

# İRAN İSLÂM DEVRİMİ: AYKIRI BİR DEVRİMİN ARKA PLANI

**Filiz Kartal\***

Devrimler denilince, İngiltere ve Fransa gibi Batı'nın büyük devrimleri ilk akla gelenlerdir. 20. yüzyılın büyük devrimleri ise Rusya ve Çin'deki devrimler olmuştur. Çin ve Meksika devrimleri, Avrupa dışında meydana gelmeleri bakımından ilgi uyandırmıştır. 1970'lerdeki karşılaştırmalı çalışmalar, Batı-dışı devrimlere, sömürgecilik sonrası deneyimler olarak Güneydoğu Asya, Cezayir ve Portekiz Afrika'sı devrimlerine odaklanmıştır; ancak İran gibi bağımsız devletlerdeki (Küba, Etiyopya ve Nikaragua'daki) devrimler, Batı dışındaki devrimlerin sadece sömürgecilik sonrası bir deneyim olarak görülemeyeceğini göstermiştir (Goodwin ve Skocpol, 1989: 489). Dolayısıyla, bu devrimlerin özgül koşullarının özenle incelenmesi gerekir.

İran Devrimi belli noktalarda büyük devrimlere benzerken belli açılardan önceki devrimlerden ayrılır. İlk büyük devrimler, modernleşme ve ilerleme temelli olmalarına rağmen İran Devrimi İslâm peygamberi zamanında yaşanmış ve idealleştirilmiş bir geçmişi yeniden diriltmeyi hedeflemiştir. İlan edilen bu hedef ve peygamberin ve Şii imamlarının öğretilerine dayanan otantiklik iddiası yanında, devrimle gelen yeni rejim modern ve İslâm-dışı öğeleri de barındırmaktadır. İdeolojisi din ve geleneğe dayanan devlet, modern örgütlenme, gözetleme, savaş ve propaganda teknikleriyle donatılmıştır (Afary ve Anderson 2010: 20).

---

\* Türkiye ve Ortadoğu Amme İdare Enstitüsü.

Üçüncü Dünya devrimleriyle kıyaslandığında, İran Devrimi uzun dönemli silâhlı bir mücadele olmaması ve devrimci kadroların kentli niteliği ile öncekilerden bir sapmadır. Charles Tilly (1978: 7) kolektif eylemin beş önemli bileşeni olduğunu iddia eder: çıkar, örgütlenme, seferberlik, fırsat ve kolektif eylemin kendisi. Tilly'nin bu iddiasına dayanarak Theda Skocpol (1982: 266) da, etkin bir siyasal eylem için devrime katılan kitlelerin bağımsız bir kolektif örgütlenme ile bunu destekleyecek kaynakların bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Oysa İran Devrimi'nin önemli bir özelliği örgütsüzlüğüdür: İbrahim Yazdi'nin<sup>1</sup> ifadesiyle: “En büyük gücümüz, örgütlenmemişliğimizdir” (aktaran Halliday, 1992: 30). Kendiliğinden gelişen ayaklanma, hiçbir parti veya grup tarafından başlatılmamıştır (Ahmad, 1992: 93).

Skocpol'e göre “siyasal devrimler” sadece hükümet kurumlarını dönüştürürken, “toplumsal devrimler” devlet ve sınıf yapılarını hızla dönüştürür ve hâkim ideoloji aşağıdan gelen sınıf temelli ayaklanmalarla değişir (2004: 23-25). İran Devrimi, Skocpol'ün Fransız, Rus ve Çin devrimleri üzerindeki karşılaştırmalı tarihsel araştırmalarla geliştirdiği devrimci nedenselliğe uymayan yanıyla “kural dışı”dır (1992: 54-55). Skocpol, İran Devrimi'nin başlangıcının, diğer devrimlerin nedenleri ve ilk evrelerinden ayrıldığı üç temel noktanın altını çizmiştir (1982: 267): İlk olarak, hızlı modernleşme süreci ve toplumsal dönüşümün yarattığı hoşnutsuzluklar devrime neden olmuştur. İkincisi, Şah'ın modern ordusu ve polisi, savaş ve dış etki gibi geçerli herhangi bir neden olmaksızın 1977 ile 1979 yılları arasında etkisiz hale getirilmiştir; ordu Şah'ı indirip, askerî bir rejimle devlet kurumlarını mevcut halleriyle muhafaza edememiş ve kitlesel bir devrimci harekete yenilmiştir. Son olarak, İran Devrimi öncesine kadar Skocpol'ün iddiası, devrimlerin kitlesel toplumsal hareketlerle yapılmadığı (made) fakat farklı konumlanmış ve farklı motivasyonları olan grupların kesişmesiyle *meydana geldiği*'dir (*come*). Ancak, İran Devrimi sonrasında, bu devrimin şüphe götürmez bir biçimde, eski rejimi yıkmayı amaçlayan kitlesel toplumsal hareketler tarafından *yapıldığını* belirtmiştir (Skocpol, 1982: 267).

İran 20. yüzyılda iki büyük devrim yaşamıştır: İlki 1906-1909 arasındaki Anayasa Devrimi'dir ki Batı ideolojilerinden (milliyetçilik, liberalizm, sosyalizmden) esinlenen modern aydınların zaferidir; ikincisi ise 1977-79 arasında, İslâm'ın 'Altın Çağı'ndan esinlenen ulemanın zaferiyle sonuçlanmıştır (Abrahamian 1982: 530). Anayasa Devrimi'nde amaç siyasal ve ekonomik bağımsızlıkken, 1979 Devrimi'nde 'yerli' ve 'otantik' bir İslâm-

<sup>1</sup> Devrim'den sonraki Mehdi Bazargan başbakanlığındaki geçici hükümetinin dışişleri bakanı ve başbakan yardımcısı.

cı modernlik ve ilerlemenin inşasıyla kültürel bağımsızlık amaçlanmıştır (Yeganeh, 1993: 7). İlk devrimci söylem liberal milliyetçiyken, ikinci devrim kültürel milliyetçiliğe kaymış ve dinî bir anayasa getirmiştir. Her ikisinin de itici gücü bağımsızlık ve demokrasi talebi olmuştur. İslâm Devrimi, milliyetçilik ve Şiiliği özdeşleştirerek, ulus-devletin güçlenmesine hizmet etmiştir (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 15).

Devrim'in en özgün tarafı dinsel niteliğidir: modern çağda teokratik bir rejimin kurulmasıyla sonuçlanmış kitlesel bir harektir İran Devrimi (Boroujerdi, 2007: 255). Din, devrimin geleneksel boyutuyken, paradoksal bir biçimde devrimin bir başka özelliği de 'modern' olmasıdır. Fred Halliday (1992: 17-18) İran Devrimi'nin modernliği ile ilgili olarak dört iddia ileri sürmektedir: Birincisi, Devrim hızlı bir kapitalist gelişme süreci içinde, bu dönüşümden çıkarları olanlar tarafından yapılmıştır. 1979 İranı, 1917 Rusya veya 1949 Çini'nden çok daha gelişmiş bir topluma sahiptir. İkincisi, İran Devrimi'ne katılanlar kırsal kökenli olsalar bile kentlerde yaşayan insanlardı. Çin, Vietnam ve Küba devrimlerinin aksine, devrim kentsel bir olaydı. Üçüncüsü, devrimin direniş biçimi, silâhlı çatışmalar değil gelişmiş kapitalist ülkelerdeki devrim senaryoları gibi siyasal gösterilerdi. Çin, Vietnam, Cezayir, Küba, Angola, Mozambik, Nikaragua'da görülen uzun süreli silâhlı mücadele ve kırsal alanda örgütlenen gerilla savaşları sonucunda gerçekleşmedi (Ahmad, 1992: 83). Dördüncüsü, otoriter rejimin yıkılması, çoğu zaman olduğu gibi dış desteğin ortadan kalkmasıyla ilgili değildi. Ayrıca devrimcilerin arkasında uluslararası ekonomik ya da başka tür bir yardım yoktu. Bu özellikleri itibariyle modern bir devrimken, diğer yandan modern devrimlerin, maddi ilerleme, milliyetçilik, tarihi meşruiyet ve demokratik egemenlik gibi temel kavramlarını reddetmesiyle (Halliday, 1992: 14) de İran Devrim'i *sui generis* olarak görülebilir.

Bu bölümde, modern dönemde ilk ve tek dinî devrim olarak İran Devrimi'nin hangi konjonktürde yapıldığı, devrimi hazırlayan yapısal arka plan gelişim süreci içinde ele alınacak, devrimci seferberlikte sınıfların konumları ve Şii İslâm'ın etkisi tartışılacaktır.

## YAPISAL ARKA PLAN

İran Devrimi, dış desteği olan, güçlü bir yönetimi ortadan kaldırarak yerine İslâmi teokratik bir sistem getirmiştir. Devrimin yapıldığı 1970'lerin sonunda, toplumsal güçlerin rolünü anlamak için İran'ın yirminci yüzyılda modernleşme yolunda geçirdiği dönüşümün tartışılması önemlidir.

Modern İran devleti ve ulusu, 1925 yılında saltanatını ilân eden Şah Rıza Pehlevi dönemiyle başlamıştır.<sup>2</sup> Rıza Şah 1921 yılında Britanya destekli askerî bir darbe ile ordu komutanı olmuş bir askerdir ve sonrasında Kaçar Hanedanına son vererek, yerine Pehlevi ailesini geçirmiştir. 1920'ler ve 1930'lar boyunca modern, parlamenter ve anayasal bir sistem inşa etme yolunda uygulanan politikalar, pek çok açıdan Anayasal Devrim'in (1905-9) ürünü olarak görülebilir (Boroujerdi, 2003: 147).

Rıza Şah, devleti ordu ve bürokrasi üstüne kurup genişletmiştir (Abrahamian, 2014: 90). Meclis'e seçilen mebuslar ve bakanlar üzerinde doğrudan denetim uygulamıştır. Hanedanını sağlamlaştırıldıktan sonra 1927-29 döneminde, merkezileşme ve sekülerleşme yolunda geniş çaplı reformlar yapmıştır. Modernleşme, Batılılaşma ve merkezileşme yolunda uyguladığı belli başlı iktisadi politikalar: Ekonomide İngilizlerin etkisini ortadan kaldırmak için ulusal bir bankanın (*Bank-ı Milli*) kurulması (1928), Avrupalı tüccarlara hukuki ve iktisadi imtiyazlar sağlayan kapitülasyonların kaldırılması (1928), sanayileşmenin teşvik edilmesi, yeni ve modern bir ticaret kanununun çıkarılması, ticaret ve sanayi tekellerinin kurulması, ülke çapında demiryolu ve karayolu ağlarının oluşturulmasıdır (Garthwaite, 2011: 209). Devletçi iktisadi politikaların uygulanmasından başka seküler bir medeni kanunun kabul edilmesi (1928), Hicapla Mücadele Kanunu'nun (1936) kabulüyle kadınların peçe takmasının yasaklanması, yargı sisteminin seküler prensiplerle düzenlenmesi, göçebe kabilelerin iskânı ve zorunlu askerlik gibi yapısal reformlar, bir yandan modern bir ulus-devlet yaratma konusunda önemli adımları oluştururken, diğer taraftan toplumun elitler dışındaki gruplarının (ulema ve çarşının) tepkilerini çekmiştir (Cronin, 2010: 94-95).

Rıza Şah, İran'ın modern bir ulus-devlet olması yolunda temelleri, bazen askeri tedbirleri de kullanarak atmış, iktisadi, hukuki ve kültürel hayata dair radikal bir toplumsal dönüşümü hedeflemiş ve bütün bunları demokrasi ve siyasal özgürlüklerden uzak durarak yapmıştır. Askerî-monarşik istibdat rejiminin, modernleşme projesini hızlı ve radikal bir biçimde uygulaması, belli kentlerde, köylerde ve göçebelerin yaşadığı kırsal alanlarda kitlesel ayaklanmalara neden olmuştur.

Rıza Şah döneminde İran bağımsızlık ve ulusal birliğini oluşturma yolunda ilerlemesine rağmen, "büyük güçler arasındaki rekabetin jeopolitik düzeyde kesişme noktası olma kaderinden kurtulamamış" (Skocpol, 1992: 61) ve II. Dünya Savaşı sırasında, Sovyetler Birliği ve İngiltere tarafından işgal edilmiştir. 1941 yılında Rıza Şah tahttan inmek zorunda bırakılmış

<sup>2</sup> Abrahamian'a göre, ifade ediliş biçimleri farklı olmakla birlikte, İranlılar arasında ulusal bilinç modern çağdan çok öncesine dayanmaktadır. (Abrahamian, 2014: 2)

ve yerine 21 yaşındaki Muhammed Rıza Şah<sup>3</sup> geçirilmiştir. 1943'te işgale ABD'de katılmış ve üç işgalci güç İran'ın ülke politikalarına karışmıştır – ABD'nin maliye konusunda danışman ataması gibi. Yeni şahın bürokrasiyle patronaj sistemi üzerinden kontrolü kaybettiği bu dönemde, meclis güçlenmiş ve bir tür meşrutî yönetim oluşmuştur. Ayrıca, işgal dönemi İran'da o güne kadar görülmemiş ve "bir daha yaşanmayan ölçüde" siyasi özgürlük getirmiştir (Garthwaite, 2011: 216). Bu serbestleşme önceki dönemin baskı altına aldığı bütün grupların tekrar toparlanmasına neden olmuştur. Bir yandan toplumsal eşitlik vurgusuyla işçi sınıfı ve sol önemli bir güç haline gelirken, öte yandan ulema, vakıf ve medreselerin kontrolünü yeniden ele geçirmiştir. Meclis'te ve kabinede seçkinler egemenliği ele geçirmiştir ve ülke âyan sınıfının yönetimine girmiştir (Abrahamina, 2014: 133). Siyasi yelpazede artan çeşitlilik meclise de yansımış, özellikle kentli ücretli kesimden, orta sınıftan, aydınlardan ve başta petrol işçileri olmak üzere işçi sınıfından destek gören Tudeh Partisi 1946'da hükümete üç bakanla (eğitim, sağlık ve ticaret) ortak olmuştur.<sup>4</sup> Meclisteki siyasi çeşitliliğin uzlaştığı tek konu milli egemenlik meselesidir.<sup>5</sup> Siyasal hizipler, 'meşrutî hükümdar' rolünü benimsemek istemeyen Şah'ın, ülkenin bütünlüğünün sembolü olarak meşruiyetini güçlendirmiştir (Garthwaite, 2011: 2019).

Şah, babasının başlattığı devlet eliyle modernleşme ve Batılılaşma politikasına yeniden hız vermiştir: Yedi yıllık ekonomik kalkınma programını başlatmış (1946), anayasal değişikliklerle meclisteki gücünü arttırmış, orduyu yeniden yapılandırmış, İngilizlerle yeni bir petrol anlaşması imzalamıştır. Petrol ve doğal gaz ihracatıyla artan gelirlerle İran, bağımlı kapitalist özel sektörle birlikte devlet kapitalizmi uygulayan bir 'rantiye devlet' haline gelmiştir (Keddie, 1992: 99). Şah, diğer taraftan siyasal alanı daraltma, muhalifleri baskı altına alma konularında da tedbirler almıştır. 1940'ların sonunda Tudeh'in gerilemesi 1950'lerin başında oluşan milliyetçi harekete fırsat yaratmıştır (Abrahamian, 2014: 150). Şah'a muhalefet konusunda, Muhammed Musaddık'ın liderliğinde Milli Cephe adında yeni bir siyasal oluşum ortaya çıkmıştır. Tabanının büyük bölümünü milliyetçi ve modernleşme yanlılarının oluşturduğu Milli Cephe içinde yeni orta sınıf ya-

<sup>3</sup> Bundan sonra metinde 'Şah' olarak geçecektir.

<sup>4</sup> 1941 yılında kurulan Hizb-i Tudeh (Kitle Partisi) kurucusu İrac İskenderi gibi dönemin genç kuşak sosyalistleri yanında eski kuşak komünistleri ve ilerici yurtseverleri de biraraya getirmiştir. 1940'lar boyunca örgütün etkisi işçi sınıfı ve orta sınıf arasında giderek artmıştır. 1945'te, Tudeh önderliğindeki Birleşik Sendikalar Merkez Konseyi'nin, 45 bin petrol, 45 bin inşaat, 40 bin tekstil, 20 bin demiryolu, 20 bin halı dokuma, 11 bin liman işçisinin ve 8 bin madenci ve 6 bin kamyon şoförünün dâhil olduğu, toplamda 275 binden fazla üyesi bulunuyordu. (Abrahamian, 2014: 145)

<sup>5</sup> Rıza Şah'tan sonraki on yılın iki önemli siyasal figürü olan Kavam ve Musaddık ayrılıkçı Azerbaycan krizinin (1945-46) çözümlenmesi ve petrolün millileştirilmesi (1949-53) ile İran'ın bu dönemdeki milli egemenliğine ve toprak bütünlüğüne hizmet etmiştir. (Garthwaite, 2011: 2019)

nında çarşı esnafı, liberal toprak ağaları, sosyalistler, hattâ bazı din adamları bile yer almıştır (Garthwaite, 2011: 219-20).

1951’de İngiltere yanlısı bir generalin Fedaiyan-i İslâm örgütü tarafından öldürülmesi ile patlak veren sokak gösterileri ve gerilimlerin ardından meclis Mussadık’ı başbakanlığa getirmiştir. Musaddık, iç politikada katı bir biçimde anayasal meşrutiyetten yanayken, dış ilişkiler konusunda yabancı egemenliğinden kurtulmayı öncelikli mesele haline getirmiştir. Bu duruşu nedeniyle başbakanlık dönemi, Şah ile iktidar mücadelesiyle geçmiştir. İlk kez 1940’larda Tudeh’in dile getirdiği İngiliz-İran Petrol Şirketi’ni millileştirmesi işini başbakan Musaddık gerçekleştirmiştir. Ardından, İngiltere ve ABD’nin bu karardan rahatsızlıkları sonucu, gizli servislerinin planladıkları ve yürüttükleri bir darbe ile hükümet devrilmiştir.

Şah’ın tekrar tahta geçmesiyle otoriter devletin inşa süreci başlamıştır. Anayasa şahın yönetimini değil, saltanatın şartlarını belirlemesine rağmen, Şah 1953’ten sonraki dönemde anayasayı ihlal ederek ülkeyi yönetmiştir (Akhavi, 1983: 199). Darbe sonrası ilk iş olarak sıkıyönetim ilân etmiş ve bütün muhalefeti (özellikle Tudeh ve Milli Cephe üyelerini) baskı altına almıştır. Mussadık’ın devrilmesinden sonra ABD’nin askerî ve ekonomik desteği sayesinde Şah yönetimi güçlenmiştir. 1957’de CIA ve Mossad’ın eğitim verdiği gizli servis örgütü SAVAK<sup>6</sup> kurulmuştur. Şah, SAVAK eliyle bireyleri ve toplumsal grupları gözetim altına almayı hedeflemiştir.

Musaddık’a yönelik darbenin İran ve Şah rejimi üzerinde üç önemli sonucundan söz edilebilir (Shakibi, 2007:183): Öncelikle, ABD’nin ve Şah’ın imajı bir daha düzelmeyecek şekilde bozulmuştur. İkincisi, ülke siyaseti, İran-ABD ilişkilerine endekslenmiştir. Halkın gözünde Şah’ın ülkeyi ABD sayesinde yönetebildiği görüşü hâkim olmuştur. Üçüncüsü ise, Şah’ın bağımsızlık söylemlerine rağmen kendisinin de ABD desteği ile yönetiminin ayakta kaldığına olan inancıdır. ABD desteğinin kendisini güçlendirdiğini zannederken, esasında İran’ın çıkarlarını savunmadığı ve ABD’nin kuklası olduğu yolundaki iddiaları güçlendirmiştir.

## İKTİSADİ BÜYÜME KARŞISINDA GELENEKSEL VE MODERN SINIFLAR

1953 askerî darbesinden sonra artan petrol gelirlerine<sup>7</sup> bağlı olarak İran iktisadi anlamda ciddi bir büyüme yaşamıştır: Ulusal planlama ile pazar genişlemiş, göçebe kabileler iskân edilmiş, tarımda kapitalist üretime geçil-

<sup>6</sup> Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü (*Sazeman-e Ettelaat ve Emniyet-e Keşvar*).

<sup>7</sup> Petrol gelirleri, 1953 yılında 34 milyon ABD doları civarındayken, 1973’te 5 milyar dolara, 1977’de dünya petrol fiyatları dört katına çıktığında ise 20 milyar dolara çıkmıştır; darbe ile devrim arasındaki dönemde nüfus 18 milyondan yaklaşık 35 milyona çıkarken, gayri safi milli hâsıla

miş, petrol ve imalat sektörü gelişmiştir. Ekonomik dönüşüm yeni orta sınıfın ve işçi sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İran, sanayileşmiş kapitalist bir toplum olma yolunda ilerlerken, kapitalizm öncesi sınıflar (toprak sahipleri, çarşı esnafı, ulema ve köylüler) ile kapitalizmin yarattığı sınıflar (yeni orta sınıf, işçi sınıfı ve yeni kapitalistler) arasındaki çatışma mevcut ayrımlara eklenmiştir. Sınıflar arasındaki eşitsizlikler 1979 Devrimi'ni hazırlayan en önemli neden olmuştur.

Şah, 1960'ların başından itibaren iktidar tabanını büyüyen orta sınıfa yaklaştırmaya çalışmıştır. Bir yandan petrol gelirleriyle kentli orta sınıf yaratılırken, diğer yandan uygulanan toprak reformuyla topraklandırılacak köylülerin desteği amaçlanmıştır. Halkı seferber etmek, modernleştirme projesini benimsetmek için 'Şah-Halk Devrimi' mottosuyla geniş çaplı ekonomik ve sosyal reformları planlamıştır. 1963'te 'Beyaz Devrim' adıyla ilân edilen bu programda, uzun süredir gerçekleştirilemeyen toprak reformu, kadınların özgürleştirilmesi, eğitim ve sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması yer almıştır. Referandumla, halka kendi modernleşme vizyonunu onaylatmak isteyen Şah'ın Beyaz Devrim'i çok büyük bir oranla kabul edilmiştir. Beyaz Devrim, 1960'lı yıllar boyunca monarşiye olan desteği arttırmıştır. Bu program, kitlesel değişimlerin kansız niteliğini vurgulamak ve 'kızıl' komünist devrimden ve 'kara' irticadan ayırt etmek için 'beyaz' sıfatı ile nitelendirilmiştir (Shakibi, 2007: 195). Ocak 1963'te Beyaz Devrim'in ilânından sonra Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin başlattığı ve öğrencilerin katıldığı büyük sokak gösterileri ile protesto edilmiştir. Humeyni, referandumu İslâm-karşıtı ilân ederek Şah'a sert eleştiriler yöneltirken, hükümet ve medya din adamlarının muhalefetini 'kara irtica' olarak nitelendirmiştir (Shakibi, 2007: 204). Beyaz Devrim, toprak reformu kapsamında, din adamları tarafından idare edilen mülkleri ortadan kaldırarak din adamları sınıfının gelirlerini azaltmıştır. Genel olarak ulema sessiz kalırken, Humeyni taraftarlarını referandumu protesto etmeye çağırmıştır. Şah'a eleştirilerine devam eden Humeyni, Haziran 1963'te tutuklanmış ve 1964'te serbest bırakıldığı dönemden, aynı yılın sonbaharında sürgüne gönderilene kadar, rejimi İslâm-karşıtı olmakla suçlamaya devam etmiştir.

Petrol gelirlerinin ekonomik büyümenin kaynağı olması belli sorunları doğurmuştur. Çünkü petrol ekonomik gelişmeyi desteklerken, bir yandan da verimsiz sektörleri sübvansede etmiş, hizmet sektörünü ve devlet aygıtını beslemiştir (Halliday, 1992: 24). Ekonomik büyümenin toplumsal hayata yansımaları sanayileşmenin ve eğitim düzeyinin artmasıyla görünür olmuştur. Eğitim, sanayileşme ve devlet bürokrasisindeki büyüme, ücret-

---

(GSMH) 3 milyar dolardan 53 milyar dolara, sivil ithalat 40 milyon dolardan 12 milyar dolara, kişi başı gelir 160 doların altındayken 1.600 doların üstüne çıkmıştır. (Abrahamian, 1980: 21-22)

li orta sınıf<sup>8</sup> ve kentli işçi sınıfının<sup>9</sup> genişlemesine neden olmuştur. Rejim, ekonomik büyümeyi sağlamasına rağmen bu iki modern sınıfın desteğini kazanamamıştır (Abrahamian, 1980: 22). 1920'lerden itibaren örgütlenen bu sınıfların bağımsızlıklarına son verilmiştir. Şah, 1953'ten sonra, devletle bütünleşmiş resmî sendikalar kurdurarak işçi sınıfını denetim altına almış ve orta sınıfın profesyonel birliklerinde ve ticaret odalarındaki bağımsızlığına son vermiştir (Akhavi, 1983: 200). 1960'lar ve 1970'lerdeki kapitalist gelişme ve işçi sınıfının büyümesi ile hükümet, 'Beyaz Devrim'in bir parçası olarak, 1960'larda, işçileri çalıştıkları atölyelerin kârına ortak ederek, fabrika hisselerinin işçilere satılmasını ve asgari ücreti işçilerin belirleyebilmesini sağlayarak bu sınıfın desteğini almaya çalışmıştır (Nomani ve Behdad, 2012: 247).

Daha önce meclisteki ağırlıklarıyla toprak reformunu engelleyen toprak ağaları reformdan rahatsız olmuştur. Esasında İran'da hiçbir zaman bir toprak aristokrasisi bulunmamıştır, fakat toprak ağaları güçlerini hanedana yakınlıktan almaktaydılar. Reform, topraksız köylülerin topraklandırılması ve sermayenin toprak dışındaki tarımsal üretime kaydırılması dışında büyük toprak sahiplerinin gücünü kırmayı da hedeflemiştir.<sup>10</sup> 1971'de tamamlanan toprak reformu sayesinde topraklandırılan çiftçiler de kapitalist orta sınıfın bir parçası olarak yerlerini almıştır.<sup>11</sup> Reform sonunda bir buçuk milyondan fazla köylü aile topraklandırılmış olmasına rağmen, toprak sahipliğindeki eşitsizlik sürmüştür. 1960'lar ve 1970'lerdeki yapısal dönüşümle, İran'ın kırsal bölgelerinde iktidar büyük toprak ağalarından küçük çiftçilere değil devlete geçmiştir (Akhavi, 1983: 202). Hedeflendiği şekilde tam olarak uygulanamamış olmasına rağmen, toprak reformu feodal yapıyı kırmış ve büyük toprak ağalarını etkisizleştirmiştir.

Toprak reformuyla geleneksel kırsal yapıların çözülmesi ve kentlere doğru hızlı göçler nedeniyle büyük kentlerin, özellikle Tahran'ın çeperlerindeki varoşlarda, büyük kente vasıfsız emek sunarak tutunmaya çalışanların artması, kentlerdeki eşitsizliği büyüten bir etken olmuştur. Kırsal ve kentsel gelirler arasındaki ciddi fark, 1960'lardan itibaren göçün artmasıy-

<sup>8</sup> 1953'te modern orta sınıf olarak sayılan bütün ücretli çalışanlar, devlet memurları, profesyoneller, mühendisler, öğretmenler ülkenin emek gücünün (5.8 milyon) yüzde 5.4'ünü oluştururken, 1977'de 9.4 milyona çıkan toplam emek gücünün yüzde 6.7'sine ulaşmıştır. (Abrahamian, 1980: 22)

<sup>9</sup> 1953'te modern sanayi, petrol, ulaşım, madencilik, inşaat ve büyük kentlerdeki hizmetlerde çalışanlar emek gücünün yüzde 5'ini oluştururken, 1977'de aynı sektörlerde çalışanlar emek gücünün yüzde 16'sını oluşturacak şekilde artmıştır. (Abrahamian, 1980: 22)

<sup>10</sup> 1960 yılında, İran'ın ekilebilir topraklarının yüzde 80-85'i birkaç yüz ailenin mülkiyetinde olduğu tahmin edilmiştir. (Bill, 1963: 401)

<sup>11</sup> 1971 itibarıyla, reform öncesinde toprağı olmayıp sonrasında toprak sahibi olanlar, bütün toprak sahiplerinin yüzde 15'ine ulaşmıştır. (Akhavi, 1983: 201-2)



la daha çok açılmıştır. Kır-kent arasında eşitsiz bölüşülen gelir ve refah, kentsel alanlarda da eşitlikçi dağılmamıştır.<sup>12</sup> Kentli halk ‘geleneksel’ ve ‘modern/Batılı’ olmak üzere, yaşam tarzı ve kentsel mekânları kullanma biçimleri açısından ayrılmıştır. Toplumunu modernleştirmenin en önemli aracı olarak eğitimin yaygınlaştırılması toplumsal kırılmaları besleyen önemli bir unsur olmuştur. Lise ve üniversite öğrencilerinin sayıları giderek artmış ve bu gençlerin milliyetçi, iktisadi, siyasi kaygıları ve bilinçlenmeleri güçlenmiştir. Ayrıca, meslek sahibi Batılılaşmış orta sınıf ve aydın kesiminde artış olmuştur. Eğitilmiş orta sınıfın siyasal taleplerini karşılayacak kanalların bulunmaması, bu grupların özellikle de aydınların yönetime karşı öfkelerini arttırmıştır.

Geleneksel orta sınıfın önemli bir bölümünü ‘çarşı’ (*bazaar*) oluşturmaktaydı. Modern bankacılık ve perakende sisteminin oluşmasına rağmen, ticari ve mali faaliyetlerin önemli bir kısmı hâlâ ‘çarşı’ nın denetimindeydi. Abrahamian (1980: 24) çarşının öneminin beş nedenini şöyle açıklar: Öncelikle, ülkenin perakende ticaretin üçte ikisi, yaklaşık 250.000 çarşı esnafı (*bazaari*) ile çarşının kontrolündeydi. İkincisi, modern sınıfların tersine bu geleneksel sınıf, esnaf ve zanaat loncaları ile örgütlüydü. Üçüncüsü, çarşı esnafının etkilediği –dükkân çalışanları, atölye işçileri, seyyar satıcılar, küçük perakendeciler ve aracılardan oluşan– geniş bir kesim vardı. Dördüncüsü, kentli girişimciler tarafından işletilen köylerdeki küçük imalathaneler (ki çoğu kadınlardan oluşan 10 kişiden az işçinin çalıştığı, dokuma, halı, ayakkabı ve mobilya imâl eden) ve ticari çiftlikler aracılığıyla, çarşının etkisi kırsal alanlara da ulaşmıştır. Son olarak, çarşının dinî kurumla sosyal, mali, siyasal ve ideolojik bağları vardı. Ülke çapında devletten bağımsız olan bu dinî kurumun<sup>13</sup> kent yoksulları üzerinde ideolojik hegemonyası bulunmaktaydı. Çarşı maddi gücüyle, dinî okul, cami ve türbe gibi dinî kurumları eskiden beri desteklemiştir. Din adamlarının devletten bağımsızlaşmalarına ve Şah’ın denetiminden çıkmalarına imkân veren, Şii İslâm’daki ‘zekât’ ve ‘hums’ (beşte bir) denilen bir verginin, doğrudan doğruya din adamlarına ödenmesi olmuştur. Böylece iki taraf (halk ve din adamları) birbirlerinin taleplerine karşı duyarlı olabilmıştır (Halliday, 1992: 37). Çarşı esnafı, 19. yüzyıldan itibaren giderek artan Batı nüfuzuna karşı gelişen siyasal İslâmcı hareketin en önemli toplumsal dayanaklarından biri haline gelmiş, 20. yüzyıl boyunca, İran siyasetinde ulemayı des-

<sup>12</sup> 1973-74 yıllarında, gelir dağılımında en üstteki yüzde 20’lik dilimde yer alan kentli aileler toplam harcamaların yüzde 55.5’ini yaparken, en alttaki yüzde 20’dekiler ancak yüzde 3.7’sini yapmaktaydı. (Abrahamian, 1980: 23)

<sup>13</sup> Bu kurum, içinde, 50 ayetullahın, 500 hüccetül-İslâm’ın, 11.000 ilahiyat öğrencisi ve çok sayıda imam ve din görevlisinin bulunduğu, 90.000 kişilik bir din adamı grubunu harekete geçirebilecek bir yapıdır. (Abrahamian, 1980: 24)

teklemiştir<sup>14</sup> (Beşiriye, 2009: 20). Böylece, çarşı, ulema ve kent yoksullarının<sup>15</sup> bulunduğu üçlü ağın üyesi olmuştur (Halliday, 1992: 26).

1953-1975 yılları arasında yönetim, modern orta sınıfın sendikalarının ve profesyonel derneklerinin kapatılmasına benzer bir tutumu çarşının lonca ve birliklerine karşı benimsememiş, uzaktan denetim altında tutmaya çalışmıştır. Ancak, 1975 yılında Şah, iki partili sistemi kaldırıp ‘tek partili’ bir sistemi getirerek uzaktan denetim yerine birebir denetim uygulamaya girişmiştir. Diriliş Partisi’ni (*Hizb-i Rastakhiz*) kurması ve askerî monarşiyi faşist totaliter rejime dönüştürme kararıyla değişim başlamıştır.<sup>16</sup> Şah, tek parti sistemine geçmekle 1906 Anayasası’ni çiğneyerek, keyfî yönetime geçmiştir (Shakibi, 2007: 201). Yurttaşlar ya partiye katılmaya ya da ülkeyi terk etmeye çağırılmıştır. Diriliş Partisi ile devlet bir yandan aydınlar, ücretli orta sınıf, kentli işçi sınıfı ve kırsal kitleler üzerindeki denetimini arttırırken, diğer yandan da İran tarihinde ilk kez çarşı ve dinî kuruma el atmış oldu (Abrahamian, 1982: 442). Hedefler doğrultusunda, Diriliş Partisi, çarşılarda şubelerini açmış; geleneksel loncaları feshederek devlet bürokrasinin doğrudan kontrolü altında yenilerini kurmuş; büyük kentlerde Lonca Odaları kurarak başlarına çarşı esnafının ‘komprador petrol burjuvazisi’nin üyeleri olarak gördüğü iş adamlarını getirmiş; 1975-77’deki yüksek enflasyondan küçük esnafı sorumlu tutarak binlerce müfettişle mağaza hesaplarını kontrol ettirmiştir (Abrahamian, 1980: 25). Enflasyondan sorumlu tutulan esnaf basında ‘çarşı vurguncuları’ olarak lanse edilip, SAVAK tarafından kurulan Lonca Mahkemeleri’nde vurgunculuk suçuyla yargılanmıştır.<sup>17</sup>

Şah yönetiminin, dinî kuruma meydan okuması, tepkilere yol açmış ve Diriliş Partisi şiddetini arttırmıştır. Parti, Şah’ın tek ‘siyasal lider’ ve aynı zamanda toplumun ‘ruhani rehberi’ olduğunu ilân etmiş, hicri takvimi kaldırarak yerine krallık takvimini getirmiştir. Bu eğilim 1960’lardan itibaren başlamıştır: Şah’ın Beyaz Devrim’le birlikte ilân ettiği yeni düzende kendisi sadece kral değil aynı zamanda siyasal bir lider olmuştur. 1906 Ana-

<sup>14</sup> İslâm Fedailer ve İslâm Mücâhidleri gibi 1940’lı yıllarda etkin olan siyasi hareketler maddi desteklerini çarşıdan almıştır.

<sup>15</sup> Daha çok mülksüzleştirilmiş çiftçilerden ve tarım işçilerinden oluşan, büyük kentlerin göçmenlerinin devrimci süreçteki rolleri ve din adamlarının onları nasıl seferber ettikleri konusundaki tartışma için bkz. (Seeberg, 2014: 12-13).

<sup>16</sup> “Diriliş Partisi’ni kurma fikri ABD’den doktora derecesi almış ve Samuel Huntington’ın gelişmekte olan ülkelerde siyasal istikrarın sağlanmasının tek yolunun, daha sonra tüm halkı seferber edecek, disiplinli bir hükümet partisi kurmaktan geçtiğini savunan genç bir grubun fikriydi.” (Abrahamian, 1980: 25)

<sup>17</sup> Lonca Mahkemeleri yaklaşık 250 bin esnafa para cezası vermiş, 23 bin tüccarı yaşadıkları kentler dışındaki yerlere sürmüş, 8 bin esnafı iki ay ile üç yıl arasında değişen hapis cezalarına çarpırmış ve 180 bin küçük işletme sahibine de çeşitli cezalar vermiştir. (Abrahamian, 1982: 498)

yasası'nı ihlal ederek, monarşiyi ülke siyasal hayatının merkezine alarak, yönetiminin meşruiyetine zarar vermiştir (Shakibi, 2007: 195). 1970'lerin ikinci yarısında, artık ülke monarşi ve dolayısıyla Şah'ın kişiliğinde temsil edilir olmuştur. Adalet Bakanı, çokeşliliği yasaklayan 1967 Aile Koruma Kanunu'nun sıkı uygulanması konusunda tedbirler alırken, Eğitim Bakanı *çador* (çarşaf) giyen kadınların üniversitelere kayıt yaptırımlarını yasaklamış, yeni kurulan Dinî Kurul köylülere, 'gerici mollalar'ın vaazlarından farklı olarak 'doğru İslâm'ı öğretme kararı almıştır (Abrahaminan, 1980: 25). Yönetimin uygulamaları protesto edildiğinde, çok sert tedbirlere başvurulmuştur.<sup>18</sup>

Şah rejimi, esasında 1960'lardan itibaren, dinî kurumun tamamen yabancılaştırılmaması için yönetimin yanında olan grupları devlet yardımları ile desteklemeyi ihmal etmemiş, ancak sert eleştirilerde bulunanları sürgüne göndermiştir. Babası Rıza Şah'ın kadınların peçe takması, dinî tören ve tatillerle ilgili yasaklarını gevşetmiştir. Şah'ın din ve ulema ile ilişkisi iki zıt eksen üzerinde şekillenmiştir: Bir yandan komünizm tehdidine karşı bir savunma aracı olarak değerlendirirken, diğer yandan Pehlevi saltanatı ve onun modernleşme misyonunun açık düşmanları olarak görmüştür (Shakibi, 2007: 202). Din adamlarının pasif desteğini kazanmak için yaptığı devlet yardımları, ekonomik gelişmenin 1977-78 döneminde görece yavaşlaması<sup>19</sup> neticesinde hükümetin (Amuzegar hükümeti) kemer sıkma politikasının bir parçası olarak durdurulmuştur (Halliday, 1992: 24). Bu da rejimle, ılımlı din adamlarının arasını açan bir etken olmuştur.

Şah'ın yönetimde olduğu dönemde, din adamlarının rejime karşı tutumları, gruplar arasında farklılaşmıştır (Shakibi, 2007: 203). Bir grup, daha çok din eğitime odaklanmış muhafazakâr ulema, din tehdit altında olduğunda din adamlarının siyasete müdahalesine olumlu bakarken, ikinci bir grup rejime karşı veya rejimin yanında olmak gibi net bir tavır takınmamıştır. 1906 Anayasasını savunan bu ikinci grup Pehlevi hükümetinin, toprak reformu, kadınlara oy hakkı ve aile kanunu gibi belli politikalarını eleştirmiştir. Devrim sırasında, kitlelerin seferber edilmesinde radikal ulemaya destek olmalarına rağmen bu gruptaki din adamları son aşamaya kadar monarşinin yıkılmasından yana olmamıştır. Humeyni'nin oğlu Ahmet Humeyni'ye göre, 1976-77'deki ilk kalkışmalar başlayana kadar sessiz kalan bu grubun temel rahatsızlığı Şah rejiminin yarattığı 'ahlâki çöküş' ve 'toplumsal kirlilik' olmuştur (Abrahaminan, 1980: 26). Köyden kente hızla ar-

<sup>18</sup> Kutsal Kum'daki büyük mezarlık (Fazieh) kapatılmış, İsfahan'da önemli bir vaiz yeni takvimi eleştiren bir konuşma yaptıktan birkaç gün sonra öldürülmüş, Diriliş Partisi'nin İslâm-dışı ve anayasaya aykırı olduğunu belirten din adamları hapse atılmıştır. (Abrahaminan, 1980: 25)

<sup>19</sup> GSMH'nin duraklaması, enflasyonda artış, belli malların zor bulunması, enerji kesintileri gibi. (Halliday, 1992: 24)

tan göç ve kentlerin altyapı, konut ve toplumsal hizmetler açısından yetersiz olması, büyük kentlerin çeperlerindeki (Tahran'ın güneyindeki gibi) gecekondu mahalleleri artan suç, alkolizm, fahişelik ve intihar gibi sorunların mekânı haline gelmiştir. Mollalar, din ve geleneksel değerlerle bu 'ahlâki çöküş'ün aşılabileceği propagandasını yapmıştır (Abrahamian, 1980: 25). Din adamlarının çoğunluğu, aslında kerhen rejim karşıtı din adamlarının saflarında yer almıştır. Üçüncü grup din adamları ki sayısal açıdan en küçük gruptur, açıkça Şah'a karşı olan radikallerdir.

## KİTLESEL SEFERBERLİK, DEVRİM VE İSLÂM CUMHURİYETİ

İran Devrimi'nin çokça vurgulanan özgün yanlarından biri toplumsal ve ideolojik açıdan farklılaşan muhtelif güçlerin koalisyonu yapılmıştır. Devrim, "çok-sınıflı popülist kentli bir ittifak" diye nitelendirilebilecek, heterojen toplumsal güçler tarafından yapılmıştır (Foran, 1992: 14). 1977-79 dönemindeki kalkışmalar başladığında, gösterilere ve eylemlere katılan –işçiler, din adamları, profesyonel meslek sahipleri, öğrenciler, çarşı esnafı ve zanaatkârları, kent yoksulları ile kadınlardan oluşan– grupların büyük bir çoğunluğu (belki Humeyni taraftarı, militarist küçük bir grup dışında), isyanın İslâm cumhuriyeti ile son bulacağını tahmin dahi edemezdi. İki yıl süren olayların aktörlerinin ortaklaştıkları nokta yabancı etkisinden kurtulmak ve Şah'ı kovmaktır. Bu niyetle isyanlara katılanların –başta liberal orta sınıfların– Şah sonrası için bir ajandaları da yoktu.

Devrim, yönetimin son dönemlerindeki siyasal hatalardan değil, on yıllarca süren baskıların birikimiyle başlamıştır (Abrahamian, 2014: 204). Şah, sendika ve profesyonel birliklerden başka bağımsız siyasal partileri de ortadan kaldırarak yönetim ile modern sınıflar arasında bir uçurum yaratmış ve bu sınıfların hoşnutsuzluklarını iletebilecekleri yeni mekanizmalar oluşturmamıştır. Böylece ekonomik gelişmeden en çok faydalanan sınıflar bile Şah rejiminin destekçisi olmamıştır. Aydınlar ve din adamlarını aynı çizgiye getiren en önemli etken yabancı etkisine karşı duyulan kızgınlıktır.<sup>20</sup> Devrimci ittifakların, milliyetçi, popülist veya dinî söylemler etrafında şekillendiği, bunlar arasında "özellikle milliyetçiliğin, devrimci seferberlikte sadece sınıf mücadelesinden çok daha dâhil edici ve güçlü bir etken olduğu ispatlanmıştır" (Goodwin ve Skocpol, 1989: 493). İran Devrimi'nde de farklı sınıfları aynı çizgiye getiren ve tahakküme direnmeyi meşrulaştıran birleştiriciler 'milliyetçilik' ve 'bağımsızlık' talebi olmuştur.

<sup>20</sup> İran tarihinde yabancı etkisinin, aydınlar ve din adamlarını birleştirici rolü, daha önce 1891-2 tütün protestolarında, 1905-1909 Anayasa Devrimi'nde ve Musaddık'ın başarısında da görülmüştür. (Clawson ve Rubin, 2005: 88)

Devrim sürecinde, sahnede görünmeyenler köylüler ve göçebe kabileler (kentlere göç ettirilenler ile çalışmak için kentlere gidip gelenler hariç) olmuştur (Foran, 1992: 14). Ticaret burjuvazisi, mali yardımlarla öğrenci, aydın ve din adamlarına destek verirken; kentli yoksullar sokak gösterilerine kitlesel katılımı protestolarda yerlerini almıştır. Beyaz Devrim, o zamana kadar Pehlevi iktidarını destekleyen büyük toprak sahiplerinin ve taşra eşrafının da rejimle ters düşmesine neden olmuştur. Diriliş Partisi'nin kentlerdeki çarşılar ve din adamları üzerindeki baskıları, bu geleceksel grupların yönetime karşı kin ve nefret duygularını beslemiştir (Abrahamian, 2014: 205).

1976'da açıkça rejime muhalefet eden liberallerin ve gerillaların yerini, Ocak 1978'de ilâhiyat öğrencileri ve din adamları ile çarşı almıştır (Halliday, 1992: 30-1). Bundan sonra da ayaklanmayı, çarşı tacirleri ve kent yoksullarıyla daha yakın bağları olan din adamları yönetmiştir. 1978'de, rejim karşısında en güçlü grup mahalle düzeyine kadar örgütlenmiş ancak belli bir merkezden yönetilmeyen dini gruplardı. Küçük laik siyasal partiler, katıldıkları olaylarda önemsiz roller üstlenmiştir. 1950'lerde kurulmuş, yasadışı Fedayin-i İslâm örgütünün desteğini de alan dinî gruplar ancak aynı yılın ikinci yarısında Humeyni'nin kişiliğinde kararlı bir lidere kavuşmuştur (Halliday, 1992: 31). Esasında, İran'da 1953 sonrasındaki dönemde Şah, laik ve yarı-laik bütün muhalefet gruplarını bastırıldığı için tek siyasal muhalif din adamları kalmıştır. 1963'teki Humeyni liderliğindeki protestolara Ulusal Cephe ve diğer seküler muhalifler –1906 Anayasasını savundukları ve teokraziye karşı oldukları için– destek vermemiştir. Böylece, siyasal söylem dinî alana itilmiştir (Shakibi, 2007: 207). Devrime giden süreç içinde, başkaldırının liderliği Şeriatmedari gibi ihtiyatlı din adamlarından Humeyni ve Beheştî gibi köktenci din adamlarına geçmiştir (Halliday, 1992: 30).

Devrimci hareket 1977 başlarında, insan hakları ihlallerinin önlenmesi için yapılan uluslararası baskılar sonucu Şah'ın sıkı polis denetimlerini gevşetmesiyle, öğrencilerin, aydınların ve din adamlarının protestolarıyla başlamıştır.<sup>21</sup> Aynı yıl sonbaharda, medrese öğrencileri, pazar esnafı, siyasal liderler, avukatlar, yargıçlar, aydınlar, akademisyenler ve gazetecilerden oluşan orta sınıf örgütleri, Diriliş Partisi'ni kınayan bildirimler yayınlamaya, sokak protestolarında rejimi eleştirmeye başlamıştı (Abrahamian, 2014: 206-7). Ocak 1978'de, iktidar yanlısı bir gazetede (*İttılaat*) din

<sup>21</sup> Liberalleşme eğiliminde, ABD'nin dış politikasında insan hakları meselelerini gündeme getiren Jimmy Carter'ın başkan seçilmesinin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Ancak ondan önce, 1976 sonunda Şah'ın liberal politikaları gündeme gelmişti, politika değişikliğinde sağlığının ve ülke ekonomisinin kötüye gitmesiyle birlikte Pehlevi hanedanının geleceği konusunda kaygıya kapılmasının daha etkili olduğu iddia edilmektedir. (Shakibi, 2007: 214)

adamlarından ‘kara irticacılar’ diye bahsedilerek, Humeyni’nin kinayeli bir biçimde kişiliğinin aşağılanması, Kum’daki medrese öğrencilerinin, çarşının ve yaşlı din adamlarının desteğiyle sokakları ele geçirip, güvenlik güçleriyle çatışmalarıyla sonuçlanmıştır. Kum’daki olayların kırkıncı gününde (*arba’in*<sup>22</sup>) Tebriz’de ve ardından kırk gün sonra Yezd ve İsfahan’da ayaklanmalar meydana gelmiştir. Küçük bir grup İslâmcının siyasal seferberliği başlatmasında etkili olan, esasında aile ve yakın çevre ile sessiz sedasız gerçekleştirilen *arba’in* geleneğinin kitlesel protesto haline dönüştürülmesidir (Clawson ve Rubin, 2005: 91).

1978 yazı, Ağustos ayındaki Ramazan ayı da dâhil olmak üzere, protesto ve çatışmalarla geçmiştir. İşçi kenti Abadan’da 400 kişinin sinemada yanarak ölümünden (İslâmcı gruplar, Batıcılığın sembolleri olarak gördükleri sinemalara ve alkol satılan dükkânlara saldırılar düzenlemesine rağmen) SAVAK sorumlu tutulmuştur. Bu yangından sonra, Şah “ulusal uzlaşma hükümeti” olarak reformcu bir hükümeti görevlendirerek, eski dinî takvimi yeniden yürürlüğe koydurdu, kumarhaneleri kapattı, siyasal partilere onay verdi, hattâ Humeyni’yi İran’a davet etti –ki kendisi reddetmiştir (Clawson ve Rubin, 2005: 91). Ancak, bu aşamada muhalefet bir uzlaşmaya yakın değildi. Ramazan sonrasında Tahran’da yapılan kutlamalar, gösterilere dönüştü, 8 Eylül’de, Şah’ın sıkıyönetim ilân ederek muhalefet liderlerinin tutuklanması emrini verdi. Aynı gün, yasağa rağmen Tahran’ın çeperlerinden merkezine doğru yürüyüşe geçen kalabalık yüz binleri bulmuştur. Jale Meydanı’nda toplanan kalabalığa dağılma emri veren askerler tarafından ateş açılmış, ölenlerin sayısı resmî makamlar tarafından onlarla ifade edildiği halde binlerce kişiye ulaşmıştır.<sup>23</sup> ‘Kara Cuma’ olarak adlandırılan 8 Eylül, Şah ile halk arasında geri dönülmez bir yol ayrımına neden olmuştur. Ayrıca, 1906 Anayasası’nı savunan ve monarşi ile uzlaşmaya razı olan ılımlı kesimleri bile radikalleştirmiştir (Abrahamian, 1982: 516).

Kara Cuma’yı takip eden günlerde yayılan grev dalgası Tahran’daki petrol rafinesinde başlamış ve kısa sürede diğer sektörlerle yayılmıştır. Rejim üzerindeki en yıkıcı etkiyi de bu grevler bırakmıştır (Jafari, 2009). Grevler, Humeyni’nin Irak’tan Paris’e gönderildiği 6 Ekim ve özellikle Kara Cuma’nın kırkıncı günü olan 18 Ekim’de büyük kentlerdeki kanlı olaylardan sonra hızlanarak yayılmıştır. Ekim ayının üçüncü haftasında artık hayatın pek çok alanında grev vardır: neredeyse her çarşıda, üniversite ve liselerde, petrol tesislerinde, bankalarda, demiryollarında, postaneler-

<sup>22</sup> Şii geleneğinde ölümden sonra tutulan yasın kırkıncı günü; aynı zamanda Muhammed peygamberin torunu Hüseyin’in şehit edilmesinin yasla anıldığı Aşure Günü’nden sonraki kırkıncı gün.

<sup>23</sup> Muhabir olarak Tahran’a giden Michel Foucault, 8 Eylül 1978’de, Tahran’ın Jale Meydanı’ndaki kalabalığa ateş açan askerlerin, 4.000 kişiyi öldürdüğünü bildirmiştir. (Abrahamian, 2014: 209)

de liman ve gümrük birimlerinde, iç hatlar uçuşlarında, radyo ve televizyon istasyonlarında, gazetelerde, bakanlıklarda, kamu hastanelerinde, tütün ve kâğıt fabrikalarında, tekstil ve diğer büyük fabrikalarda (Abrahamian, 1982: 518). Bu büyük grev dalgasında orta sınıf ve işçi sınıfı, ekonomik talepleri yanında baskıcı rejimin son bulmasına dönük siyasal talepleri etrafında birleşmiştir.<sup>24</sup>

Gelişmeler karşısında Şah, bir yandan gözdağı vererek yıldırıma çalışırken diğer yandan uzlaşmacı bir tavır takınmıştır. Önce önemli bakanlıkları üst-düzyer askerlere vererek askerî bir hükümet oluşturmuş, sıkıyönetimi yaygınlaştırmış, Ulusal Cephe liderlerini hapse attırmış, büyük gazeteleri ordunun kontrolüne vermiş ve Irak hükümetine Humeyni'yi önce ev hapsinde tutmaları sonra da sınır dışı etmeleri konusunda baskı yapmıştır. Diğer taraftan, siyasal mahkûmlara af ilân etmiş, basın sansürünü sonlandırmış, askerleri gazetelerin başından geri almış, daha önce vali olarak atadığı generalleri azletmiş, Diriliş Partisi'ni feshetmiş, Pehlevi Vakfı'nı soruşturmak üzere bir komisyon görevlendirmiş, Humeyni de dâhil olmak üzere sürgündekilerin dönebileceğini ilân etmiş, hattâ bir televizyon konuşmasında halkının "devrimci mesajını" duyduğunu, geçmişteki hatalarını düzelteceğini ve çok yakında serbest seçimlere gidileceğini açıklamıştır (Abrahamian, 1982: 519). İran'ın en üst düzey din adamı (Büyük Ayetullah) Şeriatmedari,<sup>25</sup> Şah'ın sıkıyönetim uygulaması ve askerî hükümet kurdurması nedeniyle uzlaşamaz bir noktada olduklarını belirtmiştir. Paris'te sürgünde olan Humeyni ise Şah'ın derhal tahttan çekilmesi ve İslâmî bir yargılamaya gidilmesi gerektiğini belirtmiş, halkın monarşi düşürülene kadar protestolara devam etmesini söyleyerek meydan okumuştur (Abrahamian, 1982: 519-20). Uzlaşma niyetinde olmayan, muhalifler, 11 Aralık'ta Şiiler için kutsal olan Aşure Günü'nde, milyonların katıldığı sokak gösterileriyle Şah'ı istifaya çağırmıştır. Pek çok kentte şiddetli veya barışçıl protesto gösterileri sürdürülürken, hükümet düzeni sağlayamamıştır.<sup>26</sup>

Aşure olaylarından sonra meşruiyeti daha çok sarsılan Şah, Ocak 1979'da Ulusal Cephe liderlerinden Şahpur Bahtiyar'ı ikna ederek başbakanlığa atamıştır. Bahtiyar, Şah'ın 18 ay içinde ülkeden ayrılması ve döndüğünde yönetimde değil, saltanatta kalması şartıyla görevi kabul etmiştir (Clawson ve Rubin, 2005: 93). Şah'ın, 16 Ocak'ta –bir daha geri dön-

<sup>24</sup> Ülke çapındaki genel greve 100 bin kamu çalışanı, 30 bin petrol işçisi ve 5 bin banka memuru katılmıştır. (Abrahamian, 1982: 518)

<sup>25</sup> Şeriatmedari, Humeyni'nin "velayet-i fakih" düşüncesini hiçbir zaman kabul etmemiş, dinî kurumun siyasete girmesini onaylamamıştır.

<sup>26</sup> Bu sırada, üretime tekrar başlayan petrol işçileri üretimi düşürme kararı almıştır. Günlük petrol üretimi 250 bin varile kadar düşmüştür ki bu miktar ihraç edilemeyecek kadardır ve İran benzin ve gaz yağı ithal eder olmuştur. (Clawson ve Rubin, 2005: 92)

memek üzere– İran’ı terk etmesinin ardından Bahtiyar hükümeti, 1 Şubat’ta Humeyni’nin Paris’ten dönmesine izin vermiştir. Humeyni, 5 Şubat 1979’da Tahran’a indiğinde, devrimin tartışmasız muzaffer önderi olarak, kendisine umut bağlayan milyonlarca İranlı’nın katıldığı bir kalabalık tarafından karşılanmıştır.<sup>27</sup>

İslâm devrimi ile sonuçlanan kitlesel seferberlikle ilgili tartışmalı ve haretli soru: İran Devrimi inananların oluşturduğu homojen bir kitlenin çabalarıyla yapılmış bir İslâm devrimi midir yoksa bir proletarya ayaklanması karşı-devrimci din adamları sınıfı tarafından gasp mı edilmiştir? Her iki görüş tek başına açıklayıcı olmamakla birlikte “İran Devrimi’nin gücü ve aynı zamanda da trajedisinin büyük bir bölümü, her iki durumun biraraya geliş biçiminden kaynaklanmaktadır” (Halliday, 1992: 33).

## Şİİ İSLÂM’IN ROLÜ VE DEVRİMCİ SÖYLEMİN MİMARLARI

Devrime giden süreçte Şiiliğin rolü hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları (Fred Halliday gibi) Şiilikte dünyevi düzeni sorgulayan ve sürekli muhalefet eden bir duruş olduğunu iddia ederken; bazıları (Ervand Abrahamian, Theda Skocpol gibi) siyasi gelişmeleri Şii inancının sonucu olarak görmezler. Devrimci İslâmi söylem, 1960’lar ve 1970’lerde geliştiği haliyle Şii siyasal düşüncesine dayanan bir ideoloji değil, fakat Humeyni, Celâl Ali Ahmed ve Ali Şeriatî’nin fikirleriyle gelişmiş bir söylemdir (Abrahamian, 1982: 520). Ancak Şii İslâm’a özgü birtakım inançların devrim sürecini beslediği ve Humeyni’nin siyasal bir önder olarak ortaya çıkışına zemin hazırladığı konusunda şüphe götürmez noktalar vardır. Gene de devrim ile Şiilik arasında doğrudan nedensel bağlar kurmak, bu faktörlerin 1979’dan önce neden etkili olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Celal Ali Ahmet, Şiiliğin siyasallaşmasında önemli rol oynayan aydınlardandır. Eski bir Tudehli olan Ali Ahmet, 1962 yılında yayımlanan *Garbzadeği* (Batı Zehirlenmesi) başlıklı çalışmasında İran aydınlanmasını eleştirmiş, İran solunda popüler olan evrenselciliğe karşı çıkmış, Batı’nın önerdiği her şeye şüphe ile yaklaşarak anti-modernist ve halkçı bir söylem ge-

<sup>27</sup> Humeyni döndüğünde, Geçici Devrim Konseyi, pek çok alanda kontrolü ele geçirmişti. Humeyni, geçici hükümetin başına İslâmcı-milliyetçi Mehdi Bazargan’ı geçirdi. Zaten devrimciler karşısında pasif kalmış ordu yavaş yavaş devrimciler safına geçerken, generaller üzerinde ciddi bir etkisi olan, SAVAK’ın netameli yöneticisi General Fardust (Şah’ın sınıf arkadaşı ve güvendiği arkadaşlarından) Humeyni’ye hizmet etmek istediğini ilân etti (Clawson ve Rubin, 2005: 93). Mehdi Bazargan’ın liderliğindeki İran Ulusal Kurtuluş Hareketi (*Nehzat-i Azadi*) liberal İslâmcı görüşleriyle tanınıyordu ve geçici hükümette en ağırlıklı grubu oluşturuyordu. Ayrıca devrimden sonraki ilk cumhurbaşkanı Beni Sadr da benzer bir ideolojik duruşa sahipti (Taşkın 2014: 221). Yani devrimin ilk yıllarında radikal dini eğilimlerden çok liberal İslâmcılar yönetimdeydi, ancak devrimi izleyen yıllarda liberal İslâmcılar ve sosyalistler tasfiye edilmişti.



liştirmiştir. İran toplumunun Batı kültürünün hegemonyasından kurtulması için uyanış ve direniş çağrısı yapmıştır. Bir hastalık olarak tanımladığı Batı etkisinden kurtulmak için İran'ın kültürel otantikliğini, politik hâkimiyetini ve ekonomik refahını sağlaması gerektiğini savunmuştur. Ali Ahmet, İran'ın *garpzadeği* hastalığına karşı en etkili savunma aracı olarak, Şif İslâm'ın yeniden canlanmasını önermiştir (Brucerdi, 2009). Her ne kadar, İslâmi köklere dönüşü savunsa da, çalışmalarında Marksist bir etkiyle sınıf-temelli analizler yapmıştır (Abrahamian, 1993: 23). Ali Ahmet'in görüşleri, İran'daki pek çok sorunun kaynağı olarak Batı'yı gören hem sol hem de İslâmcı kesimler arasında coşkuyla karşılanmıştır. Devrimden sonra *garpzadeği* söylemi devrimci seçkinlerin hegemonik söylemi haline gelmiştir (Brucerdi, 2009).

Şiiliğin siyasallaşmasında, Humeyni'nin zaman içinde din ve yönetimi birleştiren görüşü, devrim sonrasında hayata geçirilmesi açısından kuşkusuz en etkili olandır. Şii İslâm'da, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olan On İkinci İmam'ın 9. yüzyılda gizlendiğine, saklandığına yani *gaib*<sup>28</sup> olduğuna inanılır. Şiilik içindeki tartışmalarda, gaiblik dönemindeki otorite konusunda iki alternatif geliştirilmiştir: Bir görüş dünyevi otoriteyi kabul etmeyi veya güçlükler karşısında sabırla tevekküllü olmayı veya takiye yapmayı uygun görürken, diğer bir görüş ulemanın siyasal eylemde bulunmasını salık vermiştir ki Humeyni bu seçeneği benimsemiştir (Halliday, 1992: 37). İnanca göre, On İkinci İmam, geri dönerek dünya üzerinde adil bir toplumun yaratılmasını sağlayacaktır. İhtimal ki bu mesihçi inanç, inanan kitlelerin özlemle bekledikleri iyi toplumu İslâm devrimi ile yaratacağı umuduyla Humeyni'yi desteklemelerini sağlamıştır. Kendisini hiçbir zaman On İkinci imam olarak tanımlamasa da Humeyni'nin kişiliği ve bir din adamı ve siyasetçi olarak Pehlevi rejimi karşındaki duruşu bu misyon için uygun düşmüştür.

Humeyni'nin yaşamı, 1963'e kadar Kum kentindeki medreselerde ah-lâk ve tasavvuf konularında ders veren bir din adamı olduğu dönem ve sonrasında siyasal bir konuma gelişi olmak üzere iki döneme ayrılabilir. Bir din adamı olarak Humeyni, hem Rıza Şah hem de oğlu dönemindeki modernleşme ve Batılılaşma politikalarına eleştirel olmakla birlikte,<sup>29</sup> 1960'larda bile 1906 Anayasası'nı tanımaz bir tavır takınmamıştır. İlk kez 1971'de sürgündeyken, monarşinin İslâm'la bağdaşmadığını ileri sürmüştür. Humeyni, monarşiye alternatif bir yönetim biçimi önererek, monarşiyi koruyup 1906 Anayasası çerçevesinde kalmayı düşünen diğer dinî ve laik bütün siyasal muhaliflerden ayrılmıştır (Shakibi, 2007: 206). Nihayet

<sup>28</sup> Kayıp; nerede olduğu bilinmeyen, gizli.

<sup>29</sup> Humeyni, Şah ve babasını "gaspçılar" diye nitelendirmiştir. (Halliday, 1992: 27)

1978’de açıkça 1906 Anayasasını reddederek İslâm cumhuriyeti kavramını ortaya atmıştır.

Humeyni, 1940’ların başında yazdığı bir risalede (*Keşf’ül Esrar* - Sırların Keşfi), hükümdarın şeriata bağlı olmak kaydıyla kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir. Aynı makalede *velayet-i fakih* kavramından da ilk kez bahsetmiştir (Garthwaite, 2011: 226). ‘Velayet’ yönetim (yasal otorite) anlamına gelirken, ‘fakih’<sup>30</sup> İslâm hukuku (fıkıh) âlimi anlamına gelen İslâmi bir kavramdır. Humeyni, *velayet-i fakih* ile Şii meşruiyet sorununu çözme-yi amaçlamıştır (Halliday, 1992: 40). Esasında, Platon’un ‘filozof kral’ anlayışına benzer bir yaklaşımla, yönetim yetkisinin dinî otorite ile birleştirilmesini önermiştir.<sup>31</sup> İslâm yönetimi sorunsalını, *Keşf’ül Esrar*’dan sonra 1964’te Türkiye’de sürgündeyken yazdığı ve bir hukukçu olarak statüsünü yükselten *Tahlil’ül Vesile* başlıklı çalışmasında daha ileri götürmüştür. Bu kitapta, İmam’ın ya da Müslümanların liderinin, ticaretin düzenlenmesi ve fiyatların belirlenmesine kadar varabilen geniş bir alanda, insanların hayatlarını düzenlemesi gerektiğini savunmuştur (Moin, 2005: 136).

İran’a dönmeden önce dünya basınına ülkesi için monarşi yerine alternatif yönetim İslâm cumhuriyeti (*cumhur-i İslâmi*) olduğunu belirten Humeyni’ye (Abrahamian, 1982: 520) göre: “İslâm devleti totaliter veya despotik değil, anayasal ve demokratiktir. Ancak, bu demokraside kanunlar halkın iradesiyle değil sadece Kuran ve peygamberin sünneti ile yapılır... İslâm devleti, İslâm hukukuna tabiidir ki bu hukuk ne halktan ne de onun temsilcilerinden gelir, fakat doğrudan Allah’tan ve onun ilâhi iradesinden kaynaklanır” (Khomeini, 1985: 7). Bu alıntı, Humeyni’nin önerdiği demokrasi anlayışının Batı tipi, halk egemenliğine dayanan bir demokrasi anlayışı olmadığını en açık göstergesidir. Devrimden sonra referandumla kabul edilen 1979 Anayasası ile *velayet-i fakih* makamını üstlenmiştir.<sup>32</sup> Anayasa Tanrının otoritesinin halk tarafından kabul edilmesiyle bir anlamda halk otoritesini de tanımıştır.

Siyasal bir devrim olarak İran Devrimi’nde –özellikle devrim sonrası dönemde– Şiiliğin yas ve şehadet kültürü, devrimi sağlamlaştırmak için

<sup>30</sup> Fakih, *müçtehit* yani içtihat yapma yetkisinde olan din bilginidir. Öğretiye göre, bir kişinin fakih olabilmesi için Kuran ve hadis ilimlerinde derinleşerek otorite olması, yaşadığı çağın meselelerini İslâm’a göre yorumlayabilmesi gerekir. (MEB: 84-85)

<sup>31</sup> Humeyni’nin bu fikirleri, İran’ı Şii yapan Safevi Hanedanı (1501-1722) döneminde dile getirilen müçtehitlik makamından esinlenmiştir. 18. yüzyıl müçtehitleri, yöneticiler üzerinde siyasi haklar iddia etmeye başlamıştır. Bunlara göre yöneticiler müçtehitlerin önerilerine uymak zorundaydı (Keddie, 1992: 100). Müçtehitler hükümdarın fıkıhçıya, devletin de şeriata (İslâm hukukuna) tâbi olması gerektiğini belirtirken, uygulamada ulema siyasal iktidara talip olmamış ve hükümdarlara boyun eğmiştir. (Gartwaite, 2011: 238-9)

<sup>32</sup> Humeyni’nin *velayet-i fakih*’liğini genelde ulema kabul etmişse de, İran’da ve Irak’taki kutsal şehirlerde yaşayan yüksek rütbeli Ayetullahlar tarafından sorgulanmıştır.

kullanılmıştır. Şii gelenekte, Ali ile oğulları Hasan ve Hüseyin'in şehit edilmelerinin toplumsal ve siyasal çağrışımları vardır ve tutulan yaslarla bu ilişki canlı tutulur. Zalimlere karşı başkaldırıya kutsallık atfedilmesi ve bu yolda şehadet devrim sırasında kullanılan bir söylemdir. Hem Şah'a karşı ayaklanma hem de devrimden hemen sonra başlayan İran-İrak Savaşı (1980-88) döneminde genç insanların kaybedilmesi, İran'da İslâm tarihinde görülmemiş şiddette "ölüver bir şehadet kültürü" gelişmesine neden olmuştur (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 14). Esasında, Şiiliğin devrimden sonra, yeni düzenin ideolojik bir aracı olarak daha etkin bir biçimde kullanıldığı ve bu amaçla yeniden formüle edildiği iddia edilebilir.

İslâm Devrimi, 1960'lar ve 1970'lerde Marksist çevrelerde geliştirilen emperyalizm karşıtı hareketlerle, muhafazakâr çevrelerdeki kültürel Batılılaşmaya duyulan tepkileri birleştirmiştir. Sol söylemin terminolojisini benimseyip, İslâmileştirmiştir: *inkılap* (devrim), *ideoloji*, *cemaat-ı tevhide* (bölünmez bütünlük toplumu –sınıfsız toplum), *hatt-ı imam* (imam çizgisi-parti çizgisi) ve *mustaz'ifin* (ezilenler-proleterler) gibi (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 13). Bunda, Marksizm ile Şiiliği birlikte yorumlayan Ali Şeriatî'nin rolü büyüktür. Humeyni genç ilâhiyat öğrencileri ve geleneksel çarşı esnafı ve kasetlere kaydedilmiş vaazlarının çözümlerinin elden ele dolaştığı geniş halk kesimleri arasında etkiliyken, Şeriatî lise ve üniversite öğrencileri ile Halkın Mücahitleri<sup>33</sup> arasında popülerdi. İlerici bir düşünür olarak, Ayetullah Mahmut Talegani gibi radikal din adamlarıyla birlikte, 'Batıcılık hastalığı'na (*Westomania*) karşı direnci ilerici İslâm'da formüleştirmiştir (Ahmad, 1992: 89).

1960'larda Şeriatî, devrimci İslâmi ideolojisini halkın anlayacağı bir dille onlara ulaştırmıştır. İslâm anlayışını, İslâmi felsefe ve ilâhiyat üzerinde değil, Fransa'daki doktora eğitiminin etkisiyle, beşerî bilimlerle özellikle de tarih ve sosyoloji üzerine inşa etmiştir (Fekri, 2011: 145). Tutucu ve irrasyonel 'gelenek' ve kapitalizmin faydacılığına, bilime tapmaya ve Batı'yı taklide dayalı modernite karşısındaki eleştirel tutumuyla, çıkış yolunu "yeniden doğuş ve mezhepsel Rönesans" olarak nitelendirdiği "eleştirel yeniden yapılanma ya da İslâmi Protestanizm"de bulmuştur (Fekri, 2011: 147-8). Ulemanın İslâm'ı değersizleştirdiğini ileri sürerek, Şii İslâm'ın ancak yeniden yorumlanmasıyla İran'da bir eylem tabanı oluşturabileceğini savunmuştur (Garthwaite, 2011: 225). Devrim sırasında, 1977'de öldürülen Şeriatî'nin resimleri Humeyni ile birlikte taşınmıştır.

Son olarak, vurgulanması gereken bir nokta da devrimci kalkışmanın son evresinde Humeyni'ye verilen kitlesel desteğin arkasında ideolojik de-

<sup>33</sup> 1960'lar ve 1970'lerde Pehlevi rejimine karşı mücadele yürüten Marksist-Leninist gerilla hareketi içinde yer alan, İslâmi bir grup.

ğil politik nedenler bulunmasıdır. Rejime karşı siyasal muhalefetin Hu-meyni etrafında toplanmasının, sonrasında teokratik bir devlet kurulması konusunda fikir birliği olduğu anlamına gelmediğinin somut göstergesi, monarşinin devrilmesinden sonra baskı ve şiddetle diğer grupların bastırılmasıdır (Parsa, 2004: 291). 1970’lerde Şah-karşıtı bir siyasal bağlamda, Şii İslâm’ın modern siyasal bir alternatif olarak ön plana çıkmasında, Devrim’in ideologlarının ‘Batılılaşma’yı reddeden ‘otantiklik’ ve ‘bağımsızlık’ vurguları ile sol içerikli eşitlikçi söylemleri etkili olmuştur. Bu nedenledir ki yeni yönetim, ‘*mustaz’ifin* yönetimi’ (ezilmiş, mağdur ve mazlumların yönetimi) olarak tanımlanmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand (1980). “Structural Causes of the Iranian Revolution”, MERRIP Reports No, 87, Iran’s Revolution: The Rural Dimension, 21-26, <http://www.jstor.org/stable/3011417> (14.1.2016)
- Abrahamian, Ervand (1982). *Iran Between Two Revolutions*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
- Abrahamian, Ervand (1993). *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, (Berkeley: University of California, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6c6006wp> (16.7.2015)
- Abrahamian, Ervand (2009). “Why the Islamic Republic Has Survived”, <http://www.merip.org/mer/mer250/why-İslâmic-republic-has-survived> (14.1.2016)
- Abrahamian, Ervand (2014). *Modern İran Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası) (Çev. Dilek Şen-dil), 3. Baskı.
- Afary, Janet ve Kevin B. Anderson (2010). *Foucault ve İran Devrimi*, (İstanbul: Boğaziçi Üni-versitesi Yayınevi) (Çev. Mehmet Doğan).
- Ahmad, Eşbal (1992). “Skocpol Üzerine Yorumlar”, Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, (İstanbul: Belge Yayınları): 83-95.
- Akhavi, Shahrough (1983). “The Ideology and Praxis of Shi’ism in the Iranian Revolution”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25: 195-221.
- Beşiriye, Hüseyin (2009). *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları).
- Bill, James A. (1963). “The Social and Economic Foundations of Power in Contemporary Iran”, *Middle East Journal*, Vol. 17, No. 4: 400-418.
- Boroujerdi, Mehrzad (2003). “Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization in Iran”, Stephanie Cronin (Der.), *The Making of Modern Iran: State and society under Riza Shah, 1921-1941*, (London, NY: Routhledge Curzon): 146-154.
- Boroujerdi, Mehrzad (2007). “İran’da Devrim Sonrası Düşüncenin Hegel, Heidegger ve Popper ile Karşılaşması”, Şerif Mardin (Der.), *Orta Doğu’da Kültürel Geçişler*, (Ankara: Doğu Ba-tı): 255-280.
- Brucerdi, Mirzad (2009). “Devrim Öncesi ve Sonrası İran’da Hâkim Entelektüel Söylem”, *İştiraki*, Ekim 2009, <http://istiraki.blogspot.com.tr/2009/10/garpzadegi.html> (14.1.2016).

- Clawson, Patrick ve Michael Rubin (2005). *Eternal Iran*, (NY: Palgrave, MacMillan).
- Cronin, Stephanie (2010). “Yukarıdan Reform, Aşağıdan Direniş: İran’da Yeni Düzen ve Muhalifleri (1927-1929), Touraj Atabaki (Der.), *Devlet ve Maduniyet: Türkiye ve İran’da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Serhan Afacan): 93-118.
- Fekri, Amir Ahmad (2011), *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi* (İstanbul: Mızrak).
- Foran, John (1992), “A Theory of Third World Social Revolutions: Iran, Nicaragua, and El Salvador Compared”, *Critical Sociology*, Vol. 19, No. 3: 3-27.
- Garthwaite, Gene R. (2011). *İran Tarihi: Pers İmparatorluğu’ndan Günümüze*, (İstanbul: İnkılap) (Çev. Fethi Aytuna).
- Goodwin, Jeff ve Theda Skocpol (1989). “Explaining Revolutions in the Contemporary Third World” *Politics and Society*, December, Vol. 17, No. 4: 489-509.
- Halliday, Fred (1992). “İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm”, Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, (İstanbul: Belge Yayınları): 9-53.
- Jafari, Peyman (2009). “Rupture and Revolt in İran” <http://isj.org.uk/rupture-and-revolt-in-iran/> (14.1.2016)
- Katouzian, Homa ve Hüseyin Şahidi (2011). “Giriş: 21. Yüzyılda İran: Siyaset, Ekonomi ve Çatışma”, Katouzian, Homa ve Hüseyin Şahidi (Der.), *21. Yüzyılda İran*, (Ankara: Sitare Yayınları): 25-39.
- Keddie, Nikki R. (1992), “Skocpol Üzerine Yorumlar”, Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol* (İstanbul: Belge Yayınları): 96-107.
- Khomeini, Ayatollah Mosavi (1985). *The Little Green Book: Selected Fatawah and Sayings of the Ayatollah Mosavi Khomeini*, çev. Harold Salemsen, (Bantam Books, PDF Edition: Cultural Freedom, 2011).
- Khosrokhavar, Farhad ve Oliver Roy (2013). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, (İstanbul: Metis) (Çev. İsmail Yerguz).
- MEB (tarih belirtilmemiş), *Dini Terimler Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4602, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü).
- Nomani, Farhad ve Sohrab Behdad (2012). “Democracy, Civil Society, and the Iranian Working Class: The Struggle for Independent Labor Organizations”, Ramin Jahanbegloo (Der.), *Civil Society and Democracy in Iran*, (Maryland: Lexington Books): 233-265.
- Parsa, Misagh (2004). *States, Ideologies, and Social Revolutions: A Comparative Analysis of Iran, Nicaragua, and the Philippines*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Richards, Michael D. (2011). *Dünya Tarihinde Devrimler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) (Çev. Gül Çağalı Güven).
- Seeberg, Peter (2014). “The Iranian Revolution, 1977-79: Interaction and Transformation”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 4: 483-497.
- Shakibi, (2007). *Revolutions and the Collapse of Monarchy: Human Agency and the Making of Revolution in France, Russia, and Iran*, (London, NY: I. B. TAURIS).

*İran İslâm Devrimi: Aykırı Bir Devrimin Arka Planı*

- Skocpol, Theda (1982). "Rentier State and Shi'a Islam in Iranian Revolution", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 3: 265-283.
- Skocpol, Theda (1992). "Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslâm", Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, (İstanbul: Belge Yayınları): 54-82.
- Skocpol, Theda (2004). *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, (Ankara: İmge) (Çev. Erdem Türközü).
- Taşkın, Yüksel (2014). "İran: Yol Ayrımında Bir Devlet ve Toplum", Y. Doğan Çetinkaya (Der.), *Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm*, (İstanbul: İletişim): 219-268.
- Tilly, Charles (1978). *From Mobilization to Revolution*, (New York: Random House).
- Yeganeh, Nahid (1993). "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran", *Feminist Review*, No. 44, Nationalisms and National Identities (Summer): 3-18.