: Humeyni'nin liderliği Devrim'den sonraki süreçte Devrim destekli iktidarın elden ele dolaşmasını engelledi. Ayrıca, Devrim'den sonraki köktencilığe (Bonyadgerai) geçiş sürecinde etkin rol oynadı. Bir Fransa Devrimi örneğinde, Devrim'den sonra Kral'ın yokluğunu hiç bir grup doldurma gücüne sahip değil iken, İran'da bu boşluk başarılı bir biçimde Humeyni tarafından doldurulmuştur. Artık Humeyni, Devrim'e içkin ve Devrim Humeyni ile özdeş sayılıyordu. Şah'ın aristokrat yaşamına karşın Humeyni, ilerleyen yaşı, sade yaşantısı ile halka sempatik geliyordu. Humeyni, 1962'den başlayan siyasal geçmişi, katı ve tutarlı liderliğiyle Devrimcilikte sertlikten yana tavır alması, oluşturulan toplumsal kolektif bilinci halkın en alt katmanlarıyla iletişim kurmak için kullanabilme yeteneği, Devrim'in simgesi ve mazhari konumuna yükselmesi ile karizmatik bir liderlik profili çiziyordu.

### **1- Şahlık Kurumuna Karşı Dinsel Kurumun Kullanımı**

Devrim'in başlangıç aşamalarında hakim olan genel sosyalist hava çerçevesinde sosyalist-demokratik bir siyasal liderlik beklentisi ve anlayışı sözkonusuydu. Sosyalist/demokratik havanın etkisini yitirmesiyle liderlik kurumunun rota değiştirmesi söz konusu oldu. Bu ortamda, sosyalist/demokratik gruba hitap eden liderliğe ilave olarak dinci/tutucu grupların beklentilerinin de karşılanması durumunda kalındı. İki liderli bir hareketi bünyesinde barındıran Devrim süreci tarihsel deneyimlerden ve de din-devlet-özdeşliğinin kültürel, siyasal

ve toplumsal etkinliği noktasında yeni siyasal beklentileri gündeme getirdi ve güçlendirdi. Devrim sürecinin ilerleyen safhalarında, dinsel nitelikli liderlik tüm siyasal gruplar tarafından isteyerek veya bazı gruplar tarafından istemeyerek kabul görmüştür. Ancak bu gelişme sadece İran'ın içsel dinamikleriyle bağlantılı olmayıp, İran'ın dışında ve bölge ülkelerde cereyan eden Amerika'nın anti-sosyalist ve anti-sovyet politikalarının –yeşil kuşak projesi- etkisi altında anlaşılmalıdır.<sup>365</sup> Bu çerçevede, yukarıda da sözü edilen 1953 tecrübeleri bağlamında, Devrimci kadrolar Şah'lık yönetimi ve dinsel kurumu birbirine karşı kullanma şansını yakalamıştır.

Dinsel çevre, Şi'a geleneği gereği, Kum kenti ölenlerinin kırkınıcı günü merasimini Tebriz'de 'Ay' Şariatmedari'nin evinde ve camilerde düzenleme kararı aldı ve hazırlıklarına başladı. Rejim, halkın Şariatmedari'nin evine ve camilere girmesini, olayların başka şehirlere sirayet etmesi kaygısıyla engelledi. Halk sokaklara yönelerek Saderat bankası, tiyatrolar, içki satan mağazalar ve bazı resmi kuruluşların binalarını ateşe verdi. Ordunun müdahalesiyle bir grup insan öldürüldü ve bazıları da gözaltına alındı. Durum kontrol altına alındı. Şah, SAVAK ve ordunun bölgesel sorumlularını değiştirerek olayların yabancı bazı odaklar tarafından kaynaklanıp desteklendiğini açıkladı. Tebriz olayları, Şi'a gibi bazı gelenekler ile sembollerini değiştirerek siyasallaştırdı ve hareket sürecinde Devlet dairelerini bombalama ve ateşe verme geleneği de Tebriz'den diğer kentlere sirayet etti.<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Bu hususular her ne kadar bir kaç doktora tezin konusu olabilirse de, kısaca değinilmesi gereken hususlardır. Amerika Birleşik Devletleri, komünizm ve sosyalizm ile mücadelesinde, özellikle Jimmy Carter Başkanlığı döneminde, devrimci ülkeler bağlamında başarısızlığı nedeniyle, makro bir mücadele politikası yürütüyordu. Bu çerçevede, ABD, Sovyetleri yakın coğrafî çevresinde sıkıştırılmaya karar vermişti. Bu nedenle, 1970'li yıllardan başlayarak, İran, Pakistan, Afganistan ve Türkiye'de İslami hareket ve oluşumlara destek sağlamıştır. Sovyetlerin Afganistan hareketına karşı İslami gruplara İran, Türkiye ve Pakistan üzerinden silah ve askeri yardım sağlaması, Ziyaülhak cephesinde ciddi destek sağlayarak, Zülfikar Ali Butto'nun devrilme sürecine hız kazandırması, en sağlam müttefiki Şah'ın konumunu zayıflatması ve Carter'ın Tahran ziyaretiyle birlikte İran'da dinsel hareketlerin demokratik ve sosyalist nitelikli hareketlerin önüne geçmesi, sorulması ve üzerinde düşünülmesi gereken konulardır.

<sup>366</sup> **Bkz. Darbareye Hemaseye Tabriz Va Ghom**(Tebriz ve Kum Hamasesi Hakkında), Tehran 1361

Şeriatmedari Rejimin vahşice verdiği tepkileri kınadı, ancak muhalefetin aşırı tepkisini de gözden kaçırmadı. Humeyni ise Irak'tan Tebriz halkının kahramanca direnişlerini övgüyle dillendirdi ve dolaylı olarak gösterilerdeki halkın devrimci öfkesinin meşruiyetini ima etti. Bu noktadan sonra ılımlı ve köktendinci ulemanın Devlet/Rejim aleyhine benimsedikleri taktiklerin yönleri açıklık kazandı.

Tebriz olaylarının başka şehirlere sıçramasıyla ölen sayısının artması sonucunda, kırkı çıkma törenlerinde din adamları cami minberlerinden Rejim'e saldırmaya başladılar. Halk yığınlarını harekete geçirmekte camiler, tekkeler ve İslami dernekler en önemli rolü üstlendiler. Tebriz'de ilk kanlı ayaklanmanın meydana gelmesi ve İsfahan'da ilk sıkı yönetimin uygulanması pek tesadüfi sayılmaz. Her iki şehirdeki cami sayısı diğer İran kentlerine göre daha fazladır ve her iki kentin Safaviler döneminde en önemli iki Başkent ve Safavi Şi'a inanç geleneklerinin geliştiği ve kurulduğu şehirler olması bu çerçevede manidardır. 1975 İran Kültür Raporunda Tebriz camileri 1125, tekkeler ise 140, İsfahan'da ise 719 cami ve 89 tekke olarak belirlenmiştir.<sup>367</sup>

Artık Şah Rejimi, dinsel kurumun kendisine yönelik karşıt duruşunu açıkça görüyordu. Şah, SAVAK başkanı General Nasiri yerine, daha liberal bilinen General Mokaddem'yi atadı. Siyasi tutukluların bir çoğu serbest bırakıldı ve 1979 Haziranında serbest seçimlerin yapılma önerisi meclise teslim edildi. Saltanat ailesi ile mensuplarının devlet alımlarında bulunmayı bıraktığı bu ortamda Şah, enflasyon ve fiyat artışlarını kontrol altına almak için esnaf ve tüccara uygulanan baskıyı kaldırdı. Ayrıca Şah, Meşhed kentine giderek Şi'a mezhebinin sekizinci İmamı Reza'nin türbesini ziyaret ederek, oradaki din adamlarına, Kum kentindeki

---

<sup>367</sup> **Bkz. Gozareshe Farhangiye İran**, (İran'ın Kültürel Raporu) Sazman-e Barname Va Boudje, Tehran 1354, s.103

kapatılmış olan Feyziyye İlahiyat Medresesinin açılacağına söz verdi. Bütün bunlara paralel olarak, bankaların bombalanmasını engellemek için tüm bankalara polis yerleştirildi ve güvenlik sağlandı. Muhalefet liderlerini etkisizleştirmek için de özel birimler (“Sepahe Moqavemat” ve “Komiteye Eqdame Serri”) kurarak bir çoğunu tutukladı<sup>368</sup>.

Şah’lık kurumunun dinsel kuruma karşı başlattığı yeni mücadele politikası, her ne kadar ılımlı din adamları tarafından olumlu karşılandıysa da,<sup>369</sup> pek güven verici değildi ve başarılı olamadı. Şah muhalefete yönelip uzlaşmaya girmektense, dinsel kesim, sol, ulusal cephe ve diğer tüm grupları bir kefeye koyarak topyekün hepsinin üzerine saldırdı. Afganistan’da Nisan 1978’de Sovyet yanlısı bir grup tarafından gerçekleştirilen kanlı askeri darbeyi bahane ederek, muhalefeti komünizmin unsur ve odakları olarak adlandırdı. Rejim’in bu tutumu, aşırı dincilerin güçlenmesi sonucunun doğmasına neden oldu. Zira, köktenci ile ılımlı dinsel grup/ulema arasındaki saltanata yönelik görüş ayrılığından yararlanmayan Rejim, bu grupların birleşmelerine karşı her hangi bir girişimde bulunmak yerine tüm muhalefeti “komünistler” kefesine yerleştirerek dinci muhalefete prim vermiş oluyordu. Bu ortamda, ılımlı ulema ve dinsel gruplarla seküler grupların zayıflaması sözkonusu idi.

Bu aşamadan sonra, muhalefet, gösteri ve eylemlerinde vur kaç eylemler yerine doğrudan güvenlik güçleriyle (yüz yüze) çatışmalara girmeye başladı. Batı medyası üzerinden Şah’a karşı psikolojik bir mücadele cephesi açması da Humeyni’yi güçlendirdi. Bu ortamda Humeyni, siyasal yetenek ve karar alma

---

<sup>368</sup> *Kayhan International*, 04 Nisan 1978

<sup>369</sup> 31 Mayıs 1978’de Mehdi Bazargan Tahran Amerikan elçiliğine “Eğer Şah meşrutiyet antlaşmasının tüm maddelerini icra etmeyi temin ederse biz de saltanata ve seçimlere katılmayı kabul ederiz” demiştir. Ayrıca Ulusal cephe ve bir çok ılımlı din adamı da aynı görüşü paylaşmışlardır. **Bkz. Asnad-e Laneye Casousi**, (Casusluk Yuvası Belgeleri) cilt 12, 24 January, 1978, ss.28-29

gücünü ispatladı. Şah 1978 Temmuz sonu Doğu Avrupa ziyaret programını erteledi, Ağustos başı bir çok şehir ve özellikle İsfahan'da yeni ayaklanmalar dalgası başladı. İsfahan'da tanınmayan bir din adamının güvenlik güçleri tarafından yakalanması, kanlı bir ayaklanma ve sıkıyönetimin ilanı ile sonuçlandı. Şiraz, Ahvaz ve Tebriz kentlerinde de sıkıyönetimin uygulanması, halk ayaklanmalarının kentsel düzeyden (kitle hareketliliği) ulusal/toplumsal hareket düzeyine yükselmesi sonucunu doğurmuştur.

## **2- İdeolojik Liderlik ve Humeyni**

İsfahan ayaklanmasıyla ulusal/toplumsal düzeye yükselen ayaklanmalar, artık İran'ı bir Devrim'in eşiğine getirmişti. Ayaklanmaların durdurulması mümkün görünmüyordu. Muhalifler cephesi artan bir biçimde daha da sert tavırlar alıyordu. Ancak halen muhalefet cephesinde ikili bir ayırım vardı. Cepheye Milli (Ulusal Cephe), Nehzate Azadi (özgürlük hareketi), Şeriatmedari liderliğindeki dinsel kesim ile ılımlılar, uzlaşmacı reformların taraftarları Şah'ın kalmasından yanaydılar. Devrimci gruplar ise Humeyni yanlılarıyla birlikte kökten değişimi ve devrimi savunuyorlardı. Şah, ne yetkilerinden vaz geçiyordu ne de ılımlılar üzerinden halk hareketiyle uzlaşmayı kabul ediyordu. Bunun nedeni ise, son ayaklanmalarının detayları ve niteliğinden habersiz olmasıydı. Şah kendi kurduğu dikta kafesinin tutuklusu durumundaydı.

Şah, 1960 dönemi Başbakanı Şerif Emami'yi yeniden Başbakanlığa atadı. Emami her şeyden önce din adamlarını sakinleştirmek için kadın çalışmaları devlet bakanı makamını kaldırdı, dini ve evkaf konuları ile ilgili bakanlıklar kurma çabasına girdi. İsfahan ve Tebriz kanlı olaylarının amillerinin cezalandırılması emrini çıkarttı ve Şah Rejiminin sivil korunağı "Restahiz Partisi"ni kapattı. Her ne kadar bu

değişimler yurt dışında sürgündeki binlerce İran'lı tarafından hoşnutlukla karşılanıp ülkeye dönmelerine vesile oluşturduysa da Şah çevresindeki reform taraftarları ve karşıtlarının birbirine girmesine yol açarak mevcut gerilimin daha da tırmanmasına neden oldu.

Muhalefetin Emami'ye yanıtı, şartlı kabuldən kesin reddetmeye dek geniş bir yelpazeye dağılmıştı. Şeriatmedari, halk ile Rejim arasındaki çatışmayı yatıştırmak için Aralık ayına dek (üç ay) yeni hükümete süre tanırken, Karim Sancabi liderliğindeki Cephey-e Melli (Ulusal Cephe), Emami'nin reformlarının bir yalandan ibaret olduğunu ilan etti. Sancabi, saltanatın devrilmesinden bahsetmeyen 12 maddelik bir reform paketinin Emami hükümeti tarafından uygulanmasını istemişti.<sup>370</sup> 8 Eylül 1978'de "Kara/Kanlı Cuma" olaylarının meydana geldiği tarih, Emami hükümetinin sonunu hazırladı. Muhalefet düzenleyeceği yürüyüş yeri olarak Tahran'ın güney semtlerinden Jale Meydanı'nı ve 8 Eylül gününü seçtiğini ilan etmesiyle ordu daha önceki yürüyüşlerden duyduğu tedirginliğin etkisiyle, Emami hükümetini 7 Eylül 1978 gecesinde sıkı yönetimi ilan etmeye zorladı. 8 Eylül'de Jale meydanı'nda toplanan halkın üzerine sıkı yönetim kurallarını ihlal ettiğinden dolayı güvenlik güçleri ateş açtı. Rejim kaynakları, ölenlerin sayısını 80 kişi olarak belirlerken, muhalefet ölümlerinin sayısını binlerle ifade etti.

Kara/Kanlı Cuma, hasta olan Şah'ı daha da yıprattı. Olaylara yanıtı, 1400 siyasi tutukluyu serbest bırakmak biçiminde oldu. Abadan kentinin Rex sineması ve Jale meydanında ölenlerin ailelerine sınırsız mali yardım yapılacağı duyurdu, ve SAVAK'ın gücünün sınırlandırılacağını bildirdi. Emami Hükümeti bir adım öteye giderek Humeyni'nin ülkeye dönüşünün serbest olduğunu ilan etti. Humeyni'nin tepkisi ise, Şah'a yönelik saldırılarını nefretle pekiştirmesiydi. Emami, Humeyni'nin

---

<sup>370</sup> *Ettela'at*, 10 Şahrivar, 1357

bu tepkisine karşı Irak Devleti'nden Humeyni'nin ihraç edilmesini istedi. Saddam Hüseyin, Şah ile arasındaki yakın ilişkisinden dolayı Humeyni'yi Irak topraklarından ihraç etti. Humeyni ise, Şah'ın Fransa'yla önceden yaptığı koordinasyon sonucunda, Fransa'ya gidip Paris'e yakın Nofel le Chateau'da ikamet etti.<sup>371</sup> Emami ve Rejim mensupları Humeyni'nin Paris'te kalmasıyla etkinliğini kaybedeceği beklentilerinin aksine bir sonuçla karşılaştılar. Humeyni 114 günlük Paris ikametinde Batı'da eğitim görmüş danışmanları Ebrahim Yazdi, Sadeq Qotbzade ve Abol Hasan Benisadr'ın yardımlarıyla Batı'nın tüm medya olanaklarını kendi düşüncelerini yaymak için ustaca kullanabildi. Artık Paris tüm Şah muhaliflerinin kiblesi haline gelmişti.

### **C- PROPAGANDA VE EYLEM**

Humeyni'nin Paris'e geçmesiyle, İran'ın içsel koşulları da kaçınılmaz olarak değişmeye yüz tuttu. Ayetullah Şeriatmedari, Rejimin irrasyonel taviz verme ve baskıcı yönteminden nefret ederek, en sonunda ilk kez Rejim'le her hangi bir uzlaşmanın sağlanması konusunda tereddüte düştü<sup>372</sup>. Bazergan (Nehzate Azadi) da, Amerikan elçiliği üst makamlarıyla yaptığı düzenli görüşmeler sonucunda, 1906 Anayasası çerçevesinde “otoriter Rejim/Devlet iktidarının daha demokratik bir siyasal düzene intikal ettirilmesi” noktasında anlaştı.<sup>373</sup>

#### **1- Paris–Tahran süreci**

Ekim ve Kasım aylarında tüm işçi ve devlet memurları, İran'ın Devrim hareketine katıldı. Bunun sonucunda Rejimi felce uğratan ulusal grevler devam etti. Okulların açılmasıyla da greve katılan ilk kişiler öğretmenler oldu. Öğretmenlerin

---

<sup>371</sup> Milani, Mohsen, **Şekl'giriye Enkelabe Eslami: Az Pahlavi Ta Comhuriye Eslami**, Terc. Mocteba Attarzade, Tehran, Yay. Game Now,1385, s.220

<sup>372</sup> *Asnad*, cilt. 24, Sept. 1978, s.38

<sup>373</sup> **A.g.k.**, 25 Sept. 1978, s.29

greve katılmaları, öğrencilerin ayaklanmalara katılmalarını sağlamış oldu. Grevler sürecinde, petrol endüstrisi ve elektrik santralleri kurumu çalışanları, petrolün günlük üretimini 5.7 milyon varilden 1.5 varile indirmek<sup>374</sup> ve elektriği düzenli olarak kesintiye uğratmakla Rejime son darbeyi indirdiler.

Grevlerin Eylül ayı itibarıyla geniş kitlelere ve özellikle endüstri işçileri kesimine yayılması sonucunda, ekonomik bağlamda yaşanan sorunlar politik süreçte yerlerini almış oluyordu. Eylemciler basın özgürlüğü isteklerinin yanısıra, Şah Rejiminin ortadan kalkmasından yana da görüş beyan ediyorlardı. Humeyni, 6 Ekim'de Irak'ı Paris'e gitmek üzere terk etti ve Paris'te yerleşmekle güçlü ve yaygın kitle iletişim araç ve olanakları sayesinde, sürekli İran'la temas halinde kalarak bütün konuşmalar ve mesajları kasetlerle İran halkına ulaştı: Böylece sesi, evrensel yayın ve basın kuruluşları vasıtasıyla (BBC) her tarafa ulaştırılıyordu.

Humeyni, İran halkıyla iletişimi daha sağlam bir şekilde düzenleme fırsatını değerlendirmiş oluyordu. Bu koşullar altında Ayt. Şeriatmedari de kendi mevzilerini Humeyni'ye yaklaştırmak zorunda kalarak Rejim'le maslahat iplerini koparttı.

Muhalefet ile Rejim Kasım ve Aralık aylarında birbirlerine uyguladıkları baskıyı arttırarak 4 ve 5 Ekim günlerinde Tahran Üniversitesi'nde meydana gelen çatışmalarda ölenlerin sayısının artmasına neden oldu. 4 Ekim'de Cepheye Melli liderlerinden Sencabi, Paris'te Humeyni ile anlaştığını belirten 3 maddelik bir bildiri yayınladı. BU bildiride, Şah rejiminin meşru olmadığı, Rejim muhaliflerinin hareketi İslam usullerine, demokrasi ve bağımsızlığa dayalı bir sistemin kurulmasını istediğini ilan etti. Çatışmaların Tahran'ın güney bölgelerinde ve de ülkenin güney

---

<sup>374</sup> *Asnad*, cilt.12, s.169

petrol havzalarında yoğunluk kazanmasıyla Şah, Genel Kurmay Başkanı Orgeneral Azhari yönetiminde, askeri bir hükümetin kurulduğunu ilan etti. Gazeteler ve okullar kapatıldı ve her türlü toplanma yasaklandı. Ordu petrol endüstrisi mensuplarını işlerinin başına dönmeleri için zorladı. Ancak, petrol üretimi normal akışına giremedi. Fabrikalar ve devlet dairelerinde kilit grevler devam ederken, grevin olmadığı yerlerde ise, iş yavaşlatma eylemi devam ediyordu. 23 Ekim’de Humeyni, Muharrem ayı süresince (2 Kasım’dan başlıyordu) halktan eylem ve grevlerin sürdürülmesini istedi. Petrol havzalarında grevler, yasağa rağmen tekrar başladı ve petrol üretimi azalmaya yüz tuttu<sup>375</sup>. 2-4 Kasım arası binlerce kişi Tahran, Meşhed ve Kazvin kentlerinde sıkı yönetim kurallarını ihlal ettikleri gerekçesiyle hayatlarını kaybetti. Muharrem’in dokuzuncu (Tasua) ve onuncu (Aşura) günlerinde Tahran’da 3 milyon, Meşhed’de 700.000 ve İsfahan’da 500.000 kişi yürüyüşe katıldı. Bu süreçte, 17 maddelik bir bildiri yayınlarak Şahlık Rejiminin kaldırılması, ülkenin yabancılar tarafından sömürülmesine son verilmesi, İslami, adil ve demokratik bir düzenin kurulması, azınlıklar, kadınlar ve sürgün edilenlerin haklarının korunmasını talep ettiler. Bu arada Amerikan Başkanı Carter, yine Şahı destekledi. Ancak, üç haftalık kısa bir süreden sonra Rejim, halk ve kurumlar üzerindeki kontrolünü tamamıyla kaybetti. Aralık ayının sonlarında petrol üretimi günde 300.000 varile geriledi ve neredeyse tüm ekonomik faaliyetler durdu. General Azhari kalp krizi geçirdi ve Şah “tatil” yapmak için ülkeyi terk edeceğini ilan etmekle birlikte Cepheye Melli’nin liderlerinden Şahpur Bahtiyar’ı başbakan olarak

---

<sup>375</sup> Foran,John, **Fragile Resistance: Social Transformation in Iran From 1500 to the Revolution**, Farsça Terc. Ahmad Tadayyon, Yay. Rasa, Tehran, 1377, (3.Baskı 1379). S.563

atadı.<sup>376</sup> Cepheye Melli'nin, Şah'ın Bahtiyar'ı Başbakan olarak atamasına tepkisi Bahtiyar'ı üyelikten çıkarmak şeklinde oldu.

## 2- Şah'ın İran'ı Terk Etmesi

Başbakan Bahtiyar, 3 Ocak 1979'da Ulusal Şura Meclisi'nden güvenoyu alarak göreve başladı. İlk icraatı, basın sansürünün tamamıyla kaldırılması, siyasi tutukluların serbest bırakılması, SAVAK'ın iç istihbarat bölümünün kapatılması, Güney Afrika ve İsrail'e petrol satışının durdurulması oldu. Ayrıca, artık İran'ın Fars Körfezi jandarması olmayacağını ilan etti. Yapılan icraata rağmen, ülke çapında gösteriler ve grevler milyonların katılımıyla gelişerek devam etti.

11 Ocak 1979'da Şah'ın yakın bir gelecekte ülkeyi terk edeceği duyuruldu ve hemen ardından Bahtiyar başkanlığında 13 kişilik saltanat şurası kuruldu. 16 Ocak'ta Şah, Mısır'a gitmek üzere İran'ı terk etti. Halk sokaklarda Şah'ın gitme sevincini yaşarken, ertesi gün Paris'te Humeyni, İslam Devrimi Şurası'nın kuruluşunu ilan etti. Her ne kadar bu şura üyelerinin isimleri bir sonraki yıla dek açıklanmamış ise de, Beni Sadr, Bazergan ve Nehzate Azadi'nin bazı diğer üyeleriyle Humeyni'nin öğrencilerinden Ayt. Beheşti, Ayt. Motahari, Hjt. Haşemi Rafsancani ve Hjt. Bahonar'ın şura üyelerinden olduğu bilinmekteydi. 19 Ocak'ta Tahran'da 1 milyonu aşkın kişinin katıldığı gösteride, Şah'ın saltanattan düşürüldüğü ve özgür İslami bir cumhuriyet istenildiği bildirisi okundu ve yayınlandı.<sup>377</sup> 24 Ocak'ta Ordu, Tahran Mehrabad Havaalanını işgal ederek Humeyni'nin gelişini engellemeye çalıştı. 27 Ocak'ta Tahran'da milyonlarca kişi gösterilerde bulunarak havaalanının açılması ve Humeyni'nin gelmesini istedi. Rejim 30 Ocak'ta havaalanının Humeyni'nin gelebilmesi için açılmasına karar verdi. 1 Şubat 1979'da Humeyni, 13

---

<sup>376</sup> Abrahamian, 1983, Ss. 643-647

<sup>377</sup> Bu bildiriye Tahran Ruhaniyet Örgütsel Komitesi hazırlamıştı.

yıllık sürgünden sonra ülkeye döndü. Dünya tarihinde-belki- ilk kez yaklaşık dört milyon kişilik halk yığınları, şehir sokaklarından başlayarak Mehrabad havaalanına dek Humeyni'yi karşılamak için toplanmıştı.

İran Devriminin olgunlaşma sürecinde ayırım gözetmeksizin bütün toplum katmanlarının rol oynaması bu çalışmada kullanılan bir kaç anahtar kavramın açılımını yapar niteliğindedir:

1- Kollektif bilinç'in mezhepsel, siyasal ve kültürel bir biliç/anlayış/ideolojiden beslenmiş olması; siyasal bilinç/ideolojinin dönüşüm sürecinde sınıflar birliğinin belirleyici rol üstlenmeleri sonucu. 2- Kollektif Bilinç'in toplumun tarihsel arkaplanı bağlamında, tüm toplumsal kertilere ve kültürel kurumlara içkin olarak gelişmesi. 3- Kollektif Bilinç'in sosyo-kültürel ve sosyo-politik alanlarında etkin bir etken olarak Kollektif Davranışa dönüşebildiği ve bu toplu davranışı kitle Hareketliliğine (Mass Mobilization) taşıyabildiği. 4- Kitle hareketliliği sonucunda toplumsal hareketin meydana gelemesine bağlı olarak Devrim olgusunu kaçınılmaz kıldığı.<sup>378</sup>

Burada “dönüşüm” kavramının “değişim” kavramından ayrıldığı nokta, toplumsal dönüşüm sürecinde neredeyse tüm toplumsal, siyasal ve kültürel kurumların yapısal niteliklerinin kaybolmaya (evrilme sürecinde) yüz tutmasıdır. Bu anlamda, dinsel/kültürel ve siyasal/toplumsal düzeylerde “iktidar”, bir kurumun denetiminden başka bir kurumun denetimine geçmektedir. Ayrıca, kültürel dinamiklerin devrim

---

<sup>378</sup> Şah'ın devrilmesi her hangi bir siyasal muhalefet grubunun tek başına yapabileceği bir konu değildi; bu nedenden dolayı çok yönlü bir koalisyon tarafından Şah'a karşı muhalifet başlatılmış ve sonuçlandırılmıştır.

sürecinde nasıl etken bir rol oynayabildiği İran bağlamında gözler önüne serilmiştir.

bir kurumun, kültürel yapı içerisinde, kendisine içkin veya içkin olduğu başka bir toplumsal/siyasal kurumu sadece tarihsel arka planın etkisiyle, köklüce yıkıp yerine geçmesi, anlatılan çerçevede anlamlandırılmaktadır.

### **3- Tahran süreci ve Devrim Konseyi Geçici Hükümeti**

1979 yılı 5 Ocak'ta, Humeyni, Geçici Hükümet'in Mehdi Bazergan başkanlığında kurulduğunu ilan etti. Devlet çalışan ve memurlarının Bazergan Hükümetini desteklediklerini bildirmelerine paralel olarak bu süreçte, ordu komutanları, Amerikan danışmanlar ve Bazergan arasında siyasal iktidarın Bahtiyar'dan geçici hükümete devredilmesi konusunda karmaşık görüşmeler başladı. Bu arada Rejimin iktidar boşluğu, Humeyni'yi destekleyen din adamları tarafından kurulan komitelerce doldurulmaya başlanmıştı. Humeyni, Jale meydanına yakın bir yerde tüm komitelerin faaliyetlerini kontrol ve koordinasyonu için Merkez Komitesini kurdu. Ayrıca kendisine yakın durmayan ve güvenmediği demokrat eğilimli diğer komiteleri ortadan kaldırdı. Bu hareket Humeyni'nin ilk köktenci uygulamalarından birini oluşturmaktaydı. Bu arada atadığı gizli Devrim Konseyi, orduyla gizli görüşme ve pazarlıklara başlamıştı. 8 Ocak'ta sol grupların militanlarının inisiyatifiyle Hava Kuvvetleri mensuplarının katıldığı büyük gösterilerde silahlı mücadele verme konusunda karar kılındı. 9-11 Ocak günlerindeki silahlı mücadele ve 11 Ocak'taki Devrim'in gerçekleşmesi ve halk hareketinin kazanılması, 8 Ocak gösterilerinin bir sonucu idi. 9 Ocak'ta Şah'ın Özel Koruma Birliği'nin Hava Kuvvetleri'ne saldırısı sonucunda halk silahlandı ve sol militanların liderliğinde şehirdeki birliklere saldırdı. Şah'ın Özel Birliği'ne karşı girişilen silahlı

çatışmalar iki gün boyunca devam etti ve sonuç olarak birçok polis karakolu, ordu birlikleri, silah depoları ve onlarca tank halkın, bir başka deyişle sol militanların eline geçti. 11 Ocak'ta Evin Hapishane'si ve ordunun komuta merkezi halkın eline geçtiğinde artık Devrim sürecinin tam olarak gerçekleştiği ileri sürülebilir. Böylece halk Rejime karşı verdiği mücadeleyi kazanmış oldu. Genel Kurmay Başkanı savaşı bitirmeye karar verdiğini ilan etti, Bahtiyar İran'dan kaçtı, ve 11 Ocak saat 18:00 sularında Tahran radyosu yayına şöyle başladı: "Burası Tahran'ın sesi, Tahran'ın gerçekli sesi, Devrim'in sesidir, diktatörlük son bulmuştur."<sup>379</sup>

Sonuç olarak, Devrim sürecinde toplumsal sınıflarla katmanlarının tek bir sosyo-kültürel bilinç/anlayış/ideoloji ile birleşmeleri, aynı siyasi bilinci, düşünsel ve eylem bağlamlarında araçsallaştırarak toplumsal harekete katılmaları ve Devrim'i gerçekleştirmeleri, bu çalışmada belirtilen kuramsal çerçevenin ilgili yönüyle örtüşmektedir. Başka bir deyişle, çalışmanın İran Devrimi'nin bir halk ve kitleler hareketi olduğu ve ekonomik temelli sınıfsal bir hareket olmaktan çok toplumsal evrilme ile kültürel etkinlikli toplumsal dönüşümlere bağlı olarak gerçekleştiği yönündeki iddiası doğrulanmış olmaktadır.

Humeyni'nin, saygın siyasal ve dinsel geçmişiyle güçlü bir toplumsal desteğe sahip Bazergan'ı geçici yönetimin Başbakanı olarak ataması oldukça isabetli bir stratejik manevra idi. Humeyni, ulusalcılar ve din adamları cephelerine güvenmiyordu. Bir taraftan kendisini destekleyen din adamlarının yönetsel becerilerden yoksun olduklarını ve de millilerle ılımlı din adamlarının bu kesimin siyasi ve yönetim işlerine karışmalarına şiddetle karşı olduklarını biliyordu. Bazergan ise, belirtilen nitelikleriyle adeta Humeyni'yi tamamlamaktaydı. Nitekim,

---

<sup>379</sup> Abrahamian, 1379, s.652

Humeyni “Bazergan hükümetiyle muhalefet etmenin günah olduğunu ve yasal kovuşturmayaya tabi tutulacağını”<sup>380</sup> ilan etti. Humeyni, daha sonra zorunluluk ve başka bir alternatifin olmayışından dolayı, istemeyerek böyle bir şey yaptığını itiraf etmiştir.<sup>381</sup> Bazergan yönetimi on aylık bir süre zarfında, Humeyni’nin ‘küçük devlet’i üzerinden gerçekleştirdiği müdahalelerine, Devrim kurumlarının olgunlaşması ve solun muhalefetleri karşısında bir bakıma işlevini yitirdi ve sona erdi. Seküler, ulusalcı ve İslami unsurların koalisyonundan oluşan bu yönetim, biraz da ilk ve geçici niteliği nedeniyle hiç bir grubun sahip olmadığı ayrıcalıklara sahip olmuştu. Bir yandan Yeni Şi’a (Taşayyo-e Now) anlayışı ve diğer yandan yükselmekte olan İran nasyonalizminin temsilcisi konumundaydı. Ayrıca, yönetsel becerileri sayesinde halk desteğini yanına alabilmişti.

Ancak, buna rağmen bu yönetim gelişen köktencilığe karşı bir şey yapamadığı gibi, yükselmekte olan İran nasyonalizminin gelişmesine de sağlam bir zemin yaratamadı. Bu arada Humeyni, tüm yönetimi ele geçirmek için örgütsel hazırlıklar ve yönetimin ulaşamadığı zayıf halk tabanlarında örgütlenmekle meşguldu ve bu ilk yönetim zamanında bu eksikleri tamamladı. Fransa Devriminde, Kral’ın düşmesinden sonraki süreçte, muhalif gruplardan hiç biri meydana gelen iktidar boşluğunu hemen dolduramamış, Napolion Bonapart’ın gücü ele almasına dek siyasi güç ve iktidar bir kaç grubun içinde el değiştirmişti.<sup>382</sup> Halbuki İran’da, Devrim’i önceleyen süreçte liderlik konumuna yükselen Humeyni, bu konumunu Devrim sonrası sürece de taşımayı başarmıştır: Yukarıda anlatılan Tahran süreci ve Devrim’den sonra gerçekleştirdiği isabetli geçici yönetim manevrası sayesinde güç ve siyasal iktidarın elden ele dolaşmasını engelledi ve iktidara sahip tek kişi olma ayrıcalığına kavuşmayı başardı. Böylece, Şah Rejiminden geri kalan oldukça yoğun

<sup>380</sup> Humeyni, Ruhollah, **Kalam-e Emam: Nahadhaye Enkelabi**, (İmam’ın Kelamı: Devrimci Kurumlar), Yay. Markaze Naşre Asare Emam, Tehran, 1982, s.21

<sup>381</sup> **A.g.k.**, Ss. 31-32

merkezi sistem ve hiyerarşik düzen nedeniyle İran'ın yapısıyla zaten uyumlu olan tek liderlik modeli çerçevesinde Humeyni, Şah'ın boşluğunu dolduran kişi konumuna geldi ve Devrim'in tüm kurumlarını liderliği ve denetimi altında toplamış oldu.

Humeyni, geçici yönetim süreci içinde kendi taraftarları ve de Ruhaniyet kurumu içerisinde ciddi bir yeniden örgütlenme ve yapılanma girişiminde bulunarak, kendi talebeleri olan bir çok din adamını Cuma imamları olarak tüm ülkeye gönderdi. Ayrıca, Ulusal Radyo ve Televizyon Kurumuna kendisine yakın birini tayin etmiş ve güvendiği birçok kişiyi de kendi temsilcisi olarak tüm resmi daire ve devlet kuruluşlarına yerleştirmiştir. Humeyni'nin gözü ve kulağı görevini yerine getiren bu kişiler, sistemin tamamıyla Humeyni'nin kontrolüne geçmesini sağlıyordu. Devrim'in ve Humeyni'nin desteğini arkasına alan bu kişiler, buldukları kurum ve kuruluşların başında bulunan yetkililerden daha güçlü ve daha etkin bir konuma sahiptiler.

Geçici yönetim, Humeyni taraftarları ve diğer siyasi muhalefet grupları için iktidar olarak algılanmaktan çok, adı üstünde 'geçici' olması bağlamında anlamlandırılıyordu. Nitekim sol gruplar, yönetimin mahiyetini, kuruluşundan itibaren "Liberal" ve "Burjuva" kökenli olarak nitelendirdiler ve yoğun bir eleştiri bombardımanına tuttukları bu geçici yönetimin bir an önce devrilmesini istiyorlardı. Humeyni, yönetimin içinde kendi amaçlarına yönelik hareket ve manevra kabiliyetinden yararlandığı için elbette geçici yönetimi desteklemekte idi. Diğer gruplar ise yönetimin dışında kaldıklarından dolayı, Devrim ve geçici yönetimin muhalifleri olmaya mahkum oldular. Bu bağlamda Humeyni, siyasal iktidarın, dinsel iktidarın denetimine girmesi için ikinci bir hamle yaparak Şi'a populizmine yöneldi. Şah Rejiminde büyük şehirlere göç eden ve yokumsanan halk kitlelerine yönelen

---

<sup>382</sup> Hunt, Lynn, **Politics, Culture and Class in the French Revolution**, (Berkeley, 1984), Ss. 25-29

Humeyni böylece, Devrim'in "çıplak ayaklı"ların, gecekonduların ve "Mustaz'afların" Devrimi olduğu söylemini başlattı. Tabii ki daha önce Devrim'in teorisyeni olarak kabul edilen Dr. Şeriati'nin oluşturduğu yaklaşımla paralel olan bu söylem Humeyni'ye büyük bir avantaj sağladı. Bir taraftan Dr. Şeriati'nin geliştirdiği kavramları kullanarak halkın kollektif bilincinden beslenirken, diğer yandan halkın birçoğuna Mustaz'af nitelemesiyle Mustaz'af olmayan bir kesimin varlığı anlayışı üzerinden Mustaz'af kitlelere yönelik icraata katılmayan herkesi ötekileştirerek "Müstekbir" ilan etmiş oldu. Humeyni, kendisini Mustaz'afaların içinde oturtturarak "biz" ve "ötekiler" anlayışının kısa bir sürede siyasal hayatta yer edinmesini sağladı.

Adalet, eşitlik ve özgürlük kavramları artık "biz" ve "ötekiler" arasında "biz"den yana ikiye bölündü. Humeyni, Pehlevi Vakfı'nın adını Mustaz'afan Vakfı olarak değiştirdi ve böylece çok zengin ve tüm dünyada varlıkları olan bir kuruluşun finansal gücünü Mustaz'afalara doğru yöneltti. Bu kaynakla Humeyni, temsilcileri üzerinden Şah Rejiminde toplumun en alt tabanını oluşturan ve kaderine terk edilmiş kitleleri "Mustaz'afan" hareketine katmış oldu. Ayrıca, bu kitlelerin Şah Rejiminden geri alınan zenginliklerden yararlanabilmeleri için, Mustaz'af sınıfına katılmaları yanısıra, kurulacak sistemin birer parçası olarak hareket etmelerinin kaçınılmaz olduğunu belirtti. Bu kitle, Devrim sonrası süreçte Humeyni'nin siyasal iktidarı ele geçirme hareketinin ordusu "Hezbollahi" olmuştur. Bu kitle daha sonra savaş cephelerinde ve güdümlü siyasal gelişmelerde meydanları dolduran grup olarak kullanılmıştır.

Özet olarak, Devrim sonrası ve Geçici Konsey yönetimin sürecinde, köktencilerin başarısında, Humeyni'nin liderlik biçimi büyük önem arz etmektedir. Humeyni, Şah'ın tersine, kararlı kişiliğiyle Devrim'in görünen düşmanlarının anında

cezalandırmalarını isterken, etkinliğine rağmen her zaman yönetimin yönetsel sürecini başkaları aracılığıyla yürütmeyi tercih ederdi. Böylece, yönetimin kötü işleyişinden ve olası hatalarından uzakta kalmak gibi bir siyasal stratejiyi başarıyla uygulamış oluyordu. Ayrıca Humeyni ve ona yakın insanlar, Şi'a geleneklerinde "Şehit", "Şehit Düşme", "Ölüm Merasimi", "Hafta", "Kırka", "Aşura", "Ta'ziye" ve "Ro'ze" töre ve göreneklerinde halkı örgütleme becerilerini kullanarak, Geçici Yönetim'in 8 aylık yaşamını giderek dize getirmiş ve Devrim'i kendilerine mal ederek sahiplenmişlerdir.

## **II- EVRİM VE YENİDEN YAPILANMA**

Devrim sonrası süreçte en önemli husus, eski Rejimin tutunum kurumlarının yeni bir yapıya dönüştürülmesidir. Bu dönüştürme ve evrilme, hangi siyasal güç ve anlayışın denetiminde gerçekleşir ve kurumsallaşmaya giderse, yeni Rejim de bu yönde siyasal evrilmeye devam ederdi.

Yeni Rejim hızla toplumda mevzilerini sağlamlaştırmaya girişti. Bu hareket, Devrimin kazanılmasında etkin olan nihai koalisyonun dağılması sonucunu Doğurdu. Yeni Rejimi kurumsallaştıma yolundaki ilk adım, 30 Mart 1979'da yapılan halk referandumun sonucunda Şahlık sisteminin kaldırılması ve İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasıdır. Sonraki adımlar ise, 3 Ağustos 1979'da Kurulu Meclis'in (Macles-e Khobregan) Kurulması; 4 Kasım 1979'da Amerikan elçiliğinin kalabalık bir grup tarafından işgal edilmesi; Kasım 1979'da Yeni Anayasa'nın hazırlanıp halk tarafından onaylanması; 25 Ocak 1980'de Abolhasan Banisadr'ın Cumhurbaşkanı olarak seçilmesidir. Ayrıca, Eylül 1980'de Irak'ın tek taraflı olarak İran'a saldırması ve Huzistan eyaletinin bir bölümünü işgal etmesinin sonucunda, İran-İrak savaşının başlaması Rejimin kurumsallaşmasına büyük bir destek sağlamıştır.

Kısacası; kökten dinci kesim, 1979 Şubat ayından Kasım ayına dek devlet içinde ve geçici devletin kontrol havzasının dışında küçük bir ‘devlet’ kurdu. Bu ‘devlet’in lideri Humeyni, “İslami Cumhuriyet Partisi’nin” ve Meclis’in tartışmasız ilham kaynağı, “komitelerin”, yerel polisin, “pasdaran”ın, ulusal ordunun, “Devrim mahkemeleri”nin ve yargı gücünün düşünen beyni olup, bunlara paralel bütçe ve harcamaları da Humeyni’nin emriyle kurulan “Bonyad Mustaz’afan”<sup>383</sup> temin ederdi. Sözü edilen bu küçük devletin asıl fonksiyonu, yığınların eğitimi ve Devrim’in amaçları doğrultusunda seferber edilmesiydi. Bunun yanında, İslami Cumhuriyet Partisi köktendincilerin desteğiyle siyasal rakiplerini ortadan kaldırmak için bu küçük devletten en üst düzeyde yararlanmaktaydı<sup>384</sup>.

Yeni Rejimin kurumsallaşması, iki farklı gelişme ve dönüşümü daha beraberinde getirdi. Şahlık kurumunun son bulmasıyla tarihsel bağlamda İran toplumunda sosyo-kültürel ve sosyo-politik bir kerte sonlandırıldı. Ayrıca, yapısı itibarıyla tarihsel olarak her zaman Şahlık kurumuyla halka karşı işbirlikçi niteliğiyle bilinen dinsel (ruhani) kurumun siyasi iktidarı ele geçirmesi, kendisini aydınlar ve ötekileştirilen halkı karşısına alması anlamına geliyordu. Devrimi yaşamış İran toplumunda, dinsel kurumun bu kadar kısa bir zamanda “Rejim”in ta kendisi halini alması, ikinci aydınlanma ve mücadele sürecinin süreklilik arzedeceğinin bir göstergesi durumundaydı.

---

<sup>383</sup> Şah döneminde “Pahlavi Vakfı” olarak kurulan ve gelişmiş ülkelerde mal varlığı bulunan bu kurumun ismi Devrim’den kısa bir süre sonra “Bonyad Mostazafan” olarak değiştirilmiştir. Halen faal durumda olan bu oluşumun kaynakları, Şah döneminde ve sonrasında geri ve zayıf bırakılan (mostazaf) halk ve Devrim ile İran-İrak savaşı gazilerinin çeşitli ihtiyaçları için seferber edilmektedir.

<sup>384</sup> Milani, Mohsen, **Şeklgiri**..1385, Ss.268-275

## A- İKTİDARIN EL DEĞİŞTİRMESİ: DEVRİM SONRASI RASYONELLİK VE AYDINLANMA

Siyasal iktidarın Humeyni'nin kişisel yetenek, beceri ve çabalarıyla dinsel otoritelerin tekeline geçme süreci her ne kadar yeni bir totaliter rejimin belirtisi ise de, eşanlı olarak bir toplumsal ve siyasal dönüşümün belirtisi niteliğini de taşımıştır. İran toplumu özelinde artık karşıt devlet ve din kurumlarından bahsedilemezdi. Dinsel kurum siyasal iktidarın tartışmasız sahibi konumunda, dinsel iktidarı meşru siyasal bir zeminde toplumsal ve kültürel hayata geçirmeye hazırlanıyordu. Nitekim; Kasım 1979'da Velayet-e Fakih Anayasa'nın 5. maddesi olarak onaylanarak Anayasa'ya girmesiyle dinsel iktidar sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıda yerini sağlamlaştırmak ve kurumsallaşma aşamasında bir adım daha ilerlemiş oldu. Buna ek olarak 1979 Kasım ayında Amerikan elçiliğinin işgal edilmesiyle başlayan rehine krizi sürecinin ardından Bazergan, geçici hükümetin Başbakanlığı görevinden istifa etti. Devlet içindeki küçük devlet, büyük devlet olma yolunda ilerlemeye başladı. Hatta bu sürecin gölgesinde Ayt. Şeriatmedarı ve diğer Anayasa'ya muhaliflerin itirazları sonuçsuz bırakıldı.

1980'de, rehine krizinden bir kaç ay sonra Abolhasan Benisadr Cumhurbaşkanı seçildi. Ancak, Benisadr'ın Cumhurbaşkanlığı, rehine krizi ve Irak'ın İran'a saldırısının etkisinde kalarak, Cumhurbaşkanı'nın ve kökten dincilerin sert rekabetine dönüştü. Bazergan, kendi isteğiyle Ve mevcut koşulların yetersizliğinden dolayı istifaya zorlandı ise de, Benisadr köktencilerin kanuni yoldan gerçekleştirdiği baskılarla İran'dan Fransa'ya kaçtı.<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> A.g.k., Ss.274-340

Devrimin üçüncü yılının başlamasıyla Humeyni ve kendisine bağlı yandaşları, devlet ve tüm Devrim kurumlarının kontrolünü ele geçirmişlerdi. Böylece siyasal iktidar tam anlamıyla el değiştirmişti. Ancak, kökten(din)cilerin içinde belirginleşecek siyasal-dinsel inanışlar bağlamında ayırım ve bölünmeler kaçınılmaz bir gerçeklikti<sup>386</sup>. Kökten(din)cilerin cephesinde kanatların belirmesinde, Şia'nın farklılık arzeden söylemleri ve Ayetullahların İslam ile ilgili değişik tefsirler yapma konusunda yetki ve güce sahip olmaları etkin olmuştur. Dolayısıyla siyasette ulema eksenli kanatların belirmesi doğal olup, aynı siyasal bakış açısına sahip olanların değişik kanatlarda toplanmaları olağan sayılmaya başladı. Köktenciler toplumun farklı tabanlarıyla koalisyona girerek, bu toplumsal havza ve katmanları oluşturdukları farklı kanatlarda temsil ediyorlardı. Bu kanatlar mülkiyet, devletin rolü, İran'ın Batı ile ilişkileri, Fıkıh'ın mahiyeti ve İran-İrak savaşı gibi konular ekseninde savundukları yaklaşımlar bağlamında birbirlerinden ayrılırlardı. Bu çerçevede, Velayete Fakih ilkesi kabul ve inanış temeli üzerinde üç kanat oluşup belirginleşmişti: 1-Muhafazakar kanat; zengin tüccar, toprak sahipleri ve birincil düzey ulemanın desteğinden yaralanırdı. Ayrıca, serbest piyasa ekonomisi ve gelişmiş bir ekonomik sistem ile birlikte İran-İrak savaşının bir an önce bitirilmesini, iç istikrar ve gelişimi sağladıktan sonra Devrim ihracını itidalli bir şekilde düşünmek gerektiğini savunurlardı 2- Aşırı dinci (Tondrow) kanat ise, alt sınıflar, perakende satıcılar, ikincil düzey ulema ve Devrim kurumlarının desteğinde gelişen kanat olup, İslam kuralları çerçevesinde yarım sayılabilen ekonomik sosyalizmi savunur ve İran-İrak savaşının Saddam Hüseyin'in düşmesine dek devamını isterlerdi. 3- Pragmatik kanat, sözü edilen iki kanadın arasında Humeyni liderliğinde orta sınıf ve

---

<sup>386</sup> **Bkz.** Akhavi, Shahrokh, **Elite Factionalism In Islamic Republic of Iran**, Middle East Journal , Vol. 41, No.2, (Spring 1987), SS.181-202

teknokratlar desteğinde en zayıf kanadı oluşturmaktaydı. Pragmatistler, İran veya İslam dünyasını değiştirmek için yeterli güce sahip olmadıklarını algılamaları sayesinde, yeterince objektif anlayışa sahiptiler. Humeyni'nin liderliğinde ve karizmasının etkisi altında oluşan bu kanat, iktidarın el değiştirme sürecinde egemen konuma yükselecekti. Pragmatistlerin öncülüğünü üstlenen Haşemi Rafsancani, çağdaş dönemin gereksinimlerinin esas itibarıyla yedinci yüzyılın (Mohammed'in peygamberlik dönemi) koşul ve gereksinimlerinden çok farklı olması nedeniyle ulemanın asrımızın çağdaş koşullarını göz önünde tutarak "fikhî, toplumun koşul ve gereksinimleriyle tatbik ettirmeleri gerektiğini" vurguluyordu<sup>387</sup>. Pragmatistlerin yönetim ve devlet kurumları üzerine egemen olmalarıyla, diğer aşırı ve muhafazakar iki kanadın geleneksel istek ve eğilimlerinin önüne geçmeye çalışıldıysa da, bu grubun etkisi sınırlı kalmıştır. Bu dikotomik durum Humeyni'nin karizmatik liderliği sayesinde önemli ölçüde aşılmıştır. Ayrıca, Humeyni de bir kanadın başka bir kanada galip gelmesini istemiyor ve engellemeye gayret ediyordu. Bunun kendi gücünü etkisizleştirecek bir unsur olacağının yeterince farkında idi zira. Nitekim, dış ticaretin millileştirilmesi ve mülkiyetin sınırlanması konularında aşırı kanadı hüsrana uğrattırken, muhafazakarların korku ve tedirginliklerine rağmen çıkartmış olduğu bir dizi fetvalarla devletin bazı ürün fiyatlarına kontrol mekanizması uygulamasına, ulusal televizyon kanallarında yabancı yapımı filimlerin gösterilmesi ve de müzik aletlerinin üretilmesi, satılıp alınması ve kullanılmasına uygun ortam sağlama gibi antagonistik görünen bir dizi icraata imzasını koydu.

Böylece Humeyni, köktencilerin aşırı kanadı ile muhafazakar kanadının beklentilerinin karşıtı bir yaklaşımla toplumsal hayatın gereksinimlerine endeksli bir

---

<sup>387</sup> *Iran Times*, 14 Oct. 1988

fıkıh anlayışına binaen İslami gelenekselciliğine karşı rasyonel-pragmatik bir Fıkıh anlayışı başlatmış oldu. Humeyni'nin toplumsal olgulara rasyonel bir yaklaşım içerisinde yönelmesi, kökten(din)cilerin her üç kanadının birbirleriyle rekabet durumunda olmasını sağladı ve üç kanadın politik manevraları için gereken ortamı hazırladı. Bu koşullar altında Meclis'te, Ortadoğu ülkelerinin hiç birinde eşî görülmemiş bir biçimde devletin politikaları en sert eleştirilere maruz kalmaktaydı. Meclis, Ortadoğu'nun en bağımsız Meclis'i niteliğini taşımaktaydı. Bu çerçevede, Meclis dışı aydın ve muhalefet söz konusu rasyonel eleştirel ortam ve anlayıştan nasiplenerek, Devrim sonrası dönemin aydınlanma sürecinin asli aracı olan "rasyonalite" ve "rasyonel eleştirme" anlayışını geliştirip, Devrim sonrası düşünce, din, mezhep, fıkıh, felsefe, siyaset, kültür, sanat alanlarında "dönüştürücü protestan rasyonalite"<sup>388</sup> anlayışının egemenliğini ve günümüze dek uzanmasını sağladılar. Nitekim, Mohammad Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı ile pekişen siyasal, kültürel ve toplumsal protestanlık ve yeniden yapılanma (sözde ıslahat ve reform hareketleri) durumu ile çeşitli boyutlarda deneyimlenen rasyonelleşme, bu çalışmanın varsayımlarını günümüz bağlamında da doğrular niteliktedir.

## B- "TOTALİTARİZM" SÜRECİ

Arap toplulukları ve özellikle Kureyş kabilesi içinde yerleşik kavimler geleneklerinin temel teşkil ettiği İslam geleneğinden kaynaklanan emirler-kurallar, doğuştan ölüme dek insanın tüm özel ve kamu yaşam pratiklerini kapsamak gibi bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla, İslam'ın emrettiği tüm pratikler, ilkeler ve ritüeller inananların yaşamsal pratik ve inanışlarını, Arap kavminin geleneklerine endeksli

---

<sup>388</sup> Devrimin özüne içkin olan protestoculuğun dönüştürücü niteliğinin Devrimden sonra da süreklilik arzemesi nedeniyle "dönüştürücü protestoculuk" -bu çalışmada "dönüştürücü Protestan Rasyonalite" biçiminde anlamlandırılmaktadır- örgütsel, bilinçli ve ideolojik boyutlarıyla akılcılık ve rasyoneliteyi beraberinde getirmiştir. Zira, bu çalışmanın tarihsel perspektifi, süreç içindeki dönüşümün, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla politik dönüşüm ve gelişmeye neden olduğu yönündedir.

olarak geliştirilip hükme bağlanması anlamına gelmektedir. Nitekim, tapma, oruç, hac, zekat, ve buna benzer bir çok pratik, ilke ve ritüel, Arapça olarak ve Kureyş kabilesinin ilkin/ilkel pratikleri biçiminde müslümanlar tarafından yapıp tekrarlanmaktadır. Böylece İslam geleneği, bir çeşit totaliter anlayışı “iman” kavramıyla genelleştirir ve bu totaliteye karşı her hangi bir pratik ve ilkeyi “Küfir”, “Şirk”, “Mürted” kavramlarıyla suçlar ve reddeder. Bu anlamda bir totaliter eğilim siyasal alana taşındığı veya siyasal bir düzen üzerinden tanımlandığı takdirde, siyasal bağlamda “totaliter”lik düzeye yükselir.

1982’den itibaren kökten(din)ciler İslam hükümlerini hayata geçirmeye çalıştılar. İslam kurallarını yeniden tanımlama, toplumu ve ülkeyi İslamileştirme sürecinin temeli olup, Amerikan elçiliğinin rehine krizi döneminden başlayarak, Hümeyni’nin ölümüne (1989) dek en üst düzeyine ulaştı. İlk önce 1982 Ağustos’ta Yargıtay Yüksek Konseyi 1907’den beri yürürlükte olan tüm İslami olmayan kanunları lağv etti. Konsey, yargıçların yazılı İslam-Şi’a ve bilinen Ayetullahların fetvalarına dayanarak, yargılama yapmaları emrini verdi. Ayrıca ulema, devrimden önce yargı sistemini kontrollerine alan seküler yargıçların yerine geçmeye başladı. Tahran Hukuk Fakültesi yerine dinsel okullar, din adamlarının avukatlık ve yargı görevlerinde çalışabilmeleri için, eğitim görme merkezleri haline geldi.

Böylece hukuk sistemi yeni bir İslam (Şi’a) hukuk ve kanunlar temelinde düzenlendi.<sup>389</sup> Yeni hukuk düzenine paralel İslamileştirme hareketi “Kültürel Devrim” başlıklı bir dizi düzenleme ile Şah rejiminden kalan bir çok üniversite hocasının görevine son verildi ve üniversiteler dört yıllık bir arındırma sürecine tabi tutuldu. Zaten Nisan 1980’da, Devrim Konseyi, sol grupların üniversitelerden ağır bir bedel ödemediği çıkılmalarını istemişti. Hümeyni, “İran’ın geri kalmışlığının, üniversite aydınlarının İslam motifli İran toplumunu ayrıntılı olarak

---

<sup>389</sup> “The Qisas Bill,” trans. Mahmud Da’vati in *Al-Tawhid*, 1, 4 (July 1984), ss.136-165

tanımamalarından ve kitlelerle iletişim kuramamalarından kaynaklandığı” inancındaydı.<sup>390</sup>

Kısacası; 1983 Nisan-Ağustos arası Arap-İslam geleneğinin kültürel ve toplumsal hayata geçirilmesi hareketi, bir “İslamileştirme” biçiminde siyasi iktidar üzerinden yeni siyasi çerçeveyi çizip belirginleştirmiştir. Bu bağlamda, 1983 yılı Amerikan rehine kriziyle İran-İrak savaşı bahanesi ve gölgesinde siyasi totalitarizm Devrim sonrası İran’ın siyasi hayatına egemen olmaya başladı ve karizması liderliği sayesinde Humeyni’nin ölümüne (1989) dek meşruluk kazanarak devam etti. Humeyni’nin ölümünden sonra dahi, gelenekselci siyasi bir yapılanma içerisinde 1997’ye dek etkisini sürdürebilmiştir.

### **1- Siyasi Meşruluk Krizi**

Siyasi meşruluk, bir taraftan yönetenlerin siyasi erk ve egemenliklerini güvence altına alırken, diğer yandan vatandaşların yönetenlerin erk ve güçlerini tasdik etmesini sağlar. Siyasi sosyoloji literatüründe meşruiyetin bağlam ile koşullara bağlı olarak üç varsayımsal ve mutlak olmayan türden söz edilmektedir: Geleneksel Meşruluk, Karizmatik Meşruluk ve Yasal Meşruluk.<sup>391</sup> Tabii ki her üç meşruluk biçiminin karma versiyonlarına rastlamak da olasıdır.

Geleneksel meşruluk ve iktidar; ananeler, töreler ile gelenekler üzerinden tasdiklenir. Buna karşın karizmatik meşruluk ve iktidar; özgün, olağanüstü, ulu/kutsal ayrıcalığı özünde barındıran genel bir inanç olarak, iktidar sahibinin meşruluğunu sağlar. Başka bir deyişle karizmatik iktidarla meşruluk, yönetilenlerin yöneten ile kurdukları duygusal iletişim, duydukları yakınlık ile inançlarından

<sup>390</sup> Homeyni, Ruhollah, **Kalam-e Emam: Daneşgah va Enkelab-e Farhangi**, (Tehran 1983), s.219

<sup>391</sup> Weber, Max, “**The Types of Legitimacy**,” in “**Economy and Society**” Vol. II , University of California Press, Berkeley, ss.215-6

kaynaklanmaktadır. Yasal erk ve meşruiyet ise, kişisel ve geleneksel kaynaklı olmayan kanun, mevzuat ve düzenlemelere dayanır.

Devrim'den sonra İran'ın Anayasal düzeni içerisinde siyasal yaşam, üç meşruluk ve iktidar temeli üzerine kuruludur:

1- Velayet-e Fakih kurumu kalıbında; teokratik-karizmatik meşruluk ve iktidar. 2- Korucu Konsey (Şuraye Negehban) kaynaklı; bazı kilit yetki ve makamların din adamları sınıfına bırakılması bağlamında geleneksel-ruhani meşruluk ve iktidar. 3- Hukuki-demokratik iktidar ve meşruluk kaynakları ise, Meclis ve Cumhurbaşkanlığı kurumları ile Şuralar olmaktadır<sup>392</sup>.

İran Devrim'i sonrası dönemin siyasal düzeni, anlamlandırılan üç meşruluk tanımlaması ile Anayasal düzenleme çerçevesi içinde irdelediğinde sonuç itibarıyla üç siyasal döneme ayrılır: 1979-1989 arası karizmatik iktidar ve yönetim dönemi; 1989-1997 arası geleneksel iktidar ve yönetim dönemi ve 1997 sonrası hukuksal iktidar ve siyasal eğilim dönemi. Dolayısıyla, İran'ın Devrim sonrası siyasal tarihi, üç ayrı siyasal kertenin<sup>393</sup> yaşandığı bir süreçtir: Karizmatik iktidar kertesini, geleneksel oligarşi kertesini ve hukuksal/yasal iktidar'a yönelme kertesini.

Birinci kertenin Humeyni'nin ölümüyle birlikte son bulmasını takiben geleneksel kurumlara sarılmış ve kültürel kimlik (ulusal antik kültür gelenekleri dahil olmak üzere) yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. İkinci kerte boyunca, Ali Akbar Haşemi Rafsancani Cumhurbaşkanlığı görevini iki dönem boyunca yürüttü. İktidarı boyunca Rafsancani, kişisel ve siyasal anlayışından kaynaklanan ılımlı politikaları uygulamaya soktu. Yeni Cumhurbaşkanlığı seçiminde Rafsancani üçüncü kez seçilmeyi başaramadı: Halk, reformcu, ılımlı, liberal suçlamalarıyla azlettikleri Rafsancani kabinesinin kültür bakanı Mohammad Hatemi'yi ezici oy çoğunluğuyla Cumhurbaşkanı olarak seçti. Hatemi, "kanuna dönüş" sloganının yanı sıra, "hukuki

<sup>392</sup> **Bkz.** İran İslam Cumhuriyeti Anayasası

<sup>393</sup> "kerte" vurgusu, tesbit edilen dönemlerin birbirine bağlı ve süreklilikleri içerisinde hayata geçtiğine ve de bir sonraki kertenin bir önceki kertenin evrilmesine şaret etmektedir.

yönetim” (hukumat-e qanuni), “halk egemenliği” (mardom sa’lari) ve “dowlat-e qanunmadar” (kanun eksenli devlet) sözleriyle karizmatik ve geleneksel iktidara bir son veriyordu. Ancak bu dönemde rejim, Devrim’den sonra 1997’ye dek karşılaştığı en büyük meşruluk kriziyle karşı karşıya kalmıştır. Çünkü, dinsel kurumun ve İslami uygulamaların artık meşruiyetini kaybettiği açıktı.

Bu ikinci devre boyunca, ekonomik bağlamda dışa açılma ve halkın savaş sürecinde özlemini çektiği Amerikan beyaz eşya, otomobil, inşaat malzemeleri ile tüketim maddelerinin (şeker, yağ, peynir, et, pirinç, kahve vb...) Bonyad Mustaz’afanın ithalat ihracat firması “Bonyad Exporting Company” tarafından ithalatının başlaması, EXIM Bankası’nın kurulması, Bank Saderat ve Bank Melli’nin Amerikadaki şubelerinin yeniden açılması, toplumsal giyim tarzına yenilikler getirilmesi ve gittikçe hakim olan siyah, koyu lacivert ve koyu kahve rengi kadın elbiseleri ile kapanma zorlamalarının toplumca protesto edilmesi, sinema ve televizyonda ciddi bir protestan eğilimin başlaması, Nevruz bayramının ulusal bir değer olarak yeniden en üst düzeye çıkarılması, alınması zorlaştırılmış olan Farsça adların serbestçe seçilmesi ve Haşemi Rafsancani’nin Cumhurbaşkanlığı dönemindeki diğer toplumsal, kültürel ve siyasal açılımlar, geleneksel iktidarın da tarihe gömülmeye başladığının göstergeleri olarak değerlendirilebilir.<sup>394</sup> Bu ortamın bir sonucu olarak bir sonraki kertenin yaşama geçirilme zemini oluşmuş oldu: Böylece, 1997’den sonraki “islahat/protestan” kerteye girilmiş oldu.<sup>395</sup>

Sözü edilen üç kerteye dair özellikler esasen bütün dönemlerde varlık gösterdi ve bu nedenledir ki, kertelerin birbirleriyle çeliştikleri ölçüde, anlaşmazlık

<sup>394</sup> Bu geleneksel iktidar kertesinde, araştırmacı doğrudan bulunmuştur ve aktif görev almıştır. Karizmatik iktidar kertesinde de savaş ve diğer alanlarda aktif olarak bulunmuştur.

<sup>395</sup> Her üç kerte ile ilgili detaylı irdelemeler için **Bkz.** Başiriye, Hossein, **Dibaçe-i Bar Came’e Şenasiye Siyasiye İran**, Yay.Negahe Moaser, Tehran, 1381, ss.88-106

ve çatışmaların kaynağı oldular: Bu durum, İran'ın siyasal yaşamına, “meşruluk kriz” damgasının vurulmasına neden olmuştur. Meşruluk kriz, sonuç itibarıyla iki toplumsal gelişmenin öncülü niteliğini taşımıştır:

1- Rejimin tutunum ideolojisinin (İslam/Şi'a) protesto edilmesi

2- Dinsel iktidarın halkın kollektif bilinciyle protesto edilişi sonucunda seküler (siyasal iktidarın dinsel iktidardan kurtarılışı ve dinsel iktidarın meşruluğunu siyasal kurumların meşruiyeti düzeyinden geleneksel kurumların düzeyine yönlendirilmesi) anlayışın gelişmesine paralel olarak din-devlet özdeşliğinin tarihsel boyutta toplumsal, siyasal ve kültürel düzey ve bağlamlarda sonlandırılması.

Devrim'den sonra üçüncü iktidar kertesini ile toplumsal söylem ve siyasal eylem düzeylerinde, kendini hissettiren “protesto” hareketi veya “islahat” süreci; Devrim sonrası aydınlanma, rasyonalite ve halkın kollektif bilinci ile kitle hareketliliği desteğinde ortaya çıkan bir islahat/reform hareketi olmanın ötesindeydi. Toplu gösteriler ve eylemler (Öğrenci Hareketleri), anti-geleneksel yönelim niteliğine sahip, topyekün bir İslami protestan dönüşümün temelleri anlamına gelmekte idi.

## C- İSLAMİ PROTESTANİZM VE GELENEKSEL/DİNSEL KURUMLARIN ÇÖZÜLÜŞ SÜRECİ

Anlaşıldığı üzere, ilk dönem itibariyle din adamları/“ruhani sınıf”<sup>396</sup> Humeyni'nin karizmatik iktidarı sayesinde siyasal iktidarın varisi durumuna yükselmişti. Karizmatik iktidar, velayete fakih gömleğinde kurumsallaştıkça, egemen ruhani sınıfın iktidarı durumuna dönüşmüştü. Bu çerçevede 1989-1997 arası dönemde, karizmatik iktidar ile geleneksel iktidar arasındaki olası temyiz giderek yok olmuştu. Bu gelişmenin sonucunda karizmatik iktidarın, gelenekselci-muhafazakarcı bir yorumu siyasal hayatta yer edinmeye başladı. Bu yeni yorum/oluşum, ruhani “sınıf”ın çıkarları ve kendisini taşıyıp beslediği toplumsal taban; Bazaar ve ticari sermaye sınıfıyla oldukça uyuşmaktaydı. Bu çeşit geleneksel iktidar ile ticari sermaye, özelleştirme politikaları, ve oligarşik egemenlikle, yığınlardan beslenen karizmatik unsur iktidarı zayıfladıkça, geleneksel iktidar ve karizmatik iktidar arasındaki potansiyel antagonizma belirginleşiyordu. Diğer yandan, egemen oligarşinin arkasına aldığı toplumsal ekonomik sınıfın desteğiyle istikrar ve siyasal tekel durumuna gelen iktidar Anayasal demokratik kurum ve oluşumlarla da karşı karşıya gelmeye başlamıştı. Sonuç olarak, bu süreçte iki dönüştürücü gelişme yaşanmıştır:

---

<sup>396</sup> İran toplumu özelinde, kültürel yapının ekonomik yapıda (altyapı) belirleyici rol oynadığı toplumsal örüntü içerisinde ekonomik faktörlerin etkinliği ötesinde oluşan/oluşturulan ruhani/din adamları kesimi, bir sınıf olmaktan çok toplumsal bir tabaka/kabuk niteliğindedir. Tarihsel süreç boyunca Ruhaneler, her sosyo- kültürel ve sosyo-politik kerte de toplumsal bir sınıfa bağlı ve endeksliler olarak yaşamını sürdürmüştür. İran toplumunda dinsel kabuk, 3000 yıllık tarihsel yaşamı boyunca hep merkezi yönetimden beslenen ve onu destekleyen araçsal bir toplumsal kabuk olarak yaşamını sürdürmüştür. Ve özellikle son 500 yıl içerisinde tamamıyla büyük toprak sahipleri, Padişahlar Sarayı'nın hizmetkarları mahiyetinde köy ve kent eşrafi ile Bazaari tüccar sınıflarıyla birlikte hareket etmiş ve bu ekonomik sınıflardan beslenerek (zekat, Khoms, İmam payı olarak) hayatını sürdürmüştür. Bu çerçevede, bu çalışmada bu sosyal kabuğa klasik anlamda sınıf nitelmesini uygun görmemenin nedeni, bu toplumsal grubun ekonomik altyapı yoksunluğu ve üretim sürecine katılmamış olmasındandır.

Birincisi, geleneksel-dinsel kurumların tarihsel konumlarından koparak kutsallıkların çözüme sürecine girmesidir. İkincisi ise, kollektif tepki/davranışa dayalı protesto hareketleriyle -ideolojik devlete<sup>397</sup> karşı gelişen karşıt ideolojik anlayış anlam kazanan- bir “İslami protestanizm” olarak karşımıza çıkmaktadır.

## **D- ÖZE DÖNÜŞ VE YENİDEN YAPILANMA**

1997 seçimleriyle başlayan, bir anlamda, kendilerini “biz” olarak nitelendiren ruhani kabuk ile “ötekiler” olarak adlandırdıkları halk yığınları arasındaki siyasi mücadelenin belirginleşmesiydi. 22 Mayıs 1997’de, Cumhurbaşkanlığı seçimleri Mohammad Hatemi’nin kazanmasıyla sonuçlandığında, Devrim’den sonra ilk kez ve yeniden halk milyonlarla ifade edilebilir yığınlar halinde iki gün boyunca bütün şehir sokaklarını doldurarak rejime rağmen, rejime karşı seçim zaferini kutladı. 22 Mayıs 1999 tarihi, “Dov’vom-e Khordad” hareketi olarak İran’ın evrim ve dönüşümler tarihine geçen seçim zaferi, aslında üçüncü kerte; “Öze Dönüş Hareketi” (İslahat ve yeniden Yapılanma) niteliğinde olup, daha önceki iki kerteyle protesto etmek anlamında “İslami Protestanizm” sürecinin başlatılması anlamına gelmektedir.

### **1- İranlılık ve Modernite**

1997 yılına dek Rejim’in İslamileştirme politikasına, İran-Irak savaşının olumsuz sonuçlarına, Saddam ile barışmanın yanı sıra savaş süresince Saddam’ı destekleyen bölge Arap ülkelerine yönelik dostane yaklaşımlarına karşın halk/toplum, tarihsel protestan-heterodoks Şu’ubilik-İranlılık ortak bilinç ve

---

<sup>397</sup> İdeolojik Devlet’in nitelikleri bağlamında, genel olarak iki özellikten söz edilebilir: 1- Tüm toplum ve toplumsal bağlılıklar siyasallaştırılmıştır. Yani, özel yaşam ve yaşantının tüm alan ve havzaları hükümet ve hükümete bağlı unsurlar tarafından her zaman ve her hangi bir gerekçeyle müdahaleye açıktı. 2- Toplum ve toplumsal bağlılıkların siyasallaştırılması ancak egemen ideoloji açısından yani İslami gelenekselcilik tarafından yapılmıştır, böylece farklı düşünme ve düşünüşlere tahammül gösterilmemiştir. Özellikle Devrim’den sonraki birinci kerte bu anlayışı tam olarak temsil etmiştir. Bu çerçevede, toplumun genelinde, İslami geleneğin dışında kalan her hangi bir nesnenin asaleti ve değerinden söz edilemez.

anlayışını güncelleştirmeyi başararak eylemlilik düzeyine çıkartmıştır. Bu dönemde, ülke çapında İranlıların antik kutsal kitabı “Avesta” yeniden popülerlik kazandı, İran kültürüne has gelenek, görenek, töre, antik-tarihsel bayramlar hayata geçirilmeye başlandı. Farsça adlara bir dönüş oldu ve Farsça kitaplar birçok yayınevi tarafından basılmaya başlandı. Kültürel alandaki bu canlanma karşısında rejim’in yanıtı gözaltılar, kapatma davaları, provakasyon ve suçlamalar biçiminde oldu.

Geleneksel ve karizmatik dinsel iktidarlar döneminde üretilen İslam (Arap/İslam geleneği) yorumlarına karşı çıkıldı: Doğma büyüme Arap asıllı olan Yargı Başkanı Ayt. Şahroudi’nin Arap geleneğini benimsemesinden doğan anti-demokratik bakış açısı Arap/İslam geleneğinin İran toplumu üzerindeki egemenliği ve istilası olarak nitelendirilerek protesto ediliyordu. Din adamları/ruhanilerin denetiminde kalan yargı erki (Qovvey-e Qaza’iye), yürütme ve yasamaya karşı sert bir tavırla, protesto hareketlerini engellemek için gazete, dergi, partiler, dernekler ve diğer entellektüel oluşumlara yönelik kapatma kararları veriyordu. Bu dönemde dönüşüm ve yeniden yapılanma gerekliliği ile ilgili yazı yazan ve konuşan üniversite hocaları, öğrenciler, politikacılara ağır cezalar uygulamıştır. Yargı’nın bu ve buna benzer uygulamaları yanında, 9 Temmuz 1999’da yargı kurumlarının desteğinde rejim mensubu silahlı bir grup tarafından Tahran Üniversitesi yurtlar kampüsüne saldırı düzenlenmesi, öğrenci hareketlerinin<sup>398</sup> eylemsel boyutunun toplumsal düzeye taşınması ve halk tarafından desteklenmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece; dinsel kurumlara yönelik protesto eylemlerinin yöneldiği asıl hedef, Arap-İslam geleneklerinin İran siyasal yaşamındaki etkinliğine karşıydı.

---

<sup>398</sup> Jonbeş-e Daneşjui Hejdah-e Tir., **Bkz.** Fekri, Amir Ahmad, “İran’da Öğrenci Hareketleri ve Devrim”, *Teori ve Politika*, No.31, Yaz 2003

Bu çerçevede, protesto hareketleri iki toplumsal düzlemde varlık gösteriyordu; Bir yandan siyasal bağlamda rejimin meşruluğu, Anayasal/hukuksal düzeyde eleştirilip protesto edilirken, diğer yandan kültürel düzeyde, İslam/Arap geleneğinin toplumsal kurumların genelinde yaygınlaştırılması eğilimine direnç gösteriliyor ve “öze dönüş” yolunda adımlar atılıyordu.

“Öze dönüş” Devrim’den sonraki süreçte, rejimin halkı ötekileştirme çalışmalarına da bir tepkiydi. Zira, halk toplumsal-siyasal bir dışlanma hissediyordu. İranlı kimliği<sup>399</sup> sorunu giderek ağırlığını daha da fazla hissettiren bir hal almıştı. Şunu belirtmek gerekir ki, öze dönüş ve İslami Protestanizm anlayış ve tutumuna kaynaklık eden Dr. Ali Şerati’nin düşünceleri olmuştur. Ayrıca, 1990’a dek Rejimle herhangi bir karşıtlığı olmayan (hatta Devrim’den sonra Rejime yakın ideologlardan sayılan) Abdolkarim Soruş (1945), analitik felsefeye gönüllülüğü, özellikle post-positivist eğilimiyle, 1992’den itibaren duruşunu “modernizm” ve “liberalizm” den yana değiştirmişti. Soruş, dışlanmasına neden olacak düzeyde moderniteyi oluşturan asli ayakları; aklaniyet, ilim, ilerleme ve sekülerizmi ve de Batı’yı bir bütün olarak kabullenme gereğini belirtir. Kendisi İslami Modernizm ve düzencil Modernite’nin kabulü paralelinde İslam Fıkhi’nin devlet düzeyinde uygulamalarının bugünkü İran insanı için belirleyici meşru mekanizma olmak yeteneğinden yoksunluğunu belirterek, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamdan çekilmesi gerektiğini vurguluyordu. İran’ın aydınlar çevresi O’nun düşüncesinin etkisi altındaydı, ve bu görüşler Devrim sonrası yeni aydınlanma hareketi sürecinde yaygınlık kazandı. Böylece Soruş, İslami Protestan hareketi için Dr. Şerati’den sonra en güçlü odak

---

<sup>399</sup> Bkz., Soruş, A., “Zehniyat-e Moşavvaş va Hoviyat-e Moşavvaş”,(Tedirgin Zihniyet ve Tedirgin Kimlik) *Kian*, No.30, Ordibeheşt va Hordad, 1375

durumuna gelmişti.<sup>400</sup> Soruş'un görüşleri yaşanacak dönüşümün düşünsel temellerini oluşturmaktaydı.<sup>401</sup>

## 2- 'Velayet'ten 'Vekalet'e Doğru

Daha önce de belirtildiği üzere İslami gelenek ile Humeyni'nin karizmatik iktidarı, Devrim ve daha sonra İslami Hükümetin meşruluk kaynağının temel iki unsurunu oluşturmaktaydı. Ancak karizma, uzun vadede kaçınılmaz olarak şiddetlenen karmaşık çözümlenmelerle yürütülmesi ve yönetilmesi gereken modern bir devletin meşruiyeti için güvenilir bir temel oluşturamazdı. Değil mi ki, karizma gelenekten kaynaklanarak ortaya çıkar ve nihayet geleneğin içine döner.

1989-1997 kertesı süresince geleneksel iktidar, kanuni/hukuksal ve demokratik iktidar anlayışı karşısında galip durumdaydı. Ancak 1997 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden sonra, aktif politik güçlerde yaşanan dönüşüm ve arayışın etkisinde, siyasal yapının meşruiyeti için yasal iktidar ve hukuksalcılığa artan bir eğilim başladı. Bu aşamadan sonra üçlü meşruiyet öğeleriyle, onları destekleyen sosyo-politik güçler arasındaki siyasal sürtüşme, meşruiyet bağlamında krize dönüştü. Bu siyasal çatışmanın teorik yanı Velayet-e Fakih kurumu ve Anayasanın 5. ve 110. maddesi etrafında tartışılmaya başladı.<sup>402</sup> Bu süreçte, geleneksel ve karizmatik iktidar yandaşları Velayet-e Fakih'in niteliğini değişik düzeylerde irdeler ve kaçınılmazlığını savunurken, yasal iktidar destekleyicileri, Velayet'in vatandaşlar arasında birinci ve ikinci sınıf vatandaşlık anlayışını geliştirdiğini ve Velayet taraftarlarına "biz" derken, Velayet'i kabul etmeyenleri "ötekiler" olarak nitelendirdiğini belirterek eleştiriyorlardı. Liderin verdiği demeçlerde "biz" ve "ötekiler" kavramlarını tekrarlaması Velayet taraftarlarının

<sup>400</sup> Bkz. Soruş, A., "Paradoks-e Modernizm", *Keyhan-e Havaii*, 12 Farvardin 1371, No. 975, s.12. ve Soruş, A., "Ma'arefet, Moallefey-e Momtaz-e Modernizm", (Marefet, Modernitenin Mümtaz muallafesi) *Kian*, No.20, Tir va Mordad, 1373

<sup>401</sup> Bkz. Soroush, A., "Kabz-o Bast-e Teorik Şeriat", Tehran, Moasseseye Farhangiye Sarat, 1371

<sup>402</sup> Lahiji, Abdolkarim, "Hokumat-e Kanouni ya velayat-e Fakihan", (Yasal Hükümet ya da Fakih Hükümeti), Mehregan, No. 2, Washington, 1992,

tutumuna gereken meşru zemini oluşturmaktaydı. Nitekim, Veliye Fakih'in (Ayt. S. Ali Hamenei "lider") yaptığı konuşmalar sırasında, Cuma namazlarında ve her hangi bir dinsel nitelikli toplanmalarda Velayet taraftarlarının "Marg Bar Zedde Velayate Faqih" (Velayete Fakih'e karşı olanlara ölüm) sloganı, kendisine sağlanan meşruiyeti, olumlar nitelikteydi. Böylece, velayet ve taraftarları kendi geleneksel-karizmatik anlayışlarını, birbirlerinin lehine sürekli olarak yeniden üretiyorlardı. Bu anlamda Velayet-e Fakih kurumunun varlığının ve Rejim ve lider'in meşruiyetinin halkın oyu ile belirlenemeyeceği de iddia edilmekteydi(dir). Böylece halk, mahcur, yetim, öksüz ve erginliğe erişmemiş yığınlar düzeyinde kabul edilerek, bir nevi geleneksel patrimonyalizmin<sup>403</sup> veya ruhani ataerkil nitelikli siyasal bir düzenin/iktidarın egemenliğinde bırakılıyordu(dur).

Kısacası, halkın liderlik kurumuna karşı siyasal mücadelesi, "velayet" ve "vekalet/temsil" in meşruiyeti noktasında, birbirlerine karşı duruşlarıyla doruğa çıkmıştır ve bu durum günümüz itibariyle de devam etmektedir.<sup>404</sup> 1997 seçimleri, veliye fakih/lider; halkın yaygın ve geniş desteğiyle seçimlere katılan Mohammad Hatemi'ye karşı, Hct. Akbar Nateq Nuri ile ilgili tavsiyelerde bulunarak doğrudan onu desteklemiştir. Halkın, velayet'e karşı vekalet/temsil'e yönelmesi sonucunda 20 milyonluk oy çoğunluğuyla geleneksel-karizmatik iktidar cephesinin temsilcisini bozguna uğratarak, Cumhurbaşkanı olarak Hatemi'yi seçti.

Devrim sonrası aydınlanma ve evrimleşme sürecinde, İslami Protestanizm etkisinde gelişecek sekülerizmin sonucunda sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapıya içkin demokratik katılımcı bir siyasal kertenin İran toplumu özelinde somutluk kazanmasında, Şeriatî'nin toplumsal, siyasal, kültürel yaklaşım ve söylemlerinin

---

<sup>403</sup> Bashiriyeh, H., 1381, ss.65-68

<sup>404</sup> A.g.k., ss.92-98

etkisi doğrultusunda, tüm eserleri bastırılarak entellektüel düzlemlerde yeniden anlamlandırma ve çözümlenmeye alınmıştır.

## F- SİVİLLEŞME VE DEMOKRATİK HAREKETLİLİK

Devrim sonrası ve özellikle savaş sonrası 1990 yılları dönemde, toplumda yeni aktif siyasal bir sınıf oluşmuştur. Gelişen bu yeni sınıfın belirgin demokratik beklentileri vardı. Bu aktif politik sınıfın toplumsal tabanı, yeni orta sınıf<sup>405</sup> olmaktadır. Yeni orta sınıfın belirgin bir özelliği, istek ve beklentilerinin salt ekonomik olmamasıdır. Sosyo-politik, sosyo-kültürel ve ideolojik beklentiler önde gelmektedir. Yeni orta sınıfın isteklerinin gerçekleşmesi için demokratik kurumların kurulması gerekiyordu. Bu anlamda yeni sosyo-ekonomik gücün çekirdeğini aydınlar teşkil edip, bu aktif sınıf aydınlanmacı amaçlar üzerinden örgütlenerek gelişmiştir. Geniş anlamda sınıf çatışması kavramını kullanacak olursak, Ruhaniler ile aydınlar sınıfları arasında gelişmeye yüz tutmuş bir sınıf çatışmasından söz edilebilir. Tabii ki her sınıf çatışmasına içkin olan karşı tarafa taşınma gerçekliği burada da yaşanmış, aydınlardan bazıları ruhaniler sınıfına ve bazı ruhaniler de aydınların saflarına katılmışlardır. Başka bir deyişle ideolojik gelenekselcilik söylemi ile sivil toplum-demokrasi söylemi arasında meydana gelen mücadelede tarafların temsilcileriyle düşünürleri ruhani ‘sınıf’ ile aydınlar ‘sınıfı’ olmaktadır.

---

<sup>405</sup> Bu sınıf aslında Pehlevi döneminin modernlik (yenilenme/yeniden yapılanma) sürecinin bir ürünüdür. Bir anlamda yeni orta sınıf ve özellikle onun yeni aydın kesimi yirminci yüz yıl İran’ın bürokratik ve modern devlet anlayış ile yapısının temel erkanını oluşturmuştur. Bu sınıf oluşumunun başından itibaren liberalizm, sekülerizm ve modernizm ideolojilerinin taşıyıcıları olarak işlev görmüşlerdir. Bu sınıfın temel istekleri; İran’ın ulusal değerleriyle ulusal kimliğinin yeniden yapılanması, ruhanilerin siyaset alanına müdahale etmemeleri, Avrupa standartları düzeyindeki bir Anayasanın düzenlenmesi, geleneksel ve karizmatik devlet yapısının yerine ulusal egemenliğe dayalı modern ulusal devlet kurumlarının geliştirilmesidir. Özgürlük, eşitlik, güç/iktidar ile egemenliğin meşruiyeti ve meşrutiyeti ve de din-devlet ilişkisinin niteliği konularında bu sınıf ile ruhani sınıf arasında sürekli bir gerilim yaşanmaktadır.

Entellektüel kesim, yükselen yeni orta sınıfın siyasal gücünün çekirdeğini oluşturarak, geniş siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşümleri desteklemektedir. Aydınlar, Batı'nın düşünsel ekollerinden etkilenmekte ve bazen bu ekollerin, İslam'la oluşan bileşimlerinden yararlanmaktadır. Yeni aydınlar jenerasyonun ortak özelliği; neo-Marksizm, existansiyalizm, hermenotik, post-modernizm ve liberalizm geleneklerinden etkilenmiş yönleriyle dinsel geleneğin yeni düşünüşünü yorumlayıp irdelemek ve eleştirmektir. Bu jenerasyon, geleneksel egemen siyasal güç ve hükümeti eleştirmekle, İslam gelenekli hükümetin toplumsal düzeydeki yapısı içerisinde, "islahatçı-protestan" aydınlar olarak özgün bir konuma sahiplerdir. Aydın sınıfının varlığı ve etkinlikleri, Rejim'in bilimsel ve kültürel kurumları ele geçirme çabalarının güçsüzlüğü ve başarısızlığı sonucunu doğurmuştur.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Devrim öncesi aydınlar jenerasyonu, ruhaniliğine karşı olmalarına rağmen, Şi'a geleneğinin ideolojik yorumuna vurgu yapmaktan siyasal anlamda nemalanırlardı. Ancak, yeni aydınlar nesli, dinsel kurum ve anlayıştan çok uzak bir yerde, siyasal dönüşüm, sivil toplum, demokrasi, insan hakları, barış ve katılımcılık gibi kavramlar ekseninde mücadelelerini totalitarizm ve totaliter ideolojilere karşı yürütmeye endeksli olmuşlardır.

Din adamı sınıfına ait olmayan bir kişi olarak Mahmud Ahedinejad'ın seçilmiş olduğu en son Cumhurbaşkanlığı seçimleri sürecinde bir sonun başlangıcı niteliğindedir : Ruhani kurum ve kurumsal kutsallıklar bu dönemden itibaren inişe geçmiş, dinsel totalitarizm ile toplumsal düzlemde bin yıllarla ifade edilebilen sosyo-politik yapı, sosyo-kültürel kurumların çözülüş sürecine girmiştir. Seçimlere katılan ruhani "sınıf"ın temsilcileri, Haşemi Rafsancini dahil seçimleri kazanacak güce sahip

değillerdi. Bu nedenle, dinsel rejim, sosyo-politik ve sosyo-kültürel gelişme ve dönüşümlerin doğurduğu sonuçlar itibariyle, islahatçı ve protestan kanatların sivil temsilcisi Dr. Mohammad Moin'e karşı, sivil ve akademik kimliğini öne sürüp, sivil söylemlerle seçim konuşması ve propagandalarını protestan kesimin anlayışı üzerinden yürüten Dr. Ahmadinejad'ı muhafazakar ve köktencilere temsilcisi olarak seçimlere katılmasını sağlamıştır.

İslami protestan aydınların önderliğinde gerçekleştirilen siyasal dönüşümün bir sonucu olarak kitleler aydınların liderliğinde rejimin konsensus içinde siyasal iktidarı dinsel iktidardan arındırarak kademeli olarak sivil kurumlara devri için Dr. Ahmadinejad'ı, istenmeyenler arasında en son istenilen olarak seçmiştir. Her ne kadar Rejim taraftarı hareket taktiksel kendi adayı Dr. Ahmadinejad'ın "sivil kimliği"ni seçim başarısı yönünde kullandıysa da sonuç olarak rejim, sivilleşme hareketine teslim olmak zorunda kalmıştır. Bu çerçevede ve tarihsel süreçte yaşanmış olan deyimlerin rejime nedenli katkıda bulunduğu resmini belirlerken, diğer yandan siyasal iktidarın, dinsel iktidarın simgesi olan ruhani sınıfın tekelinden aynı sınıfın sivil kanadına geçmesini göstermektedir. Ayrıca rejim, Ahmadinejad üzerinden toplumsal dönüşüm sürecinin kaçınılmazlığının sonuçlarına katlanarak, bir nebze de olsa kendi lehine bu sürece katılmıştır.

Ahmadinejad, popülizme dayalı politika belirleme yaklaşımıyla, bir taraftan karizmatik-geleneksel kurtarıcıların jenerasyonunu hoşnut tutup yeniden aynı süreci yaşatma özlemi ve çabasıyla, diğer taraftan da, sosyo-kültürel ve sosyo-politik kaçınılmaz dönüşümü kabullenerek, dönüşümün dinamiklerini zayıflatıp, yönelik

çaba sarfetmektedir. Ancak rejimin içinde bulunduğu iki siyasal ve toplumsal gerçekliğin belirmesini engelleyememektedir:

1- Rejim'in "sivil" olarak nitelendirdiği zihniyetinin ne denli sivil zihniyetten uzak bir yerde durduğu

2- Rejim'in yaşamakta olduğu meşruluk kriz ve buna bağlı olarak tüm dinsel-siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel kurum ve ideolojik aygıtlarının meşruiyeti kitleler ve toplumun geneli tarafından sorgulanır hale gelmesi, rejimin protesto hareketleri ve halka karşı yargı aygıtları; polis, askeri güç ve istihbarat unsurlarının yardımına başvurmaktadır.

Dr. Ahmadinejad'ın sürekli fire veren kabinesi ve istikrarsız ekonomik ve siyasal politikaları (Nükleer teknolojiyle ilgili popülist tutumu hariç), aslında rejimin islahat ve dönüşüm problemiyle ilgili kararsızlığı ve kafa karışıklığının belirtisidir. Nitekim halen kabine tam olarak oturtulamamış ve bazı hassas görev ve makamlar aynı anda bir kişiye verilmiş durumda (örneğin Ahmadinejad'ın yardımcısı Elham'ın 4 görevi bir arada yürütmesi gibi). Rejim, uluslararası düzeyde karşılaştığı sorunları iç sorunlarla bağlantılı olarak anlamlandırarak, halkın uluslararası düzeydeki sorunların asıl aktörleriymişcesine bir tutum içinde olması, rejimin bu vesileyle kendini meşrupleştirme çabası içinde olduğunu açıklamaktadır. Nitekim bu hususta, Devrim'in karizmatik iktidar kertesinde Dışişleri Bakanı konumunda olan Manuçehr Mottaki, İran-İrak savaşı dönemi süresince uygulanan içe dönük, izlenilen dış politikalarından hareketle (karizmatik iktidar kertesinin popülist aktörlerinden) İran'ın içsel gelişme ve dönüşümlerini, dış eksenli olayların etkisi alanına alarak, rejimin

yargı aygıtlarına siyasal suç teşkil edebileceği “ulusal çıkarlar” söylemli politikaların üretimini üstlenmektedir.

Ahmadinejad’ın Cumhurbaşkanlığı döneminde, bir çok Velayet taraftarı, eski paradigma mensuplarının dışsal bir sorun ekseninde, içsel gelişme ve dönüşümleri – birinci kerte de olduğu gibi- engellemektedir. Bu eğilim protesto/islahat hareketlerine karşı bir anti-islahat hareketi (Harekete Zedde Eslahat)/ İslahata Karşı İslahat olarak dinsel totalitarizm ve çözülen kutsallığı yeniden yaşatma mücadelesini vermektedir. Bu hareketin temelinde, paradigması iflas etmiş geleneksel İslam anlayışı vardır.

Bu çalışmada tarihsel diyalektik analiz temeli üzerinden, tarihsel arka planı çözümlenme sonucu itibarıyla, yaşanan siyasal ve toplumsal gelişme ve dönüşümlerin sentezi olarak, bir sonraki sosyo-politik ve sosyo-kültürel kerte, hukuki nitelik yüklü siyasal bir iktidar ile toplumsal demokratikleşmenin derinleşeceği kaçınılmazlığını göstermektedir. Söz konusu sentez sürecin kaçınılmazlığını yine yaşanan islahat, protestan, hareketlerinin geliştirdiği aydınlanma süreci araçlarının rejim taraftarlarına karşı kullanılacağıdır. Nitekim halen sosyo-politik ve sosyo-kültürel bağlamlara paralel gelişen yeni sosyo-ekonomik/orta sınıf yapılar da, devlet/rejim- millet/kitleler çatışması sürecine katılarak, protestocu hareket ile rejim arasındaki çatışmacı konjonktürün geriliminden doğan yeni dönüşümler dizisinin meydana gelmesini sağlayacaktır.

## SONUÇ

Bu çalışmada İran Devrim süreci, süreklilikleri bağlamında (devamlılık mantığı içinde) da sorunsallaştırılarak ele alınmıştır. Çalışmanın planlanmasında, Marksist devrim kuramından hareketle resmi/siyasal dinamiklerle sınırlı bakış açıları bir kenara bırakılarak sosyo-politik ve kültürel süreçlere ağırlık verilmesi hedeflenmiştir. Toplumsal dönüşümlerin tarihsel arka plandan bağımsız olarak gelişmesinin düşünülmemeyeceği ve toplumların yaşadıkları en son kertenin, içinden evrilerek çıktıkları sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-politik koşullarının bir sonucu olduğu noktasında, İran Devrimi ve dolayısıyla İran Toplumunu, tarihsel gelişim süreci içinden incelenmiştir. Çalışmanın teorik çerçevesi; her toplumun özgün tarihsel arka planında yer alan üretim tarzı –Asyatik üretim tarzı ve sınıfsız toplum- ile kültürel yönelimin karşılıklı etkileşimlerinin tayin edici olduğu düşüncesiyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmada, 1979 İran Devriminin, güçlü tarihsel arka planlı sosyo-politik ve sosyo-kültürel dönüşümler süreci sonucunda meydana geldiği iddiasına yer verilmektedir. Söz konusu dönüşüm süreçleri, Devrime dek ve sonraki süreçte, batılı anlamda “sınıfsal” hareketlerden uzak, kitlesel ve kolektif hareketlerin sonucu, toplumsal hareketlerin gerçekleşmesine temel oluşturmuştur. Bu hareketler, toplumsal bağlamda, sosyo-kültürel ve sosyo-politik alan ve kurumlar itibarıyla, İran toplumunun, özgün tarihsel arka planına bağlı olarak oluşup gelişen aydınlanma dönemlerinin bir sonucudur.

İran aydınları, tarihsel mücadelelerine, Sasaniler döneminden başlayarak İran Devrimine ve sonraki süreçte de aynı anlayış doğrultusunda devam etmişlerdir. Bu süreç ve anlayış şöyledir:

1- Dinsel inançlar üzerinden siyasal iktidar/kuruma içkin, “Kurumsal Din” anlayışı protesto edilmiştir. Bu protestocu anlayış, Kurumsal Zerdüşt dinine karşı Zındık inancı, İslam’a karşı Şu’ubilik, Sünni Mezhep anlayışına karşı Şi’alılık, Kurumsal Şi’a/Safavi Şi’aya karşı Alevi/Kızıl Şi’asından başlayıp, Şah rejimi ve toprak sahipleri destekli Şi’a Uleması kurumuna karşı Protestocu/Protestan İslam anlayışı ve Devrim sonrası süreçte İslami Rejim anlayışına karşı, İran kültür kimliği anlayışına dek mücadelesine tarihsel süreklilik içerisinde Devlet - Millet karşıtlığı çerçevesinde devam etmiştir.

2- Aydınların başlattıkları her aydınlanma sürecinde, kitlelere ulaşmanın iletişim kanalı olarak, kitlelerin kollektif kültürel değer ve inançlarla, yaygın dinsel inançları dönüştürerek, yeni bir kültürel inanç ve dinsel anlayış geliştirmek suretiyle, dinsel ve kültürel inançları siyasal ideolojilere dönüştürmüşlerdir. Kültürün ideolojileştirilmesi bağlamında, aydınlar, her zaman “adanmışlık/fedailik” anlayışını içkimselleştirerek geliştirdikleri aydınlanma dönemlerinde, yaygın dinsel anlayış üzerinden hareket etmekle, geleneksel toplumsal inancı protesto eden sosyo-kültürel kimliğe içkin, farklı-karşıt çatışmacı inanç sistemlerinin liderliğini üstlenmiş, kitlelerin bilinçlendirilmesi ve nihayet toplumun dönüşmesini gerçekleştirmiş ve yeni bir toplumsal kerteye taşınmasını sağlamışlardır. Bu tarihsel anlayış ve gelenek, Sasaniler döneminde, din-devlet özdeşliğine karşı Mani ve Mezdek “Zındık” hareketleriyle başlamış, 1979 Devrimi ve Devrim sonrası dönemde 2006’ya dek “protestocu” niteliği ile devam etmiş ve devam etmektedir.

Din-devlet özdeşliğine içkin olarak gelişen devlet-millet karşıtlığı sürecinde, millete paralel duran din adamları tabakasından ayrılan aydın alimlerin, devleti millete karşı destekleyen din adamlarına karşı ayaklanması, aydınlanma dönemlerinin gelişip başlaması sonucunu doğurmuştur. Aydınların geliştirdikleri karşıt örgüt, siyasal eğilimli inanç ve ideolojiler, kolektif bilinç (dinsel inanış ve değerler bütünü) niteliğinde, toplumsal düzeyde yaygın din üzerinden, kendilerini anlamlandırmıştır. Böylece aydınlar, devlete özdeş, kurumsal ve resmi dinsel inanca karşı bilinçli olarak ölümü (adanmışlığı) kabullenerek ayaklanmış, “Zındık”, “Gavur”, “Kafir”, “Mürted”, “Şu’ubi”, “İmamiye” “Batini”, “Karmati”... “Şeyhi”, “Babi”, “Bahai”, “Eşrafi”, “protestan” adı altında devrimci konum/fedailik olarak protestocu yaklaşımlarla, devlet ve siyasal iktidarların ayrımcı politikalarını kutsayan Arap/İslam geleneklerine karşı, toplumsal dönüşümlerin gelişmesini sağlamışlardır..

Çalışmanın oluşturduğu kavramsal çerçevede, öncelikle doğulu ve batılı toplumların bünyelerinde barındırdığı farklılıkları dikkate almak suretiyle, genel olarak devrim kuramları irdelenmiştir. Weber’in kültürel farklara vurgu yapan analizlerinden de faydalanılan çalışmada, farklı bağlamlarda gerçekleştirilen devrimler için, farklı bir anlama çerçevesine ihtiyaç duyulacağı açıklığa kavuşturulmuştur. Bu anlamda, kültür ve insan faktörü ön plana çıkartılmış ve son kısımda, İran özelinde belirleyici olan ‘eylemci entellektüel tipi’ nin belli başlı özellikleri kısaca incelemeye alınmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde İran toplumunu derinlemesine kavranmasına yönelik, sosyo-politik, kültürel/dinsel tarihsel arkaplanına dair bilgilere yer verilmiş olup, İran’a ait tanımlayıcı özellikler olan, ‘yerleşik toplum geleneği’, ‘din-devlet özdeşliği’ gibi belli başlı unsurlar ele alınmıştır. İran toplumunun antik medeniyetine

içkin kültürünün ana ögesi olan din-devlet özdeşliğinin günümüze uzanan etkileşimi tez içinde sorunsallaştırılması özel bir önem taşımaktadır. Zira, bu çerçevede, din-devlet kurumunun özdeşliğinden halk-devlet karşıtlığı gibi önemli bir sonuç doğmuştur. Arap/İslam'ın İran'a saldırmasıyla birlikte din-devlet ile halk arasındaki çatışma; İran halkının Halife'ye (Arap/İslam) karşı başlattığı mücadeleye dönüşmüştür. Arap/İslam geleneğinin İran kültürü ve İranlılara saldırısı karşısında başlayan mücadelenin tutunum düşünüş ve ideolojisi; İslami protestan (Arap/İslam'a karşı, karşıt İslami duruş) nitelikli Şu'ubilik ile İran'a özgü Şia inanç ve anlayışdır. İran toplumunda böylece temelleri atılan İslami protestan hareketi, tarih boyunca heterodoks İslam anlayışları olarak bilinen Alevilik, Şi'alık, Karmati, İsmaili, Batini, Melameti, Hürremdini ve nice protestan hareketine kaynaklık ettiği tesbit edilmiştir. Sözü edilen İran'a özgün sosyo-kültürel bağlama dair yerleşik antik kültürün, Arap akımı sonucunda, İslam'ın kavim geleneklerinin İran toplumuna sirayet etmesi noktasında patlak veren "yerleşik kültür" ve "kavim geleneği" çatışması; muhalif ve çatışmacı Şu'ubi/Şia kültürün doğmasına neden oluşturmuştur.

İran'ın tarihsel çatışmacı evrimleşme sürecinde kritik zaman dilimleri, Sasanilerin son yıllarından 1953'e dek süreci ile 1953 sonrası dönem iki ayrı sosyo-kültürel, sosyo-politik yapısal döneme ayrılmıştır. 1953'e dek olan dönem, İran'ın son yüzelli yıldaki protestocu toplumsal hareketleri (Tütün ve meşrute hareketleri dahil) Şu'ubilik ve Batinilik temeli üzerinde İmamiyelik, Babilik, Bahailik, Reddi İslam ile Sovyet Sosyalizmi anlayışından beslenir niteliğindedir. 1953'ten sonraki süreçte ise, Marx'in öğretileri, Weberci anlayış, modern dönemin "sol" felsefi ve siyasal anlayışlarla (Fransa solu ve varoluşçu) donatılmıştır. Batı bağlamlı aydınlanma ve modernleşme süreçlerinin İran toplumuna yansıma ve etkileri,

yaklaşık son yüzelli yılda farklılaşan evrensel siyasi kojonktürde, yeni/modern kitlesel bilinçlenme ve hareketlilik sürecine giren İran'da, Safavi Şi'a anlayışından beslenen Pehlevi Şahlık rejimin din-devlet özdeşliği kimliğine karşı, İslami protestanizm/Şu'ubiliğin yeni anlayışı, başta Dr. Ali Şeriati ve diğer aydınların liderliğinde canlanmıştır. Aydınlar, Devrim öncesi aydınlanma döneminde, halkın kolektif bilincinde yer edinmiş devlet-millet karşıtlığının beslendiği Şu'ubi/Şi'alık muhalif bilincini, halkın kültürel kimlik ve kültürel duygusundan beslenen özgün bir ideolojiyi, aydınlanma sürecinin ideolojisi olarak devreye sokmuşlardır.

Bu çerçevede, çalışmanın Üçüncü ve Dördüncü bölümünde sözü edilen sonuçların dinamikleri etkisi altında siyasallaşan yaygın İslam/Arap gelenek ve inançlardan farklılaşan yükselen ideolojik anlayış, İslam/Arap geleneği ve Safavi Şi'a geleneği karşısında özgün duruşuyla konumlanışının toplumun genelinde herhangi bir sınıfsal ayırım ve anlayışa yer verilmeksizin kitlesel hareketin başlaması ve Devrimin gerçekleşmesine neden olmuştur. Kitlelerin ortak bilincinin kültür ve inanç dünyaları noktasında ideolojiye tarihsel dönüşümünün Devrim sürecinde yoğunlaşması sonucunda Devrimin gerçekleşmesiyle etkinlik kazanmıştır. Devrim sonrası evrimleşme sürecinde kurumsallaşmış dinsel ağırlıklı “din-devlet birliği”nin meşruluk krizleri Devrimden sonraki süreçte devam eden devrim ideolojisinin bir başka getirisi olmuştur. Nitekim, rehine krizi ve İran-İrak savaşı dinsel rejime kurumsallaşma ve İslamileştirme/Arap gelenekcilik hareketine girişme fırsatını vermiş ise de, bu durumun diyalektiksel sonucu olarak İslamileştirme hareketine karşı İranlılık ve tarihsel kültürel kimlik hareketleri güçlenerek, Geleneksel İktidar kertesinin öğrenci hareketleriyle kesintiye uğraması ve İslahat hareketleri ile iktidarın sivilleşme eğilimi sonucunu doğurmuştur. Bu eksen, yakın tarihe ait gelişmeler

1999-2006 arasındaki dönemde sosyo-politik ve sosyo-kültürel gelişmeler rejim ve kurumsal İslami iktidara rağmen, ‘İslami protestanizm’ ve ‘öze dönüş’ hareketleri olarak toplumsal, kültürel ve siyasal anlayış içerisinde kavramsallaştırılıp anlamlandırılmıştır.

Devrimin sonrası dönemin aydınlanma hareketi, İslam/Arap, İran-İslam, İran İslami, İslami İran, İranlılık, Dini Aydın (Roşenfekr-e dini), Dinsel aydınlanmacılık (Roşen fekrîye dini), Protestan İslam ile İslami Protestan, Seküler İslam, Laik İslam (Mardom Salari), Kanuni İslam, Kanun Eksenli Devlet ve Halk Devleti, İslami Özgürlük, İslami Demokrasi kavramları ekseninde İranlılık kimliğini öne çıkartmaktadır. İran kültürü, dini inançlar ve İslami öncelikler ve sonralıklar bağlamında, sözü edilen aydınlanma dönemin ürünleri olan anlayışlar; İslamın ancak bir alt kimlik olarak İranlılık kimliği içerisinde yer alabileceği gerçekliğini ortaya koymaktadır. Ve bu anlayış, toplumun ortak/kollektif kimliğine yerleştirilmek eğilimi içinde gelişmektedir. Devrim sonrası Sosyo-kültürel ve sosyo-politik evriliş-dönüşüm sürecinde olan İran’ın son on yıl içerisindeki siyasal ve sosyo-politik gelişmeleri, dinsel kurum ve yapıların bir meşruluk krizi içinde olduğu ve bu krizin gelişmesine paralel toplumsal ve kültürel düzeyde rejime karşı gelişen siyasal tepki olarak radikal protestanizmin tarihsel süreklilik içerisinde gelişmeye yüz tuttuğu; bu çalışmanın temel bulgusu ve sonucu niteliğindedir. Bu gelişmelerin sonucunda, 1989-2005 dönemi içerisinde resmi/Rejim ideolojisini oluşturan İslami/Arap geleneği ile kutsallık anlayışının yaygınlaştırma politik ve tutumlar, toplumun kültürel ve siyasal kurumlarınca protesto edildiği, din-devlet özdeşliği ile kutsallık paradigmanın siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal düzeyde iflasa uğramış ve çözülmeye başlamıştır. Devrim sonrası süreçte, baskın kimlik konumuna yükselme

çabası çabasında olan Safavi Şi'ası anlayışıyla donanımlı rejimin; İslami/Arap resmi tutunum ideolojisi, tarihsel antik İranlılık kimliği “Şu'ubilik” karşısında arka plana çekilmek zorunda kalmıştır. Özellikle, din adamı sınıfı yönetimin tutunum zihniyetinin iflas etmesinin ardından, 2005 yılı itibariyle başlayan sivilleşme süreci, bir toplumsal dönüm noktası niteliğindedir. Artık doğrudan din adamları sınıfından birinin Cumhurbaşkanı olarak seçtirilemeyeceği, din adamları sınıfınca fark edilmiştir. Nitekim 2005 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde sivil hareketin tek кандидası Dr. Mohammad Moin'e karşı sivil niteliklerini öne çıkartan rejim temsilcileri (“Dr.” Ahmedinejad) İranlılık, İran kültürü ve İran İslamı kavramları temelli söylemleriyle seçim sürecine katılmışlardır. Meşruiyet krizi sürecinin diyalektiksel-tarihsel gelişmelerin bir sonucu, kendi karşıtı (Anti-tez) protestan/protestocu anlayışı kendine içkin olarak taşımakta ve onunla çatışmaktadır. Rejim, içinde barındırıp bastırmağa çalıştığı protestan/protestocu hareketler anlayışı, sosyo-politik ile kültürel bağlam ve anlamda iki kaçınılmaz sonucu rejime dayatmaktadır: 1- Rejim'in sivilleşerek islahat ve protesto hareketlerini sürdürmekle siyasal iktidarı toplum ve siyasal sivil kurumlara devretmesi 2- Zor kullanarak, Devlet-Millet çatışması boyutunun bir daha canlanmasını sağlayarak yeni bir kitle ve halk ayaklanması ve toplumsal hareket ve çatışmacı koşulların şekillenmesi ortamını hazırlaması.

Her iki durumda, her şeyden önce dinsel kurumun kutsallıklarının yok oluşu ve Şahlık sistemi gibi tarihin arka planına itilmesi sonucunun kaçınılmazlığı söz konusudur. Rejim, seçimini çatışmacı bir yaklaşımdan yana yaptığı takdirde, dinsel kurum tamamıyla çözülecek ve sosyo-kültürel ağırlıklı siyasal kurumlar tarafından boşluğu doldurulacaktır. Nitekim Devrim'den sonraki süreçte, şahlık sisteminin yıkılışından doğan iktidar boşluğu, kültürel yapı üzerinden ve desteğiyle dinsel

kurum tarafından doldurulmuştur. Ancak, Rejim, seçimini konsensuten yana yapıp, demokratik kanalları kullanarak, siyasal iktidarı giderek ve tedrici olarak sivil siyasal kurumlara bırakırsa, kültürel yapı içerisinde yerleşip siyasal kurumlara bağlı ve onlardan beslenerek toplumsal yaşamını devam ettirebilir. Ayrıca, tezin en önemli getirilerinden biri; Devrimle birlikte tüm İslam ve İslami ülkelerde, felsefi ve ideolojik anlamda yeni bir bakış tarzının gelişmesi ve İslam/Arap geleneğinin sorgulanması ve de bu geleneğin nedenli kültürel yapıya sahip olan toplumlar için, kültürel yapıların ötesinde birleştirici veya ayrıştırıcı nitelik taşıyıp taşımadığının yanısıra, nedenli bir üst kimlik konumunda yer alıp almadığı konusunun tartışmaya açılmış olmasıdır. Buna ek olarak, toplumsal evriliş ve dönüşümlerini tarihsel anlamda tamamlayamayan İslam veya İslami ülkelerin tarihsel boyuttaki olası gelişmeleriyle ilgili tesbitlerin, bu çalışmanın izlemiş olduğu tarihsel diyalektik analiz yöntemiyle daha isabetli okunaklı olacağı inanılmaktadır.

## ÖZET

### **İran’da Aydınlanma ve Devrim: Sosyo-Politik ve Kültürel Dönüşüm 1953-2006**

#### **“Tarihsel Oluşumu İçinde İran Devrimi ve Evrimleşme Süreci”**

**Amir Ahmad Fekri**

**Ph.D., Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları**

**Aralık 2007, 222 sayfa.**

Bu çalışmada, İran Devrimi tarihsel evrimi içinde ve sosyo-kültürel ve politik bağlamlarla ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Sonuç olarak bu çalışmada Devrim, tarihsel evrimleşme süreci içinde ve aşamalı olarak gerçekleşen bir süreç olarak sorunsallaştırılmıştır.

Öncelikle, çalışmanın giriş bölümünde teorik ve kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Çalışmanın teorik kabulleri, Marx ve Weber’in görüşlerinden derlenen bir sentezden yola çıkarak oluşturulmuştur. Bu çerçevede, İran’ın özgül koşulları dikkate alınarak, Devrim sürecindeki etkinlikleri bağlamında muhalif Şia inancından türeyen entelektüel dinamizme özel bir vurgu yapılmıştır.

Birinci bölümde, İran’ın antik kültürüne dair gözlem ve çözümlenmelere yer verilmiş ve çağdaş gelişmelerin bu kültürel arkaplanla ilintisi ele alınmıştır. İslam’ın İran toplumuna nüfuz ettiği koşulların irdelenmesi bağlamında, İran’a özgü bir İslam yorumu olarak Şia’nın ortaya çıkışının temel dinamikleri de irdelenmiştir. Şia’nın muhalif içeriğinden kaynaklanan nedenlerle İran’da din adamları grubunun da siyasal süreçlerde etkili olması Devrim sürecinin anlamlandırılmasında anahtar konumdadır. Bu bağlamda, İran aydınlanması, sadece seküler grupların değil, din adamlarının da

katılımlarıyla realize olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Meşrutî hareketi belirleyen tarihsel unsurlar da Batı'yla etkileşim sonucunda ortaya çıkan ve dinsel/geleneksel boyutu da içeren karma ideolojiler ekseninde temellendirilmiştir.

Tezin izleyen bölümleri, İran Devrimini hazırlayan çağdaş döneme ait olaylar dizisine yer vermektedir. Radikal bir dönüşüme sahne olan İran'ın dönüşümünde bir dini aydın kişi olarak Şeriatî'nin rolünün ve sonuç olarak dini bir liderlikte karar kılınmasını belirleyen unsurların da detaylı bir biçimde tartışıldığı bu bölümün ardından Devrimin evrimleşme süreci analiz edilmiştir.

Evrimleşme sürecinin ana motoru olarak, yakın dönem siyaset yaşamına damgasını vuran meşruiyet krizi saptanmıştır. Bu durum, zaman içinde din adamlarının gücünü zayıflatmış olup, İran siyasetinin dini etkiden bağımsızlaşarak modern anlamda bir hukuk düzenine yönelmesinin şartlarını hazırlamaktadır.

Anahtar sözcükler: İran, İran Devrimi, İslam, Şia- Şu'ubi kültür ve geleneği, Protesto hareketleri, İslami Protestan

## **ABSTRACT**

### **Iranian Revolution in its Historical Process In an Evolutionary Perspective**

**Amir Ahmad Fekri**

**Ph.D., Department of Public Administration and Political Science**

**Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları**

**November 2007, 222 pages.**

This study examines 1979 Iranian Revolution based on socio-cultural and political dynamics in its historical evolution. As a result, this study problematizes the Iranian Revolution in its historical continuity and takes it as an ongoing process in a gradual evolution.

As introductory chapter a discussion has been made around theoretical issues. The conceptual/theoretical orientation of the study is a synthesis of Marxian and Weberian approaches. Also, it has been depended on assumptions derived from historical sociology approach. An emphasis has been made on the role Iranian intellectuals has been played on the base of opposing Şia culture.

The first chapter contains historical information that shows socio-cultural background of Iranian society –namely the antique culture of Iran. The decline of this antique culture has effected the area of religious belief and caused new searches among alternative beliefs including Islam. Yet, forceful effects in the entrance of Arabic Islam into the Iranian society has been resulted in an opposing religious culture called Şia (Anti-Arabic tradition in public action). In Iran, enlightenment movement has been effective among religious people as well. Including religious

dimension, an argumentation has been made around other dynamics which determined 'Meşrute movement' in Iran.

Later, socio-cultural, ideological and political atmosphere of Iran has been summarized with an emphasis on Ali Şeriati's ideas, which was played a primary role before, during and after the Iranian Revolution.

Other chapters of the thesis focused on the conditions of contemporary Iran, which has been characterized by a legitimation crisis. This crisis has caused new protest movements and resulted in an evolution towards weakening traditional and religious groups in the society. The result will be expected to built a modern society based on a legitimacy of law order in its modern meaning.

Keywords: Iran, Iranian Revolution, Islam, Şia-Şu'ubi Culture and Tradition, *Protestan* movements, Islamic Protestantism

## KAYNAKÇA

Abrahamian, E., **Iran between Two Revolutions**, (Princeton: Princeton University, 1982)

Abrahamian, E., **The Strengths and Weaknesses of the Labor Movement in Iran, 1941-53**, in N.R. Keddie, M.E. Bonine, eds., *Continuity and Change in Modern Iran* (Albany: State University of New York, 1981)

Abrahamian, E., **Khomeinism** (London: I. B Tauris, 1993)

Abadian, Hossein, **Mabaniye Hokumat-e Maşrute va Maşroue: Be Enzemame Rasaelye Olamaye Movafegh ve Mohalefe Maşroute**, Teharan, 1374, Naşre Ney).

Abi Mohannef, **Avvalin Tarihe Şi'a**, (İlk Şi'a Tarihi), Terc. Mohammad Bagher & Mohammad Sadeg Ansari, M.M. Darol Ketab, Kum, 1405H

Abrams, Philip, **Historiical Sociolgy**, Cornell University Press, 1982. Cited in Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell, 1993, s.208

Adamiyat, Fereidun, **Andişehaye Mirza aqa Hane Kermani**, [Mirza Ağahan Kermani'ni Düşünceleri], Tehran: Tahouri, 1978

Adamiyat, Fereidun, **Andişeye Terraqqi ve Hokoumate Qanoune Asre Sepahsalar** [Sepahsalar Dönemi Terakki ve Kanun Hükümeti Düşünceleri], Tehran: 1352/1973

Adamiyat, Fereidun, **Fekre Demokrasiye Ejtemai dar Nehzate Maşrutiiyete İnan**, [İnan'ın Meşrutiyet Hareketin'de, Sosyal Demoktasi'nin Düşüncesi], Tehran:Payam,1357

Adamiyat, Fereidun, **Andişehaye Mirza Feth Ali Ahundzadeh**, Harazmi, Tir 1349, Tehran

Adamiyat, Fereidun, **Tarih-e Fekr az Sumer ta Yunan va Rum**,(Sümer'den Yunan ve Rum'a dek Fikir Tarihi), Entesarat-e Roşangaran va Motaleat-e Zanan, Çapp-e Dovvom, Tehran, 1376

Ahmed, Akbar, **Postmodernism and Islam, Predicament and Promise**, London: Routledge,1992

Ahoondzadeh, Mirza Feth-Ali, **Alefbaye Jadid va Maktubat**, Çapp-e Hamid Mohammadzadeh ve Hamid Araslı, Badkube 1963

Ahoondzadeh, Mirza Feth-Ali, **Mektubat-e Kemalod'dowle**, Noshey-e hatti(elyazması), Ketabhaneye Melliye İnan, No.1123, 216 varak,1863-1864

Akhavi, Shahrogh, **“Elite Factionalism İn İslamic Republic of İnan”**, *Middle East Journal* , Vol. 41, No.2, Spring 1987

Akhavi, Shahrough, **Shariati's Social Thought , Religion and Politics in İnan** , Ed. Nikki R.. Keddie, London: Yale University Press, 1983

Alamdari, Kazem, **Çera İnan A'kab Mand va Garb Pişraft?** (Neden İnan Geri Kaldı ve Batı İlerledi?), Tehran: Tose'e,1382

Altındal, Aytunç, **Laiklik; Enigma'ya Dönüşen Paradigma**, İstanbul, Süreç Yay. 1986

- Alfaruqi, İsmail and Alfaruqi, Lois Lamy, **The Cultural Atlas of Islam**, New York: MacMillan, 1986
- Algar, Hamid, **Religion and State in Iran: 1758-1906**, Berkeley: University of California Press, 1969
- Amnesty International, Annual Report for 1974-75 (London, 1975);  
**International Commission of Jurists, Human Rights and the Legal System in Iran** (Geneva, 1976)
- Anderson, Perry, **Tarihsel Materyalizmin İzinde**, Çev. Mehmet Bakırcı, H. Gürvit, Belge Yay.38, 1986
- Arkoun, Mohammad, **The Concept of Authority in Islamic Thought**, Klaus Ferdinald and Meh Mozaffari, edS. Islam: State and Society, Curzon Press, London, 1988
- Asnad-e Laney Casousi**, (Casusluk Yuvası Belgeleri) cilt 12, 24 January, 1978
- Aya, R., “**Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence**”, *Theory and Society*, 8., 1979
- Azerpey, Giti, “**İran ve Caddeye Abrişem: Honar ve Tecaret der Masire Şahrah-haye Asiya**”, *İran Nameh*, Ş.2, sale 4., 1375
- Bahtiar, Shahpour, **Si-o Haft Rouz Pas az Si-o Haft Sal**, (Paris 1981)
- Başiriyeh, Hossein, **Dibaçe-i Bar Jame'e Şenasiye Siyasiye İran**, Yay.Negahe Moaser, Tehran, 1381

Başiriyeh, Hossein, **Bohrane Moşarekete Siyasi ve Entehabate Hordad**, Tehran, Tarhe Noo, 1377

Bauman, Zygmunt, **Intellectuals in the Postmodern World, Life in Fragment: Essays in Postmodern Morality**. 1995

Bayat, Mangol, **Mahmud Taleghani and Iranian Revolution, in Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, Colorado: Westview Press, 1987

Bayat-Philipp, Mangol, **Traditional and Changes in Iranian Socio-Religious Thought, Modern Iran**, ed. Bonine & Keddi, Albany: State University of New York Press, 1980

Bazargan, Mehdi, **Engelabe İran Dar Do Harekat**, Tehran 1984

Bazergan, M., **Ettela'at**, 18 Bahman 1358,

Bedevisi, Abdurrahman, **Tarihe Endişehaye Kalami Dar Eslam**, (İslam Kelam Düşünceler Tarihi), Çev. Hoeyin Saberi, Maşhad: Astane Gods Razavi, 1374 (I. Cilt)

Behnam, Djamşid, **İranian va Andişeye Tajad'dod**, Tehran, Farzane, 1375

Bendix, Reinhard, **Max Weber: An Intellectual Portrait**, Berkeley: University of California Press, 1977

Beyhaghi, Abolfazl, **Mohammad Ebn-e Hoseyin, Tarih-e Beyhaghi**, Dr. Ghani & Dr. Fayyaz, Maşhad, Entesharate Daneşgahe Ferdosi, 1350

Biesanz, M.H. & Biesanz, J., **Introduction to Sociology**, 2nd ed., Englewood Cliffs N.J.:Prentice Hall Inc. 1973

Blackburn, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford:The Oxford University Press,1994

Chirot, Daniel, **How Societies Changes**, Thousands Oaks: Pine Forge Press,1994

Christensen Arthur, **Iran dar Zaman-e Sasanian**, Çev Raşid Yasami, Çappe Haştom, Donyay-e Ketab, 1357) .

Connolly, W., **Political Theory and Modernity**. Oxford: Blackwell, 1988, Cornwall:Curzon Press,1996

Coser, Lewis, **Political Sociology (Selected Essays)**, New York: Harper Trochbooks, 1966,

**Darbareye Hemaseye Tabriz Va Ghom**(Tebriz ve Kum Hamasesi Hakkında), Tehran 1361

Daryai,Touraj, **“Lakab-e Pahlavi ‘Çehraz Yazdan’ va Şahanşah-e İnan”** , *Namey-e Farhangestan*, S,4.,Ş,4.,Zemestan 1377, Tarih-e Enteşar Azer Mah 1379

Daveri,Reza, **Felsefe Çist**,(Felsefe Nedir) Anjomane Eslami Hekmat va Falsafeye İnan, Tehran,

Davies, J. C., **“Toward a Theory of Revolution”**, *American Sociological Review*,27., 1962

Digard, J.P., Hourcade, B., Richard Y., **L'Iran Au XX. Siecle**,(Farsçaya Çev. Abdul-Reza Mahdavi, Alborz,1377) Fayard 1996

Dinveri, Ebu Hanife,**Ahmed İbn Davud, İhbar al-taval**, Çev. Sadeg Neşat, Bonyad Farhangiye İran, Tehran 1346

Durant, Will & Ariel, **Tarih-e Tamad'don** (Medeniyet Tarihi), Jeld-e VI, "Eslahe Dini",Çev. Fereidoun Badrehi, Soheyl Azari, Parviz Marzban, Çappe 3., Entesharat ve Amoozeşe Enghelabe Eslami,1371

Durant, will & Ariel, **Tarihe Tamaddon: Masih ve Gheisar**, (Medeniyet Tarihi, 3.cilt, Mesih ve Sezar),Mote'arceman: Hamid Enayat, Parviz Darius, Ali Asghar Sorous, Tehran, Entesharat va Amoozeşe Enghelabe Eslami, 1366

Durkheim, E., **The Division of Labor in Society** , trans. W. D. Halls, intro. L. Coser (London: Macmillan, 1983)

El-Bela'zari, Mohammad İbn-i Yahya, **Fotouhol Baladan** (İran'la ilgili bölümü),terc. Azertaş Azernuş Çev., Entesharat-e Bonyad-e Farhang-e İran, Tehran 1346

Enayat, Hamid, **Andişeye Siyasi dar Eslame Moaser**, Çev. Horramşahi, Bahaoddin, Çappe Sevvom, Tehran, Harezmi, 1372

Enayat, Hamid, **Modern Islamic Thought**, London: Macmillan; Austin: University of Texas, 1982

Engles to Marx, 6 June 1853 **Werke**, vol. XXVII

Erkilet, Alev, **OrtaDoğu'da Modernleşme ve İslam Hareketleri**, Yöneliş, 2.Baskı, İstanbul,2000

*Ettela'at*, 10 Şahrivar, 1357

*Ettela'at*, 24 Ocak 1978

Fekri, Amir Ahmad, “**İran'da Örenci Hareketleri ve Devrim**”, *Teori ve Politika*, No.31, Yaz 2003

Field, M., ed., **Middle East Annual Report** (London, 1977)

Foran, John., “**Theories of Revolution Revisited: Toward a Forth Generation**”, *Sociological Theory*, 11., 1993

Foran, John, **Fragile Resistance: Social Transformation in İran From 1500 to the Revolution**, Farsça Terc. Ahmad Tadayyon, Yay. Rasa, Tehran, 1377, (3.Baskıs 1379)

Frieland, W., **Revolutionary Theory**, Totawa, New Jersey: Allanheld, Osmun Publishers, 1982

Gay, Peter, **The Enlightenment: An Interpretation**, Vol. I. :The Rise of Modern Paganizm.,London: Weidenfeld & Nicolson,1976

Gharabaghi, General, Abbas, **Haghayegh Darbareye Bohran-e İran**, Paris,1984

Ghirshman, D. R., **İran az Agaz ta Eslam** (Başlangıçtan İslam'a değin), Çev. Dr. Mohammad Moin, Çap'pe Çaharom, Tehran 2535 (1355)

Gibb, A. R., **Studies on the Civilization of Islam**, ed., Shaw and Polk, London: Routledge, 1969

Giddens, Anthony, **Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern age**, Cambridge: 1991

Giddens, Anthony, **The Consequences of Modernity**, Cambridge: Polity Press, 1990

Goodwin, J., **“Explaining Revolutions in the Contemporary, Third World”**, *Political and Society*, 17., No. 4., 1981

Goldstone, J., **“Theories of Revolution : The Third Generation”**, *World Politics*, 32 , 1980

**Gozarêş Farhangiye İnan**, (İnan'ın Kültürel Raporu) Sazman-e Barname Va Boudje, Tehran 1354

Göçek, F., Müge, **Burjuvazinin Yükseliş, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme**, Çev. İbrahim Yıldız ,Ayraç Yay., 1999, Ankara,

Gramsci, Antonio, **Selections from the Prison Notebooks**, Mumbai: Orient Longman, 1996,

Gurr, T. R., **Why Men Rebel?**, Princeton: Princeton University 1970

Hall, Stuart, and Gieben, Bram, ed., **Formations of Modernity**, Cambridge: The open University, 1992

Hermassi, E., **Toward a Comparative Study of Revolution**, *Comparative Studies in Society and History*, 18., 1976, Ss. 211-235

Homeyni, Ruhollah, **Kalam-e Emam: Daneşgah va Engelab-e Farhangi**, Tehran 1983

Homeyni, Ruhollah, **Kalam-e Emam: Nahadhaye Engelabi**, (İmam'ın Kelamı: Devrimci Kurumlar), Yay. Markaze Naşre Asare Emam, Tehran, 1982

Horkheimer, M., and Adorno, Theodor W., **Dialectic of Enlightenment**, tr. John Cumming, Norfolk: Allen Lane, 1973

Hosrevi, Hosrow, **Came'eye Dehgani dar İran** (İran'da Dehganli Toplumu), Enteşarate Payam, 1357

Hourani, Albert, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939**, London: Cambridge University Press, 1962

Huart, Coleman, **İran va Tamad'don-e İrani**, Çev. Hasan Anuşe, Müesseseye Enteşarate Amirkebir, Tehran 1375

Hunt, Lynn, **Politics, Culture and Class in the French Revolution**, Berkeley, 1984

Huntington, Samuel, **Political Order in Changing Societies**, New Haven: Yale University, 1968

*Iran Times*, 14 Oct. 1988

*Iran Times*, 8 Dec. 1978

**“Iran’s Miracle that Was”**, *Economist*, 20 Dec. 1975

Issawi, Charles, (ed), **The Economic History of İran, (1800-1914)**, Chicago: University of Chicago Press, 1971

İbn Asir, İzzeddin Ali, **Tarih-e Kamel-e Bozorg-e İran va Eslam**, terc. Abbas Halili, Tas’hih: Mahyar Halili, Moaseseye Matbuate Elmi

İbn Belhi, **Fars Nameh**, Seyyed Djalal, Tehrani, Tehran, Entesharat Tahouri, 1377

İbn Haldun, Abdurrahman, **Mogaddemeye Ebne Haldun**, Celde Dovvom, Çev. Moamad Parvin Gonabadi, Bongahe Tercome ve Neşre Ketab, Çap. IV. Tehran 1359

Jakobson, P., **“Torture in İran”**, *Sunday Times*, 19 Jan. 1975 ve Shestack, J., Letter to H.I.M. the shah, 17 June 1977

Johnson, Chalmers, **Revolutionary Change**, Boston: Little, Brown, 1966

Kaderi, Hatam, **Andişehaye Siyasi der İran va Eslam**, (İran ve İslam'da Siyasi Düşünceler), S.M.T., Tehran 1378

Kasravi, Ahmad, **Tarihe Maşruteye İran** (İran'ın Meşrute Tarihi), III. Bas., Gilan, Amir Kabir Yay. 1331

Katem, Richard, **Nasyonalizm dar İran**, (İran'da Nasyonalizm), Terc. Ahmad Tadayyon, Tehran, Kavir, 1378

Katouzian H. Mohammad Ali, **The political Economy of Modern Iran**, London:Macmillan,1981,

Katouzian H., Mohammad Ali, **Tazadd-e Dowlat va Mellat; Nazariyeye Tarih va Siyasat dar İran**, Çev. Ali Reza Tabib, Naşre Ney, Tehran 1380

Katouzian H., Mohammad Ali, “**Land Reform in Iran: A Case Study of Economy of Social Engineering**” , *Journal of Peasants Studies*, 1974

*Kayhan International*, 04 Nisan 1978

Keddi, Nikki, **Iran and Muslim World: Resistance and Revolution**, New York University press, Washington Square,NY, 1995

Keddie, Nikki, **Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani', In Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali Rahnama, New Jersey: Zed Books, 1994

Kellner, Douglas, **Critical Theory, Marxism and Modernity**, Oxford: Polity Press,1989,

Kornhauser, W., **Politics in Mass Society**, New York: Free Press, 1959)

Kramer,Gudrun, **Technics and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy in; Gema Martin Munoz(Hrsg), Islam Modernism and West, Cultural nad Political Relations at the end of the Millenium**, London, New York (I.B. Tauris) 1999

Kristensen, Arthur, **İran der Zamane Sasanian** (Sasaniler Döneminde İran), Çev. Raşid Yasami, Donyaye Kitab, Çappe Haştom,1375

Lahiji, Abdolkarım, “**Hokoumat-e ganouni ya velayat-e Fagihan**”, (Yasal Hükümet ya da Fakih Hükümeti), *Mehregan*, No. 2, Washington, 1992,

Lambton, Ann, **Zare’ va Malek** (Eken ve Malik), Çev. Manouçehr Amiri, Merkeze Entecarate Elmi ve Farhangi, 1362

Lambton, Ann, “**Persian Socitey Under The Kajars**”, *Royal Central Asian Studies*, No.48, April 1961

Lapidus, M. Ira, **İslam Topluları Tarihi**, Cilt I., Çev. Yasin Aktay, İletişim 2002, İstanbul,

Lapidus, M. Ira, **A History of Islamic Societies**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Lewis, Bernard, **The Political Language of Islam**, The University of Chicago Press and London, 1988

MacIntyre, Alisdair, **After Virtue: A Study in Moral Theory**, London: Duck Worth, Second Ed. 1985

Mahjoub, M. Djafar, **Sargozašte Hemasiye Abu Moslem**, Abu Moslem Nameh, İran Nameh, No.2., 4. Sal.

Maclesi, Mohammad Bagher, **Baharül Envar El-Jameatel'dor'e Ahbarol A'emmetol At'har**, Moassesetol Vefa, Beyrut- Lubnan, 1403H.

**Macma'al-Tavarih va Al-kısas**, Tashih: M. Taki Bahar, M. Ramazani, Tehran 1318,

Marx, Karl, **(1848) The Communist Manifesto** , Çev. Samuel Moore, New York,1978, Penguin

Marx, Karl, Engles, F.,**(1846), German İdeoloji**, J. C. Arthur, Çev., New York, International,

Marx, Karl, **A Contribution to the Critique of Political Economy**, Moscow: Progress,1970,

Marx, Karl, **Capital, Vol. I**, in Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, Second Edition, London:Sage Publication, 1983/1991/1994/1997

Marx, Karl, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (1875)**, Çev. M. Kabagil, Sol Yay., 1969

Mautner, Thomas,ed., **A Dictionary of Philosophy**, London: Penguin Books, 1976

Milani, Mohsen, M., **The Making of Iran's Islamic Revolution**, Oxford: Westview Press, 1988,

Milani, Mohsen, **Şekl'giriye Engelabe Eslami: Az Pahlavi Ta Comhuriye Eslami**, Terc. Mocteba Attarzade,Tehran, Yay. Game Now,1385

Mirfatarous, Ali, **Molahezati Dar Taih-e İran, Eslam va "Eslam-e Rastin"**, Enteşarat-e Farhang(Kanada va Faranse) Çappe Avval, Alman 1988

Momtahn, Hosein Ali, **Nehzate Şuubiye**, Tehran, 1383

Mohammad İbn Cerir, **Tarih-e Tabari, (Al'rosol Val'moluk)**, Terc. Seyyed Abolgasem Razavi Ardakani, Payandeh, Entesharate Asatir, Çappe II., 1365

Mortimer, Edward, **Faith and Power**, London:Faber & Faber, 1982

Motahari, Morteza, **Moşkele Asasi dar Sazeman-e Rowhaniyet; dar Merceiyet ve Rohaniyet**, Tehran, 1341

Naba'i, Ebulfazl, **Nehzat'hay-e Siyasi va Mazhabi dar Tarih-e İran :Az Sadr-e Eslam ta Asr-e Safavi**,(İran Tarihinde Mezheb ve Siyasal Hareketler:İslamın başından Safavilere dek), Maşhad Ferdosi Üniversitesinin Yay. Bahar 1376

Nasr, Seyyed Hossein, **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, ed. M.A.Razavi, Cornwall: Curzon Press, 1996

Nasr, Seyyed Hossein,**Three Muslem Sages: Avicenna, Suhravard, Ibn Arabi**, New york : Caravan Books, 1964

Navah, Abdolreza, **Mektebe-e Came'e şenasaney Şeriati ve Gerabethaye an be Mekteb-e Entekadi**, (Şeriati'nin Sosyolojikci Ekolu ve Eleştirel Ekol ile yakınlıkları), Dr. Şeriati'nin görüşlerini yeniden irdelene Seminarı makaleleri, Ed.Javat Mizban, Maşhad:Entesharate Daneşgahe Ferdosi Maşhad, 1379

Nielson, Niel, C., and et al., **Religion of the World**, 2nd Edition, NY: St. Martin's Press, 1988 Norfolk:Allen Lane, 1973

Pedram, Masoud, **Rowşanfekran-e Dini va Modernite**, Tehran, Game-no,1382

Peterson, Richard, **Culture Studies Through the Production Perspective: Progress and Prospects**, in the *Sociology of Culture*, ed. Diana Crane. Oxford: Blackwell, 1995

Petroševsky, İliya, **Eslam dar İran** (İran'da İslam), Terc. Karim Keşaverz, Tehran, Payam, 1354

*Public papers of the Presidents: Administration of Jimmy Carter*, (Washington, D.C., 1978)

Rahman, Fazlur, **Islam and Modernity**, Chicago: The University of Chicago Press, 1984

Rahnama, Ali, **A Political Utopian: A Political Biography of Ali Shariati**, *Zendegi-ye Siyasi-ye Ali Şeriati*, London: 2000, by I.B. Tauris & Co. Ltd.)Çev. Kiyoomarz Gorogloo, Game-no Yay., II. Baskı, Tehran 1381

Rahnema, Ali and Nomani, Farhad, **Competing Shi'i Subsystems in Contemporary Iran: in Iran After the Revolution**, ed. Said Rahnema & Sohrab Behdad. London: I. B. Tauris, 1996

Rahnema, Ali, **An Islamic Utopian: A political Biography of Ali Shariat**, London: I. B. Tauris, 1998

Sachednia, Abdulaziz, **Ali Shariati Ideologue of the Iranian Revolution, Voices of Resurgence**, ed. John Lesposito. N.Y.: Oxford University Press, 1983

Saussure, Ferdinand de, **Course in General Linguistics**, Trns. W. Baskin, New York: Mc.Graw-Hill 1974

Schpuller, Berthold, **Tarih-e İran der Gorun-e Nahustin-e Eslami**, Çev. Cavad Falaturi, Entesharat-e Elmi va Farhangi, IV.Çap., Tehran,1373

Safa, Zabihollah, **Hamase'sarai Dar İran**, (İran'da Hamasısıcılık) , Entesharate Amirkabir, Tehran, 1369

Sacestani, Abu Yakub, **Kaşfol'Mahcub**, Entesharate Tahouri,Tehran, 1367,

Sancar, Üşür, Serpil, **İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, İmge Kitabevi Yay., 1997

Sartre, Jean-Paul, **Existentialism is a Humanism**, Farsça Çev., Mostafa Rahimi, Tehran, Morvarid, 1977, (IV. Çapp 1380)

Sazman-e Barnam-e va Boodjeye İran (İran Bütce ve Planlama Teşkilatı), **Salnameye Amar'e Keşvar** (Ülkenin statistik Yıllığı), Tehran, 1356

Seddi,Golamhosein, **Conbeş'haye Diniye İrani dar Garnhaye Dovvom va Sevvom-e Hejri** (İran'ın II. Ve III. Hicri YY.ın Dini hareketleri), Entesharat-e Pajang, Tehran, 1372

Skocpol, T., **States and Social Revolutions : A Comparative Analysis of France, Russia and China**, Cambridge University Press, 1979

Skocpol, T., and Smart, Barry, **Modern Conditions, Postmodern Controversies**, London: Routledge,1992

Soroush, Abdolkarim, **“Ma'arefet, Moallefey-e Momtaz-e Modernizm”**,(Marefet, Modernitenin Mümtaz muallefesi) *Kian*, No.20, Tir va Mordad, 1373

Sorous, Abdolkarim, “**Paradoks-e Modernizm**”, *Keyhan-e Havaii*, 12 Farvardin 1371, No. 975

Sorous, Abdolkarim, **Kabz-o Bast-e Teorik Şeriat**, Tehran, Moasseseye Farhangiye Sarat, 1371

Sorous, Abdolkarim, **Kesseye Arbabe Ma’refet**, (Marifet Erbab’ın Kıssası), Tehran: Serat, 1994

Sorous, Abdolkarim, “**Zehniyat-e Moşavvaş va Hoviyat-e Moşavvaş**”, (Tedirgin Zihniyet ve Tedirgin Kimlik) *Kian*, No.30, Ordibeheşt va Hordad, 1375

Şehristani, Abol-fath Mohammad İbn Abdolkarim, **Almilal vel’Nihal**, Farsça tercümesi: Towzihol’Milal, Mostafa (k)haleghdada Haşemi, İkbâl, Tehran, IV. Baskı, 1373,

Şeriati, Ali, **Majmooye Asar**, No.2, 4, 5, 10, 11, 12, 13, 16, 19, 23, 24, 28

Şeriati, Ali, **Taşayyo’e Alavi va Taşayyo’e Safavi**, Tehran, Çappe Dovvom (II.Baskı), Bahar 1352

Tabari, Ehsan, **Barhi Barresiha darbareye jahanbiniha va jonbeş’haye Ectemai dar İran** (İran’da Bazı Hareket ve Dünya Görüşleriyle İlgili İncelemeler), az enteşarate H.T.A., 1348

Tabari, Mohammad İbn Carir, **Tarih-e Tabari**, (Alrosol val’Molouk), Terc. Seyd Abolgasem Razavi. Ardekani, Payandeh, Enteşarate Asatir, Tehran, Chape II., 1365, Jeld 10, 15

Tafazzoli, Ahmad, “**kartir ve Siyaste Ettehade din ve Dowlat der Dowreye Sasani**”, Yeki Gatre Baran, Jaşn’nameye Ostad Zaryab-e Hoi, Be koşeş Ahmad Tafazzoli, Tehran, 1370,

**“The Qisas Bill,”** trans. Mahmud Da’vati in Al-Tawhid, 1, 4 (July 1984)

Tilly. Charles, **As Sociology Meets History**, NY: Academic Press 1981

Turner, Bryan S., **Orientalism, Postmodrnism and Globalism**, London: Routledge, 1994,

Valliere, Paul, **Tradition, in The Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, Vol.15, N.Y. Macmillan, 1987

Vatimo, Gianni, **The End of Modernity**, Translated by Jon R. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988

Voll, John Obert, **Islam Continuity and Change in Modern World**, Boulder: Westview Press,1982

Wallerstein, Immanuel., **The Capitalist World Economy**, NY: Cambridge University Press, 1979

Watt, William, Montgomery, **Islamic Fundamentalism and Modernity**, London: Routledge, 1988

Weber, Max, **The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations**, tranS.. R.I. Fran, London: NLB 1976

Weber, Max, **“ The Types of Legitimacy,”** in “Economy and Society” Vol. II , University of California Press, Berkeley

Wilson, Everett K., **Sociology: Rules, Roles and Relationships**, Revised ed., Homewood Illinois: The Persey Press, 1971

Ya'kubi, Ahamd İbn Ya'kub(İbn Vazeh Ya'kubi), **Tarih-e Ya'koubi**, Terc. M. Ebrahim Ayati, Şerkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi, Tehran,1366

Yarşater, Ehsan, “**Moruri be Tarihe Siyasi ve Farhangiye İrane Piş ez İslam**”, *İranname*,sale17,Ş.2., Bahar 1378, Ss. 291-295

Zabih, Sepeh, **The Communist Movement in Iran**, Berkley: University of California Press, 1966

Zagorin, P., **Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe**, Comparative Studies in Society and History, 18., 1976

Zandjani, Şeyh Ebrahim, **Sargozaşt'e Zendeganiye Man**, (Benim Hayat Serüvenim), elyazması, Fotoğraf Nushası, Kitabhaneye Mellie Iran

Zarkoub, Abdol'Hosseini, **Do Garn Sokut**, (İki Yüz Yıl Suskunluk),1330 Deymah

Zarkub, Abdol-Hoseyn, **Tarihe İnan Ba'ad az Eslam** (İslam'dan Sonraki İnan Tarihi), Moesseseye Entesharate Amirkabir, Tehran 1368

Zimmermann, E., **Political Violence,Crises of Revolutions: Theories and Research**, Boston: G. K. Hall, 1983

## **İngilizce Tarama ve Ek kaynaklar**

Abercrombie , Hill , and Turner, ed., **Dictionary of Sociolog**, New Delhi : Penguin, 1994

Afary, Janet, **The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911**, New York: Columbia University Press, 1996

Afshar, H. Ed., **Iran: A Revolution in Turmoil** (London: Macmillan, 1985)

Agricola,Georgius, **De Re Metallica**, trans. And annotated by Herbert Clark Hoover and Lou henry Hoover, New York: Dover Publication,1950

Ahmed,Akbar S., **Discovering Islam : Making sense of Muslim History and Society**, London : Routledge, 1998

Akhavi, Shahroukh, **Religion and politics in contemporary Iran: Clergy State Relations in the Pahlavi Period**. Albany: State University of New York Press, 1980

Alam, Asadollah. **The Shah and I**, ed., A. Alikhani (London: I. B. Tauris, 1991)

Alavi, Hamza and Theodor Shamin, (eds.), **Introduction to Sociology of Developing Societies**, NY; Monthly Review Press, 1982

Al-Azmeh, Sadeq Jalal, **Orientalism and Orientalism in Revers**, Forbiden Agenda: Intolerance and defiance in the Middle East ed. John Rothschild. London : Al-Saqi Books, 1994

\_\_\_\_\_, **The Socioeconomic Effects of the Land Reform Program in Iran ,1961-1981**, Ph.D. Dissertation, University of Illinois,Champaign-Urbana,1982.

Erkilet, Başer, Alev, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslam Hareketleri**, Yöneliş, 2.Baskı, İstanbul,2000

- Al-Faruqi, Ismail, and Al-Faruqi, Lois Lamya, **The Cultural Atlas of Islam**. N.Y.: MacMillan, 1986
- Algar, Hamid, “**Introduction in**” **On Sociology of Islam, Ali Shariati**, trans. Hamid Algar. Berkley: Mizan Press, 1979
- \_\_\_\_\_, **The Constitution of the Islamic Republic of Iran**, translated from the Persian (Berkeley: Mizan, 1980)
- \_\_\_\_\_, **Preface to Ali Shari’ati, Marxism and other Western Fallacies: an Islamic Critique**, translated from the Persian by R. Campbell (Berkeley: Mizan, 1980)
- Amin, Samir, **Capitalism in the Age of Globalization: The Management of the Contemporary Society**”
- Amirahmadi, H., **Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience**, (Albany, NY: State University of New York Press, (1990)
- Amuzegar, J, **Iran’s Economy Under the Islamic Republic**, (London: I. B. Tauris, 1993)
- Ansel , Pearson, Keith, **An Introduction to Nietzsche as Political Thinker**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Arendt, Hanna, **On Revolution**, (London: Penguin Book, 1965)
- Arjomand, S. A. **The Causes and Significance of the Iranian Revolution**, State, Culture and Society, 1 (1985)
- \_\_\_\_\_, **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**, Oxford: Oxford University Press, 1989
- Ashraf, Ahmad, **Class in the Pahlivi Period**, in Encyclopedia Iranica, Vol. 3 (London: Mazda, 1992).

\_\_\_\_\_, **Classes in the Qajar Period**, in Encyclopedia Iranica, Vol. 3  
(London: Mazda, 1992)

\_\_\_\_\_, **Classes in Medial Islamic Persia**, in Encyclopedia Iranica, Vol. 3  
(London: Mazda, 1992)

\_\_\_\_\_, **The Political Role of the Bazaar**, in Encyclopedia Iranica, vol. 3  
(London: Mazda, 1992)

\_\_\_\_\_, **Chamber of Commerce, Industries, and Mines of Persia**, in  
Encyclopedia Iranica, Vol. 3 (London: Mazda, 1992)

\_\_\_\_\_, **Chamber of Guilds**, in Encyclopedia Iranica, Vol. 3 (London:  
Mazda, 1992)

\_\_\_\_\_, **Conspiracy Theories & the Persian Mind**, Encyclopedia  
Iranica,(London:Mazda,1996)

Bakhash, S., **The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution**, (New  
York: Basic Books, 1984)

Balance, E. O., **The Gulf War**, (London: Brassey's, 1988)

Banisadr, A., **My Turne to speak**, (Washington: Barassey's Inc, 1991).

Barth, F. **Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh  
Confederacy**, (London: Allen and Unwin, 1961)

Bashiriyeh, Hossein, **The Stade and Revolution in Iran, 1962-1982**, (New York:  
St. Martin's Press, 1984)

Beck, L. "**Tribes and State in Nineteenth – and Twentieth-Century Iran**", in  
**Tribe and State Formation in the Middle**, Eakst, ed., P.S.  
Khoury and J. Kostiner (London: I.B. Tauris, 1991)

- \_\_\_\_\_, **“Iran and the Qashqa’i Tribal Confederacy” in The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan**, ed., R. Tapper (London: Croom Helm, 1983)
- Bendix, R., **“Reflection on Charismatic Leadership” in State and Society**, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968)
- Beetham, D., **The Legitimizing Of Power**, (London: Macmillan, 1992)
- Bierstedt, R. **“The Problem of Authority” in Freedom and Control in Modern Society**, eds., M. Berger, T. Able, and C. Page (New York: D. Van Norstand, 1954)
- Bill, J. A. and Springborg, R., **Politics in the Middle East**, (New York: Harper Collins; 1994)
- Black, A., **Guilds and Civil Society in European Political Thought From the Twelfth Century to the Present**, (London: Methuen, 1984)
- Bobbio, N. **Gramsci and the Concept of Civil Society**, in Mouffe, C. ed., **Gramsci and Marxist Theory** (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)
- Bonine, M. E. **Bazaar 1. Central**, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4 (London: Mazda 1990)
- Brinton, C., **The Anatomy of Revolution**, (New York: Vintage Books, 1965)
- Bruinessen, M. V., **Agha, Sheikh, and State: on the Social and Political Structures of Kurdistan**, Ph.D. Thesis, Utrecht University, 1978
- Brzezinski, z., **Power and Principle**, (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1983)
- Buchanan, A., **Revolutionary Motivation and Rationality**, *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1979)

- Buci-Glucksmann, C., **State, Transition, and Passive Revolution**, in Mouffe, C. ed., *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)
- Chazan, N. I. ed., **Civic Society and State in Africa**, (London: Lynne Rienner, 1994)
- Chehabi, H. E., **Iranian Politics and Religious Modernism**, (London: I.B. Tauris, 1990)
- Chubin, S. and Trip, C., **Iran and Iraq at War**, (Boulder, Co: Westview, 1988)
- Cohan, A.S., **Theories of Revolution: An Introduction**, (London: Nelson, 1975)
- Cordesman, A., **The Iran-Iraq War and Western Security 1984-87: Strategic Implications and Policy Options**, (London: Jane's, 1987)
- Dabashi, H., **Theology of Discontent**, (London: New York University Press, 1993)
- Ehteshami, A., **After Khomeini: The Iranian Second Revolution**, (London: Routledge, 1995)
- Enayat, H., **Modern Islamic Political Thought**, (London: Macmillan, 1982)
- Femia, J., **Gramsci's Political Thought**, (Oxford: Clarendon Press, 1987)
- Ferguson, A., **An Essay on the History of Civil Society**, ed., D. Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966)
- Fisk, R., **"Nation With a Death Wish"**, *The Times*, March 14 1986.
- Flanz, G. H., **"A Comparative Analysis of the Islamic Republic of Iran"**, in *Constitutions of the World: Iran*, ed. A. Blaust in and Gisbert H. Flanz, (Dobbs Ferry, N.Y.: Ocean Publications, 1980)

- Garthwaite, G. R., **The Bakhtiari Khans: Tribal Disunity in Iran**, doctoral thesis, University of California, Los Angeles, 1969
- \_\_\_\_\_, **Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiyari in Iran**, (Cambridge: Cambridge, 1983)
- Giddens, Anthony, **The transformation of intimacy**, Cambridge: Polity Press, 1994
- Giroux, H., “**Hegemony, Resistance, and Educational Reform**” in Curriculum and instruction: Alternatives in education, ed., H. Giroux, A. Penna, and W. Pinar (Berkeley: MacCutchan Publishing, 1981)
- Halebsky, S., **Mass Society and Political Conflict**, (New York: Cambridge University Press, 1978)
- Halliday, F., “**Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East**”, (London: I. B. Tauris, 1995)
- \_\_\_\_\_, **Iran: Dictatorship and Development**, (London: Penguin, 1979),
- Hoffer, E., **The True Believer**, (New York: Mentor, 1958)
- Hooglund, E. J., “**Rural Socioeconomic Organization in Transition: The Case of the Iran’s Bonehs**”, in M.E. Bonine and N. Keddie, ed., Continuity and Change in Modern Iran (Albany: State University Of New York Press, 1981)
- \_\_\_\_\_, “**The Khushnishin Population of Iran**”, Iranian Studies 6, 1973
- Issawi, C. ed., **The Economic History of Iran, 1800-1914**, (Chicago: Chicago University Press, 1971)
- Karshenas, M., **Oil, State and Industrialization in Iran**, (Cambridge: Cambridge University, 1980)
- Katouzian, H., **Religion and Society in Modern Iran: Tradition or Innovation?**, Pamphlet, in LSE London University Library, 16 K11,

- Khadduri, M., **“The Gulf War: The Origins and Implications of the Iran-Iraq Conflict”**, (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Keddie, N. R., **“Roots of Revolution, An Interpretive History of Modern Iran”**, (New Haven: Yale University Press, 1981)
- \_\_\_\_\_, **“Religion, Ethnic Minorities, and the State in Iran”**, in *The State, Religion, and ethnic Politics: Afghanistan, Iran*, Syracuse University Press, 1994)
- \_\_\_\_\_, **“Comments on Skocpol”** in *Theory and Society* Vol. 11, 3, (1982)
- Krejci, J., **“Great Revolutions Compared: The Search For a Theory”**, (Great Britain: Harvester Press, 1983)
- Ladjevardi, H., **Labour Unions and Autocracy in Iran**, (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985)
- Lambton, A.K.S., **Qajar Persia**, (London: I. B. Tauris, 1987)
- \_\_\_\_\_, **Landlord and Peasant in Persia**, (Oxford: Oxford University Press, 1953)
- \_\_\_\_\_, **The Persian Land Reform**, (Oxford: Oxford University Press, 1969)
- Linz, Juan Jose., **“Totalitarian and Authoritarian Regimes”**, in *Handbook of Political Science*, eds., N. Polsby and F. Greenstein, Vol. 3 (Reading, Mass: Addison Wesley, 1975)
- Little, D., **Varieties of Social Explanation**, (Oxford: Westview, 1991)
- Lenin, V.L., **Collected Works**, Vol. 24
- Mahdavi, Hooshang, **“The Pattern and Problems of Economic Development in Rentier States: the Case of Iran”** in M. Cook, *Studies in the*

Economic History of the Middle East (Oxford: Oxford University Press, 1970)

Mannerman , Patrick, **Islam in Perspective**, London: Routledge ,1988

Martin, V., **Islam and Modernism**, (London: L. B. Tauris, 1989)

Marx, K., “**Class Struggles in France: 1848-1850**” in **K. Marx and F. Engels, Selected Works**, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962)

\_\_\_\_\_, and Engels, F., “**The Manifesto of the Communist Party**” in **K. Marx and F. Engels, Selected Works** (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962), Vol. 1

\_\_\_\_\_, (1867), “**Capital**”, Ben Fowks, Çev., New York: International Publishers, 1977

\_\_\_\_\_, (1867), “**Eighteenth Brumaire**”, Eden & Cedar Paul, Çev., New York, International Publisher, 1974

\_\_\_\_\_, (1844), “**Early Writings**”, T. Bottomore, Çev., New York, McGraw-Hill, 1967

\_\_\_\_\_, (1847), “**The Poverty of Philosophy**”, C.P. Dutt, Çev., New York, International Publisher, 1964

\_\_\_\_\_, (1846), “**German Ideology**”, C. J. Arthur, Çev., New York, International, 1964

Matin Asgari, A., “**The Iranian Student Movement Abroad**”: **The Confederation of Students, National Union**, ed., A. Fathi, in *Iranian Refugees and Exiles since Khomeini*, (California: Mazda, 1991)

Miller, D. ed., **The Blackwell Encyclopedia of Political Thought** , (Oxford: Basil Blackwell, 1987)

- Miguel, C., “**Between Rocky Democracies and Hard Markets: Dilemmas of the Double Transition**”, *Annual Review of Sociology*, 20, (1994)
- Moghaddam, Valeh, “**populist Revolution and the Islamic State in Iran**”, ss. 147-163 in Terry Boswell, editor, *Revolution in the World-System*, (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1989)
- Mottahedeh, R. “**The Abbasid Caliphate in Iran**”, in *The Cambridge History Of Iran*, Vol. 4, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)
- Mouffe, C. ed., **Gramsci and Marxist Theory** (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)
- Nafisi, R., “**Education and the Culture of Politics in the Islamic Republic of Iran**”, in *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, eds., S. K. Farsaung and m. Mashayekki (New York: Routledge, 1992)
- Najmabadi, A., “**Depoliticization of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran**”, in H. Belawi and G. Luciani, ed., *The Rentier State* (Washington: Crossm Helm, 1987)
- Naraqi, E., **From Palace to Prison** ,(London: I.B. Tauris, 1994)
- Oberschall, A., **Social Movements**, (London: Transaction (London: Transaction Publishers, 1992)
- Pahlavi, M. R. (Shah), **The White Revolution**, (Tehran: Kayhan, 1970)
- \_\_\_\_\_, **Answer to History** (New York: Stein and Day, 1980)
- Parsa, M., **Social Origins of the Iranian Revolution**, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989)
- Petrushevsky, I.P., “**The socio-economic Conditions of Iran under the Ilkhan**”, in J.A. Boyle ed., *The Cambridge History of Iran*, Vol. 5, (Cambridge: Cambridge University, 1968)

- Pierson, C., **“New Theories of State and Civil Society: Recent Developments in Post Marxist Analysis of the State”**, *Sociology*, 18(4) (1984)
- Radji P., **The Memoirs of the Shah’s Last Ambassador in London**, (London: Biddles, 1983)
- Ramazani, R.K., **“Khomeini’s Islam in Iran’s Foreign Policy”**, *Islam in Foreign Policy*, edited by a. Dawisha (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
- \_\_\_\_\_, **“Iran’s Foreign Policy,: Both North and South”**, *The Middle East*, Summer 1992.
- Safi, Louay M., **The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World**. 1994
- Saussure, Ferdinand de, **Course in General Linguistics**, Trns. W. Baskiin, New York: Mc.Graw-Hill 1974
- Savory, R. M., **The Safavids Administrative System**, in *The Cambridge History of Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)
- Saward, M., **“Gramsci, Antonio”**, in *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2, (London: Routledge, 1995)
- Schultz, L., **National Security, and United States Policy towards Latin America**, (Princeton: Princeton University Press, 1987)
- Schweitzer, A., **The Age of Charisma**, (Chicago: Nelson-Hall, 1984)
- Sepehr, Zabih, **Iran’s Revolutionary Upheaval: An Interpretive Essay**, (San Francisco: Alchemy Books, 1979)
- Shari’ati, A., **On the Sociology of Islam**, Translated by H. Algar, (Berkeley: Mizan, 1979)

- Sheikholeslami, A., **“From Religious Accommodation to Religious Revolution: The Transformation of Shi’ism in Iran”** in A. Banouazizi and M. Weiner, ed., *The State, Religion and ethnic Politics, Iran, Afghanistan and Pakistan* (New York: Syracuse University Press, 1986)
- Siavoshi, S., **Liberal Nationalism in Iran**, (London: Westview Press, 1990)
- Sick, G., **All Fall Down: America’s Tragic Encounter With Iran**, (New York: Random House, 1985)
- Skocpol, T., and Goodwin, J., **“Explaining Revolutions in the Contemporary Third World”**, *Politics and Society*, 17, No. 4, 1981
- \_\_\_\_\_, **“Rentier State and Shi’ite Islam in the Iranian Revolution”**, in *Theory and Society*, Vol. 11, 3 (1982)
- Springborg, R. and Bill, J.A., **Politics in the Middle East**, (New York: Harper Collins, 1994)
- Texier, j., **“Gramsci Theoretician of Superstructures”**, in Mouffe, C. ed., *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)
- “The Qisas Bill,”** trans. Mahmud Da’vati in *Al-Tawhid*, 1, 4 (July 1984)
- Tilly, Charles, **“From Mobilization to Revolution”**, (Reading, MA: Addison-Wesley, 1978)
- \_\_\_\_\_, **“Protoindustrialization in Europe”**, from *“Flows of Capital and Forms of Industry in Europe, 1500-1900”*, In *Theory and Society*, Vol. 12, 1983
- Trip, C. and Chubin, S., **Iranian and Iraq at War** (Boulder, Co: Westview, 1988)
- Trotsky, L., **The Permanent Revolution, Results and Prospects**, (London: New Park, 1962)

- Turner, B., **Weber and Islam**, (London: Routledge & Kegan Paul, 1974)
- Vakilzad, C., “**Conflict among the Ruling Revolutionary Elite in Iran**”, Middle Eastern Studies, Vol. 30, No. 3, July 1994
- Vaner, S., **Modernization Autoritaire en Turquie et en Iran**, (Paris: L’ Harmattan, 1991)
- Weber, M., “**The Theory of Social and Economic Organization**”, N.Y. Free Press 1997
- \_\_\_\_\_, “**General Economic History**”, trans. Frank H. Knight, N.Y. Collier Books, 1961, Cited Irving Zeitlin
- \_\_\_\_\_, “**Religion of India**” in Irvin Zeitlin, Ideology and Development of Sociological Theory” , Printice Hall, 1997
- \_\_\_\_\_, “**The Protestant Ethic and The spirit of Capitalism**”, trans. Talcott, Parsons, Charles Scribner’s Sons, N.Y. 1958
- \_\_\_\_\_, “**The sociology of Religion**”, trans. Ephrain Fischcoff, Boston , Beacon Press, 1963
- Walt, W., Rostow, “**The Stages of Economic Growth: A Non-Communist**”, London: Cambridge University press, 1960,( Rostow’s “ Non-Communist Manifesto”, as anti Marxist Theory is a Perspective of Unilinear Path of Development of History)
- Watt, Montgomery, “**The Formative Period in Islamic Thought**”, University Press ,1968
- \_\_\_\_\_, “**Culture as the Ideological Battlefield of the Modern World System**”:in ‘Global Culture: Nationalist and Modernity’, Mike Featherstone, ed., London Sage 1990
- \_\_\_\_\_, “**The Rise and the Future Demise of the Capitalist World-Economy**”, in Stephan K. Sanderson, ‘*Sociological Worlds:*

*Comparative and Historical Reading on society*, Roxbury Publishing Co., 1995

\_\_\_\_\_, **“The Modern World-System: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16<sup>th</sup> Century”**, N.y. Academic Press, 1994

Wittfogel, A., Karl, **“Oriental Despotism: A Comparative Study of Power”**, New Haven: Yale University Press, 1957

Wolf, R., Eric, **“The Emergence and Expansion of Industrial Capitalism, in Europe and the People without History”**, by the Regent of the University of California

Wright, Mills, c., and Gerth, H. H. eds., **From Max Weber: Essays in Sociology** (London: Routledge & Kegan Paul, 1970)

Zeitlin, Irving, **“ Ideology and the Development of Sociological Theory”**, 16<sup>th</sup> edition, New Jersey: Printic Hall, 1997

Zonis, M., **“The Political Elite Of Iran”**, (Princeton: Princeton University Press, 1971)

Zubaida, Sami, **Isalm, “The People and the State: Essay on Political Ideas and Movements in the Middle East”**, Routledge, London and New York, 1989

## Tarama ve Ek Farsça Kaynaklar

- Admiyyat, F., **Fekr-e Azadi va Mogadameh-e Nahzat-e Maşroutiyyat-e Iran** (Özgürlük düşüncesi ve İran Meşrutiyet Hareketinin Başlangıcı) Tehran: Sokhan Press, 1961
- \_\_\_\_\_, **deoloji-e Nahzat-e Maşroute**-[Meşrute Hareketi ve İdeoloji], Tehran: Payam, 2535/1976
- \_\_\_\_\_, **Andişeh-ha-ye Mirza Aga Han-e Kermani** [Mirza Ağahan Kermani'nin Düşünceleri], Tehran: Tahouri, 1357/1978
- \_\_\_\_\_, **Andiş-e Taraggi va Hokumat-e Ganoun Asr-e Sepah Salar** [Sepahsalar Döneminin Hükümet ve İlerleme Düşüncesi], Tehran: 1352/1973-4
- \_\_\_\_\_, **Fekr-e Demokrasi-e Ejtema-'i dar Nehzat Maşroutiyyat-e Iran** [İran Meşrute Hareketinde Sosyal Demokrasi düşüncesi] Tehran: Payam, 1357/1978
- \_\_\_\_\_, **Amir Kabir**, Tehran: Kharazmi Press, 1362/1983
- 'Alam, Asadollah, **Yad'daşthay-e 'Alam** ['Alam'ın Günlüğü] ed., A. Alikhani, Washington: Iran Books, 1996, Vol. 4
- Alavitabar, A. **"Hakamiyyat-e Mardom dar Jamme'e-ye Dindaran"** (Dincilerin Toplumunda Halkın Egemenliği), Kian, No. 22
- Al-e Ahmad, J., **Garbzadegi**, [Batı Taklitçiliği], Tehran: no pub., 1967.
- Amin, S.H., **"Hakamiyyat va Hokumat dar Fegh-e Şi'eh va Sunni"** [Şi'a ve Sünni Fıkında Egemenlik ve Hükümet], Kian, No. 24, April-May 1995
- Amirahmadi, H., **"Arzyabi-ye Barname-ye Avval va Çalesh-haye Barnameye Dovvom"** [Birinci Programın Değerlendirilmesi ve İkinci

Programa Yönelik Çabalar], Ettela'at-e Siyasi-Egtesadi, No. 91-92, March/April 1995

Aşkevari, H. Y., **Andiše-haye Siyasi Taşayyou'**, [Şi'a'nın Siyasi Düşünceleri] in Encyclopedia of Tashayyou' ,Tehran: Mohebbi, 1996)

\_\_\_\_\_, **“Paradok-e Eslam va Demokrasi”**, [İslam ve Demokrasi Paradoksu], Kian, No. 21

Aşuri, Daryuş., **“Iran-e Modern va Moşkel-e an”**, [Modrn İran ve Sorunları], Iran-e Farda, No. 19, 1995

Aşraf, Ahmad., **“Dowlat, Tabakat-e Ectema'i va Şivey-e Basic-e Mardom”** [Devlet, Toplumsal Tabakalar ve Halkları Seferber Etme Metodu], in 'Elm va Jame'-h, No. 50, 1365/1986

Baqi, A., **Baressi-e Engelab-e Iran** [İran Devriminin İncelenmesi], tehran: Tafakkor press, 1993, p. 207.

**Barnameh-ye Avval-e Touse'ye Egtesadi, Ejtema'i, Farhangi-e Jomhourî Eslami Iran, 1368-1372** (İran İslam Cumhuriyeti'nin Birinci Ekonomik, Toplumsal ve Kültürel Gelişme Planı Programları, 1989-1993], Tehran: Plan and Budget Organization, 1989

Barzin, S., **“Hokumat-e Ganouni Va Demokrasi”** [ Yasal Hükümet ve Demokrasi], Kian, No: 22, Nov-Dec 1994

Bayat, K., **“Andiše-ye Siyasiy-e Davar va Sahtane Dowlat-e Modern dar Iran”**, [Daver'in Siyasi Düşüncesi ve İran'da Modern Devletin Yapılışı], Goftegou, No. 2, 1994-1995,

Bahar, M., **Tarih-e Ahzab-e Siyasi-e Iran**, [İran'ın Siyasi Partileri Tarihi], Tehran: Amir Kabir, 1978

Bazargan, A., **“Eşg dar Hedmat-e Akl”**, (Aklın Hizmetinde Aşk), Iran-e Farda, No. 16, February, 1995.

Bazargan, M., **Enkelab-e Iran dar Do Harekat**, [İki Yönde, İran Devrimi],  
Tehran: Nehzat-e Azadi, 1984

Bazargan, M., **Ettela'at**(Gazetesi), 18 Bahman 1358, s.9

**Ettela'at**(Gazetesi), 24 Ocak 1978,

Fakhrae'i, E., **Sardar-e Cengel : Mirza Kuçek Han**, (Orman Kumandanı: Mirza  
Küçük Han), Tehran : Javedan, 1975

Fardoust, Arteshbod. , **Khaterat: Zohour va Sogout-e Saltanat-e Pahlavi**,  
[Anılar: Pahlevi Saltanatı'nın Çıkış ve Yıkılışı], Tehran : Ettela'at,  
1990, Vol. 1 and 2.

Fedai Örgütü, **Haşt sal Mobarezeh-ye Mosalahane-h**, [Sekiz Yıl Silahlı  
Savaşım], Tehran, 1979,

Ha'ri, Mohammad., **Hekmat va Hokoumat** [Erdem ve Hükümet], London, 1995

Hagjou, N., **“Arzyabi-e Egtesadi-e Harabihay-e Jang”** [Savaş Yıkıntılarının  
Ekonomik Değerlendirilmesi], Iran-e Ferda, No. 8, Aug/ Sept  
1993,

**Hezb-e Restahiz: Falsafe-ye Enkelabe Iran**, [Rastahiz Partisi: İran Devrimi'nin  
Felsefesi], Tehran: 1976

Intekhabi, N., **“Name-h Farangestan va Mas'aleye Tajaddod-e Amerane-h  
dar Iran”**, [Farhangistan Namesi Dergisi ve Otoriter Modernizm  
Sorunu], Negah-e Nou, No. 21, 1994,

Jalaei Pour, Hamid, **Kurdestan: Elal-e Tadavom Bohran-e an pas az Enkelab**,  
[Kürdistan:Devrimden sonra, Kürt Krizinin Nedenleri],(İran'ın  
Kürdistan Bölgesi), Tehran: Sazman-e Naşre Ketab, 1992

\_\_\_\_\_, **Revaya-te Se Şahid**, (Üç Şehidin Hikayesi), (Tehran: 1987)

- Kadiver, Mohsen, **Nazariye hay-e Dowlat dar Fegh-e Şi'eh**, [Şi'a Fikhında Devlet Kuramları], Rahbord, No.4, 1974
- Kermani, N. E., **Tarih-e Bidari-e Iranian**, [İranlıların Uyanış Tarihi], 1359/1980
- Khanbaba, M., **Negah be Çap as Darun**, [İçeriden Sol'a Bir Bakış] (Tehran: 1991).
- Khalili, A., **Gam be Gam ba Enkelab**, [Devrimle Adım Adım], Tehran: Sorouş Press, 1981
- Katouzian, H., **Khaterat-e Siyasi-e Khalil Maleki**, [Halil Maleki'nin Hatıraları], Tehran: 1369/1990
- Khomeini, Rouhollah., **Sahife-ye Nour**, [Nur Sahifesi], Tehran: Markaze Madareke Farhangi-e Egkelab-e Eslami, 1983, Vol.1 and 2, 5, 6, 8, 11, 17.
- \_\_\_\_\_, **Sahife-ye Engelab, [Devrim Sahifesi]: Vasiyyat-nameh-ye Siasi-Elahi-e Rahbar-e Kabir-e Engelab-e Ayatollah al-'Ozma Imam khomeini Goddasa Sirrouhou**, (Vasiyetnamesi...), Tehran: Vezerat-e Farhang va Erşad-e Eslami, 1368/1989
- \_\_\_\_\_, **Kalam-e Emam: Nahadhaye Enkelabi**, (İmam'ın Kelamı: Devrimci Kurumlar), Yay.Markaze Naşre Asare Emam, Tehran, 1982
- \_\_\_\_\_, **Jang va Jihad**, [Savaş ve Jihad], Tehran: Amir Kabir, 1994
- \_\_\_\_\_, **Demands for a Fatva**, Gum: Daftare Tabligat-e Islami, 1987, 1993
- Lahiji, a., **"Hokoumat-e ganouni ya velayat-e Fagihan"**, (Yasal Hükümet veya Fakih Hükümeti), Mehregan, No. 2, Washington, 1992,
- Markaz-e Amar-e Iran** [Statistikler Merkezi], **Salname-h**, (Tehran: 1981)
- \_\_\_\_\_, **Salname-h**, (Tehran, 1974)
- Maşrou-he Mozakerat-e Majlis-e Bresiy-e Ganoun-e Asasi [Anayasa İnceleme Meclisi Görüşmelerin Detayları], Vol. 1-2.

- “Mavaze’ e Ma” [Bizim Mevzilerimiz], İslam Cumhuriyet partisinin Programı, Tehran, 1981
- Milani, A. “Naser al-Din Şah dar Farang” [Ferengde Nasıreddin Şah], Iran-Şenasi, No.22, 1994.
- Mobser, M. Pazhouhesh: Naqdi bar Khaterate Arteshbod Hosein Fardoust, [Research: General Fardus Hatıralarının Eleştirisi], (Washington: Iran Books, 1996)
- Mohammedi, M. “Ghosl-e Ta’mid-e Sekularism ya Nejat-e Din” [The Baptism of Secularism or the Rescue of Religion], Kian, No. 21
- Montazeri, H. Velayat-o al-Faqih va Feqh al-Dowlato al-Eslamiyah, [The Government of the Fagih and the Jurisprudence of Islamic Government] (Beirut: Daru al-Eslamiyah, 1990) in Arabic
- Motahhari, A. “Ostad Motahhari va Hal-e Moshkelat-e Sazman-e Rohaniyyat” [Master Motahhari and the Solution of the Problems of the Clergy Organization], Kian, No. 25, June-July 1995
- Motahhari, M., **Elal-e Gerayeş be Maddigari**, [Maddeciliğe Yönelmenin Nedenleri], Tehran: Sadra, 1978
- \_\_\_\_\_, **Nehzathay-e Eslami**, [İslami Hareketler], Tehran: Sadra Press, 1978
- Naaba’i, Abulfazl, **Nehzathay-e Siyasi va Mazhabi dar Tarih-e İran :Az Sadr-e Eslam ta Asr-e Safavi**, (İran Tarihinde Mezheb ve Siyasal Hareketler:İslamın başından Safavilere dek),Maşad Ferdowsi Üniversitesinin Yay. Bahar 1376
- National Census of Population and Housing** (Tehran, 1956, and 1976)
- Pazhoum, J., **Şari’ati az Didgah-e Şakhsiyyat-ha**, [Kişilikler Gözünden Şari’ati] (Qum: 1363/1984)

Piran, P., “**Şahr neşini-ye Şetaban ve Nahamgoun: Maskan-e Nabehanjar**”, [Beklenmedik ve Karmaşık Şehirleşme: Uygunsuz Mesken], Ittela’at-e Siasi-Eqtisadi, No. 14-25.

**Plan and Budget Organization, Final Report on the Economic Damages of the Imposed War**, (Tehran: Macro Economic Office, 1990)

**Qanoun-e Asasi-e Jomhuri Eslami Iran**, [İran İslam Cumhuriyeti Anayasası], (Tehran: Institution of the Presidency, 1989)

Qutb, S., **Social Justice in Islam**, translated by M.a. Gerami, S. H. Hosroşahi (Tehran: Şerkat Sahami EnteŞar, 1973)

Roqani Zanjani, M., **Motale’at-e Bazsazi dar Qaleb-e Trah-e Jame’e Touse’-h Panj Ostan-e Gharb-e Keşvar**, (Ülkenin Beş Batı Eyaletinin Gelişme Ana-Planı çerçevesinde, Yeniden Yapılanması Araştırmaları), (Tehran: Planlam Teşkilatı, 1989)

Safinezhad, J., **Talebabad**, (Tehran: University Of Tehran, 1966-67)

Sahabi, E., “**Negahi az Faraz bar Yek Zendeği**”, [Üstten Bir Hayata Bakış], Iran-e Farda, No. 23, Tehran, 1975

Salehpour, J., **Naqdi bar Nazariy-e “Farbeh-tar az edeolozhi”**, [‘İdeolojiden Daha Anlamlı’ teorisine bir eleştiri], Kian, No. 15, 1995

\_\_\_\_\_, “**Dine Asri dar Asr-e Edeolizhi**”, [Dünya Dini ve İdeoloji çağı], Kian, No. 18, April-May 1994

\_\_\_\_\_, “**Din-e Demokratik-e Hokoumati**”, [Hükümetli Demokratik Dini], Kian, No. 20, July-Aug 1994

Saqafi M., “**Nim qarn Talaş: Morouri bar Amalkird-e Kanounha-ye Nevisandegan-e Iran**”, [Yarım Asırlık Çaba: İran Yazarlar Derneklerinin Faaliyetlerine Bir Bakış], Goftegou, No. 7, Spring 1975

- Saqafi, S. M., “**İslam va Siyaset dar do Didgah-e Nafyi va Ethbatı**”, [Nefy ve İsbat Bakış Açılarında İslam ve Politika], Kian, No. 25, May-June 1995
- Şarh-e Ta’sis va Tarihcheh-ye Vaqaye’e Sazman-e Mojahedin**, [Halkın Mücahitleri Örgütünün Kuruluş ve Olaylarının Tarihçesi], Tehran, 1979
- Şari’ati A., **Macmueye Asar**, [Eserler derlemesi], Nosu: 2, 4, 7, 9, 10, 13, 16, 17, 19, 22, 23 ve 26 (Teharan: Entesharat-e Qalam)
- \_\_\_\_\_, **Eslamşenasi**, [İslamoloji] (Tehran: Hoseiniyyeh Erşad, 1970)
- \_\_\_\_\_, **Ma va Eqbal**, [Biz ve Eqbal] (Huston: Islamic Student association, 1978)
- \_\_\_\_\_, **Enzetar**, [Bekleyiş], (London: Islamic Student Association 1980)
- Şari’at Razavi, P., **Tarhi baray-e yek Zendegi**, [Bir yaşam için bir plan], (Tehran: şap-Pahş, 1995)
- Savory, R., **Tahlili az Tarih va Tarih-negariy-e dauran-e safaiye-h**, [Safavi Döneminin Tarih ve Tarih Yazılımının tahlili], İnan Name-h, No. 3, 1995
- Soroush, A., **kıssa-ye Arbab-e Ma’refat**, [Bilim Erbabı’nın Kıssası] (tehran: Serat, 1994)
- \_\_\_\_\_, **Ehyagan-e Eslami**, [İslami İhyacılar], Naşr-e Dane, No. 6-5, August-November 1980
- \_\_\_\_\_, **An ke be Nam Bazargan boud na be Sefat**, [Adı İtibarıyla Bezirgan dı, Sifatıyla Değil], Kian, No. 21, January-March 1995
- \_\_\_\_\_, **Farbe-h tar as İdeoloji**, [İdeolojiden Daha Anlamlı], (Tehran: Serat, 1973)

- \_\_\_\_\_, **Tafarroc-e Son'e**, [Tanrı'nın Yeniden Yaratması], (Tehran: Sorouş, 1987).
- \_\_\_\_\_, **“Bast va Kabz, Ma'refat-e Dini”**, [Din Marefetini Gasp ile Geliştirme], (Tehran: Serat, 1996)
- \_\_\_\_\_, **İdeoloji Dini va Din-e İdeolojik**, [İdeolojik Din ile Dinsel İdeoloji], Kian, No. 14, Dec-Jan 1993
- \_\_\_\_\_, **Şari'ati va Came'e Şenasi-e Dini**, [Şari'ati ve Din Sosyolojisi], Kian, No. 13, July-Aug 1993
- \_\_\_\_\_, **Hedmat va Hasanat-e Din**, [Din'in Hizmet ve Faziletleri], Kian, No. 27, Oct-Nov 1995
- \_\_\_\_\_, **“Hokomat-e Demokratik-e Dini”**, der Farbbeh-tar az İdeoloji
- \_\_\_\_\_, **Modara va Modiriyyat-e Mo'menane-h**, [Mümince yönetmek ve mudara etmek] Kian, No. 21, Aug-Sept 1994
- \_\_\_\_\_, **“Horriyyat va Rohaniyyat”** [hürriyet ve ruhaniyet], Kian, No. 24, April-May 1995
- \_\_\_\_\_, **“Sakf-e Ma'ışat bar Sotoun-e Şari'at”** “[Şariat Direğine yaşantı Çatısı], Kian, No. 26, Aug-Sept 1995
- \_\_\_\_\_, **“Ma'arefat-e Mo'alefey-e Momtaz-e Modernite-h”** [Bilgi:Modernite'nin öne çıkan ve Birincil anlayışı], Kiyen, No. 20, July-Aug 1994
- \_\_\_\_\_, **“Ma'eışat va Fazilat”** (Yaşamsallık ve Fazilet), Kian, No: 25, June-July 1995
- \_\_\_\_\_, **“Dar Barey-e Touse'-h va Farhang”** [Gelişme ve Kültür Üzerine] in Farbeh-tar az Edeolozhi

\_\_\_\_\_, “Paradox-e Edeolozhi-e Modernism” [Modernizm İdeolojisinin Paradoksu], in Farbeh-tar az Ideolozhi

\_\_\_\_\_, “Ma’ana va Mabna-ye Sekiularism” [Sekülerizm anlamının Temelleri], Kian, No. 26, Aug-Sept 1995

Tavassoly, A. “Mafhoum-e Jame’e Şenasiye Dini-e Ediolozhi” [Din sosyolojisinde İdeolojinin anlamı], Same issue, No. 15.

Vatandoust G. ed., Majmou’eye Maqalat-e Avvalin Gerd-e Hamayi Daneşgah-e Şiraz Piramoun-e Naqş-e Pazhouheş dar Bazsasi [Şiraz Üniversitesinde Savaş Yıkıntılarının Yeniden yapılanma Araştırmalarının II. Sempozyumu, Vol. 1] (Sosyal ve Beşeri Bilimler Üzerine Makaleler), (Şiraz; University of Şiraz Press, 1987)

Vatandoust, G. Asefi, H. Broujerdi, A. ed., Majmou’ye Maqalat-e Dovvomin Gerd-e Hamayi Daneşgahe Şiraz Piramoun-e naqş-e Pazhuheş dar Bazsazi, Jeld-e Avval (Maqalat\_e ‘olum-e Ejtema’i va Ensani) [Şiraz Üniversitesinde Yıkıntılarının Yeniden yapılanma Araştırmalarının II. Sempozyumu, Vol. 1] (Sosyal ve Beşeri Bilimler Üzerine akaleler), (Şiraz; University of Şiraz Press, 1989)

Yazdi, Y., Akharin Talaş-ha dar akharin Rouzha [Son Günlerde Son Çabalar] (Tehran: Qalam, 1984)