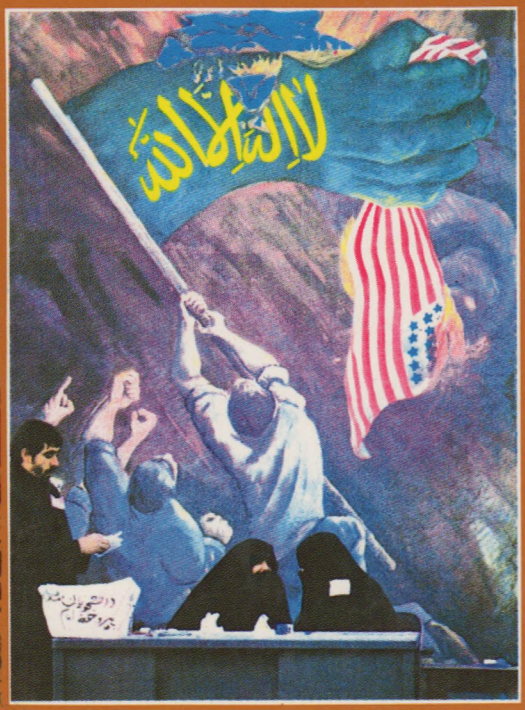
iran devrimi

Din, Anti-emperyalizm ve Sol

F.Halliday, T.Skocpol , E.Ahmad
N.R.Keddie, V.Moghadam, M.Muaddel





belge yayınları

Derleyen:
Dr. Serpil Üşür

BELGE YAYINLARI : 159
İRAN DEVRİMİ

1979 İran Devrimi Şah diktatörlüğüne son verirken, bütün dünya dengelerini alt üst etti. Bir yandan Orta Amerika'da devrimci hareketlerin yaptığı ataklar, öte yandan Sovyetlerin Afganistan'a müdahalesi ile devam eden emperyalist sisteme yönelik altüstlük, yeni soğuk savaşın başlamasına neden oluyordu. İki blok arasındaki soğuk savaşı ise Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa rejimlerinin çöküşü izleyecekti. Elinizdeki derleme, İran İslâm devriminin ve dayandığı toplumsal tabakaların çözümlemesini yapıyor. Antiemperyalist gerekçelerde İran solunun içine düştüğü açmaz sergileniyor.

BELGE YAYINLARI : 159
Birinci Baskı : Temmuz 1992

İRAN'DA DİN VE DEVRİM/Dizgi-Baskı : Final Ofset/Kapak Düzeni : Zehra Şenoğuz/Kapak Baskı : Orhan Ofset/Cilt : Emek Mücellithanesi/ BELGE - ULUSLARARASI YAYINCILIK Tic. Ltd. Şti. : Başmusahip Sokak, Talas Han 16/302 Cağaloğlu - İSTANBUL/Telefon : 511 63 20

F. Halliday/Theda Skocpol
Eqbal Ahmad/Nikki R. Keddie
Val Moghadam/Mansur Muaddel

İRAN DEVRİMİ

Din, Anti-Emperyalizm ve Sol



Derleyen :
Dr. Serpil Üşür

İÇİNDEKİLER

- Önsöz/**Serpil Üşür** 4
- İran Devrimi : Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm / **Fred Helliday** 9
- Rantiye Devlet ve İran Devrimin de Şii İslâm / **Thoda Skocpol** 54
- Skocpol Üzerine Yorumlar / **Eqbal Ahmad** 83
- Skocpol Üzerine Yorumlar / **Nikki R. Keddie** 96
- Anti Emperyalizm mi, Sosyalizm mi? İran'da Devrim ve Sol / **Val Moghadam** 108
- İran'da Şii Ulema ve Devlet / **Mansur Muaddel** 151

ÖNSÖZ

1979 yılının ilk ayları yirminci yüzyılın en kanlı diktatörlerinden biri olan İran Şahı Rıza Pehlevi'nin iktidarının yıkılışına tanık oldu. ABD'nin Orta Doğu bölgesindeki en güvenilir müttefiklerinden biri olan ve dünyanın en büyük beşinci ordusuna sahip Pehlevi rejimi bir yıldan biraz fazla bir sürede esas olarak silahsız sokak gösterileri ile yıkılıverdi.

Yirminci yüzyılın en geniş kitlesel ayaklanması olarak nitelenen İran devriminin sokaktaki gücü çeşitli ideolojileri benimsemiş —sosyalist, İslamcı, liberal milliyetçi— sayısız grup, örgüt, dernek, partiden oluşan siyasal muhalefetin tek bir hedefte kenetlenmesi ile gerçekleşmişti. Bu hedef «Şah'a ölüm!» sloganında somutlaşıyordu. 1979 yılı birbirinden çok farklı, hatta çoğu zaman birbirine düşman ideolojilere sahip siyasal hareketlerin İran tarihinde ilk kez ortak düşmana —Şah despotizmine— karşı aynı dönemde ortaya çıkan bir başkaldırma hareketine sahne oluyordu.

İran devrimine yolaçan sokak hareketlerine katılanlar farklı ideolojilere sahip olmak yanında farklı toplumsal sınıf ve katmanlardan geliyorlardı. Devrimin toplumsal desteğinin ağırlık noktası ticaret ve imalat faaliyetlerini İran'a özgü 'çarşı' mekanı içinde yürüten esnaf, tüccar ve zanaatkarlardan oluşan geleneksel orta sınıftı. Aydınlar, üniversite öğrencileri, işçi ve memurlar çeşitli muhalefet eylemleri ile ayaklanmaya katılıyorlardı. Sokak ayaklanmalarının en genç, en gözü kara ve en kalabalık kesimi büyük kent varoşlarında yaşayan işsiz, lümpen kent yoksullarıydı. Devrimci eylemlerin arkasındaki bu heterojen toplumsal desteğe rağmen siyasal muhalefetin ortak hedefi zulme ve işkenceye son verecek, insan haklarına saygılı bir anayasa, demokratik, çoğulcu bir siyasal rejim olarak dile getiriliyordu. Oysa ki devrime katılan siyasal grup ve örgütlerin savundukları ideal toplumsal düzen ve siyasal sistem tanımları birbirinden çok farklıydı. Liberal-milliyetçilerin tanınmış örgütü **Ulusal Cephe**'nin, çok partili parlamenter bir siyasal rejim talebinden öte bir önerisi yoktu. Çok sayıda grup, dernek ve parti arasında bölünmüş 'Sol', temelde «anti-emperya-

lizm» ilkesi boyunca geliştirilecek yeni bir sosyalist toplum mücadelesinin yolunu açmaya çalışıyordu. İslamcılar ise, muhafazakar, liberal, sosyalist ve fundamentalist İslam yorumcularından yola çıkarak geniş bir yelpaze oluşturuyorlardı. İslamcı ideoloji ile sosyalist sınıfsız toplum ilkesinin bir sentezini savunan **Halkın Mücahidleri,** din adamlarının statükocu İslamcı anlayışlarına karşı çıkan, siyasal amacına silahlı mücadele ile ulaşmaya çalışan bir «gerilla» örgütüydü. Özgürlük Hareketi ise İslam'ın liberal ve parlamenter rejimle bağdaşır bir yorumunu yapan İslamcı aydınlar örgütü olarak devrim sürecinde yeralmıştı.

Devrimin en özgün yanı kuşkusuz ki, skolastik bir din eğitiminden geçerek gelen mollaların gösterdiği beklenmedik ölçüde radikal muhalefetti. İran tarihinde Şii din adamlarının milliyetçi ve meşrutiyetçi hareketlere destek olduğu, Batı sömürgeciliği karşısında yerli 'çarşı' esnafının yanında yabancı etkinliğe ve bunu destekleyen devlet politikalarına karşı çıktığı bilinen bir gerçektir. Din adamları ile «çarşı» esnafı arasındaki bu tarihsel ittifak İran tarihini belirleyen önemli unsurlarından biri olmuştur. Fakat Şii din adamlarının 1960'ların başına kadar, düzene başkaldıran «Sol» ve etnik hareketler karşısında, statükodan ve devletten yana tavır aldıklarını söylemek abartılı olmuş. Ancak 1960'lardan itibaren din adamları ile Pehlevi rejimi arasında bir çatışma ve iktidar mücadelesi yaşanmaya başlamıştır. Bu çatışma düzenin iki güç odağı arasındaki bir çatışmadır. Pehlevi rejiminin din adamlarının siyasal, kültürel, ideolojik ve toplumsal desteklerine saldırması, düzenin öteki meşru güç odağının kendini savunmasına ve giderek siyasal iktidarı ele geçirme düşüncesini geliştirmesine yolaçmıştır.

Pehlevi iktidarı ile din adamları arasındaki çatışmada bütün din adamlarının ortak bir mücadele içinde olduğunu söylemek yanıltıcıdır. Önde gelen yaşlı Ayetullahlar daha çok Şah'ın iktidarını sınırlayan ve İslamcı güçlere iktidardan pay veren sınırlı bir muhalefete taraftar olurken, orta ve alt düzey mollalar arasında monarşist diktatörlüğe alternatif olacak teokratik bir siyasal rejim modeli geliştiriliyordu. Bu hareketin öncülüğünü yapan kişi Humeyni idi. Humeyni'nin liderliğindeki bu mollaların Şii doktrinden kalkarak geliştirdikleri İslamcı düzen anlayışı siyasal iktidar değişikliğini öneriyor, bu doğrultuda örgütlenmenin yollarını araştırıyordu.

Humeyni yandaşı «fundamentalist» mollaların siyasal ideolojileri dar bir çevre dışında bilinmiyor, ilgi de uyandırmıyordu. Devrim sürecinde Humeyni'nin kullandığı demokrasi, çoğulculuk gibi kavramların, Şah'a karşı oluşan siyasal muhalefeti teokrasi yanlısı mollaların yanına çekmenin bir aracı olduğunu görebilmek o gün için oldukça zordu.

Şah'a karşı yürütülen muhalefet hareketinde radikal mollalar geleneksel dinsel kurumları birer siyasal örgütlenme aracı olarak kullanma başarısını gösterdiler. Camiler, medreseler, dini vaaz yerleri, kutsal törenler halkın dinsel semboller ve sloganlar aracılığı ile, Şah'ın iktidarına karşı harekete geçirildiği yerler oldu. Kullanılan sembole göre, ya «yezid» Şah devrilecek, ya da Hüseyin'in **Kerbela**'da boyuneğmektense ölmeyi tercih ettiği gibi şehit olunacaktı. Şiiliğin tarihsel mirasından yararlanılarak geliştirilen bu semboller Şah despotizmine karşı kitleleri seferber etmenin en uygun aracını mollaların ellerine teslim ediyordu. Şah'a karşı siyasal muhalefet hareketini yürüten diğer İslamcı örgütler. sosyalistler ve liberaller muhalefetin ortak dilinin giderek artan ölçüde Şiiliğin kavramlarıyla belirlenmesini gelecekte kendi varlıklarını tehdit edecek ideolojik ve siyasal bir hegemonya kurmanın başlangıcı olarak algılamadılar. Humeyni'nin hızla karizmatik bir liderlik konumunu elde etmesi devrimin gelişimini belirleyecek fiili bir durum olmaktan çok, sembolik ve manevi bir motif olarak yorumlandı.

1979 başında, kitlesel ayaklanmalar genel grev hareketi ile birleşerek Şah'ın ordusunu ve diğer devlet aygıtlarını işlemez hale getirdi ve iktidarın çöküşünü kaçınılmaz kıldı. Şah'ı deviren siyasal güçler İran'ın geleceğini, içinde İslamcı ve «Sol» unsurların da bulunduğu, demokratik bir toplumsal düzen olarak kurgulamaya çalışırken teokrasi yanlısı mollalar giderek devrim sürecine egemen oldular. Teokratik mollaların siyasal örgütlenmesi İslamcı liberallerin —Beni Sadr'ın başkanlığında— geçiş dönemi hükümetini işlemez kılarak çekilmesini ve yerine teokrasi yanlısı güçlerin iktidarının kurulmasını gerçekleştirdi. Şah sonrası bu iktidar mücadelesi ancak bir iç savaş ile ortaya çıkmış ve teokrasi yanlılarının gerek İslamcı, gerek liberal veya sosyalist bütün rakiplerini bozguna uğratmasıyla sonuçlanmıştır.

İran'da devrim sürecinin ve bu süreç içinde öne çıkan gerek İslamcı, gerek sosyalist, gerekse liberal kökenli bütün radi-

kal düzen değişikliği taleplerinin teokratik mollalarca boğulması bir tür karşı-devrim olarak nitelenebilir. Böylece yüzyılın en kitlesel ayaklanması sadece bir siyasal iktidar modeli değişikliği ve bazı devlet aygıtlarının —yargı, eğitim v.b.— Şeriat'a uygun olarak yeniden inşa edilmesiyle noktalanmıştır. Düzenin her zaman meşru güç odaklarından biri olarak kalmış olan Şii din adamlarının teokratik kesimi, «çarşı esnafı»nın ekonomik ve ideolojik desteği, kent yoksullarının sokak gücü, geleneksel dinsel kurumların «devrimci» bir içerikle kullanılması sayesinde iktidarı ele geçirmiştir. İran'da yaşanan süreç Pehlevi'nin monarşik diktatörlüğünün yerini mollaların teokratik «popülist» diktatörlüğünün alması sürecidir. Bu süreç İran'ın özgün siyasal koşulları nedeniyle ancak kitlesel bir ayaklanma ile gerçekleşmiştir. Teokratik Şii İslamcılığı, kapitalizmin ekonomik işleyişine dokunmadan, ona yerel özelliklere uygun bir siyasal ve ideolojik üst-yapı getirmiştir. İran'da kapitalist gelişmenin bu değişiklikler sonucunda nasıl etkileneceği henüz tam olarak yanıtlanamamış bir sorudur. Fakat İran'daki yeni düzenin en azından kapitalist ekonomik gelişmeyi engellemeyeceği, hatta bu gelişmenin önündeki bazı tıkanıklıkları aşabileceği bugünden gözlenebilen bir gerçektir.

Bu derleme, İran devriminin bazı yönlerini kavramayı kolaylaştıracağı umulan çalışmalardan bir seçme olarak oluşturulmuştur. Devrimler konusunda tanınmış bir bilim kadını olan Theda Skocpol'un İran devrimini diğer devrimlerle karşılaştırmaya çalışan makalesi, aynı zamanda devrim sürecinin gelişiminin ve temel özelliklerinin kısa bir özetini veriyor. Skocpol'un yazısı, kendisine eleştiri ve ekleme amacıyla yazılmış, Eqbal Ahmad ve Nikki Keddie'nin katkılarıyla birlikte ele alındığında İran devriminin bir profilini çizmekte okurlara önemli bir olanak sağlayacaktır. Val Moghadam'ın yazısının İran'da «Sol»un yenilgisini çözümlemeye çalışan ciddi bir araştırma olarak bugüne de ışık tutması beklenebilir. Mansur Muaddel ise İran'da Şiiliğin tarihsel gelişimi içinde, din adamlarının sınıfsal kökenlerinin ideolojilerinin ve siyasal tutumlarının belirlenmesindeki etkisini özgün bir çalışma ile sergiliyor. Fred Halliday'in, İran'da devrimin nasıl «geleneksel» ve «modern» unsurların özgün bir sentezi olduğunu vurguladığı makalesi ise devrimin genel niteliklerini özetleyici bir çalışma olarak okunabilir.

Dr. Serpil ÜŞÜR

İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm*

Fred Halliday

Giriş

İran Devrimi, siyasal seferberlik, uluslararası kriz ve siyasal acımasızlık gibi **birbirleri ile pek bağlantılı görünmeyen değişik olguların her** biri ile ilgili olarak, savaş sonrası tarihin destansı olaylarından biri olmuştur. Ancak çağdaş İran'ın ve geniş anlamda da dünyanın tarihi açısından önemi yanında, devrim aynı zamanda hem onun çağdaş İran tarihinin **ayrıntılı gelişimi** ile ilgisini kurmaya çalışanlar için, hem de onu diğer çağdaş devrimlerle karşılaştırmaya çalışanlar için hatırı sayılır ölçüde karmaşık **analitik** sorunlar yaratmıştır. Eğer İran ayaklanması «devrim» adını hak ediyorsa, o zaman bu türden bir sosyal olayın alışılmamış bir şekli söz konusudur; beklenmeyen bir olay oluşu kadar, gelişimi açısından da olağan dışı bir durum vardır ortada.

Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, tüm devrimler beklenmeyen özellikler gösterirler ve kurulu iktidar sistemlerini devirirken, aynı zamanda sosyal çözümleme tasarımlarını da altüst edebilirler. Fransız Devrimi, Aydınlanma Çağının rasyonalist varsayımlarından birçoğuna meydan okumuştur. İtalya'da

---

* «The Iranian Revolution : Uneven Development and Religious Populism», **Journal of International Affairs**, Fall/Winter 1982/83. s. 187-207.

bir komünist önder olan Antonio Gramsci, kendi düşüncelerine rağmen, o güne kadarki Marksist düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun esas olarak kabul ettiği ekonomik determinizme bir karşı çıkış niteliğinde oluşundan ötürü, Rus Devrimini «**Kapital**'e karşı devrim»* olarak tanımlamıştır. İran Devrimi gerçekten de özgün bir olaydı, ama bu özgünlüğün nerede yattığını kesin bir şekilde ortaya koymak için, çok dikkatli olmak gerektiğini vurgulamakta yarar vardır.

Bu devrimin özgünlüğü konusunda ortaya atılabilecek görüşler, iki açıdan yararlı olacaktır: İran'daki durumun İran tarihinin önyargılı bir tasarımıyla veya devrimlerin sosyolojisiyle kolayca bağdaştırılmasının önüne geçilebilecek; ve aynı zamanda İran Devriminin tümüyle özgün bir süreç tarihsel çözümlemenin eldeki kavramlarının ve rasyonel açıklamanın uygulanamayacağı **sui generis**** bir devrim olduğu iddiasından kurtaracaktır. İran Devriminin yeniliği konusunda uygun bir vurgulama, karşılaştırmalı bir uyarı ile dengelenebilir. Şöyleki, İran'da ortaya çıkan durumun her yönüyle eşsiz olmadığı ve birçoklarının öne sürdüğü gibi dışarıdan kavranılması güç bir olay olmadığı öne sürülebilir. Bu türden bir tezin önüne çıkabilecek bazı güçlükler vardır: elde edilebilen bilgiler sınırlıdır ve devrimlerin sosyolojisi oldukça kapsamlı bir teorik konudur. Çözümleme tümünden de zordur, çünkü bu yazının kaleme alındığı sırada, İran Devrimi hala sonucuna ulaşmaktan oldukça uzaktır. Devrim, **ancien regime**'in*** yıkılışı olarak düşünülebilecek dar anlamıyla tamamlanmıştır; ama devrim-öncesi rejimden devrim-sonrası rejime geçiş olarak düşünülebilecek geniş anlamıyla, süreç halen tamam-

---

* Marx'ın **Das Kapital**'i kastediliyor (Derleyenin notu).

** Sui generis (Latince) = eşsiz, tek (çev.)

*** Ancien regime (Latince) = eski rejim (çev.)

lanmış olmaktan uzaktır. Ancak kalıcı bir devrim-sonrası düzen kurulduğu zaman, devrimin bir bütün olarak kapsamlı bir değerlendirmesi yapılabilir.

Bu nedenle, eğer çözümleme kendisini **ancien regime**'in yıkılışıyla ve hemen ardından ortaya çıkan sonuçlarla sınırlayacak olursa, İran Devriminin yeniliği, ilk olarak bu devrim sırasında dinin oynadığı rolle ve özel olarak da genel anlamda dinci **fundamentalizm*** veya gelenekçilik terimleri bağlamında yerli yerine oturmaktadır. Modern tarihte (yani 1789'dan beri) ilk olarak, egemen ideolojinin, örgütlenme biçimlerinin, yönetici kadroların ve açıklanan amacın tümünün de görünüşte ve düşüncede dinci olduğu bir devrim gerçekleşmiştir. Bu olgu kendi başına, İran Devrimini modern çağdaki diğer devrimlerden ayırmaktadır. İslamın sosyal yaşamın tüm alanlarını yasalarla düzenleme arayışına girdiği görünümü verilmeye çalışılan bu durum, aslında dinci baskılarla İran'da yasa, kültür, idare biçimi ve sosyal etkinlikler açısından M.S. yedinci yüzyılda yaşanmış olan bir modele uygun düşecek bir dönüşüm sağlama çabalarından başka bir şey değildir.

---

* «Religious fundamentalism» karşılığı olarak kullanılmıştır. **Fundamentalist İslam,** İslam toplumlarının bugüne kadarki toplumsal siyasal gelişmesinin bir yozlaşma ve İslam'ın gerçek ilkelerinden sapma olduğunu iddia ederek reddeden, bunun yerine Muhammed döneminin İslam anlayışına dönmeyi amaçlayan İslamcı İdeoloji. **Fundamentalistler,** Muhammed döneminde din ile siyasal iktidar ilişkilerinin birbirinden ayrılmadığını; bugün de ancak bu ilkenin yeniden hayata geçirilmesi ile İslam'ın gerçek özüne uygun bir toplumsal düzen yaratılabileceğini ileri sürüyorlar. Bu İslam ideolojisi «ilk dönem ideal İslam»ını bugüne uygulamayı amaçladıklarından, orijinal özüne dönüş anlamına gelen «fundamentalist» olarak nitelendirilmektedirler. İran devriminde Humeyni ve yandaşlarının savunduğu İslam anlayışı bu anlamda bir Şii **fundamentalizmidir.** Terimin uygun bir Türkçe karşılığı bulunmadığından biz de aynen kullanmayı yeğledik. (der. notu)

Ayrıca, İran Devriminin ideolojisinin diğer özellikleri, gerçekte ondan kaynaklanmış olmalarına ve üstelik İran'daki durumu kavramakta yardımcı olmalarına rağmen, dinin öneminin vurgulanması ile gözlerden saklanabilir. İlk özellik, İran'lıların gelişme fikrini reddetmeleridir: Ayetullah Humeyni açık-seçik bir biçimde sosyal ve siyasal etkinlikler açısından geçmişte yaşanmış olan bir modele geri dönüşü savunmakta ve çağdaş dünyada kabul görmüş olan hemen her şeyin reddedilmesini önermektedir. Bu türden tarihsel ve ideolojik geriye dönüşler diğer devrimlerde ve milliyetçi hareketlerde de görülmüştür ve geçmişe bakıldığında birçoğu için mantıklı nedenler bulunabilir. Ancak İran'daki durum bunun da ötesindedir, çünkü bu geri dönüş bütün bir devrimci programın temelini oluşturmaktadır. En uygun deyimle, İran Devrimi bu niteliğiyle kapsamlı bir «reaksiyoner» devrimdir. Bunun sonucu olarak, ikinci bir özellik ortaya çıkmaktadır: İran Devriminde ekonomik ve maddi etmenler ve ayrıca yüksek amaçlar rol oynadığı halde, önderler bunu anlamakta isteksizdirler ve maddi gelişme fikrini reddetme eğilimine girmişlerdir. Humeyni, batı tüketim mallarını reddeden ve inananların kendilerini böylece daha çok dine adayabilecekleri bir ortamda yaşamalarını sağlayacak olan kendi genelleştirilmiş sade yaşam ülküsüne uygun bir biçimde, toplumun maddi isteklerini azaltmaya çalışmıştır.[1] Üçüncü olarak, İran Devrimi hak arama ve reddetme gibi milliyetçi temaları ortaya atmış olmasına rağmen, evrenselci bir din adına devrime el konulmuş ve ulusal bir birlik olarak İran'a görece daha

1 Konuya ilişkin olarak, Humeyni devrimin amacının insanlara ucuz kavun sağlamak olmadığını bildirmiştir. Bir başka açıklamasında, Cumhurbaşkanı Beni-Sadr'a rehineler bunalımı sırasındaki Amerikan ambargosunun halka hiç bir zarar vermeyeceğini söylemiştir: «Peygamber zamanında, günde yalnız bir kez yemek yiyorlardı.»

az önem verilmiştir. Devrimin evrenselliği, Fransa veya Rusya'dakinden daha çok beyan edilmiştir. Bu, hem batının değerleri ile birlikte yerli İran kültürünün birçok yanlarının reddedilmesi biçiminde ortaya çıkan ve devrime eşlik eden kültürel değişiklikte, hem de İran'ın kendisine zulmedenleri devirmek için başkaldıran bir müslüman topluluğun ilk temsilcisi olduğu tezinde açıkça görülmektedir.[2]

Bunu izleyen dördüncü bir ideolojik özellik, tarihin reddedilmesi olarak tanımlanabilir. Diğer devrimci ve milliyetçi hareketlerin yöneldiği daha önceki kuşakların kahramanlarını ve direnişçilerini övme tavrının tam tersine, Humeyni, ister laik ister dinci olsun, İran'ın geçmişteki direnişlerinin hemen hemen tüm önderlerini, yedinci yüzyılın İslami önderleri olan Muhammed peygamber ile Şii tarikatının kurucuları üzerine kurduğu kendi meşruiyetine karşı birer engel olarak görür gibidir.[3] Bu dinsel meşruiyet İran Devriminin beşinci ideolojik özelliğini açıklar. Şöyle ki, bir kitlesel ayaklanma sırasında gerçekleşmesine rağmen, bu devrim demokratik bir devrim olarak kabul

---

2 1 Eylül 1980 günü Arapça yayın yapan Ahvaz Radyosundan: «Beklenen bu evrensel İslam devleti, ezilenlerin cesetleri üzerine kurulmuş olan tüm gaddar saltanatları yıkacaktır. Adaletin kılıcı, tüm şarlatanların, casusların ve hainlerin tepesine inecektir.»

3 İslam'daki adli otoritelerin güçlerinin önemini vurgulayan **Usuli** öğretisinin önde gelenlerinden biri olan ondokuzuncu yüzyıl Şii yazarı Mullah Ahmed Naraki bir istisnadır. Ama Naraki bunu Humeyni'nin daha sonra yapacak olduğu gibi tüm bir siyasal iktidara kadar genişletmemiştir (Said Amir Arjomand, «The State and Khomeini's Islamic Order», **Iranian Studies**, Vol. XIII, Nos. 1-4 (1980), p. 154). İşin şaşırtıcı yanı, Humeyni 1906 laik anayasasına karşı çıkan muhafazakar yazarların geleneğinden söz etmez. Gerçekten de, 1906 Anayasasına başlangıçta hoşgörü ile yaklaştığı için, daha sonra tüm Anayasa Devrimi döneminden utanır görünmektedir.

edilemez.[4] Humeyni'nin yazıları ve İslam Cumhuriyeti'nin anayasası, nihai gücün, tüm seçimle gelen organları çiğneyip geçebilen ve inananlara görüşlerini dikte ettirebilen, ilahi ilhama sahip dinsel otoritenin, yani **fakih**'in* elinde olduğunu açıkça ortaya koyar. Humeyni inananların ve **fakih**'in bir çelişki içinde olamayacağını, bu nedenle bunun bir sorun yaratmayacağını vurgulamaya özen göstermiş, ama bu türden beklenmedik bir çelişki ortaya çıktığı takdirde, üstünlüğün **fakih**'te olması gerektiği konusunda da hiç bir kuşkusu olmadığını belirtmiştir. Bütün bunlardan dolayı İran Devrimi, 1789'dan beri çağdaş devrimlerin, pratikte çiğnenmiş olsalar bile en azından resmen, kabul ettikleri beş ilke içinde yer alan maddi ilerleme, ulusalcı yaklaşım, tarihsel meşruiyet ve demokratik egemenlik kavramlarını reddetmektedir.

Yine de bu **fundamentalist** dinci nitelik, üstelik görünüşte bile, sanıldığı kadar her alana yayılmış değildir. Önce, Humeyni'nin görüşleri her şeyi kutsal metinlere dayanarak açıklama iddiası nedeniyle **fundamentalist**tir, ama bundan yola çıkılarak Humeyni'nin bakış açısının geçmişten miras alındığı sonucuna varılamaz; bu anlamda Humeyni'nin görüşleri **fundamentalist** veya geleneksel değildir. Gerek bu görüşler, gerekse bunların siyasal ve toplumsal etkileri, açıkça atıfta bulunulmasa bile, çağdaş toplumsal koşullardan ve çağdaş siyasal tartışmalardan kaynaklanan ve bunlara dayanan yeni olgulardır.[5] İkinci olarak, herhangi bir dizi radikal görüş kitlesel bir destek gördüğünde ve tarihsel bir etki gösterdiğinde de or-

---

4 Bu konu Muhammad Cafer ve Azar Tabari'nin («Iran: Islam and the Struggle for Socialism», **Khamsin**, 8, 1981) makalesinde başarılı bir şekilde açıklanmıştır.

* **Fakih** : Şeriat'ın tüm bilgisine sahip bilgin. (der. notu)

5 Sami Zubeida, «The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government», **Economy and Society**, vol. 11, no. 2 (May, 1982).

taya çıkacak olan aynı sorular, tartışılabilir sorulardır. Hangi toplumsal gruplar bu görüşleri desteklemiş ve hangi nedenlerle bunu yapmışlardır? Hareketin gerekli olduğu anda güçlerini toparlamayı başarmasını sağlayan söz konusu ülkenin tarihindeki belirleyici faktörler nelerdir? Bu muhalefetin kurulu devlet düzenini yıkabilmesi neden mümkün olabilmiştir? Onun başarısına ne türden toplumsal ve siyasal değişimler eşlik etmiştir? İslam devrimcileri bu sorulara kendilerine özgü bir biçimde, olayı çoğu zaman Tanrı'nın hikmetine bağlayarak yanıtlar vermektedirler. Devrimin kendisini yönetmiş olan kişilerin niyetlerine ve ideolojisine ilişkin olarak verdikleri bilgiler nedeniyle ilgiyle karşılasalar bile, başkaları bu yanıtları kabul etme konusunda kararsız olabilirler. Bu nedenle, değişik yanıtlar öne sürülebilir.

Bir an için dinsel niteliğinden soyutlayarak ele alacak olursak, İran Devrimi bize daha anlaşılabilir görünür. Bu devrim, desteğini devlet memurlarının ve esnafın muhalif kesimlerinden ve yoksul kırsal nüfusun büyük bir bölümünden alan, geniş çaplı bir toplumsal gruplar ittifakı tarafından başarılmıştır. Bu insanlar diktacı bir siyasal rejime karşı karizmatik bir önder ve bir devrimci meşruiyet ideolojisi ile seferber edilmişlerdir.[6] Bir başka deyişle, İran Devrimi başka birçok Üçüncü Dünya ülkesinde popülist hareketlerin belirdiği bir bağlamda gelişmiştir. Hatta tarihsel bakış açısından devrimin dinsel niteliği bile, pek de eşi görülmemiş değildir. Tarih, ölümlü yöneticilere Tanrı adına kafa tutan isyancı hareketlerle ve bu tür hareketleri örgütleyen ruhani önderlerle doludur. Dünya üzerinde kutsanmış bir düzen kurma isteği, ortaçağdaki Avrupa, Orta Doğu ve ondokuzuncu yüzyıldaki Çin'de hep var olmuştur. Diğer ülkelerdeki

6 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, (Princeton, 1982), s. 530-537.

yeni kentleşen nüfusların, karşılaştıkları yeni çevrenin yarattığı gerilimlere bir tepki olarak dine dönüş yaptıkları bilinen bir gerçektir. İran'da da **mollalar**, özellikle 1891 Tütün Direnişi ve 1906-1908 Anayasa Devrimi gibi diğer çağdaş direnişlerde de ön sıralarda yer almışlardır.[7] İran Devriminde dinin rolü açısından benzersiz olan, dinin 1970'lerin ikinci yarısında öne çıkması ve bundan da önemlisi, kurulu rejimi yıkmada başarılı olmasıdır.

Ancak, İran Devriminin özgünlüğü yalızca onun

---

7 Ruhban sınıfının İran'da daha önceleri oynamış olduğu role ilişkin bir rehber için Nikki Keddie'nin **Iran: Religion, Politics and Society,** (London, 1980) adlı yapıtına ve yine aynı yazarın **Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-92** (London, 1966) adlı yapıtına bakınız. Tam olarak söylemek gerekirse, İslamda hiyerarşik bir örgütlenme biçiminde bir ruhban sınıfı yoktur. Ama bu metinde ben «ruhban sınıfı» terimini «bilenler» anlamına gelen standart Müslüman Arap terimi **ulema** sözcüğü ile eşdeğer olarak ve İran'daki Şii ruhban sınıfı için normal olarak kullanılan **molla** sözcüğünü kullandım. İranlılar kendileri **molla** sözcüğünü pek kullanmazlar, bunun yerine sıradan bir din adamı için biraz küçültücü bir terim olan **akhund**, veya dinsel personelin tümü için **ruhaniyat** terimi kullanılır. Daha üst düzeydeki din adamlarına, kutsal konularda bağımsız karar verebilme anlamına gelen **içtihada** yetkili olduklarını gösteren **müçtehid** adı verilirken, en üst düzeydeki din adamlarına ise «Tanrı'nın simgesi» anlamına gelen **ayetullah** denir. Herhangi bir kurulu hiyerarşisinin olmayışı göz önüne alınacak olursa, **ayetullah** ünvanı, İslami kuruluşlar içerisinde yükselişin ve itibar kazanmanın bir sonucudur. Devrimden önce bu terimin kullanılışı az sayıda din adamı ile sınırlı idi ve Humeyni bu din adamları arasında kıdemli olmadığı gibi, en bilgili olanı da değildi. Humeyni için kullanılan **İmam** terimi, bir ünvan enflasyonunu göstermektedir, ama onurlandırıcı bir ünvan olduğu gibi, en azından resmen, onun Şiilerin Muhammed'in gerçek izleyicileri olduklarına inandıkları Oniki İmamın soyundan geldiği yolunda herhangi bir iddia ortaya koymamaktadır.

dinsel niteliğinden kaynaklanmamaktadır. İran'daki ayaklanmanın benzersiz olması, onun ön plana çıkan özelliğinin «geleneksel» oluşundan kaynaklanıyorsa, bunun tam tersi bir nedenden dolayı da aynı şekilde bir eşsizlik söz konusudur: olayın «modern» niteliği. Eğer İran Devrimi yönelim açısından dinci olan ilk modern örnek ise, o aynı zamanda şimdiye kadar gerçekleşen ilk «modern» devrimdir de. Bu «modernlik» dört açıdan söz konusudur. İlk olarak, devrim sosyo-ekonomik açıdan, belli başlı alanlarda Rusya'nın 1917'de veya Çin'in 1949'da olduğundan çok daha fazla gelişmiş bir toplumda ortaya çıkmıştır. Nüfusun yarısı kentsel kesimlerde yaşamaktaydı, kişi başına gelir 2000 doların üzerindeydi ve bu ne kadar eşitsiz dağılmış olursa olsun, sonuç olarak kentlerde yaşayan İranlıların büyük bir bölümü ekonomik açıdan on yıl önce olduklarından daha iyi durumdaydılar. Devrimi yapanlar sans-culottelar* değil, hızlı bir kapitalist modernleşme sürecinden ekonomik olarak çıkar sağlamış insanlardı.[8] İkinci olarak, savaş sonrası dönem-

---

* Sans-culotte (Fransızca) = Büyük Fransız Devrimi sırasında, kentli ya da köylü, bütün yoksul sınıflara verilen ad. Özellikle de zanaatkarlar, küçük dükkan sahipleri, küçük tacirler, kalfalar, emekçiler ve kentli yoksullar kastedilmektedir. Siyasal terim olarak, 1792-5 arasında sosyal kökenlerine bakılmaksızın, daha militanca devrimcilik yapanlar için kullanılmıştır. (der. notu)

8 Şu ana kadar, İran Devrimini yapan «kalabalığın kimlikleri»ni tanımlamak için gerekli olan ayrıntılı bilgileri edinmiş değiliz. Göstericilerin gerçek sayıları ve yüzeysel görünüşlerinden anlaşıldığına göre tüm toplumsal gruplardan insanların devrime katıldıkları sonucu çıkarılabilirse de, oranların ne olduğu çok daha belirsizdir. Başlangıç olarak bazı veriler Farhad Kazemi'nin **Poverty and Revolution in Iran** (London, 1980) adlı yapıtında verilmektedir. Yazar, devrimci protestolara en çok katılanların gecekondularda yaşayan insanların en yoksulları olmadığını, ama ikinci-kuşak göçmen sanayi iş-

deki tüm Üçüncü Dünya devrimlerinin tersine, İran Devrimi kentlerde gerçekleşmiştir. Devrime katılan insanların birçoğu köylü (yani kırsal kökenli) olsa bile, bu olay 1970'lerde belli başlı kentlerdeki koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan kentsel bir olaydı. Çin, Vietnam ve Küba ile olan zıtlık açıkça bellidir. Üçüncü olarak, yine Üçüncü Dünya devrimlerinin tersine, İran ayaklanması silahlı çatışmalarla değil, siyasal tartışmalarla başarılmıştır. Şah rejiminin son aylarında binlerce insan ölmüşse de, bunlar gerillalar değil, silahsız göstericilerdi. Silahlı çatışmalar yalnızca Şah rejiminin son günlerinde hakim direniş biçimi olarak öne çıkmıştır: daha önceki aylarda direnişler, çoğu gelişmiş kapitalist ülkelerdeki devrim tasarımlarına eşlik eden direniş biçimleri olan sokak gösterileri ve siyasal genel grevler biçimindeydi.[9] Son olarak, **ancien regime**'in yıkılışı, normal olarak otoriter rejimlerin ortadan kalkması için gerekli olduğuna inanılan dışsal çatışmaların kendisini güçsüz bırakması nedeniyle olmamıştır. İslam devrimcilerinin gelişimine ne savaştaki bir yenilgi, ne de ciddi bir uluslararası ekonomik baskı yardımcı olmadığı gibi, kendileri de kayda değer bir dış yardım almamışlardı.

Yirminci yüzyıl devrimleri açısından bakıldığında, bu «modern» özellikler İran örneğinin İslami niteliği kadar özgündür. Bu nedenle, İran Devriminin özgünlüğünün ne onun «geleneksel», ne de «modern» özelliğinden değil, ama bu ikisinin karşılıklı etkileş-

çileri olduğunu öne sürmektedir. En yoksul kesimler, kendilerini 1978 sonlarındaki gösterilerin içine itebilecek olan toplumsal ilişkiler ağının hala dışında idiler.

9 Şah rejiminin son aylarında Tahran'da iki milyona kadar, buna ek olarak il merkezlerinde daha başka milyonlarca insanın katıldığı gösteriler, insanlık tarihinin en büyük protesto gösterileriydi. Devletler, destekleme yürüyüşlerinde daha fazla insanı harekete geçirebilmişlerdir —Çin'in Tien An Men Alanı'nda olduğu gibi— ama şimdiye kadar bir muhalefet bağlamında böylesi kalabalıklar hiç bir zaman görülmemişti.

mesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.[10] İran Devriminin başlangıç evrelerindeki başarılara olduğu kadar garipliklere de damgasını vuran, bu bileşimidir; ama bu ikisinin giderek artan ayrışması, devrim sonrası bir düzenin kuruluşunu güçleştirebilir de.

Devrimin Gelişimi

Doğrudan doğruya Şah'ın devrilmesine yol açan olaylar, bir yıldan biraz daha fazla bir zaman süreci içerisinde gelişmiştir. Muhammed Rıza Pehlevi 1941' den beri tahtta idi ve A.B.D. ve İngiltere'nin yardımıyla yapılan bir askeri darbe sonucunda Muhammed Musaddık'ın milliyetçi hükümetinin alaşağı edildiği 1953 yılından beri de otokratik bir yönetici durumundaydı. O zamandan beri, milliyetçi politikacıların ve ruhban sınıfının Ayetullah Humeyni önderliğindeki bir kesiminin Şah'ın siyasal yaşam üzerindeki denetimine ve uygulamaya koyduğu reformlara karşı direndiği 1960-1963 dönemi bir yana bırakılacak olursa, rejime karşı açık muhalefet ancak zaman zaman görülmüştü. Yalnızca önemsiz kent gerillası etkinliklerinin görüldüğü on yıldan fazla süren bir açık durgunluk döneminin ardından, 1977 yılında, eleştirel bildiriler dağıtarak ve protesto mitingleri düzenleyerek, muhalefet etkinliğini arttırdı. 1978'in Ocak ayında, sürgündeki Humeyni'ye hakaret eden bir gazete makalesini protesto eden Kum kentindeki dinci öğrenciler tarafından örgütlenen sokak gösterileri başladı.

10 «Modern» ve «geleneksel» terimleri oldukça fazla eleştiri almışlardır. Bu terimlerin buradaki kullanımı, birinden diğerine tek dereceli bir geçiş biçiminde düşünülebilecek olan toplumsal gelişmenin daha genel bir tanımının kabul edildiği anlamına gelmez. Bunlar buradan İran toplumunun geçmişiyle ilgili özelliklerini son on yıl içerisindeki değişimlerden kaynaklanan özelliklerinden ayırdetmek için, daha mecazi bir amaçla kullanılmışlardır.

Bundan sonraki aylarda, İran'ın belli başlı kent merkezlerinde, yerel ruhban sınıfının çoğu zaman önemli bir örgütleyici rol oynadığı ve tarihsel ticaret ve finans merkezleri olan «çarşı»ların greve giderek desteklediği birbirini izleyen protestolar ve grevler gerçekleşti.

Rejim yaşamsal bir tehlike içinde görünmüyordu; ancak, oruç ayı olan Ramazanın ardından, 1978 Eylül ayında, artık siyasal protestolara dönüşen geleneksel dinsel toplantı ve yürüyüşlere, yalnızca Tahran'da bir milyondan fazla insan katılıyordu. 8 Eylül günü sıkıyönetim ilan edilmesi ve bunu izleyen günlerde göstericiler üzerine ateş açılması, protesto hareketini yalnızca geçici olarak durdurabildi; ve Ekim ayında bir grev dalgası başladı. Başlangıçta ekonomik talepler nedeniyle veya basın üzerindeki sansüre karşı protesto amacıyla örgütlenmiş olmalarına rağmen, bu grevler, Kasım sonu ve Aralık ayında ortaya çıkan ülke çapındaki siyasal genel greve giden bir sürecin başlatıcısı oldular. İlk kurbanlar petrol alanları oldu. Bu da İran'ın ihracat gelirlerinin tıkanmasına ve silahlı kuvvetlerin dizel yakıtından mahrum kalmasına yol açtı. 5 Kasım günü, sabırsızlanan bir grup yüksek rütbeli subayın baskısıyla, Şah askeri bir hükümeti işbaşına getirdi. Ancak bu hükümetin siyasal bir desteği yoktu ve grevleri önlemede başarılı olması da beklenemezdi. Yeni hükümet, Şiiler için geleneksel olan Aşure bayramını kutlamak üzere Aralık ayının ilk günlerinde yapılan ve daha önce ortaya konulanlardan çok daha açık olarak Şah'ın gitmesi talebini dile getiren yeni bir dizi sokak gösterisine izin vermek zorunda kaldı. Bu noktaya kadar, Humeyni yalnızca direnişin simgesi durumuna değil, aynı zamanda giderek etkinleşen bir önder durumuna geldi. Paris'teki karargâhından, Şah ile veya herhangi bir yoldan onunla ilişki içinde olanlarla hiç bir şekilde uzlaşmayacağını ısrarla açıkladı.

15 Ocak 1979 günü, Şah geride morali bozuk ve bölünmüş bir ordu ile başında eski bir muhalefet lideri olan Şahpur Bahtiyar'ın bulunduğu bir hükümet bırakarak İran'dan ayrıldı. Kararlı bir laik yönetici ve cesur bir kişi olan Bahtiyar, hem kendi siyasal gücünü, hem de ordunun sadakatini fazlaca abartıyordu. Aynı şekilde, kendisine Şah tarafından verilen görevi kabul etmiş bir kişi olarak algılanmasının kendi itibarına düşürdüğü gölgeyi de küçümsüyordu. Humeyni Bahtiyar hükümeti ile görüşmeyi reddetti ve 1 Şubatta İran'a döndükten sonra, Mehdi Bazargan'ı rakip bir hükümetin başı olarak ilan etti. On gün süre ile İran'da iki hükümet var oldu; ama Tahran garnizonlarındaki Humeyni yanlısı ayaklanmaları izleyen 10 ve 11 Şubatta, silahlı sivil gruplar hükümet binalarının ve askeri kampların denetimini ele geçirdiler. Silahlı kuvvetler komutanlığı Humeyni ile Bahtiyar arasındaki çekişmede tarafsızlığını ilan etti; ve Bahtiyar ile çevresindekiler, Şah'a bağlı kalıp da hala İran'ı terketmemiş olan kişilerle birlikte ya kaçtılar, ya da tutuklandılar.

Yeni Bazargan hükümeti böylece devrim sonrası rejimi kurmaya yöneldi. 30 Martta yapılan bir referandum sonucunda, İran'ın bir İslam Cumhuriyeti olduğu ilan edildi. 1979 Kasımında yeni bir İslami anayasa benzer bir biçimde referandumla yürürlüğe konuldu ve Humeyni geniş yetkilerle fakih veya yüksek adli otorite olarak resmen kabul edildi. 1980 Ocak ayında Abdülhasan Beni Sadr cumhurbaşkanı seçildi ve İslami Cumhuriyet Partisinin denetimi altında geçen meclis veya parlamento seçimlerinin ardından, Beni Sadr'ın bir hasmı olan Muhammed Ali Recai meclis tarafından başbakan olarak seçildi. Bununla birlikte, bu kurumsal gelişmelere başka süreçler ve bunalımlar gölge düşürmekteydi: yeni cumhuriyetin önderi olarak Humeyni'nin fiilen karşı gelinemeyen egemenliği, tüm diğer siyasal güçleri zayıflatıyordu

ve ondan destek umanlar arasında hizipleşmelere yol açıyordu; aynı zamanda, uluslararası ilişkilerde giderek artan uzlaşmaz tavırlarla birlikte, ülkedeki toplumsal ve ekonomik yapıların çözülmesi, yeni ve tutarlı bir devrim sonrası düzen kurma yolundaki etkin çabaları engelliyordu.[11]

Paradoksal geleneksel/modern özgünlüğünü belirleyen daha önce sözü edilen benzersiz niteliklerinin dışında, bu devrimin birçok dikkate değer özelliği de vardır. Bunlardan biri, onun aniden ortaya çıkışıdır: 1960'ların ve 1970'lerin yeraltındaki muhalefetine ve eşitsiz ve hızlı ekonomik gelişmeye ilişkin sosyo-ekonomik gerilimlere rağmen, devrimden önceki yıllarda önemli siyasal veya toplumsal rahatsızlık belirtileri görünmüyordu. Ayaklanma öncesinde, nüfusun önemli bölümlerini etkileyen kayda değer bir ekonomik bunalım görülmediği gibi, bu toplumsal bunalım İran içerisinde başka devletlerle olan çatışmaların bir sonucu olarak da gelişmedi: sıkça görülen savaşı veya bir devletin iktidarına yönelik ciddi uluslararası tehditleri izleyen devrim modeli, İran'da söz konusu değildi. Şahın yıkılışından altı ay önce bile, gözlemci ya da eylemci olsun, çok az insan rejimin ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğunun bilincine varabilmişti; ve Ayetullah Humeyni'nin bildirileri bi-

11 Devrimin tam bir değerlendirilmesi henüz yapılmış değildir, ama Abrahamian'ın yapıtında ve Nikki Keddie'nin **Roots of Revolution** (New Haven, 1981) adlı yapıtında konuya ilişkin etüdler vardır. Ayrıca Robert Graham'ın **Iran: The Illusion of Power**, Second Edition, (London, 1979), Mohamed Heikal'un **The Return of the Ayatollah** (New York, 1981) ve Hossein Amirsadeghi, ed., **The Security of the Persian Gulf** (New York, 1981) adlı derlemesi içerisinde yeralan L.P. Elwell-Sutton'ın «The Iranian Revolution: Triumph of Tragedy» başlıklı yapıtları sayılabilir. Görgü tanıklığına dayanan en iyi kitap ise Paul Balta ve Claudine Rulleau'nun **L'Iran Insurge** (Paris, 1979) başlıklı yapıtıdır.

le, İran'daki olayların gelişimine uygun olarak giderek daha fazla militan talepler öne sürmesiyle kendine güveninin süreç içerisinde arttığını gösteriyordu. Yine de, devrim bir talih olayı değildi: çürümüş bir otokrasiyi değil, oldukça güçlü ve kararlı bir izlenim veren Üçüncü Dünya ülkelerinden birini, üstelik de önemli ölçüde dış destek sağlamış olan birini alaşağı etti. Gerekli olsa da, daha sonraki olayların ışığında, Şah rejiminin görüntüsünü gücünün doruğundaki bir örnek olarak gözden geçirmek için, kurulu İran devletini alaşağı etmede gerekli olan devrimci baskıların birleşik gücünü küçümsemek, hatalı olacaktı. Özetle ve konuya bir giriş olarak, devrimin nedenlerinin anlaşılabilmesi için beş belli başlı alan vardır.

(1) **Hızlı ve eşitsiz ekonomik gelişmeler:** Devrim öncesindeki son 20 yıl içerisinde, İran köklü bir sosyo-ekonomik dönüşümden geçmiş ve sanayileşmiş bir kapitalist toplum olma yolunda önemli gelişmeler sağlamıştır.[12] Buna karşılık İran daha önceki on yıllar boyunca görece az bir dönüşüme sahip olmuş ve 1960' lar ile 1970'lerin hızlanan değişimleri bir arada toplumda istisnai gerilimlere yol açarak 1978'deki yükselmeyi kolaylaştıran belirli kapitalizm öncesi veya sanayileşme öncesi sektörlerin gelişmesini sağlamıştır.

Devrimin oluşunun temel nedeni, kapitalist gelişme içerisinde ortaya çıkan çelişkilerin dönüşüm sürecine direnen kuruluşlar ve popüler tutumlarla kesişmesidir. Ekonomik genişlemenin itici gücü, gelirleri 1950'de 45 milyon dolardan 1970'de 1.1 milyar dolara ve OPEC'in fiyatları katlamasının ardından 1976'

12 Graham, ekonomik değişimin birçok yönünün çok değerli çözümlemelerini vermektedir; ayrıca **Iran: Dictatorship and Development** (London, 1979) başlıklı kitabıma ve oradaki kaynakçaya da bakınız. Kırsal koşullar konusunda, Eric Hooglund'ın **Land and Revolution in Iran, 1960-1980** (Austin, 1982) adlı çalışmasına bakınız.

da 20.5 milyar dolara yükselen İran'ın petrol endüstrisinden geliyordu. 1970'lerin sonuna doğru, İran'da kişi başına gelir 2000 doların üzerindeydi, sanayi üretimi yılda yüzde 15'in üzerinde bir artışa sahipti ve nüfusun yarısına yakın bir bölümü kentlerde yaşıyordu. Kentsel İran yaygın bir refah içinde görülüyor, fileen kentlerdeki toplumsal gruplardan hiçbirinin gelirlerinde net bir düşme olmuyordu.

Ancak, bu petrolle beslenen büyüme, kendi sorunlarını da birlikte doğurdu. Öncelikle, petrol gelirleri ekonominin gelişmekte olan alanlarının sübvansiyonuna ve böylece bu alanların rekabet gücü ve üretkenlik açısından geri kalmasına yol açtı. Petrol ekonomik değişimlere yardımcı olurken, aynı zamanda verimsiz sektörleri sübvanse etti, geniş bir hizmet sektörünü ve devlet aygıtını besledi ve İran hükümetinin, petrole sahip olmayan gelişmekte olan ülkelerin dikkat etmek zorunda oldukları disiplinleri öneme almama yanılsamasına düşmesine yol açtı. Değişimin büyük bir bölümü gerçek olmakla birlikte, büyük bir bölümü de yanıltıcı idi. Bununla birlikte, petrol patlaması kendi çerçevesi içinde bile uzun sürmedi ve 1977-78 döneminde görece bir yavaşlamaya tanık olundu: bu yıllarda GSMH'da bir duraklama oldu; enflasyon özellikle kiralar alanında arttı; belirli mallar zor bulunur oldu; kentlerde yaşayan insanları öfkelendiren enerji kesintileri görülmeye başlandı. Yaygın bir darlık söz konusu değildi, ama durgunluk, girişimcilerin güven duygularını yitirmeleri ve hükümetin enflasyonla mücadele edebilmek için tacirler üzerinde fiyat denetimleri uygulamak zorunda kalması nedeniyle siyasal etkilerini de birlikte getiriyordu. Amuzegar hükümetinin masrafları kısma politikasının bir bölümü olarak 1977 yılında ruhban sınıfına yapılan devlet yardımını durdurma kararının da bazı sonuçlara yol açmış olması gerekir.

Bununla birlikte, kentlerde yaşayan yoksul kitle-

ler için daha önemlisi, patlamanın kendisiyle ilişkili olarak ortaya çıkan eşitsizlikler ve gerilimlerdi: 1960'ların sonlarından başlayarak kırsal ve kentsel gelirler arasındaki farklılık büyürken, diğer yandan kentsel alanlar içinde de kendini artarak hissettiren eşitsizlikler vardı. 1970'lerin ortalarına doğru yapılan hesaplar, nüfusun yüzde 10'luk varlıklı bir kesiminin gelirlerin yüzde 40'lık bir bölümüne sahip olduğunu; ek olarak, kentlerdeki yoksul kesimin konut sıkıntısı çekmekte olduklarını ve bunun sonucu olarak da bazan gelirlerinin yüzde 70'ine varan bir bölümünü kiralara ödemek zorunda kaldıklarını gösteriyordu. On yıl içerisinde bazı kentlerin nüfusu iki katına çıktı: kentlere göç edenler, burada daha yüksek gelirler elde etme olanağını bulabilirlerken, köy toplumunun dayanışma sistemini de yitiriyorlardı. Daha da kötüsü, kraliyet ailesi üyeleri arasında da yaygın olacak şekilde, geniş çapta bir rüşvet olgusu vardı. Genişlemenin eşitsizliğinin üstünde, dönüşümün kendisinin eşitsizliği vardı, yani, sanayileşme ve kısmî modernizasyon ile birlikte, geçişin etkileri görülmüyordu. Tarımda 1960'ların toprak reformları kentsel ekonomiye bağlı bir peşin para ile satılan mahsul sektörü yarattı, ama toprağın çok daha fazla bir bölümü ekonominin diğer kesimlerinden görece soyutlanmış aile çapında birimlerce ekilip-biçilmeye başlandı. Kentlerin üstten gelen değişimler karşısında bu değişimlere ayak uyduran, ama diğer yandan bağımsızlıklarını ve Şah'ın devletine karşı düşmanlıklarını sürdüren «çarşı»lar çevresinde kümelenen çok eski bir ticari ve dini kuruluşlar geleneği vardı. Herhangi bir türden üretim yapan işyerlerinde çalışan ikibuçuk milyon insanıyla, yüksek düzeyde bir sanayileşme söz konusuydu - toplam emek gücünün yaklaşık dörtte birini oluşturan bu rakam, Üçüncü Dünya standartları açısından epeyce yüksekti. Yine de bu insanların büyük bir çoğunluğu, eski zamanların üretim süreçlerini ve

kültürel değerlerini sürdüren küçük esnaf birimleri içerisinde yer alıyorlardı.

Karşılaştırılabilir ikilemler dağıtım ve finans alanlarında gözlenebilmekteydi: modern bir bankacılık sisteminin ve modern perakende çıkışlarının oluşmasına karşılık, mali ve ticari etkinliklerin hatırı sayılır bir bölümü, bu sektörleri geçmişte denetleyen «çarşı»nın denetimi altında kalmıştı. **Çarşı** tacirleri bankalar ve yeni perakende sistemleri karşısında, içerleyerek kendi bağıl güçsüzlüklerinin bilincine varmışlardı; ama yine de ülkedeki ekonomik etkinliklerin genişlemesi ile birlikte kendi mutlak konumlarında bir ilerleme ulmuştu ve halen üçte ikisini ellerinde bulundurdukları perakende ticaret sayesinde, bankaların kabul edilemez gördükleri kişilere kredi açabiliyorlardı. Cami, türbe ve dinsel okullar gibi dinsel kuruluşları geleneksel olarak paraca destekleyen de çarşının kendisiydi.[13] Dolayısıyla bu, çarşı esnafının manevra alanını daraltmaya çalışan ekonomik yapılara ve rejime karşı derin bir uzlaşmazlık içerisinde bulunan ülke çapındaki insanlar üzerinde oldukça önemli etkileri bir araya getiren bir sektördü. Bu, aynı zamanda ruhban sınıfı ile sanayi öncesi dönemin değerlerini koruyan kent yoksullarını da içine alan patlamaya hazır bir üçlü ortaklığın bir üyesiydi. Bundan dolayıdır ki, İran toplumunun dönüşümü, bu dönüşüm sürecinde ortaya çıkan değişik bağlam içerisindeki muhalefete yeni potansiyel kazandıran ekonomik ve toplumsal etkinliklerle ilgili kuruluşları korumuş ve hatta geliştirmiştir.

(2) **Monarşinin siyasal zayıflığı**: Belirli açılardan, Pehlevi rejimi hiçbir zaman yaygın bir meşruiyete sahip olamamıştır. Gerek Şah, gerekse babası askeri darbeler yoluyla iktidara gelmişler ve her ikisi de

13 Belediye yetkilileri 1976 yılında «çarşı» alanının ortasından geçecek olan yeni bir kent anayolu yapmayı önerdikleri zaman, Tahran «çarşı»sının tacirleri çok öfkelenmişlerdi.

ülkeyi siyasal diktatörlükle yönetmişlerdir. Yıkılışına kadar, Şah binlerce insanı tutuklattırmış ve işkenceden geçirmiştir. Bu yüzden, her ne kadar ellerinden iktidarın alındığı kişiler olarak kimlerin görüldüğü konusu yorumlara göre değişiyor ve bu kişilerin alternatif laik güçler (1906 Anayasası, veya **Musaddık**) mi, yoksa ruhban sınıfının meşru önderlik rolü mü olduğu konusunda kesin bir sonuca varılamıyorsa da, Humeyni'nin Şah ve babasını «gaspçılar» biçiminde nitelendirmesi İran'ın siyasal yaşamında yerinde bir saptama olmuştur. Ayrıca yabancı desteğe dayanmaları nedeniyle de her iki Pehlevi gayrımeşru olarak görülmekteydiler. Kuşkusuz, 1960 sonrası dönemde Şah'ın meşruiyet için aracı kurumlar oluşturma çabası başarısız olmuştur: Meclis ve içinde yer alan partiler yalnızca birer görüntüden ibaretti ve ne İslamiyet öncesi geçmişi ön plana çıkaran ulusal bir ideoloji olarak Pehlevizm, ne de **fermandari** veya «hükümdarlık» olarak ortaya çıkan otoriter kavramlar, yaygın bir kabul görmemişlerdir. Yine de Şah'ın siyasal gayrimeşruluğunun niteliği sabit değildi: 1950'lerin diktatörlüğü, ardından 1960'larda ve 1970'lerin başındaki ekonomik gelişmenin yarattığı beklentiler, en azından bir miktar kapalı kabul yaratmış olmalıdır. Ama 1970'lerin ortasında ortaya çıkan büyük patlama, garip bir sonuç verdi ve rejimin doğasındaki eşitsizlikleri ve rüşvetçiliği gözler önüne sererek, bu kapalı kabulün sonunu hazırladı. Üstelik bu yalnızca kent yoksulları ve çarşı tacirleri ile ilgili bir durum da değildi: rejimin yaşamsal zayıflıklarından birini, yani orta sınıfın geniş kesimlerinin yabancılaşmasını açığa çıkardı. Bu insanların rejimden yarar sağladığı ve Şahsız bir gelişmeden ancak çok az beklentilerinin olabileceği bir gerçek iken, Şah'ın hükümetini aktif olarak desteklemekte yetersiz kaldılar. Üstelik bu yabancılaşma, yalnız başına, saray'ın kayırmacılığı ve petrol zenginliğinin dağılımı nedeniyle oluşan belirli çatlakları yansıtan, zenginleri gözden çıkaran ve hükümetin işlerine mü-

dahale eden bir tavır geliştiren rejimin bir diktatörlük olduğu gerçeğine atfedilemezdi. Bu açıdan, İran, Franko'nun İspanya'sından ve Pinochet'nin Şili'sinden farklıydı: orta sınıfa sağlanan maddi refah çok daha fazla iken, iktidarda olanların orta sınıftan kopukluğu ise İran örneğinde çok daha fazla idi. Sonuç Şah'ın başarılı olduğu dönemde aktif bir toplumsal destek sağlayamaması ve dolayısıyla devrim süreci içerisinde de yalnız kalması oldu.

Bu çatlak, devrimin bir başka önemli yanını, ordunun moral kaybetmesi olgusunu açıklamakta yardımcıdır. Bunun bir nedeni, devrimin gündeme getirdiği hesaplaşmaların biçimidir. Çok büyük silahsız kalabalıklar, İslamın düzeni altüst eden ve potansiyel olarak hegemonyacı ideolojisinden destek alarak bir araya geldiler. Saldırıya geçmek için bir nedenin bulunmadığı bu durum, her ordunun karşı koymakta güçlük çekeceği bir tehdit oluşturuyordu. Yozlaşmış yüksek rütbeli subayları ve bunların altındaki zorla askere alınmış yığınla askeri ile ordu, bu tür bir siyasal moral kaybına zaten yatkındı. Humeyni bu konuya kişisel olarak oldukça dikkat etti; ve kanlı hesaplaşmalardan kaçınmaya özen gösterirken, orduyu zayıflatma olasılığı en yüksek olan çağrılar yaptı. Bir başka önemli etmen, Şah'ın kendisinin davranış biçimiydi: son aylarda güçlü önderlik yapma konusunda başarısızdı. 1979 yılı Ocak ayında ülkeyi terkettiği zaman, ordu yönetimi bölündü. Humeyni'nin hareketi karşısında, ordunun üst düzey yöneticileri muhalefetle gizli bir anlaşma imzalayarak son günlerin bunalımını çözmeyi yeğlediler.[14] Buna rağmen, tüm bu et-

14 Genelkurmay Başkanı Orgeneral Karabagi'nin önce emekliye ayrılıp evinde oturmasına izin verilmiş, sonra gittiği sürgünde ise Humeyni Hükümetine karşı muhalefete başlamıştır. Daha gizemlisi ise daha önce Şah'ın özel istihbarat örgütünün başkanı iken, daha sonra kurulan yeni devlet güvenlik örgütü SAVAMA'nın başına geçen Orgeneral Fardust'tur.

menlerin gerisinde yatan gerçek odur ki, ordu, başından beri İran toplumundan soyutlanmış durumdaydı: ordu Şah'ın bir aracıydı. Hiç bir zaman savaşarak bir başarı kazanmamıştı ve askeri bir meşruiyetten yoksundu. Orta sınıfın çoğunluğu ile rejim arasındaki kopukluk, devrimleri önlemek için ordunun iktidara el koyduğu diğer ülkelerdekinin aksine, İran'da askerlerin aktif bir siyasal yapılanmanın sağlayabileceği siyasal ve toplumsal destekten yoksun oldukları anlamına geliyordu.

Şah'ın kişiliği yalnızca ordunun değil, aynı zamanda devletin de zayıflamasına ortam hazırladı. Bireyin tarihteki rolü yalnızca bir destekleyici ve eylemci olması değil, ama aynı zamanda bir siyasal iktidar sisteminde zayıf halkayı oluşturmasıdır da. Bu etmen yalnız başına İran devrimini XVI. Louis'nin ve II. Nikola'nın karakterlerinin Burbon'ların ve Romanof'ların yıkılışlarını açıklamasından daha fazla açıklayamaz. Ama Şah'ın İran'ın gerçeklerine olan tantanalı yabancılığı, devrimin sosyo-ekonomik bağlamını yaratan ilerleme programlarının ortaya çıkmasına yardımcı oldu; ülkedeki koşullara ilişkin bilgisizliği, sessiz bir düşünce dünyasına çekilme eğilimi ve felce uğramış iradesi, onun 1978 bunalımına çare ararken iyice çıkmaza girmesinin başlıca nedenleriydi.[15] Öyle görülüyor ki yaklaşık 1974'ten beri kanserli olduğunu biliyordu ve belki de gerek projelerinden bazılarındaki pervasızlık, gerekse iktidardaki son aylarında gös-

15 Amerikan Büyükelçisi William Sullivan, 1950'lerin başındaki bunalım sırasında da yabancı gözlemcilerin belirtmiş olduğu Şah'ın kararsızlığından acı bir biçimde yakınmıştır. Şah ile Eylül ayında karşılaşan bir İngiliz gazeteci, hükümdarın en dikkatsiz bir gözlemcinin bile kolaylıkla görebileceği Tahran'daki gecekondu alanlarının varlığını açıkça reddettiğini belirtmiştir. Feridun Huveyda'nın **The Fall of the Shah** (London. 1980) başlıklı yapıtında benzeri başka gözlemler de anlatılmaktadır.

terdiği kadercilik bundan kaynaklanıyordu. Eğer bu türden bir kurgu yapılabilecek olursa, hiç bir hükümdarın, rejimi varlığının son birkaç ayında kurtaramayacağı, ama değişik türden bir otokratın rejimin ömrünü uzatmayı başarabileceği veya 1978'in başlarında etkin düzeltici önlemler alabileceği düşüncesi öne sürülebilir. Bu kişisel etmenin önemi ne olursa olsun, rejimin beklenmedik bir biçimde hızla dağılmasına yardımcı olduğu kesin görünmektedir.

(3) **Muhalefet güçlerinin geniş koalisyonu:** Fransız, Rus ve Çin devrimleri üzerine yapılmış olan son çalışmalardan birinde, devrimlerin, bir grup insanın rejimi yıkmak için bilinçli olarak örgütlendiği maksatlı etkinlikler olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkılmaktadır.[16] Bu çalışma, devrimlerin söz konusu toplumda yapısal bunalım durumlarında ortaya çıktığına ve devrimleri başlatanların devrim sonrası düzende iktidar olmasının mutlaka gerekmediğine işaret etmektedir. Bütün devrimler, devrimin amacına ihanet edildiğini öne süren bir grup yaratmışlardır. İran'da 1976 ve 1977 yıllarında rejime açıkça muhalefet eden liberallerin ve gerillaların yerini, 1978 Ocak ayında din adamları ve «çarşı»nın oluşturduğu güçler almıştır; üstelik, İslami güçler içerisinde de önderlik yavaş yavaş Şeriat-Medari gibi ihtiyatlı din adamları ile Bazargan ve Beni-Sadr gibi reformist Müslüman militanlardan Humeyni-Beheşti türünden daha fundamentalist din adamlarına geçmiştir. Aynı zamanda, devrim bir siyasal parti tarafından da yapılmamıştır. İslami militanların en çok övündükleri noktalardan biri, şöyle dile getiriliyordu: «En büyük gücümüz, örgütlenmemişliğimizdir.[17]

---

16 Theda Skocpol, **State and Social Revolution (Mss)** (London, 1979), s. 14-18.

17 İbrahim Yazdi, İslam Cumhuriyetinin Dışişleri Bakanı, yazarla 1979 Ağustos ayında Tahran'da yaptığı görüşmede.

Şah'ı deviren güçlerin geniş ve hızla oluşan koalisyonu, özellikle karmaşık ve kendiliğinden gelişen niteliği nedeniyle güçlü idi; ama bu, aynı zamanda devrim sonrası dönemdeki aşırı ihtilafların ve hayatın felce uğramasının nedenlerinden de biriydi. Diğer yandan, İran devriminde siyasal örgütlenme de üzerine düşen görevi yapmıştır. Laik siyasal partiler küçüktüler ve 1978-79 olaylarında yalnızca ikincil ve hatta daha da önemsiz roller oynamışlardı; katıldıkları zamanlarda ise, olayları yönlendiren egemen İslami eğilimlere uymak zorunda bırakılmışlardı. Çok daha önemlisi, ruhban sınıfının kendi örgütleri idi; bunlar kentlerin bütün mahallelerinde yerleşmiş ve camiler ile kutsal yerleri merkez edinmiş örgütler olarak, nüfusu harekete geçirmek için dinsel ilişkiler ağını kullanabiliyorlardı. Bu dinsel ilişkiler ağı tek merkezden idare edilmiyor olsa ve başlangıçta siyasal amaçlar için kurulmamış olsa da, 1978 bunalımında öncü bir örgütsel işlev kazandılar ve aynı yılın ikinci yarısında, Humeyni'nin kişiliğinde kararlı ve göz dolduran bir öndere kavuştular. Ruhban sınıfının arkasında ayrıca 1950'lerde kurulmuş militan bir örgütlenme olan yasadışı Fedayin-i İslam grubu da yer almaktaydı. Humeyni'nin kendisinin de bu grubun bir üyesi olup olmadığı konusunda kuşkular vardır, ama önde gelen din adamlarından bazılarının bu grup içerisinde yer aldıkları ve yirmi yıldan daha fazla bir süreden beri iktidarı Şah'tan almak amacıyla yaman bir mücadele içinde oldukları biliniyordu. İran devrimi örneği, devrimci bir durumda maksatlı eylemin olabilirliğini göstermektedir: tüm ayaklanma boyunca mücadeleyi yönetenler, ruhban sınıfından başkası değildi.

Harekete katılan toplumsal güçler değişkenlikler gösteriyordu: 1978 yılının ilk çatışmalarında başlıca unsurlar ilahiyat öğrencileri ve «çarşı» tacirleri idi, ama halk ile laik partilerden çok daha yakın bir iliş-

ki içerisinde olan bu güçler, aynı yılın izleyen aylarındaki büyük gösterilerin sıra neferlerini oluşturan kent yoksullarını harekete geçirebiliyorlardı. Bu protestolara koşut olarak, öğrenciler ve partiler eylemlerini sürdürdüler ve rejimin son haftalarında, öyle görünüyor ki, orta sınıftan önemli sayıda insan da gösterilere katıldı. Son haftalarda ortaya atılan slogan oldukça yalındı: «Bağımsızlık, Özgürlük, İslam Cumhuriyeti». Tek açık amaç Şah'ı defetmekti ve Humeyni'nin uygun bir önder olduğundan kuşku duyan birçok kişi de, istenen amaca ulaşabileceği umuduyla hareketi her şeye rağmen desteklediler. Laik güçler ve orta sınıf arasında birçok kişi, Şah defedildikten sonra hareketi din adamlarının elinden kurtarabileceklerini umuyorlardı. Bu insanlar bu nedenle hareketi yeterince iyimser bir biçimde desteklediler; ama bu olgu, dinsel güçlerin gücünü küçümsemenin bir göstergesiydi.

Sonuç olarak toplumsal sınıflarla siyasal önderlik arasında ortaya çıkan ilişki, İran devriminde geleneksel ve modern güçlerin kaynaşmasına bir örnektir. Devrim, değişik toplumsal grupları temsil eden çok sayıda insanı harekete geçirmiştir. Bu kadar insanın harekete geçmesi ve bu toplumsal gruplarda ayaklanma bilincinin uyanması olmaksızın, devrim başarıya ulaşamazdı. 1978 yılı Ekim ayından itibaren ülkeyi felce uğratan grevler, belirli bir siyasal hedefe yönelik olarak toplumsal gücün değişik sınıflarca muazzam ve birleşik bir dışavurumu oldular. Buna rağmen sınıflar, sınıf güçlerini ve sınıf hedeflerini reddeden bir İslami güç adına ve bu gücün önderliği altında eylem yaptılar. Devrim sonrası dönem gösterdi ki, devrim sırasında ortaya koydukları güce karşın, işçiler ve tacirler dinsel otoritelere muhalefet etmek bir yana, güçlerini bu otoritelerden bağımsız olarak kullanmayı bile beceremekteydiler. Daha sonraki açıklamalar bu sürecin iki yanından biri üzerin-

de tartışmayı sürdürebilirler - bunun inananların oluşturduğu farklılaşmamış bir kitlenin çabaları sonucunda ortaya çıkmış bir İslam devrimi olduğu, ya da devrimin daha sonra gaspçı ve karşı-devrimci bir ruhban sınıfının ihanetine uğrayan ve bunlar tarafından ezilen bir proletarya ayaklanması olduğu iddiaları ortaya atılabilir. Bu görüşlerden hiç biri yeterli görünmemektedir. İran Devriminin gücü ve aynı zamanda da trajedisinin büyük bir bölümü, her iki durumun bir araya geliş biçiminden kaynaklanmaktadır.

(4) **İslam dininin harekete geçirici rolü:** İran Devriminde İslam unsuru, Kuran'dan ve İslam yasalarından çıkarılan esaslara göre ruhban sınıfı tarafından yönetilen ve başlıca yetkinin anayasada kutsal metinleri yorumlayabilecek kişi olarak belirtilen bir şahsiyete verildiği eşi görülmemiş bir yirminci yüzyıl devleti sonucunu doğuran bir dizi etmenin toplu bir ifadesidir. İslama muhalefetin bir ideolojisi olarak önem kazandıran olumsuz bir etmen ise, daha önceki yıllarda protesto hareketlerini yönlendiren laik muhalefet güçlerinin Şah ve babası tarafından yok edilmesidir.[18] Gerilla grupları **Fedain** ile **Mücahidin** bile, 1970'lerin ortalarına doğru iyice zayıflamış durumdaydılar. Bütün bunların bir sonucu olarak, laik protesto biçimlerinin tıkandığı tüm diğer toplumlarda olduğu gibi, başka koşullarda alışılagelmiş laik bir biçimde oluşması beklenebilecek olan protesto hareketi

18 1979 devrimi üzerine önemli bir karşılaştırmalı bakış açısı, laik milliyetçiliğin ve kitlesel bir Komünist hareketin egemen olduğu Musaddık dönemi ile verilmektedir: Richard Cottam, **Nationalism in Iran** (Pittsburgh, 1964)'a bakınız. O sıralarda ruhban sınıfı Musaddık'a bir ölçüde destek vermiş, ama 1952'de aleyhine dönmüş ve 1953 darbesine karşı çıkmamıştır. Humeyni Musaddık'ın adından hiç bir zaman olumlu bir biçimde söz etmemekte ve onun düşüşünün İslamı terketmesi yüzünden olduğunu öne sürmektedir.

için, İran'da din bir simge ve örgütleyici merkez durumuna gelmiştir. Eğer Musaddık İran'da tutulmamış ve sonunda da ölmemiş olsaydı. Ayetullah Humeyni'nin konumu bu kadar belirleyici olmayabilirdi. Ancak, bu «boşluk» kuramı yeterli değildir. Birçok başka etmen de bu arada göz önüne alınmalıdır. İlk olarak, İslam insan etkinliklerinin tümünü her yönüyle düzenleyebilecek yasalara sahip olduğu iddiasındadır. İslamda cami ile devlet arasında bir ayırım yoktur. Laiklik kavramı dışlanmıştır ve her tür düşünce, kutsal metinlerden destek alınarak meşrulaştırılmak zorundadır. Siyaset kuramı açısından bu yaklaşım, Kuran'daki **«el İslam dinun ve devletun»** (İslam hem din, hem de devlettir) ayetinde ifadesini bulur. Toplumsal etkinliklerde, İslam gündelik yaşam ve insan ilişkileri konularında da davranış biçimlerini esaslara bağlamıştır. Musevilikte ve Hindu dininde olduğu gibi (ancak Hıristiyanlıkta böyle değildir), temiz ve temiz olmayan kavramları vardır ve her gün ibadet yapılması şart koşulmuştur. Sonuç olarak, İslamın temel öğretilerinde ve Müslüman toplumların tarih bilincinde bir İslam toplumuna ya da İslam siyasetine davet, herhangi bir benzeri Hıristiyan talebinden çok daha köklüdür.

Bir ikinci etmen, genel olarak İslam'ın, özel olarak da Şii İslam'ın ideolojik esnekliğidir.[19] İnananlar ve aynı zamanda da inanmayanlar tarafından İslam'dan hangi siyasal ilkelerin türetilebileceği üzerine epeyce büyük çabalar harcanarak yapılan tartışma-

19 Bu konudaki tartışmalar için Said Amir Arjomand'ın «Shiite Islam and Revolution in Iran», **Government and Opposition**, vol. 16, no. 3 (Summer 1981), Edward Mortimer'in **Faith and Power** (London, 1982), Böl. 9 ve Nikki Keddie, (ed.), **Scholars, Saints and Sufis** (Berkeley, 1972) içerisinde Hamid Algar'ın «The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-century Iran» başlıklı çalışmalarına bakınız. Ayrıca aşağıdaki 21. notta belirtilen Akhavi'nin yapıtı, zorunlu bir kaynaktır.

lar süredursun, gerek yorumların ortaya koyduğu veriler, gerekse Kuran'ın kendisinin akışkan formülasyonları, İslami kuramın geniş bir yelpazede yer alabilecek olan değişik türetmelere izin verdiği kanısını uyandırmaktadır. Bu ikinciler zamanın dış koşullarına ve tek tek yorumcuların niyetlerine bağlı olmaktadır. Öğreti belirli bir eylem tarzını tayin etmemekte, ama böylesi tarzları haklı çıkarabilecek olan maddeler içermektedir. Mümkün olan bir yorumlama biçimi, **demotik** (demokratik'in tersi) olarak adlandırılabilecek olan yorumlamadır. İslam'ın dinsel bir hiyerarşisi yoktur ve din adamlarının konumları, önemli ölçüde halkın kabulüne bağlıdır. Aynı zamanda İslami temalardan bazıları, halkın harekete geçirilmesinin aracı olarak kullanılabilirler: inananlar topluluğunun ortak kaygılarının vurgulanması, zalimlere karşı direnme ve mücadeleyi destekleme gibi.[20] İslami ibadet toplantılarının Hıristiyanlığın tam tersine olarak sadeliği, bu **demotik** eğilimi doğrulamaktadır. Bu tür politikaların tümünün Tanrı'nın sözlerinden türetilmiş olduğu ve bunların yetkili kişilerce tefsir edildiği öne sürüldüğünden, bunların tümü demokratik değildir, ama yine de siyasal seferberlik amaçlarına hizmet edebilmektedirler.

Bu demotik ve antidemokratik potansiyelin Şii İslam'da daha başka boyutları da vardır. Sünni İslamda halife veya onun eşdeğeri devletin başkanıdır. Halifeler doğrudan doğruya Peygamberin neslinden gel-

20 Müslüman radikaller kendi yönelimlerini desteklediğini düşündükleri Kuran'daki belirli ayetleri kullanarak, bir dayanak bulurlar: örneğin, «Ezilenlerin bir gün gelip dünyanın önderleri ve haklı varisleri olmalarını istedik» (**Kısas Suresi, 5**); «Ezenlerin nasıl cezalandırılacaklarını öğrenmeleri yakındır» (**Sure XXVI, V. 227**). «Baskı» karşılığı olarak kullanılan **zulm** sözcüğü, gaddarlık anlamına gelen basmakalıp bir İslami sözcüktür.

mekteydiler ve dünyevi ve dinsel iktidarı temsil ettiklerinden, en azından kuramsal olarak, hükümetin meşruiyetinin derecesini tayin etme konusunda karar vermek, onlar için güç bir iş değildi. İslami hareketin ilk dönemlerindeki bir bölünmeden doğmuş olan Şiilik, onikinci imamın saklandığına ve yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olan İmam'ın gizlendiğine, ya da **gaib** olduğuna inanır. Şiilik aynı zamanda Şiilerin adaletsiz yöneticilerin ellerinde çektikleri acılara ve Şii şehitleri olan Ali ile oğulları Hasan ve Hüseyin'in anılarına özel bir önem verir. Bu etmenlerin her ikisi de bir arada Şiiliğin hem ortodoks Sünni İslamın, hem de kurulu devlet yetkililerinin tam tersine, dünyevi düzeni reddeden sürekli bir muhalefet olduğu düşüncesini destekler.[21] Kuşkusuz başka yorumlar da yapılabilir ve İran 1502 yılında resmen bir Şii devleti olduktan sonra, yüzyılı aşkın bir süre için, ruhban sınıfı devlet yapısı içerisine uygun bir biçimde katılmıştır. Ancak bu uygulama onsekizinci yüzyılda işlemez hale gelmiş ve ondan sonra da devlet ve **ulema** arasında sürüp giden ve yirminci yüzyılın sonuna doğru da doruğuna ulaşan bir karşıtlık, bir ihtilaf oluşmuştur.

Özgün Şiilik kuramının birçok değişik ve koşullara bağlı sonuçları arasında, özel siyasal ilgi uyandıran iki sonuç söz konusu olmuştur - bunlardan biri kurumsal, diğeri ise ideolojiktir. Kurumsal sonuç, ruhban sınıfının mali dayanağı ile ilgilidir: devletin meşru olduğu Sünni İslamda, inananlar **zekat**larını (dinsel vergilerini) bu parayı dinsel personele ileten

---

21 Bu konular üzerine son derecede akıllıca ve özenli bir tartışma, Shahrough Akhavi'nin **Religion and Politics in Contemporary Iran** (Albany, New York), 1980 başlıklı yapıtında yer almaktadır. Akhavi İslami düşüncenin olasılıklarını sergileyerek, eşit ölçüde geçerli olabilecek çok sayıda «yorumlamaların» mümkün olabildiğini gösterir.

yetkililere verirler; Şii İslamda ise **zekat** ve **hüms** (beşte bir) olarak bilinen bir başka vergi, doğrudan doğruya ruhban sınıfına ödenir. Bu, Müslüman dünyada başka bir eşi olmayan bir biçimde, ruhban sınıfının devletten bağımsızlığı ve halkın dinsel personeli kendi taleplerine karşı daha duyarlı kılabildiği anlamına gelir. İran'da 1960'larda ve 1970'lerde birkaç bin cami ve kutsal yer, birkaç onbin **molla** ve bir **medreseler** (dinsel okullar) zinciri bulunuyordu. Mali kaynakları ağırlıklı olarak **çarşı esnafı** tarafından sağlandığı için, bunlar Şah'ın denetiminden bağımsızdılar.[22] İdeolojik olarak, halk ile olan bu bağ, ruhban sınıfının kendi kendine karar ve tavır alma veya değişim açısından hareket alanının oldukça sınırlı olduğu anlamına gelmekteydi. Tutucu kitlelerin kaygılarını temsil eden İran'lı **mollalar**, Sünni Arap ülkelerindeki daha özerk olan meslekdaşlarına göre, çağdaş dünyadaki zihinsel tartışmaları izleme konusunda çok daha geri idiler.[23] **Gaiblik** döneminde otoritenin durumuna ilişkin olarak yapılan başlıca Şii tartışmalarından biri şudur: bir ekol dünyevi otoriteyi kabul ederken, ya da güçlükler karşısında sabırlı bir tevekkülü veya **takiyeyi*** öğütlerken, diğerleri ruhban sınıfı için siyasal bir eylem biçimini destekleyen görüşler türettiler.

---

22 1970'lerin ortalarındaki Kum **medreselerinin** örgütlenme biçimleri ve eğitim programları üzerine dikkatli bir çalışma, Michael Fischer'ın **Iran: From Religious Dispute to Revolution** (Cambridge, Massachusetts, 1980) adlı kitabında yer almaktadır.

23 Akhavi, s. 126-7. Akhavi'nin aktardığına göre, halkın akılsızlıklarının sonuçları anlamına gelen **avam zadıkı**'dan söz eden bir reformcu **molla**, reform konularında kitlelerin isteklerine uymaktansa, «taşkınlar, depremler, yılanlar ve akreplerle» uğraşmanın daha iyi olduğunu söylemiştir.

* **Takiye**: Zor ile karşılaşması halinde bir İmami Şiinin gerçek manalarını saklayarak kendini farklı göstermesine izin veren bir ilke. (der. notu)

Humeyni'nin dört elle sarıldığı da, işte bu ikinci seçenek idi. Ayrıca popüler Şiilikte siyasal çıkarlar için kullanılabilecek olan ideolojik temalar da bulunmakta idi. Bunlardan biri her yıl Şii önderi Hüseyin'in yedinci yüzyıldaki ölümünün anısına düzenlenen acı çekme gösterileri ile kutlanan şehitlik ve fedakarlık teması idi. Bir diğeri de, Onikinci İmam'ın gelerek dünya üzerinde adil toplumu yarattığı zaman gerçekleşecek olan gelecekteki altın çağa olan inanç idi. Eğer bunlardan ilki devrimci bir dönemde siyasal militanlığın keskinleşmesinde önde gelen bir neden ise, ikincisi de birçok insanın bir İslam Devriminin gerçekten dünya üzerinde yeni ve daha iyi bir toplum yaratacağını ummasına yol açan tanrıbilimci bir hedef sağlıyordu. Böyle bir toplumun özelliklerini kesin olarak belirtmemekle, Humeyni kendisinin yaratacağı kusursuz topluma inanan geniş çaptaki toplumsal grupların desteğini sağladı. Devrimler için örgütlenme ve ideoloji gereklidir ve bunların ikisi de bir dereceye kadar geleneksel biçimi içerisindeki İran Şiiliği tarafından sağlanmıştı. Ancak aynı zamanda devrimler için önderler de gereklidir ve Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin kişiliğinde, İslami hareket böyle bir önder bulmuş oldu. Humeyni'nin bu role uygun düşen bir geçmişi ve kişiliği vardı. 1960'ların başında Şah'a karşı gelmiş ve 1964'te sürgüne gönderilmişti. Dürüst ve cesur bir kişi olarak tanınıyordu; açık, ödünsüz ve çoğu zaman da acımasız bir tarzda konuşuyordu. Ayrıca kurnazca bir siyasal tavır sergiledi; en önemli niteliğinin Şah rejimi ile hiç bir ilişkisinin olmaması olduğunu gördü ve siyasal desteği en yüksek düzeyde tutabilmek için gelecekteki rejime ilişkin niyetlerini olabildiğince gizlemeye özen gösterdi. Aynı zamanda taraftarlarını 1978 sonundaki kati saldırıda harekete geçirirken, orduyu ustaca zayıf düşürürken ve İran devletinin kesin denetimini eline geçirmek üzere ülkesine dönerken, attığı tüm adımlarda hep en uygun zamanı seçiyordu.

Humeyni birçok bakımdan örnek bir karizmatik önderdi. Hızlı bir toplumsal değişme ve gerilim döneminde ön plana çıktı ve çevresindeki günahkar ve uzlaşmacı dünyanın dışında bir kişilik sergiledi. Rolünün bir gün geri gelecek olan Onikinci İmam'ınki ile benzeştiği düşüncesini uyandıracak bir biçimde, dinsel İmam ünvanı da ona uygun düşüyordu. Bu ünvanı üstlenmesinin bir nedeni de, bu sayede kıdemli ayetullah olmamasından doğan sorunu örtbas edebilmesi idi. Üstelik bu ünvan, kendisine Tanrı tarafından verilmiş güçler olduğunu düşündürebilecek bir dinsel otorite kazanmasını da sağladı. Kuşkusuz onun Onikinci İmam olduğuna inanmadıkları belli olan birçok insan vardı, ama yine de onu Şii yapıtlarında sözü edilen adil toplumun kurulmasını sağlayacağına inanıyorlardı.[24] Kendisi hiçbir zaman Şii öğretisinde İmam'ın özgün nitelikleri olarak geçen melekler tarafından iletilen Tanrı'nın sözlerini nakletme yeteneğine, mucize yaratma gücüne ve **masum** (günahlardan arınmış) olma özelliğine sahip olduğu yolunda bir iddiada bulunmamıştı. Ama **fakih**ın ya da yasanın yüce yorumlayıcısının, gerek yorumlamanın ve gerekse yasanın dinsel otoritenin yetkisine bırakılmış olan konumu, onu kesinlikle diğer ölümlüler ile Şii ruhban sınıfı üyelerinin oldukça üzerinde bir yere yükseltiyordu. Bu dinsel meşruiyetin devrimden önce sağlandığı varsayılacak olursa, bu cüretkar işin tam başarıya ulaşması, öyle görünmektedir ki, onun yer-

---

24 İslam devriminin bazı kuramcıları, Tanrı ve insanın birliğine ilişkin İslami **tevhid** kavramına dayanan adil ya da bölünmez bir toplum düşüncesi geliştirmişlerdir. Bu yazarlar arasında popüler kuramcı Ali Şeriati ve eski Cumhurbaşkanı Abdulhasan Beni-Sadr da bulunmaktadır. Ancak **Humeyni**'nin bu kavramı kabul ettiğine ilişkin hiç bir belirti yoktur, ama o daha çok İslam hukukunun yasalarının yaşama geçirilmesi gereğini vurgulamıştır.

leştirmeye çabaladığı otoritesini ve Tanrı vergisi gücünün atmosferini kuvvetlendirmiştir.[25]

Humeyni'nin düşüncelerinin özellikle etkili olmaya başlaması bu bağlamda olmuştur. Humeyni, İran'daki İslamın Şii açmazının eylemci yorumuna sarılan azınlık grubu içerisinde yer alıyordu: monarşiyi eleştiriyor ve ruhban sınıfının bir önderlik rolü oynayacağını düşünüyordu. Ancak yine de bu düşüncesi, yaratabileceği potansiyel etkilere bir cevap olarak gelişti. 1940'lardaki ilk yazıları monarşiye ilişkin olarak eleştireldi, ama onu bütün bütün suçlamıyordu. 1960'larda bile 1906 Anayasasını kabul ediyordu. İslami yönetim üzerine yaptığı ve 1971'de yayınlanmış olan konuşmalarında, monarşi reddedilir ve **velayat-i fakih** kavramı (**velayat** yönetim veya yasal otorite anlamına gelir **fakih** ise yasayı yorumlayan kişiyi simgeleyen standart bir İslami terimdir) savunulur. Bundan dolayıdır ki, Humeyni tarafından ayrıntılı olarak işlenmiş biçimiyle **fakih** kavramı, Şii meşruiyet sorununu çözmek üzere yapılmış açık bir girişimdir. Bununla birlikte 1978'de daha da ileri gitmiş ve 1906 Anayasasını açıkça reddetmiştir. Bunun yerine, Müslümanların canlandırmak için çaba göstermeleri gerektiğine inandığı toplum düzeni olan İslam Cumhuriyeti kavramını geliştirmiştir.

Geçmişe olan tüm öykünmelerine karşın, İslam Cumhuriyeti kavramı yine de Humeyni'nin birçok diğer görüşüne benzemektedir: Kuran'dan çıkarılan temalarla modern temaların Şiiliğe özgü geri dönecek olan İmam'ın kuracağı adil toplum umudu ile ustaca yoğrulması. O, toplumları iki insan kategorisine ayırmaktadır — **müstazafin** ve **müstakbarin** (yani zayıf

25 Devrim sonrası dönemde Humeyni'nin resmi olarak üç ünvanı olmuştur: İmam, Devrimin Önderi ve İslam Cumhuriyetinin Kurucusu. Meşruiyetinin bu üç kaynağı, dinsel otoriteyi, başarı atmosferini ve yürürlüğe koymaya çalıştığı programı simgeliyordu.

düşürülenler ve güçlü kılınanlar)— ve bunlar popülist anlamda ezilen ve ezen kavramlarına karşılık olarak kullanılan Kuran'dan alınma iki terimdir.[26] **Fesad** veya rüşvete karşı yaptığı saldırılar kuşkusuz bunlara ilişkin olarak Kuran'dan alınma bir ahlakçılığa dayanmaktadır. Şah taraftarlarından birçoğunun idamına yol açan başlıca suçlama «dünya üzerinde rüşvetin yaygınlaşmasına yol açmak» idi.[27] Yine de rüşvet deyiminin, birçok yoksul İranlının gözünde, daha laik bir anlamda kusurları ve ihmalkarlıkları da kapsaması gerekiyordu. Humeyni'nin milliyetçilikle olan ilişkisi bile, iktidarının ilk döneminde **İran** sözcüğünü gerçekten hiçbir zaman ağzına almaması ve bunun yerine İslama ve İslami «Evrensel Devlet»i yeniden kurma gerekliliğine ağırlık vermesi nedeniyle belirsizdir. Bununla birlikte, Batı'ya ve Batı değerlerine yönelttiği aşağılayıcı eleştirilerinin büyük bir bölümünde, tartışmasız bir milliyetçi içerik vardı ve laik İranlı aydınların uzun süreden beri söylediklerini iz-

---

26 Humeyni'nin başlıca yazıları Hamid Algar (Berkeley, 1981) tarafından çevrilen ve açıklanan **Islam and Revolution** adlı kitapta bulunmaktadır.

27 Bu tür durumlarda bir **müfsid fi'l arz** («dünya üzerinde rüşveri yaygınlaştıran kişi») olmakla suçlanmak, oldukça yaygın bir olgu idi. İnsanlar bir de **muharib bi hüda** («Tanrı'ya karşı savaş açmak») ile suçlanabiliyorlardı. Eğer popülist koalisyonları harekete geçirmek için meşruiyet kavramları zorunlu ise, aynı şekilde diğer taraf için de meşruiyeti reddeden kavramlar geçerlidir. Humeyni'nin Şah için kullanmaktan en çok hoşlandığı sözcük, çoğunlukla zulmetmek anlamına gelen Arapça bir kökten türetilen **Tagut** terimiydi. Aslında **Tagut** sözcüğünün, put ya da yalancı tanrı anlamına gelen başka bir kökü vardır. Daha sonraki terminolojide, Humeyni'den, ilk yıkılacak putun Şah, ikincisinin Beni-Sadr ve öyle umularak, üçüncüsünün Irak'ın önderi Saddam Hüseyin olduğu düşüncesiyle, «Put Yıkıcı» anlamına gelen **Bot-şekân** olarak söz edildi. **Bot**, Farsçada **Tagut** sözcüğünün karşılığıdır.

lemekten başka bir şey yapmıyordu.[28] Yazıları genç kuşak üzerinde büyük etkiler yapmış olan popüler Müslüman filozof Ali Şeriati'nin düşünceleri aracılığıyla İran kamuoyunun tanıdığı Frantz Fanon'un etkileri de Humeyni'nin konuşmalarında yer yer gözlenebilmektedir.[29] Irak'la 1980 Eylülünde başlayan savaş, onu milliyetçi temalara açıkça ve daha önem vererek sarılmaya zorladı: Stalin'in 1941'deki Alman istilası ile büyük Anayurt Rusya düşüncesini uyandırmaya zorlanması gibi, Humeyni de İran yurtseverliği adına desteğini arttırma çabasına girdi. Hatta **fakih** ve İmam'ın rolü bile standart popülist önderlik temalarıdır.[30]

---

28 Özellikle **Garbzadegi** («Batı zehirlenmesi») adlı yapıtıyla Al-i Ahmad, 1970'lerde üniversite öğrencileri arasında çok sevilen bir yazardı. Bir **mollanın** oğlu olmasına rağmen, Al-i Ahmad yazılarında ruhban sınıfının oldukça karşısında bir tavır içerisindeydi.

29 Şeriati konusunda Fischer'a, Keddie'nin **Roots**'una ve Elie Kedourie and Sylvia Haim, (eds.), **Towards a Modern Iran** (London, 1980) içerisinde Mangol Bayat-Philipp'in «Shiism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shariati» başlıklı yazısına bakınız. Şeriati de ruhban sınıfına oldukça karşı idi ve dinsel otoritelerin çoğu tarafından okuma-yazması olmayan bir zıpçıktı olarak görülüyordu. Yazıları 1970'lerin Üçüncü Dünya kültürel ve milliyetçi yazıları çizgisindedir. 1977 yılında Londra'da öldü. **On the Sociology of Islam** (Berkeley, 1979) adlı yapıtına bakınız.

30 Humeyni'nin popülizmindeki özgün bir unsur, onun öfkeli pederşahiliği kullanmasıdır; çünkü taraftarlarını dövmek ve cezalandırmakla tehdit etmektedir. Doğal olarak kısmen Kuran'dan kaynaklanan bu ,cezalandırma anlayışı, onu izleyenlere yabancı olmayan bir tavırdır, ama diğer laik popülistlerin tavırları ile çelişmektedir. 1979 Ağustosundaki bir konuşmasında şöyle demiştir: «Yolundan çıkmış olan rejimi yıktığımızda ve bu tamamen çürümüş duvarı ortadan kaldırdığımızda: başından beri devrimci bir biçimde davranmış olsaydık, bu kiralık basını, bu satılmış dergileri, bu satılmış gazeteleri kapatsaydık, bunların yayıncılarını yargılasaydık, tüm bu yolun-

Humeyni'nin laik güçlere iltifat etmemesi gerçeği, onun çağdaşlığa karşı tutumu olarak tanımlanabilir: İslamın bilim ve demokrasi ile uzlaşması gerektiğini vurgulayan ve İslami düşüncenin her kalıba girebildiğini açıkça kabul eden el-Afgani gibi 1900'lerin önde gelen düşünürlerinin tersine, Humeyni İslamın çağdaş fikirlere düşmanlığını ve her alanda yetkili olabilecek netlikte bir öğretinin yeniden oluşturulması gereksinmesini yeniden öne sürdü.[31] Buna rağmen bu aldatıcı gelenekçilik, daha önce de gördüğümüz gibi, yalnızca bir öğretiden yapılan çıkarsamanın sonucu olmayıp, aslında zaten İran'ın içinde varolan popüler bir eğilimin ve bu eğilime karşı ruhban sınıfının duyarlılık biçiminin yaşama geçirilmesidir. Gerçekten de hem İran'daki İslami hareketin siyasal gücü, hem de 1970'lerde ortaya çıkan belirli tanrıbilimsel yorumlamalar yalnızca ruhban sınıfının kendini içerisinde bulduğu yeni sosyo-ekonomik konjonktür ile mümkün olabilmiştir. Özet olarak, buraya kadar tartışılmış olan eşitsizliği ve geçişe ilişkin özellikleri ile İran'ın dönüşümü, hoşnutsuz bir kentsel koalisyonun ruhban sınıfı içerisindeki muhalefet akımı ile bir araya gelmesi için gereken bağlamı sağlamıştır. Ezilenlerin ezenlere karşı bir hareketi olan ve kusursuz bir toplum arayışı içinde olan ve başka koşullar altında daha tanınabilir bir popülizm olabilecek olan bu akımı, Humeyni'nin önderlik ettiği ruhban sınıfı güçlerinin egemen olduğu örgüt ve ideolojik güven belirlemiş ve ona biçim vermiştir.

---

dan çıkmış partileri yasaklayıp önderlerini cezalandırsaydık, idam cezaları için tüm büyük alanlarda darağaçları kursaydık ve tüm yoldan çıkanların ve çıkaranların kellelerini uçursaydık, bugün bu sorunlarla yüz yüze gelmeyecektik». Ancak konuşmasını şöyle sürdürür: «Ulu Tanrı'dan ve sevgili halkımdan beni bağışlamalarını dilerim».

31 Müslüman reformcu Malkam Han'ın modern ilkelerin Kuran yoluyla nasıl doğrulanacağına ilişkin tartışmaları için Keddie, **Religion and Rebellion**, pp. 27-28'a bakınız.

(5) **Kararsız uluslararası bağlam:** İlk bakışta, uluslararası etmenlerin devrimin süreci içerisinde tipik olmayan önemsiz bir rol oynadığı sanılabilirdi. İran devleti, hükümet olma yeteneği ve prestijine yönelik herhangi bir dış askeri yenilgi veya benzeri bir dış tehdit tarafından zayıflatılmamıştı.[32] Mücadelenin son aylarında ne muhalefet hareketi, ne de Şah etkin dış destek sağlamış değillerdi. Gerçekten de muhalefet açısından herhangi bir mali veya diğer maddi yardımın olmayışı ve A.B.D.'nin Şah'ın yanında daha etkin bir biçimde olaya müdahale edememesi, bütün sürecin en çarpıcı özellikleri arasında yer almaktadır.

İran Devrimi, çok belirgin bir anlamda uluslararası bir olaydı. Batı Asya bölgesinde hem batıya doğru Irak ve Yarımadasındaki yöneticileri tehdit eder görünerek, hem de doğuya doğru 1978 Nisan ayında iktidara gelmiş olan devrimci Afgan hükümetine karşı savaşan İslami güçlere cesaret vererek, oldukça sarsıcı etkiler yapmıştır. Devrimden sonra, İran A.B.D.'nin bölgede kurmuş olduğu ittifak sisteminin dışına çıkmış ve kendisini iki belli-başlı uluslararası anlaşmazlığın içinde bulmuştur: Amerikalı rehineler konusundaki onbeş ay süren tartışma ve 1980 Eylül ayında Irak'la aralarında başlayan savaş.

1946 İran bunalımı (Polonya ile birlikte), Soğuk Savaşın başlamasına neden olan iki sorundan biri idi. Öyle görünmektedir ki, iki ülkenin halklarının Yalta düzenlemelerini reddetmesi, 1980'lerde uluslararası belirsizlikler içerisinde önemli bir unsur olmaya devam edecektir.

Diğer yandan, devrim bir başka açık anlamda,

---

32 Skocpol, s. 19-24, devrimlerin uluslararası boyutları konusunda benim burada oldukça sık olarak başvurduğum bir kuramı özetlemektedir.

İranlıların onu algılama biçimi açısından da uluslararası bir nitelik taşımaktaydı. İslam tarafından öne sürülen devrimci evrenselciliğe karşın, devrim Batı'nın ve özel olarak da A.B.D.'nin siyasal, ekonomik ve kültürel etkilerine karşı milliyetçi bir hareket olarak görülüyordu. Bu algılama, İran siyasal kültürünün en sarsılmaz özelliklerinden biri olan, siyasal olayların bir dış güç tarafından belirlendiği inancı ile de destekleniyordu. Bu olgu, devrimi, Humeyni'yi iktidara «getirmeyi» amaçlayan bir Batı komplosu olmakla suçlayan Şah ve taraftarları için olduğu kadar, Şah'ı sağ-i Carter («Carter'in köpeği») olarak gören ve Şahın ayrılışından sonra da her fırsatta dış komploları açığa çıkarmayı sürdüren Humeyni ve onunla birlikte hareket eden güçler için de geçerlidir. Devrimden önce İran'da hatırı sayılır ölçüde dış etkiler söz konusuydu ve bu nedenle devrimcilerin bakış açısı haklı görülebilirdi; ama gerçek müdahale, sanıldığından ve İran siyasal hayatında oldukça güçlü bir özellik durumuna gelen kollektif paranoyanın yerleşmesine yol açtığından çok daha az idi. Bunun yarattığı çaresizlik öylesine ağırlaşmıştır ki, İranlıların kendilerini yabancı egemenliğinden kurtarmalarını sağlamaktan çok, aslında onların çok sık olarak güç yitirmelerine neden olmaktadır. Bu türden komplo kuramları birçok toplumlarda yaygın olmakla birlikte, bunların İran'da özellikle aşırıya kaçmasının nedeni, daha çok önceki yıllarda yabancı egemenliğinin biçiminde aranmalıdır: hiç bir zaman resmen herhangi bir Avrupalı gücün sömürgesi olmadığı için, İran bağımsızlığa ilişkin olarak yabancı egemenliği düşüncesinden açık bir şekilde sıyrılamamıştır. Ayrıca İngiltere, Çarlık Rusyası ve daha sonra A.B.D.'nin kullandığı yarı-sömürgeci denetim biçimleri —bakanları baskı altına alma, illerdeki karışıklıkları kışkırtma, askerleri ayartma—, en büyük olasılıkla İranlılar arasında bir komplo zihniyetinin doğmasına yol açan nedenin ta

kendisidir.[33] Bu olgu 1960'larda ve 1970'lerdeki yabancı etkilerin günlük yaşamda yoğun olarak gözlenebilen belirtileri ve Şah'ın kendisinin 1953'te Amerikan desteği ile geri getirildiği gerçeği ile birleştirilecek olursa, dış denetim konusunda basitleştirilmiş bir tanımlamanın bu kadar etkili oluşu ve daha kusursuz, ama olayı kavrama açısından daha istekli bir çözümlemenin yerini alması daha az şaşırtıcı olacaktır.

Aslında, dış güçler devrimi en azından üç bakımdan yönlendirmişlerdir. Birincisi, ayaklanmanın ortaya çıktığı bağlamın tümü, İran'ın dünya pazarıyla giderek artan bir biçimde bütünleşmesi ve Batı'nın ekonomik, toplumsal ve kültürel etkilerine kapılarını açması ile kendisini gösteren sosyo-ekonomik dönüşümlerden biriydi. İran'ın petrol üretiminin düzeyi —günde altı milyon varilden fazla— İran'ın en etkin bir biçimde değerlendirebileceği gelirlerin hangi düzeyde olması gerektiği konusunda yapılan akılcı bir hesaplama sonucunda değil, ama başka ülkelerin daha yüksek talepler öne sürmesiyle belirleniyordu. Şah rejiminin siyasal ve askeri yapılanması, Washington'da alınan stratejik kararlar sonucunda biçimlendiriliyordu. Batılılaşmış orta sınıfla belli-başlı kentlerdeki yeni göçmenler sınıfı arasındaki kültürel uçurum, devrimin patlamasına yardımcı olan temeldeki gerilimlerden bir tanesiydi. Bütün bunların üstünde, petrol gelirleri, toplumun sosyo-ekonomik ve üretkenlik yapıları üzerinde herhangi bir ciddi dönüşüm olmaksızın topluma gelir sağlayan dış gelirler olarak önem-

---

33 Yüzyılın başındaki on yıllar için E. Browne'un **The Persian Revolution** (London, 1909) başlıklı klasiğine; 1950'lerin ilk yılları için ise Şah'ı yeniden işbaşına getiren 1953 darbesinin hazırlanışında Amerikalıların ve İngilizlerin oynadığı rollerin başarılı bir şekilde açıklandığı Kermit Roosevelt'in **Countercoup** (New York, 1980)'una bakınız.

liydi.[34] İyi düzenlenmemiş petrol gelirleri rejimi toplumsal bağlamından ileriye dönük bir biçimde kopardı ve böylece İran'ın alttan gelen ani bir kabarmaya karşı savunmasız bir duruma düşmesine neden oldu.[35]

Bir başka uluslararası etmen Şah'ın İsrail'e karşı sessiz ama açık yakınlığının yanında, 1953'de dış desteğe dayanması ve A.B.D. ile olan belirgin dostluğu idi. Kuşkusuz bu destek onun 1950'lerde ve 1960'larda İran üzerinde denetim kurmasını sağlamıştır; ama uzun dönemde, petrol gelirlerinde olduğu gibi, onun iç destek temellerini zayıflatmış ve ülke içinde kendisine sadık olan taraftarları sayesinde iktidarını sürdürebileceğine olan inancını desteklemiştir. Bu nedenle, A.B.D. onu kurtarmak için müdahale edememiştir. Vietnam'dan 1953'teki İran'a kadar bu türden müdahalelerin biçimi göstermektedir ki, böyle bir eylemin başarıya ulaşması belirli iç koşullar gerektirir ve bu koşullar —uygun bir orta sınıf veya harekete geçirilmiş, bastırıcı bir ordu— bunalımın bütün boyutları ortaya çıktığında bulunmamaktaydı.

Üçüncü etmen, 1977-79 dönemindeki A.B.D. politikasıydı. Şah'ın kendisinin dikkat çektiği etmenleri, yani Carter'ın insan hakları politikasını ve son haftalarda A.B.D.'nin politika oluşturma konusunda gösterdiği şaşkınlığı tümüyle gözardı etmek, kuşkusuz

---

34 M.A. Cook, (ed.), **Studies in the Economic History of the Middle East** (London, 1970) içinde Hossein Mahdavy, «Patterns and Problems of Economic Development in Rentier States: the Cace of Iran» ve Homa Katouzian, **The Political Economy of Modern Iran, 1926-1979** (London, 1981).

35 Skocpol, tanımladığı devrimlerin bir başka belli özelliği olarak devletin büyüyen özerkliğini vurgulamaktadır; oysa benim görüşüme göre yönetici sınıfla devlet aygıtının ayrışmasını abartmakta, ama her şeye rağmen, varolan bir devletin belirli bir zamanda hangi nedenle yıkıldığını açıklamakta yardımcı olan devrimci durumların bir özelliğini belirtmektedir.

yanlış olacaktır.[36] Yine de, bunlar asıl belirleyici etmenler değildi. A.B.D.'li eleştirmenlerin dikkatlerini üzerinde topladıkları konular —insan hakları ihlalleri ve çok sayıda silah satışı— Humeyni ve izleyicilerinin şikayetlerinde en ön sıralarda yer almıyorlardı; İslami adalette daha sonra görülen değişiklikler, yasaların uygulanması veya hapishanelerdeki koşulların düzeltilmesi taleplerinin Asure gösterilerine katılan kalabalıkların kafalarında önemli bir yeri olduğu anlamına gelmemektedir. Carter'ın insan hakları politikasının, İran'da 1974-76 patlamasının yol açtığı sorunlar ve bunlar yoluyla belirli liberal politikacıların bazı kamu etkinliklerine girişmesi sonucunda ortaya çıkan 1977'deki siyasal rahatlamanın içsel sürecini desteklediği söylenebilir. «Çarşı» esnafının ve mollaların artık kendilerinin de bir parça daha gözüpek olabilecekleri duygusunu giderek geliştirmelerinin nedeni, bu laik güçler örneğidir.

1978-79 olayları A.B.D. politikasından etkilenme konusunda az belirti gösterirler. 1978 yılı Ekim veya Kasım ayına kadar Amerikan hükümeti İran'ın bir devrim yaşamakta olduğunu görememişti ve o günlere gelindiğinde de, önemli sayıda asker gönderme dışında, hiç bir eylem türü yenilgiyi önleyemezdi. Bu türden bir müdahaleye ilişkin olarak, A.B.D. toplumuna özgü içsel —dış savaşlara karışma konusunda Vietnam-sonrası hoşnutsuzluklar— ve ayrıca İran'ın stratejik konumundan kaynaklanan sınırlamalar vardı. Böylesi bir hareket, Brejnev'in 1978 Kasım ayında yaptığı uyarıya göre, Sovyetler'in İran'la 1921 yılında yaptıkları antlaşmanın kendilerince yorumuna uygun olarak, Sovyet müdahalesi tehlikesini göze almak

36 Devrim sonrası anılarında, Şah ülkesindeki büyüyen bunalımı bilmezlikten gelmeye çabalamakta ve tüm dikkatini yalnızca İran'daki A.B.D. Büyükelçiliğinin saltanatının son günlerindeki rolü üzerinde toplamaktadır: **The Shah's Story** (London, 1980).

olurdu. Ancak, bu türden bir eylemin olanaksız olu şunun en başta gelen nedeni. Şah'ın kendi rejiminin ve kendi kararlılığının içinde bulunduğu çöküntü idi. Geriye kalan soru, son günler içerisinde A.B.D.'nin daha sonra ortaya çıkan tam boy ayaklanmanın önünü alabilecek olan Humeyni ile silahlı kuvvetler komutanları arasında bir uzlaşma sağlayabilip sağlayamayacağıdır.[37] Humeyni'nin bu türden bir girişimi kabul etmesi için pek fazla bir neden olmadığı göz önüne alınacak olursa, bu da pek akla yatkın bir senaryo değildir; ve aslında iktidara geldikten sonra, Humeyni yüksek rütbeli komutanlara dokunulmayacağı konusunda Şubat ayı başlarında imzalamış olduğu anlaşmaya uymamıştır. Bu yüzden, devrimin İran'ın uluslararası bağlamının gerçeklerinden ve efsanelerinden etkilenmiş olduğu gerçeğine rağmen, olayların asıl gelişimi, bir dizi nedenden ötürü dış devletlerin büyük bir bölümünde dışında kaldığı bir sahnede gerçekleşmiştir.

Sonuçlar

Genel olarak din ve politika konusuna ve İran Devriminin çağdaş dünyadaki diğer ayaklanmalar için bir örnek oluşturup oluşturmayacağı konusuna ilişkin olarak, üç genel sonuç çıkarılabilir.

---

37 William Sullivan'a göre, 1979 yılı başlarında Humeyni ile bazı konularda uzlaşma olasılığı bulunabilirdi: ama bu fırsatın, Başkanın Ulusal Güvenlik Danışmanı Brzezinski tarafından «Dateline Iran: the Road Not Taken», **Foreign Policy**, Washington, No. 40 (Fall 1980)'de ve kendisinin yazdığı **Mission to Iran** (New York, 1981)'da gerçekçi olmayan bir «kestirip atma» sonucunda kaçırıldığını söylemektedir. A.B.D.-İran ilişkileri konusunda en iyi bilgiler, Barry Rubin, **Paved With Good Intentions: The American Experience and Iran** (New York, 1980)'dadır. Ayrıca **Debacle: The American Failure in Iran** (New York, 1981'a da bakınız.

(1) İran Devriminin «modern» ve «geleneksel» niteliklerinin eşsiz bileşiminin hem kurumsal, hem de ideolojik yönleri vardı. Devrimin modernliği, her şeyden önce İran toplumunun 1960'larda ve 1970'lerde hızlı kentleşme ve sanayileşme ve bunun yarattığı demografik ve toplumsal gerilimler biçiminde ortaya çıkan dönüşümün bir sonucu idi. Bu dönüşüm olmaksızın, İslami hareket 1890'larda, 1900'lerde ve 1960'ların başında olduğu gibi yine yükselebilirdi, ama başarı şansı çok daha az olurdu. Şah rejiminin yıkılması ve bu rejimin dış desteğinin kırılması, bu dönüşümün bir sonucu olarak oluşan, kentsel hareketin patlamasını sağlayan büyük güçle mümkün olabilmişti. Gerek kullandığı temalarla, gerekse düşmanına bakış açısıyla, ideolojik anlamda da hareket dünya koşullarını yansıtmaktaydı. Aynı zamanda, hareket dönüşüm yıllarında ayakta kalabilen ve hatta gelişen geleneksel güçlerin desteğini almıştı. Kentlerde, «çarşılar» (ve çarşılarla camilerin işbirliği) muhalefetin birleşme ortamını ve örgütsel güç odağını sağlamıştı. Ruhban sınıfı, bir direniş ideolojisini ve alternatif bir toplumun ilkelerini ortaya atmıştı. Kentsel nüfusun büyük bölümünün siyasal kültürü, dinsel inançlarla ve siyasal yaşamda ruhban sınıfının rolünün kabulü ile belirleniyordu.

(2) İran Devrimi, bir anlamda dinsel bir devrimdi; değerler, kadrolar, amaçlar hep dinsel açıdan belirlenmişti ve sonunda yaratılan toplum da, yaratıcılarının öne sürdüklerine göre, Kuran ve İslami yasalara göre oluşturulmuştu. Kuşkusuz dinsel inançlar ve ruhban sınıfının özgün çıkarları bu devrime zorunlu katkılarda bulunmuştur. Yine de «İslami Devrim» düşüncesi, oldukça basit bir düşüncedir. Her şeyden önce, din kavramının kendisi değişkendir: kilise ile devlet arasında bir ayırım yapılması ilkesinin birkaç yüzyıldan beri geçerli olduğu Hıristiyanlığa göre, İslam çok daha ileri gitmiştir. İslam öğretisi laikliği red-

deder: yüzyıllar geçtikten sonra laik ve dinsel ayırımı yürürlüğe konulabilmişse de, toplumsal ve siyasal yaşamın tüm alanlarına İslamın kapsamlı kurallarını yeniden yerleştirmek isteyenler için, bu işi başarmak çok daha kolay olmuştur. İkincisi, ruhban sınıfının Şah'ı tehdit etmesini ve devirmesini mümkün kılan etmenler, oldukça laik etmenlerdi. Dolayısıyla, özgün dinsel boyutun izin vereceğinden çok daha fazla ölçüde, İran Devriminin diğer toplumlarla ortak yanları vardır. Maddi yaşam koşulları, Şah diktatörlüğüne karşı muhalefet ve yabancı etkisine karşı düşmanlık, tümüyle Şah'ın düşüşünü hazırlayan önemli roller oynamışlardır. Üçüncüsü, devrimcilerin ideolojisinin ve programının ta kendisi bile, diğer devrimci durumlarda da ortak olan birçok temalar içeriyordu: ulusal bağımsızlığın yeniden sağlanması, zenginlerin mallarının kamulaştırılması, suçluların ve rüşvetçilerin cezalandırılması ve refahın yeniden paylaştırılması. Humeyni'nin güçlerinin devletin denetimini ele geçirmede ve bir dizi yeni devrimci kurum oluşturarak konumlarını pekiştirmede gösterdikleri kararlı tutum, yeni bir devlet iktidarı kurmanın ne demek olduğu konusunda bilgisi olan herkes için oldukça anlaşılır bir durumdur.

(3) İran Devrimi'nde «modern» ve «geleneksel» niteliklerin çelişkili birliği Şah'ın karşıtlarının başarısını doğurmuştur, ama bu birliğin hükümdarın düşüşünden sonra ne kadar yaşadığı kuşkuludur. Devrim sonrası İran'ın tarihi, önemli bir ölçüde bu iki unsurun konumlarının gittikçe artan bir biçimde değişmesinin tarihidir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde yedinci yüzyıl ilkelerine dayanan ruhban sınıfının egemen olduğu ya da hiyerokratik bir toplum yaratma girişimi, çözümü hiç de kolay olmayan birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Devrimin ve sonuçlarının ekonomideki etkisi, kentsel nüfusun yaklaşık olarak tümünün yaşam standartlarının düşmesi ve hatı-

rı sayılır ölçüdeki işsizliğin ve enflasyonun körüklenmesi olmuştur. Tüm dış güçlere karşı tavır alma ve İslam devriminin yaygınlaştırılması çağrıları, rejimin Irak ile çok büyük can kaybına ve ekonominin altüst olmasına yol açan tam boy bir savaşa tutuşmasına neden olmuştur. Ruhban sınıfının egemenliğinde yeni bir merkezileştirilmiş düzen biçiminin yerleştirilmesi, Şah'ın devrilmesini destekleyen, ama fakih tarafından yönetilen bir İslam Cumhuriyetinin kurulmasını desteklemeyen siyasal güçlerden kaynaklanan yaygın bir muhalefet yaratmıştır. Bu nedenle, gerçeğin bu üç boyutu —yani ekonomik, uluslararası ve siyasal boyutlar, bir İslam Cumhuriyeti kurma planına dış sınırlamalar getirmektedir. Zaman içerisinde bunlar bu tasarımı zayıflatabilirler ve hatta böyle bir cumhuriyetin yıkılışını sağlayabilecek bir bağlam oluşturabilirler.

İran Devrimi'nin ortaya attığı umutlar aşırı ölçüde büyüktü ve bu dünya üzerinde kusursuz bir toplum yaratma konusunda başarısızlığa uğraması bir yana, İran Devrimi, başlangıçtaki taraftarlarını düşkırıklığına uğratan tek devrim de değildi. Ama Humeyni'nin ülkesine getirdiği felaketin ve terörün ölçüsü aşırıdır: giderek artan bir biçimde öldürmek ve konumunu sürdürebilmek için işkence yapmak zorunda kalmıştır. İran'ın devrim sonrası tarihi yalnız İslami ruhban sınıfının sunduğu çözümlerin yetersizliklerini göstermekle kalmamış, aynı zamanda Humeyni'yi bu düşüncenin doğasında uzun süredir var olan arkaizmi giderek daha sık bir biçimde vurgulamaya zorlamıştır: kan ve fedakarlık çağrıları, düşmanlara ve eski müttefiklere karşı zulüm, kadınlar üzerine ayırımcı İslami davranış yasalarının acımasızca yürürlüğe konulması, Irak'la yapılan savaşta insan yaşamının kayıtsızca hiçe sayılması ve cinsel ve dinsel aykırılıklar gösteren insanlara zulmetmenin teşvik edilmesi. Tüm bunlar ve daha birçokları,

İmam'ın programını uygulamak için başvurduğu yöntemler ve politikalardır.

İran tanrıbilimci ve maddeci, ruhani ve laik güçler arasındaki yarışmanın sahnesi durumundadır. Birinci raundu kesin bir biçimde tanrıbilimci ve ruhani güçler kazanmış durumdadır. Ama bu güçlerin maddi sorunlar karşısında ve toplumun temel gereksinmelerinden birçoğunu karşılamaktaki yetersizlikleri ile ilerlemelerini daha ne kadar sürdürebilecekleri, yanıtlanmamış bir soru olarak kalacaktır.

Türkçesi : **H. Erhan Sakallıoğlu**

Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslam*

Thoda Skocpol

1977 ve 1979 yılları arasında başlayan İran Devrimi ile birlikte Şah'ın devrilmesi, yabancı gözlemciler için —Şah'ın Amerikalı dostlarından tutun da, gazetecilere, politika üstadlarına ve benim gibi devrimler hakkında «uzman» olması gereken sosyal bilimcilere kadar— sürpriz oldu. Hepimiz bugünkü olayların gelişmesini büyülenmiş bir şekilde ve belki de dehşet içinde izledik. Birkaçımız, bu olayların altında yatan, İran'ın sosyo-politik gerçeklerini derinliğine incelemeye girişti. Benim için bu şekilde bir derinliğine inceleme karşı konulmaz birşeydir - bunun nedeni herşeyden önce İran Devrimi'nin bana bazı yönleriyle oldukça kural dışı gelmesiydi. Bu devrim kesinlikle bir tür «sosyal devrim»dir. Devrimin gelişimi (özellikle Şah'ın devrilmesine yol açan olaylarda) Fransız, Rus ve Çin devrimleri üzerinde yaptığım karşılaştırmalı tarihsel araştırmada geliştirdiğim devrimci nedensellik hakkındaki beklentileri geçersiz kıldı.[1]

«Sosyal Devrimler»i bir ülke devletinin, sınıf yapısının ve hakim ideolojisinin hızlı ve temel dönüşü-

---

* «Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution», **Theory and Society**, vol. 11, no. 3, (1982), s. 265-83.

1 Bkz. Theda Skocpol, **States and Social Revolutions: A Comperative Analysis of France, Russia and China**, (Cambridge University Press, 1979).

mü olarak tanımlıyorum. Bundan başka, sosyal devrimler, kısmen, aşağıdan gelen sınıf temelli ayaklanmalar yoluyla gerçekleşir. İran devrimi görünüşte bu görüşe uyuyor. Eski rejimde, Şah kendini Büyük Kirus'un 2500 yıllık imajına dayanarak kozmopolit bir Pers Kralı olarak göstererek, ülkeyi mutlak monarşiye dayalı askeri diktatörlükle yönetti. Kültürel görünümüyle gösterişli bir biçimde Batıcı olan İran'ın egemen sınıfı devlet bürokratlarından, yabancı kapitalist yatırımcılardan ve devlet aygıtına patronaj ve düzenleme ilişkisiyle sıkıca bağlı yerli kapitalistlerden oluşmaktaydı. Devrim kentli işçilerin, işsizlerin, ve yeni orta sınıfların bu egemen sınıfa başkaldırmasıydı. Sonuçta Şah'ın devrilmesiyle birlikte birçok kapitalistin (özellikle siyasal ayrıcalıklara sahip olanların) malına el konuldu, üst düzeydeki görevlilere işten el çektirildi ve devletin yönetsel, yargısal aygıtları ile baskı aygıtları yeniden düzenlendi, İran'daki Batılılaşmış egemen grupların yaşam biçimlerine ve kurumsal desteklerine saldırılar başladı. Günümüz Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunda olduğu gibi devletin ve onun yönetici seçkinlerinin ekonominin mülkiyeti ve denetiminde çok hayati bir konumda bulunmaları nedeniyle, siyasal ve sosyal devrimleri çok kesin bir biçimde birbirinden ayırdetmek zordur. Fakat İran Devrimi öylesine açıkça kitlesel tabana ve temel sosyokültürel ve sosyoekonomik ilişkilerin kapsamlı dönüşümüne dayanmaktaydı ki, sadece devlet kurumlarının dönüşüme uğradığı basit bir siyasal devrimden çok kuşkusuz büyük tarihsel sosyal devrimlerin kalıplarına uymaktadır.

Sosyal devrimlerle ilgili önceki çalışmalarım — yalnızca Fransız, Rus ve Çin devrimleri hakkındaki derinlemesine çalışmalarım değil, günümüz Üçüncü Dünya devrimleri üzerine daha yüzeysel araştırmalarım da — bu tür olayların nedenleri hakkında beni belli sonuçlara ulaştırdı. Sosyal devrimlerin, yaygın

sosyal hoşnutsuzluklara ve insanların kökenlerinden kopmalarına yolaçan hızlı modernleşmenin basit bir ürünü olmadığını söyledim. Birçok teorisyen bu sürecin devrime yolaçacağını iddia etmekteydi.[2] Ben, Charles Tilly'i izleyerek, kitlenin, devrime katılan alt sınıfın özerk kollektif bir örgütlenme ve mücadelelerini besleyen kaynaklar olmaksızın hoşnutsuzluğu etkin siyasal eyleme dönüştüremeyeceğini vurgulamıştım.[3] Bunun ötesinde, devrimöncesi rejimin baskısı devlet aygıtları kitlesel devrimci hareketin başarıya ulaşmasından veya, hatta ortaya çıkmasından önce zayıflatılmış olmalıdır. Gerçekten, tarihsel olarak, kitlesel başkaldırı eylemi kendiliğinden devlet baskısının üstesinden gelecek güçte olamamıştır. Bunun yerine, genellikle devlet ile egemen sınıflar arasındaki siyasal bölünmeleri ile birlikte, dıştan gelen askeri baskılar, devletten gelen baskıyı ortadan kaldırmak ve dipten gelen toplumsal-devrimci ayaklanmaların yolunu açmak için gerekli olmuştur. Bana göre, toplumsal devrimler düzeni yeni bir almaşık adına yıkmak için ortaya çıkan ideolojik bir liderliğin kitle desteğini harekete geçirdiği açıkça devrimci hareketler tarafından yaratılmamışlardır. Devrimci liderlik çoğu kez devrim öncesi rejimin yıkılmasına kadar ortada yoktur veya siyasal olarak marjinaldir. Bu arada, çeşitli halk katmanları, özellikle köylüler, yeni dev-

---

2 Örneğin şunlara bkz: Chalmers Johnson, **Revolutionary Change**, (Little Brown, 1966); Ted Robert Gurr, **Why Men Rebel**, (Princeton University Press, 1970); Huge Davis Grahm and Ted Robert Guss, eds., **Violence in America** (Sinet Books, 1969) içinde, Ivo K. and Rosalind L. Feirabend and Betty A. Hesvold. «Social Change and Political Violence: Cross-National Patterns»; ve Samuel Z. Klausner, ed., **The Study of Total Societies**, (Doubleday, Anchor Books, 1967) içinde, Edward A. Tiryakian, «A Model of Societal Change and Its Lead Indicators».

3 Bkz., Charles Tilly, **From Mobilization to Revolution**, (Addison-Wesley, 1978).

let kurumları yaratarak devrimin pekiştirilmesini sona erdiren devrimci liderliğin benimsediklerinden farklı somut düşünceler ve amaçlar uğruna ayaklanarak devrimci dönüşüme katılmışlardır. **States and Social Revolutions** (Devletler ve Toplumsal Devrimler) adlı kitabında, sürekli olarak devrimlerin, kitle tabanlı devrimci toplumsal hareketler tarafından tasarlanarak «yapıldığı»nı varsayan bütün kuramcıları eleştirdim. Bunun yerine, farklı konumlara sahip ve farklı güdülerle harekete geçen hatta ortak bir devrimci ideoloji altında faaliyet göstermeyen grupların çabalarının nasıl kesiştiklerini tarihsel olarak gözler önüne serecek yapısal bir bakış açısı gereğini vurguladım — Wendell Phillips'ten alıntı yaparak kitabımda bu durumu şöyle ifade etmiştim: «Devrimler yapılmazlar. Devrimler gelir.».

İran Devrimi'nin ilk aşamaları, toplumsal devrimlerin nedenleri hakkında daha önce ele alıp geliştirmeye çalıştığım düşüncelere açıkca aykırı düştü. Akla hemen üç görünür güçlük geliyor. Birincisi, İran Devrimi ilk bakışta sadece aşırı hızlı bir modernleşmenin ürünüymüş gibi görünmekte. 1960'lı yıllar boyunca ve giderek artan bir hızla 1970'lerde, İran toplumu toprak reformuna, kırsal kesimden kasabalara ve şehirlere (özellikle Tahran'a) kitlesel göçe, benzeri görülmemiş hızlı bir sanayileşmeye ve modern ilk, orta ve üniversite eğitiminde ani bir yaygınlaşmaya tanık oldu. Devrim geldiğinde İran toplumunun tüm kesimleri Şah'tan ve kendi konumlarından hoşnutsuz görünüyordu. Böylelikle belki de Devrim, değişmenin hızı yanında doğrudan doğruya toplumsal bozulmaların, toplumsal kökenlerden kopmanın ve yaygın engellenmenin bir ürünüydü.

İkincisi, devrim tarihin özelliklerinden çarpıcı biçimde farklı olarak, Şah'ın ordusu ve polisi —300.000 kişilik modern baskı aygıtları— bir dış savaşta yenilgisi olmaksızın ve Şah'ın rejimini devirecek ya da re-

jim ile egemen sınıflar arasındaki çelişkileri tahrik edecek bir dış baskı olmadan, 1977 ile 1979 başları arasında yaşanan devrimci süreçte etkisiz hale getirildi.[4] En sonunda Şah beceriksiz ordusu tarafından korumasız bırakılmakla kalmadı, aynı zamanda bu güçler Şah'ın yerine, mevcut devlet örgütünün bütünlüğünü koruyacak askeri bir rejimi (veya askerin desteklediği bir rejimi) getiremeyeceklerini de gösterdiler. Hem Şah hem de onun ordusu ülkede ergeç meydana gelecek kitlesel bir devrimci hareket karşısında yenilecekti.

Üçüncü olarak, eğer mevcut düzeni devirmeyi amaçlayan kitlesel temelli toplumsal bir hareket tarafından tasarlanarak «yapılmış» bir devrimden bahsedilecekse, Şah'a karşı yapılan İran Devrimi kesinlikle böyle bir devrimdir. 1978'in sonunda, İran kentlerinin tüm kesimleri Şiilerin bayrağı altında birleşiyor ve Şah'a karşı hiçbir uzlaşmayı kabul etmeyen

4 Bazı Amerikalı analizciler, örneğin Michael Ledeen ve William Lewis, **Debacle: The American Failure in Iran** (Knopf, 1981) adlı kitaplarında, Başkan Jimmy Carter'in insan haklarını politikasının uzantısı olarak, Şah'a, rejimine karşı muhalif olanlara baskı yapmaktan kaçınması yolunda baskı yaptığını söylediler. Bununla beraber, Barry Rubin'in, **Paved with Good Intentions: The American Experience and Iran** (Oxford University Press, 1980) adlı eserinin 7. ve 9. kısımlarında belirttiği gibi, Carter Yönetimi insan haklarıyla ilgili çabalarını öncelikle Şah rejiminin hapishanelerindeki uygulamalara yöneltti ve 1977-78 döneminin sorunlarında Şah'a kitle desteği sağlamaya çalıştı. Carter Yönetimi Şah rejimini «kurtarmak» için zamanlı ve uygun bir plân geliştiremedi, fakat sembolik bir Amerikan desteğiyle Şah'ın bu konuda plan yapması ve kendi lehine hareket etmesi için cesaret verdi. Belki de Şah, Birleşik Devletlerden öncelikli olarak birşeyler yapmasını bekledi ve istedi. Fakat bunu somutlaştırmadaki başarısızlık, Şah'ın rejimine «baskı» demek değildir. 1970'lerle birlikte, Şah artık iç ve dış politikada Birleşik Devletlerin kuklası olmaktan uzaktı.

kıdemli Şii lider Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin talimatlarını izliyor ve onunla olan ilişkilerini sürdürüyorlardı. Olağanüstü kitlesel gösteriler ve grevler, bütün askeri baskılara rağmen, genişliği ve devrimci coşkusu açısından giderek büyüyerek işsizleri, işçileri, zanaatkarları, tüccarları, öğrencileri ve orta düzeydeki memur kesimini Şah rejimine karşı mücadeleye sokmuştu. Batılı sosyalistlerin uzun süreden beri yapmayı hayal ettikleri (araya giren savaşın yardım ettiği istisnalar dışında başarılamayan) şeyi, İran kent halkı «yozlaşmış», «emperyalist» monarşiye karşı herkesi harekete geçiren kitlesel hareketle gerçekleştirdi. İran Devrimi gelmekle kalmadı; düşünülerek ve hep birlikte yapıldı — özellikle başlangıçtan eski rejimin yıkılmasına kadar böyleydi. İran Devrimi'nin patlak vermesinin nedensel biçimlenişi, Fransız, Rus ve Çin Devrimleri'ninkinden kesin farklı bir başlangıç göstermesi konusunda hiçbir tereddüte yer yoktur. Şans eseri, **States and Social Revolutions** adlı kitabımda, her zaman ve her yerde ortaya çıkabilecek devrimlere uygulanabilecek genel ve nedensel bir devrim teorisinin geçerliliği ihtimalini belirtmekten açıkca kaçınmıştım. İran Devrimi'nin «gerçekten Fransız, Rus ve Çin Devrimleri'ne benzediği» tartışmasına girmek gibi sıkıcı bir durumda kalmadım. Bununla beraber, kitabımın sonuç kısmında benim çözümlememin temel çerçevesinin diğer devrimlere de, hatta bu örnekler benim çalıştığım klasik örneklerden farklı toplumlarda ve farklı tarihsel koşullarda gerçekleşmiş olsa bile, uygulanabilir olduğunu söylemiştim. Gerçekten, İran Devrimi de, İran'daki devlet, toplum ve örgütlenmiş siyasetin karşılıklı ilişkilerini inceleyen ve İran'ı değişen uluslararası siyasal ve ekonomik şartların ışığında ele alan, makro olanı gören ve tarihsel temele dayanan yapısal bir bakış açısından anlaşılmalıdır. Sadece bu tür bir açıdan bakınca Şah rejiminin kolay çöküş nedenini, rejimi alaşağı eden dev-

rimci hareketin uluslararası farklı toplumsal-siyasal kökenlerini ve 1979'un başından bu yana devrimci İran'da yeni bir devlet örgütü yaratmak için verilen mücadeleyi anlayabiliriz. İran Devrimi'nin, **States and Social Revolutions** adlı kitabımda kullandığım açıklayıcı ilkelerle analitik olarak uygunluk içinde olduğu yorumu **yapılabilir** — kısaca göstermeye çalışacağım şey budur. Bununla beraber bu çarpıcı devrim beni, siyasal eylemi şekillendiren düşünce sistemlerinin ve kültürel anlayışın rolünü daha derinliğine kavramaya zorladı.

Mutlakiyetçi Rantiye Devletin Kolay Çöküşü

Fransa, Rusya ve Çin'deki eski rejimin yöneticileri gibi Şah da «mutlak hükümdar»dı. Şah kendisinden önceki mutlak hükümdarlardan daha güçlüydü; çünkü baştan aşağı modernize edilmiş bir ordunun yanısıra, acımasız, her yerde ve her zaman emrine amade gizli polisi vardı. Fakat Şah'ın devleti Fransa, Rusya ve Çin'in devrim öncesi «tarım bürokrasileri»ne göre toplumda daha az kökleşmiş ve onunla daha az bütünleşmişti — özellikle kırsal kesimde.

19. yüzyıl boyunca, kişisel otoritenin korkulu çıkmazlarına rağmen, İran hükümdarları saltanatlarını ancak silahlı kabileler, bölgesel toprak sahibi otoriteler ve kendi kendini yöneten şehir cemaatleri arasındaki bölünmeleri ustalıkla yöneterek sürdüren «Oriental Despot»lardı.[5] Ulusal düzeyde merkezileşmiş bir ordu ve idari yapıya sahip bir İran devleti, 1920'lerde küçük bir profesyonel askeri gücün komutanı olan Rıza Han'ın bir askeri darbeyle iktidarı ele geçirmesi ve birliği sağlayarak durumu yatıştırmasından sonra kuruldu. Şah Rıza Pehlevi (kendini 1925'de

5 Kusursuz bir çözümleme için bkz: Ervand Abrahamian, «Oriental Despotism: The Case of Iran», **International Journal of Middle Eastern Studies**, 5 (1974), 3-31.

Şah ilan etti) merkezileşmiş devletle toprak aristokrasisinin birarada olduğu bir tür tarım bürokrasisi yarattı. Hükümdarlığı boyunca İran, yakın tarihlerde görülmemiş bir ulusal birlik ve otonomi kazandı; fakat yine de büyük güçler arasındaki rekabetin jeopolitik düzeyde kesişme noktası olma kaderinden kurtulamadı. II. Dünya Savaşında İngiltere ve Sovyet Rusya İran'ı işgal etti; Almanya ile flört etme hatasına düşen Rıza Şah sürgüne gönderildi. Savaştan sonra İran yeni bir ulusal otonomi için önce Sovyetler ile, daha sonra da İngilizlerle ve onların petrol çıkarları ile mücadele etti. Muhammed Musaddık'ın mülkiyetçi popülist dalgasının başarısızlığından sonra Amerika, Rıza Şah'ın oğlu Şah Muhammed Rıza Pehlevi'nin tahtın gücünü pekiştirmesini destekledi. ABD'nin Merkezi Haberalma Teşkilatı'nın (CIA) yardımıyla ülkeiçi hasımlarını yenilgiye uğratarak ikinci Şah Pehlevi ülkesini yeniden, hegemonyacı ABD ile dikkatli bir ittifak sürecine (giderek sözünü daha fazla dinleterek) soktu. Uzaktaki emperyalist güçlerin yardımı, eski emperyalist güçler olan İngiltere ve Rusya ile ilişkilerinde, İran devletine artan bir manivela gücü vermek için ve nihai olarak da Orta Doğu'daki bölgesel askeri güce bir miktar destek olarak kullanıldı.

İkinci Şah döneminde petrol ve doğal gaz ihracından giderek artan bir gelir elde etmeye alışan devleti ayakta tutan yerel destekler de değişti. İran hükümeti petrodolar içinde yüzen ve dünya kapitalist ekonomisinin ritmleriyle yakın ilişkisi olan «rantiye bir devlet» haline geldi.[6] Özellikle 1960'lı yılların ortalarından sonra devletin halktan zorla vergi alması

6 «Rantiye devlet» kavramı için, Hossein Mahdavy'a minnettarım: M.A. Cook, eds., **Studies in Economic History of the Middle East**, (Oxford University Press, 1970) içinde, «The Patterns and Problems of Economic development in Rantier State: The Case of Iran».

gereği kalmadı; gelirinin ekonomik kaynağı sanayi, özellikle de ihracattı. Devlet işgücünün sadece küçük bir yüzdesini istihdam ediyordu. Devletin İran halkıyla olan ilişkisi **kamu harcamaları** yoluyla —askeri harcamalara, kalkınma projelerine, modern inşaata tüketim sübvansiyonlarına vb. yapılan harcamalar— kuruldu. Kendi halkını birçok şeyden mahrum bırakan İran devleti onları rüşvetle satın aldı, hayatlarını yönlendirdi ve bunlar arasındaki muhaliflere baskı uyguladı. Şah devleti hiçbir bağımsız sosyal sınıfla birlikte veya ittifak içinde yönetmedi. 1960'larda toprak sahiplerinin payını satın alıp, toprakları daha zengin köylülere dağıtarak ve köylüler üzerindeki bürokratik devlet denetimini genişleterek «Ak Devrim»i başlattı. Kötü planlama tarım ekonomisinin büyük bölümünü yoksullaştırmanın yanında milyonlarca yoksul köylüyü kasaba ve kentlere göçe zorladı. Devrimden önce kentli nüfus toplam nüfusun % 50'sini oluşturuyordu ve kentliler ayrıcalıklara, iş olanaklarına ve devlet harcamalarına güveniyordu.

Zengin bir rantiye devlet olarak devrim öncesi İran rejimi siyasal olarak belli açılardan kolay saldırılacak bir rejim değildi; fakat potansiyel olarak başka yollardan kolay çökertilebilir bir rejimdi. Ülkedeki ekolojik ve toplumsal-siyasal düzenlemeler nedeniyle İran köylüsü bağımsız olarak başkaldırma yeteneğinden yoksundu.[7] Başkaldırmış olsalardı bile önemi olmazdı; çünkü toprak sahipleri Şah rejiminin temel dayanağı değildi ve tarım ulusal ekonomide marjinal bir öneme sahipti. Endüstri, inşaat ve hizmetler rejimin harcamalarının canlandırdığı ulusal ekonomik gelişmenin odak noktasıydı. Bu harcamalar petrol fiyatlarındaki ve uluslararası petrol tale-

7 Bakz. Farhad Kazemi ve Ervand Abrahamian, «The Nonrevolutionary Peasantry of Modern Iran», **Iranian Studies**, 11 (1978), 259-303.

bindeki oynamalarla yakından ilişkiliydi. OPEC 1970'lerin başlarında petrol fiyatlarını yükselttiğinde, Şah sanayi ve askeri modernleştirme projeleri için büyük bir gelir elde etti. Kârlardaki beklenmedik düşüşlerin, artan ücretlerin ve yeni istihdam fırsatlarının yanında, İran kent halkı artan enflasyon ve ayrıcalıklı yabancı vasıflı işçi ve teknisyen akımı gerçeğini yaşadı. Daha sonra 1975-1977 yıllarında İran Petrolüne olan talep azaldı ve birçok projeye ara vermek ve işçileri işten atmak zorunda kalındı. Kentlerde yaşayanların tümü karşılaştıkları zorluklardan dolayı devleti sorumlu tuttular ve Şah yaygın olarak devlet otoritesinin otokratik somutlaşması olarak görüldü. Gerçekte Şah sadece sembolik bir hükümdar değildi. Patrimonyal bir mutlakiyetçiliği uyguluyordu.[8] Şah bürokratik ve askeri yetkilileri birbirlerine karşı kullandı; sorumlu otoritenin gelişmesi için istikrarlı ittifakların ve çizgilerin oluşmasına kesinlikle izin vermedi. Bütün belli başlı kararları Şah bizzat kendisi aldı — bu kararlar arasında personel atamaları, askeri satmalmalar devletin belli başlı ekonomik yatırımları sayılabilir. Çok geçmeden 1977-1978 yıllarında İran Devleti devrimci baskı ile karşılaştığında Şah'ın mutlakiyetçi rolü çok önemli oldu. Yaygın toplumsal kızgınlık Şah'ın monarşik kişiliği üzerinde odaklandı, fakat hâlâ Şah olmadan devlet kendi işlerini yerine getiremiyordu. Örneğin, askeri yetkililer Şah'ı bir

8 Tartışmaya açık bir şekilde. gelirini petrol gibi kolay elde edilebilir ihraç kaynaklarından sağlayan bir devlet, **son derece** uysal bir şekilde bir diktatörün veya yakın akrabalarının ve kişisel dostlarının denetimi altına girer. Bununla beraber, patrimonyal bir yöneticinin böl ve yönet taktikleri klasiktir; bütün devlet biçimlerinde, tarihsel olarak çeşitli biçimde uygulanmıştı. Güçlü bürokratik özellikleri olan devlette, bu gibi taktikleri uygulamayan yöneticiler sivil veya askerlerin oluşturduğu birlikler eliyle, **de facto** veya fiili olarak, iktidardan uzaklaştırılabilirler.

darbe ile devirerek feda edip, devleti kurtaracak bir birlikten yoksundular. ABD, Ocak 1979'da Şah'ı İran'dan kaçmaya teşvik ettiğinde, devletin üst düzey yetkilileri devrimci saldırı karşısında ayakta kalmanın çok zor olduğunu anladılar. (İlginçtir, SAVAK'ın ikinci başkanı ve önde gelen bir general, çöküşten hemen önce Ayetullah Humeyni ile gizlice anlaşarak onların safına geçmiştir)[9]

Devrimöncesi İran rejiminin kolay çökme olasılığının yine de çok önemli olmadığı söylenebilirdi. Herşeye rağmen Şah'ın büyük bir serveti ve emrinde meşum bir baskı gücü vardı. Petrol fiyatlarındaki dalgalanmalar ne olursa olsun, birçok Üçüncü Dünya ülkesinin yöneticilerinin becerdiği gibi, Şah da kentli toplumsal muhalifleri bertaraf edebilirdi. Şah'ın iktidarda kalamaması, hem onun hem de devletinin devrime yenilmesi ancak, kentli İranlıların Şah rejimini devirme konusundaki olaganüstü çabalarıyla açıklanabilir. Bu çabaların temelinde kentli cemaat yaşamının geleneksel merkezleri ile İsam dininin iletişim ve liderlik ağı yatmaktadır. Şimdi, Şah'a karşı güçlü muhalefetin bu desteklerine sırasıyla bir göz atalım.

Siyasal Direnişin Temeli Olarak Kent Cemaatleri

Toplumsal devrimlerin çoğunda siyasal olarak önemli halk ayaklanmaları «modernleştirici» sosyal değişme ile bozulmuş, fakat hâlâ egemen sınıflara ve devlete karşı otonom ve dayanışmacı muhalefet merkezleri olarak süregelen köy cemaatlerinden kaynaklanmıştır. Fakat İran Devrimi'nde köylülerden oluşan bu tür cemaatler halk ayaklanmasının temeli **değildir.** Şah'a karşı muhalefet, bunun yerine, dayanışma içinde ortaklaşa direnmenin olanaklı olduğu, otonom kentsel cemaat bölgelerinde odaklanmıştır. İran'da,

9 Rubin, 239-40.

tarihsel olarak, «çarşı»nın (bazaar) toplumsal — ekonomik dünyası kent yaşamının merkeziydi; «çarşı»nın tüccar ve zanaatkarları ile taşradaki tarım üreticileri arasında güçlü ilişkiler vardı. Pehlevi Şahları devlet gücünü modern kapitalist sanayileşmeyi ve kent yaşamının yeni biçimlerini geliştirmek için kullandıklarından, Tahran'ın ve diğer kent ve kasabaların «çarşı»ları hem ekonomik hem de mekansal olarak ihmal edildi ve zor durumda bırakıldı. Yine de İran'da herşeyi altüst eden plansız modernleşme yeni insanları ve kaynakları «çarşı»ya kanalize etti: köyden göçenler istihdam ve sosyal hizmet talep ediyordu. On kişiden az işçi çalıştıran küçük zanaata dayalı sanayi girişimcileri, modern fabrikaların yanısıra, birbiri ardına kuruldu (öyle ki 1977'de tüm işçilerin % 72'si on ya da daha az sayıda işçi çalıştıran işyerlerinde istihdam edilmektedir). Büyük toptancısından küçük parekendecisine kadar «çarşı»daki tüm tüccarlar, özellikle zengin olmayan kentli İranlıların yiyecek ve giyecek gereksinmesi nedeniyle önemli hale gelen ithalata dayalı ticaretin önemli bir kısmını ellerinde tutmaya devam ettiler.[10] Aslında örgütsüz olmayan gruplar halindeki tecrit edilmiş ve kökenlerinden kopartılmış halk — geleneksel kentli cemaatler — ekonomik faaliyet ve zenginlerin yaşamları hakkında dedikodu merkezleri olarak varlıklarını sürdürdüler. Müslüman gruplar ve dinsel törenler özellikle tüccarları, zanaatkarları ve işçileri biraraya getirmede önemliydi. İslam hukukunu yorumlamak için eğitilmiş Mollalar, ticari anlaşmazlıkları karara bağlıyorlar, inanmış yoksul müritlerine sosyal yardım sağlamak için halivakti yerinde olanlardan vergi alıyorlardı. Hem din adamlığından gelme vaizler, hem de sıradan müminler, İslam için kutsal olan günlerde so-

10 Kırdan şehire göç ve işçi sınıfı hakkında yapılan iyi bir sentez için bkz. Fred Halliday, **Iran: Dictatorship and Development,** (Penguin Books, 1979) 7. kısım.

nu gelmez biçimde birbirini takip eden dua-toplantılarını ve törensel kutlamaları düzenliyorlardı.[11]

«Çarşı» aynı zamanda, kendi işlevlerini devralacak gibi görünen (bir anlamda gerçekten de öyle olan) genişlemekte olan modern sektörlerle de ilişki kurmaktan çekinmedi. Bürokraside veya mesleki alanda yeni uzmanlık alanlarına yönlendirilen İranlı üniversite öğrencilerinin çoğu «çarşı» mensuplarının çocuklarıydı ve zengin «çarşı» tüccarlarının çoğu devletin desteklediği sanayi projelerinin içinde yeralıyorlardı. Gerçekten, «çarşı» devlet destekli modernleşmeye rağmen, Şah rejimi ile zayıf bir ittifak içinde kalabildi. Fakat 1970'lerin ortalarına gelindiğinde Şah «çarşı» yaşamının geleneksel boyutlarına saldırmaya kararlı görünüyordu. Kendi kendini yöneten tüccarlar meclisini tümüyle devlet denetimi altına almaya çalıştı; devletin toptan ve perakende ticaretteki payını genişletmeyi denedi; «çarşı» da aşırı kâr elde eden fırsatçıların olduğu iddiasıyla «yolsuzluğa karşı» adı altında bir kampanya başlattı. Bütün bunlar Şah'ın din adamlarını, ulemayı, tarihsel olarak yerine getirdikleri eğitsel, yasal ve sosyal yardım faaliyetlerinden dışlamak için gösterdiği çabalarla içiçedir. Böylece «çarşı» İran'daki devlet gücünün merkezlerinden bir dereceye kadar bağımsız, hayati önem taşıyan, dayanışmacı toplumsal bir dünya olarak kaldığından, Şah bu dünyanın liderlerine saldırarak onların savunma çabalarını ve potansiyel muhalefetlerini arttırdı.[12]

1977 ve 1978 yıllarında Şah'a karşı ortaya çıkan kitlesel hareketlerde İran'ın geleneksel kent cemaat-

---

11 Bkz. Esham Yarshater, ed., **Iran Faces the Seventies** (Praeger, 1971) içinde, Gustav Thaiss, «The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change».

12 Şah'ın tüccarlara saldırısının iyi bir değerlendirmesi için, bkz. Paul Balta and Claudine Rulleau, **L'Iran Insurgé**, (Paris: Sinbad, 1979), 167-172.

leri halk direnişinin odağını harekete geçirmek ve desteklemek konusunda hayati bir rol oynadılar. Grev giden modern sanayi işçileri «çarşı» esnafının ekonomik yardımına muhtaç hale geldi; Şah'a muhalif laik, meslek sahibi orta sınıf, varolan ekonomik ve sosyal ilişki ağları aracılığıyla kitleleri peşlerinden sürükleyebilen «çarşı» mollalarının ve «çarşı»nın laik liderlerinin ittifakına zorunluydu. Sadece hızlı modernleşmenin devrimleri doğuracağını iddia eden teorisyenler yanılıyorlar — Şah'ın ekonomik projelerinin yaygın bir kargaşa ve hoşnutsuzluk yaratmış olmasına rağmen. Gerçekte, tek başına kargaşa ve hoşnutsuzluk, siyasal ve ekonomik gücü elinde tutanlara direnmek için gerekli kollektif örgütsel yeteneği ve bağımsız kaynakları insanlara sağlamaz. İran'da kent ve kasabaları, sadece devletten iş ve geçinecek kadar para bekleyen kırdan kente yeni göçmüş milyonlarca örgütsüz insanın oluşturduğu depolar olarak görmemek önemli bir noktadır. Bunun yerine, yıpranmış, fakat 1970'lere kadar dokunulmadan yaşayabilmiş olan «çarşı»nın toplumsal olarak türdeş ve bir ölçüye kadar otonom olan dünyası, milyonlarca kentli İranlı için siyasal bağımsızlığı olan bir sosyal yaşam mekanı olarak devrimci potansiyele sahipti. Onlar için ortak gösteriler düzenlemek ve grevleri desteklemek mümkün olsa da, kentte yaşıyan İranlıların neden bu kadar geniş ve iyi örgütlenmiş insanlarla bu şekilde hareket etmekten vazgeçtiklerinin gizemini henüz anlamış değiliz. Sonuçta ordunun, Şah'ın ve Amerikalı destekçilerinin gücünü tüketen, moralleri çökerten ve etkisiz hale getiren kitle gösterilerinde, neden birçok İranlının tekrar tekrar, gönüllü olarak ölümle yüzyüze geldiklerini açıklayamadık. Bu sorunları çözmek için İran toplumunda ve siyasal yapısında Şii İslamcı örgütlerin ve dinsel inançların tarihsel yerini ve bunlardaki değişmeyi iyi tanımlamamız gerekir.

Devrimci Hareketin İlerlemesinde Şii İslam

Şiilik İslamiyetin önemli fakat bütüne egemen olmayan bir mezhebidir. Ve İran, sünni müminlerden ziyade Şiilerin çoğunlukta olduğu tek ulus-devlettir. Şii İslam, tartışmalı olsa da, zalim bir siyasal otoriteye direnmeyi ve dini liderlerin devlet otoritesine rakip olmasını meşrulaştıran istisnai simgesel kaynaklara sahiptir. Bilinen efsane, halifeliği gaspeden Yezid'e boyun eğmemek için Hüseyin'in isteyerek şehit olması hikayesidir. Şii cemaatte meşru otorite çok uzun zamandan beri siyasal ve dini liderler arasında paylaşılmaktadır. Bu liderlerin hiçbiri, 9. yüzyılda «gaib» olan en büyük lider «Gizli İmam»ın iradesini tek başlarına temsil ettiklerini iddia edemezler. Şii din adamları sınıfı[13] veya ulema, İslam yasalarını müminler için yorumlamak üzere eğitilirler. Ve bunlar, Gizli İmam'ın iradesini güvenilir bir şekilde temsil ettiklerini, hükümdar kadar veya ondan daha iyi bir şekilde, ileri sürebilirler.

Bununla beraber, İran tarihinde Şii İslam, zaman zaman ulemanın hükümdarla olan ittifakını (özellikle Safavi hanedanı zamanında) ve zaman zaman da din adamlarının kokuşmuş laik siyasetten dışlanmalarını haklı çıkarmak için kullanılmıştı.[14] Bunun öte-

---

13 «Din adamları sınıfı» kavramı illaki doğru anlamı ifade ederler diye birşey yok, Şii ulema, Katolik papazlarına benzemez. Din ayini yönetmezler, hiyerarşik olarak örgütlenmemişlerdir ve doğrudan Allah'la kişi arasına girmezler. Daha ziyade ulema, kutsal kitapları yorumlayan ve vazeden Protestan papazlarla legal normlar yoluyla anlaşmazlıklar hakkında karar veren hakimler arasında bir karışımdır.

14 Bkz. Said Amir Arjomand, «Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: Fourteenth to Eighteenth Centuries A.D.» **Archives Europpennes de Sociologic**, 20 (1) (1979), 59-109; ve Shahrough Akhavi, **Religion and Politic in Contemporary Iran** (State University of New York Press, 1980) 1. ve 2. kısım.

sinde Hüseyin efsanesi, sıradan müminler arasında zalim bir otoriteye karşı koymak için hep birlikte şehit olma eyleminden çok, Hüseyin'in inayetiyle bireylerin kurtuluşunu sağlayan boyuneğmeye yolaçabilmektedir.[15] Kısaca, siyasal gelişmeler bu tür Şii inançların mantıki uzantıları olarak görülemez; bunun yerine, Şii müminler, dinsel faaliyetlerin değişen konumlarına bağlı olarak değişen siyasal faaliyetler ile İran toplumunun bir bütün olarak değişen yaşamı tarafından etkilenmektedir. 19. yüzyılla birlikte, İran'daki güçsüz kaçar şahlarının yönetiminde, Şii ulema toprak sahibi ve dini vergilerin tahsildarı olarak bağımsız mali kaynaklara sahip olmayı başarmıştır. (bu kaynakların yarısı din adamları ve din eğitimi yapan öğrenciler için ve diğer yarısı da önde gelen din adamları veya ayetullahlarca yapılan sosyal yardım harcamalarında kullanılmıştır). Ulema, halk arasındaki güçlü destekten, özellikle kent ve kasabalarda, çok hoşnuttu. 19. yüzyılda zaman zaman Batılı emperyalistlerin İran'ı işgal etmesi karşısında şahlar sessiz kalmış, yönetimin politikalarına karşı geniş çaplı İslamcı «milliyetçi» muhalefeti önde gelen ulema harekete geçirmiştir. Bu tarihte din adamları henüz tek ve hiyerarşik disiplinli bir yapıda birleşmemişlerdi, ayrıca Kaçar düzenindeki toprak aristokrasisine, Kabile şeflerine ve patrimonyal görevlilere birçok karmaşık yoldan bağlıydılar. Ulemanın bir kısmı modern reformist hareketleri destekleyebilirdi, fakat 20. yüzyıla girildiğinde (gerçekte, Şah ABD desteğiyle tekrar tahtına oturduğu, 1953'e kadar) geri kalan ulema bir kurum olarak İran monarşisini aktif ya da zımni olarak desteklediler. Şah Pehlevi din adamlarıyla olan

15 Bu noktada bkz., Mary Hooglund, «Accomodation and Revolution: Symbiotic Ideologies in Shi'ite Islam». Bu makale American Anthropological Assoeiation'ın 7 Aralık 1980'de Washington D.C.'deki Yıllık Toplantısında «İslam ideolojisi» panelinde sunulmuştur.

ilişkisini koparmadan önce din adamları siyasal çekim merkezini ilk olarak ılımlı muhalefete, sonuçta da devrime kaydırmışlardı.[17]

1960'lı ve 1970'li yıllarda Şah devlet gücünü ve modernleşme programlarını Şii din adamlarına saldırmak için kullanmıştı.[18] 1960'larda tepeden inme toprak reformuyla din adamlarının ve dini kuruluşların mallarına el konulmuş ve din adamlarının toprak sahibi üst sınıfla olan bağları kesilmişti. Eğitim, sosyal hizmet ve yasal alandaki reformlar Şii din adamlarının karşısına, tarihi olarak önemli bütün sosyal görevlerini yerine getirecek modern, uzman ve devlet tarafından istihdam edilen rakipler çıkarmıştır. Artık yüksek öğrenim isteyen gençlerin önemsemediği birkaç geleneksel dini eğitim merkezi (Kum gibi) ile hâlâ gönüllü olarak dini vergileri ödemeye devam eden «çarşı» esnafı ile ulema arasındaki sosyal ittifaka Şah dokunmamıştı. Şah eski moda «sarıklı» din adamlarının, modernleşme sürecinin kaçınılmaz sonucu olarak sessizce ortadan yok olacağını varsaymıştı. Fakat bu olmadan önce, çok sayıda İranlı ulema ve azalmasına rağmen hâlâ önemli ölçüde halktan ve öğrencilerden oluşan taraftarlar İslam ge-

---

1 Bkz., Hamid Algar, **Religion and the State in Iran, 1785-1906; The Role of the Ulema in the Qajar Period** (University of California Press, 1969; ve Nikki Keddie, **Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protests of 1891-1982**, London: Frank Cass, 1966).

17 Said Arjomand, «Shi'ite Islam and Revolution in Iran» adlı makalesinde (yakında **Government and Opposition**. da yayınlanacak) özellikle Pehlevi'nin politikalarının sonucu Şii din adamlarının devletten ve toprak sahiplerinden nasıl soyutlandığının iyi bir çözümlemesini yapmıştır. Bu durum olmasaydı, din adamları radikal popülist bir siyasal liderliğe soyunamazlardı.

18 Bkz. Akhavi, 2. ve 5. kısımlar: ve Michael M.J. Fischer, **Iran: From Religious Dispute to Revolution** (Harvard University Press, 1980), 4. kısım.

lenekçiliğinin siyasal olarak saldırgan ve popülist bir türünü geliştirerek tepki gösterdiler. 1960'larda Irak'ın geleneksel kutsal merkezine sürgüne gönderilen Ayetullah Humeyni öğrencilere ve hacılara Şah'ın İslam düşmanı yabancı emperyalizmin uşağı olduğunu söylemeye başladı ve ulemaya da böylesine zalim bir iktidara doğrudan karşı çıkarak «Cemaat»i yönlendirme yetkilerini kullanmaları için çağrıda bulundu.[19] Humeyni'nin istekleri ve mesajları yavaş yavaş Kum'da, öğrenciler arasında tutulmaya başladı ve bu düşünceler mollalarla dini vergileri ödeyenleri dini eğitim merkezlerine bağlayan eski ilişki[20] ağı sayesinde

19 Humeyni'nin **Islamic Goverment** adlı eseri, aslında öğrencilere ve din adamlarına yaptığı konuşmaları içermektedir. Bu kitap Şah'a ve İran'daki Batıcı gruplara karşı, din adamlarının siyasal olarak etkin olmalarını destekleyecek biçimde İslam kaynaklarını yeniden yorumlaması nedeniyle dikkate değerdir.

20 Humeyni ve militan taraftarları, 1947'den 1961 yılında ölümüne kadar Şii din meselelerinde otorite sahibi siyasal olarak pasiflikten yana, Ayetullah (merci-i taklid) Seyid Ağa Hüseyin Burucerdi'nin güçlendirdiği Kum merkezli geleneksel vergi-toplama ve iletişim ağını kendi siyasal amaçları için kullanmayı başardılar. Nikki Keddie, ed., **Scholars, Saints and Sufis** (University of California Press, 1972), s. 243-244, adlı kitapta yer alan Hamid Algar'ın da «The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran» adlı makalesinde belirttiği gibi Burucerdi'nin en önemli başarılarından biri 'merci'lik (en üst dini otorite) makamı ile ilgili örgütlenmeyi etkin bir temele oturtmasıdır: dini vergilerden elde edilen ve dağıtılan paraların muhasebesinin yapılmasına yerel düzeyde para toplamaya ve Kum'a göndermeye yetkili birimlerin kayıtlarının tutulmasına başlandı. Bucerdi tarafından kurulan bu iletişim ağı onun ölümünden sonra da sürdü ve siyasal olduğu kadar dar anlamda dini meselelerin yayılmasına da hizmet etti». 1960'larda ve 1970'lerde Şah, Şii din adamlarına yapılan devlet yardımını kestiğinde, Şii din adamları bu (ve diğer) vergi toplama sistemlerini tüccarlar ve diğer müminlerin katkılarıyla kendilerini desteklemek için kullanabilecek durumdaydılar.

bütün ülkeye (özellikle kentlere) yayıldı. Bütün bunlar 1970'lerin ortalarında, İran'ın her yerinde Şah'a ve onun rejiminin uygulamalarına karşı yaygın bir nefret yarattı. Bu uygulamalar İran halkının taleplerini karşılamak yerine askeri harcamaların arttırılması, Batı'ya petrol ihracının garantiye alınması ve ABD'nin kuyruğundan gitme politikaları ile yakından ilişkili görünüyordu.

Şah'a karşı protestolar başladığında Şii din adamlarının kendi aralarındaki ve bunlarla halktan insanlar arasındaki (camiler ve dini törenler aracılığıyla oluşan) ilişki ağı ve simgeleri devlete karşı yaygın bir direnişin yönlendirilmesinde ve desteklenmesinde önemli bir hale geldi.[21] Hüseyin efsanesi Şah'a «şeytan», «çağın zalim Yezid'i» sıfatları yakıştırarak karşı koyma olanağı yarattı. Birlikte dini törenlerin yapıldığı kutsal günler, halkın haftada bir yaptığı dua törenleri ve ölenler için yapılan toplu cenaze merasimleri kendiliğinden kitlesel, siyasal eylemlerin yolu olarak ele alındı. İranlılar samimi bir dindar olmadan — bu törenlerde — biraraya gelebiliyorlardı; çünkü Şii İslam ve Humeyni'nin bilinen uzlaşmaz manevi liderliği, yabancı çıkar çevreleriyle özdeşleşmiş bir Şah'a karşı ortak bir muhalefeti dile getirecek, İran'a özgü yolları bulmuştu. Laik İranlılar bile bu şartlarda onlara katılabilirdi. Dindar olan İranlıları — özellikle «çarşı»daki esnaf ailelerden gelen genç erkekler — baskı karşısında ayakta tutan şey Hüseyin ef-

21 Özellik Fischer; ve Arjomand'a bkz. Her ikisinin de eserleri devrimci hareketin altında yatan kültürel ve dini örgütlenme konusunda iyidir. Fischer, Şah'ın devrilmesinde yer alan **birbirinden farklı** güçlerin ittifakını Arjomand'dan daha fazla vurgulamıştır. Bu sadece İslamî bir hareket değildi, halâ çok az da olsa din adamları önderliğinde teokratik bir düzen yaratma çabası vardı. Bu özellikler Şah'ın devrilmesinden **sonra**, önceki rejimin yerini alacak kurumların denetimini ele geçirme mücadelesi sırasında daha önemli hale geldi.

sanesiyle yoğrulmuş şehit olma arzusuydu. Böylece büyük kitle gösterileri, ordunun elinde ölme riskini göze almaya hazır olduklarını gösteren keten giymiş erkeklerce yönetiliyordu. Askerlerin kalabalığın üstüne ateş etmede tereddüt etmelerine veya ateşe engel olmalarına kadar gösteri yapan kalabalık, orduyla tekrar tekrar yüzyüze gelmeye gönüllüydü. Zamanla gösteri yapan kalabalık gittikçe büyürken, ordu da giderek daha az etkin ve baskı aracı olarak daha az güvenilir hale geldi.

Özetle Şii İslam, Şah'a karşı İran Devrimi'nin oluşumunda hem örgütsel hem de kültürel olarak önemliydi. Ayetullah Humeyni'yi üstünkörü izleyen radikalleşmiş din adamları Şah'a meydan okuyan siyasal düşünceleri yaymaya başladılar. Daha sonra Şii İslam'ın ilişki ağları, sosyal formları ve ana efsaneleri kentli kitlesel direnişin eşgüdümlendirilmesine ve silahlı baskı saldırıları karşısında direnme iradesinin oluşmasına yardımcı oldu. Tüm bunların anlamı, İran yaşamının tam da «geleneksel» kısmının durmadan değişen modern toplumsal-siyasal duruma yeni yollarla uyum gösterse de çok modern görünüşlü devrimci bir hareketin şekillendirilmesinde önemli siyasal kaynakları sağlamış olmasıdır. Birçok sosyal-bilimsel devrim teorisyeni, devrimci ideoloji ve örgütlerin devrim olasılığından önce kitlesel desteklerini dönüştürmek ve harekete geçirmek zorunda olduğunu tartıştı. Gerçekten bu, geçmişin «yapılmamış» sosyal devrimlerinde ender rastlanan bir durumdur. İran'da devrim benzersiz biçimde «yapılmıştır» (made) — fakat herkesin de belirteceği gibi, İran'da varolan modern devrimci partilerin biri tarafından değil. Ne müslüman gerillalar, ne Marksist gerillalar, ne de komünist (Tudeh) Partisi veya laik-liberal Ulusal Cephe devrimi yapmamıştır. Bunun yerine devrim, Şah'a karşı halk direnişinin merkezi haline gelen kent cemaat birimlerinde tamamen sosyal olarak

benimsenen kültürel ve örgütsel biçimlerde gerçekleşmiştir. Bu devrim büyük ölçüde «yapılmış» olsa bile, bir kültür hem otoriteye meydan okuduğu ve hemde halk arasındaki siyasal olarak anlamlı iletişim ağını kurduğu için hâlâ tarihsel olarak toplumsal yaşamın dokusuyla örülür. Tek başına kültür ve iletişim ağı kitlesel devrimci eylemi belirlemez. Fakat kolayca çökebilecek bir devletin dayanışmaya, otonomiye ve bağımsız ekonomik kaynaklara sahip muhalif sosyal gruplarla karşılaştığı bir konjonktür ortaya çıktığında, İran'daki Şii İslam'ın sunduğu manevi simgeler ve toplumsal iletişim biçimleri devrim yapacak bir bilinci yaratabilir. Hiçbir yenilikçi devrimci propoganda bir gecede, sosyal krizin ortasında bu amaca ulaşamaz. Fakat dünya görüşü ve uzun süredir yaşamakta olan toplumsal pratikler düşünülmüş bir devrimi besleyebilir.

Şah'tan Sonra: Yeni İran Devleti İçin Mücadele

İran'da, Ayetullah Humeyni'nin etrafında geniş ve heterojen devrimci ittifak zafere ulaştığında bir çok Batılı gözlemci Batı yanlısı liberallerin yeni rejimi şekillendireceğini ummuştu. Şah'ın devrilmesi İslam'ın simgesel biçimlerine dayanmıştı, fakat devrim özünde İran'ın liberal demokrasi mücadelesiydi - böylece iyimser Batılı yorum iflas etti.[22] 1979 yılında aylar geçtikçe, üst-düzey dini liderlerin güçleri artıp İslam hukukçuları yeni Anayasa'da yer alınca, Ulusal Cephe'nin liberalleri İslam Cumhuriyeti'nin din adam-

22 Örneğin, bkz.: Michael M.J. Fischer'in «Protest and Revolution in Iran» **Harvard International Review** (March, 1979), 1-6, Fischer şöyle demektedir: «Ayetullah Humeyni'nin liderliğinin, önceden başlamış olan burjuva devrimine ikinci kez ebelik yaptığı sanılmıştı... Uzun dönemde aydınların demokratik ve açık toplumu dini ve laik-mutlaka başarıya ulaşmalıdır».

ları ve laik unsurları karşısında meydanı terkettiler; bu durumda Batılı gözlemciler din adamlarının egemen olduğu İslamî Cumhuriyet Partisi ile güç bir ittifak içinde hükümet etmeyi deneyen modern eğitimli aydınlara umutlarını bağladılar. Tahmin edileceği gibi mollalar, ayetullahlar ve geleneksel olarak eğitilmiş diğer İranlılar «orta çağ» düşüncesindeydiler ve teknik olarak modern bir devleti yürütecek durumda değillerdi. Özellikle Irak, İran'ı işgal ettikten ve profesyonel askeri liderlik yeniden canlandırıldıktan sonra, İran'daki «teokratlar»ın hemen yokolacağı yolundaki tahminler Batı basınında yeniden ortaya çıktı.[24] Liberal cumhuriyetçilerin başarısız olduğu yerde, teknik eğitim görmüş modern görevliler, askerler ve hükümet bürokratları - müslüman din adamlarını azletmede (ya da güçlerini zararsız hale getirmede) başarılı olabilirlerdi. Fakat böyle bir gelişme ortaya çıkmadı. Şii din adamları ve yandaşları 1979'dan 1981'e kadar, İran Devrimi'nin bekçileri olarak kültürel ve siyasal hegemonyalarını pekiştirmede adım adım başarı sağlayınca Batı'daki birçok gözlemci gerçekten şaşırdı.

1979'un başlarından bu yana İran'da olup bitenler, daha önceki sosyal devrimlerde yaşanan mücadele süreçleriyle karşılaştırılarak tarihsel bakış açısı ile ele alınırsa, çok sürpriz sayılmaz.[25] Klasik sosyal dev-

---

23 İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın İngilizce çevirisi, **Middle East Journal**, (Spring 1980), 181-204'te yayınlandı.

24 Örneğin: Sharif Arani, «The Teocracy Unravels», **The New Republic**, 6 December 1980, 19-21.

25 1977-1979 yıllarında Şah'a karşı başlatılan İran devrimi, States and Social Revolutions adlı kitabında Fransız, Rus ve Çin Devrimleriyle ilgili genellemelere uymasa da, 1979'un başlarından beri İran'da iktidarı elde etmek için verilen mücadeleler, kitabın II. kısmında devrimleri çözümlemek için ortaya koyduğum çerçeve içinde oldukça doğru olarak anlaşılabilir. Özellikle 4. kısıma bkz. «What Changed and How: A Focus on State-Building».

rimlerde, liberaller ve demokratik sosyalistler —devlet gücünü sınırlamak ya da yerel birimlere yetki aktarmak isteyenler— merkezden denetlenen baskı ve yönetim kurumları yaratmak için kitle desteğini harekete geçirip, yönlendirebilme yeteneğine ve isteğine sahip siyasal liderlik karşısında her zaman başarısız olmuşlardır. Sosyal devrimci koşullarda kurulan yeni devlet örgütleri, devrimöncesi durumdan veya erken doğmuş liberal siyasal düzenlemelerden daha fazla kitleyle birleşmiş bir durumdaydı; bu yeni devlet örgütleri ideolojik ve örgütsel olarak dış güçler ve ülkedeki sosyal sınıflar karşısında daha otonomdu. Bu tür devlet örgütleri kurmuş olan özgün siyasal liderlik, zaman içinde, karşı devrimi, liberalliği veya ademi-merkeziyetçi siyasal çözümleri savunan diğer liderlikler karşısında galip gelmektedir; bu tür liderlik kitleleri seferber edebilecek siyasal yetenek ile bütün devrimci halk adına öncü denetimi kurmak için sınırsız baskı araçlarını kullanma hakkını kendine tanıyan bir ideolojik dünya görüşü ile donatılmıştır. Böylece sosyal-devrimci bir durumda devlet gücünün pekiştirilmesinde hangi siyasal liderliğin başarılı olacağını (en azından ilk aşamalarında) anlamak için, Batılı veya teknik standartlara göre hangi liderlerin «daha modern» olduğu sorusunun yerine; veri tarihi koşullarda hangisinin uygun siyasal kaynaklara sahip olduğu, veya hangisinin bunu geliştirebileceği sorusu sorulmalıdır. İran'da Şah'ın düşüşünden ve devletin kısmi parçalanmasından sonra, uygun araçları geliştirerek devrimci devlet - kuruculari olarak başarı kazananlar, İslamî Cumhuriyet Partisi'nin kanatları altında Ayetullah Muhammed Beheşti tarafından örgütlenenler ile Ayetullah Humeyni'yi takip eden radikal-fundamentalist (özedönüşçü) Şii din adamlarından başkaları değildi.

Bazı dini liderlerin kaynakları kültüreldi. Örneğin devrimci liderlikte sürekli merkezi bir odak ola-

rak «İmam» Humeyni'nin rolü, tarihin ereği olan kusursuz İslam cemaatinin gerçekleşmesini beklemek için çok eski zamanda insanlara görünmez olarak yokolan Onikinci İmam'ın kurtarıcı (mesih) olarak dönüşüne halkın duyduğu özlemi çağrıştırmıştır.[26] Geniş devrimci liderliğin elindeki düşünsel kaynaklar, İslam anlayışının iddialı siyasal yorumlarından ve Humeyni tarafından geliştirilmiş dini liderlik yaklaşımından türetilmiş özgün ideolojik kaynaklardı. 1979 sonbaharında İtalyan gazeteci Oriana Fallaci, kısa bir süre sonra onaylanacak olan İslam Anayasa taslağındaki demokrasi ilkeleri ile din adamlarının otoritesi arasındaki gerilimle ilgili olarak yaptığı görüşmede:

Fallaci : «Yeni Anayasa taslağı hazırlanırken Uzmanlar Kurulu taslağa bir madde koydu... bu maddede devlet başkanının en üst dini otorite olması gerektiği belirtiliyordu. Bu sizsiniz. Ve üst düzeydeki kararlar sadece Kur'an'ı iyi bilenlerce —yani din adamlarınca— alınacaktır. Bu Anayasa'ya göre siyasetin başkalarınca değil ama, sadece din adamlarınca yapılmaya devam edeceği anlamına gelmez mi?»

Humeyni : «Halkın onaylayacağı bu yasa hiçbir suretle demokrasiyle çelişmemektedir. Halk din adamlarını sevdiği, onlara inandığı ve onların rehberlik etmesini istediği için, üst düzeydeki dini otoritenin, başbakanın veya cumhurbaşkanının çalışmalarını, yanlış yapılmadığından veya Kur'an'a aykırı davranılmadığından emin olmak için denetlenmesi doğrudur»[27]

---

26 Humeyni kendisine doğrudan kurtarıcı kimliği affetmedi. Çünkü «imam» İran Şii söyleminde tartışmalı bir terimdir. 'İmam' terimi basitçe duayı yönetenleri veya önder durumunsih'i (kurtarıcı) ifade edebilir.

27 **International Herald Tribune**, 15 October 1979, s. 5'ten alınmıştır.

Böylece Humeyni ve dini yardımcıları kendilerini İslam'ın en doğru yorumcuları, İran halkının ve bütün dürüst memurların otomatik ve gönüllü olarak takip etmeye değer buldukları kişiler olarak düşünmekteydiler. Ve onlara göre İslam herşeyi kapsayan bir bütünlüktür. Humeyni'nin Fallaci'ye söylediği gibi, «İslam dünyasının demokratik olma gibi bir niteliğe gereksinmesi yoktur. Çünkü İslam kesinlikle herşeydir; herşey anlamına gelir. Kusursuzluğu ifade eden İslam kelimesinin yanına başkaca bir kelime eklemek ancak esef edilecek birşeydir.»[28] Humeyni'nin onayladığı politikalara karşı çıkan muhalifler gerçek İslam ulusunun bir bölümü olarak değil de, sadece yozlaşmış ve «şeytan» olarak nitelendirilebilirler. Dini yargıçlar, önceden Şah karşıtı grupların üyelerinin kolaylıkla hapis veya ölüm cezasına mahkum edilmesine benzer şekilde, Şah rejiminin sorumlularını mahkum ettikleri gibi, artık, liberalleri, Kürtleri veya Marksistleri de benzer cezalara çarptırabilirlerdi. Şah'a karşı devrimci hareketin siyasal mirasında olduğu gibi toplumsal yapıdaki yerleri, yeni İran rejimi için gerekli kitle desteğini harekete geçirme ve yönlendirme mücadelesinde Şii din adamlarına çok daha kesin avantajlar sağladı. Liberal gruplar ve sol partiler üniversitelerden, orta katmanlardan ve sanayi işgücünün örgütlenmiş sektörlerinden destek almış olsalar bile; camiler, yerel dini mahkemeler ve halk için eğitim ve sosyal yardım hizmeti veren gayriresmi yerel kurumlar yoluyla mollalar yoksul İranlıların —küçük tüccar, zanaatkar, işçi, işsiz ve kırsal kesim insanları— arasında benzersiz bir destek kazanmışlardı. Şah rejiminde, laik muhalefetin acımasız bir baskı ve gözetim altında tutulması, bu kesimlerin açıkca kitle desteği sağlamalarını zorlaştırdı. Ve 1978-1979'de, alt ve orta sınıfların devrim için sefer-

28 İbid.

ber edilmesinde merkez bölge, din adamlarının yerleşik lider oldukları kentin geleneksel mahallelerinin cemati idi.

Şah rejimi bir kez yıkıldıktan sonra, Şii din adamlarının yönettiği gösteriler artık, geçmişteki Amerikan müdahalelerini unutmayan İranlılar için güçlü bir simge olan «Amerikan emperyalizmi»ne veya İslamcı olmayan ya da laik seşkinler tarafından yönlendirilen bütün siyasal güçlere karşı yöneldi. Bölgelerde, silahlı militanlar ve yerel gözaltına alma komiteleri din adamlarının liderliğinde örgütlenmişti. Önderlik eden din adamları, oy verirken mollaların yardımına gereksinme duyan nüfusun cahil çoğunluğuna dayalı, yürürlükteki seçim sistemi sayesinde gücü ellerine geçirdikten sonra, yeni meclise egemen hale geldiler, 1979'un başlarından itibaren yasal dini eğitim görülmemiş ölçüde genişlerken, üniversiteler «Batı kültürü»nün etkisinden temizlendi ve sonra da müfredat değişikliğini beklemek üzere kapatıldı. İslam mahkemeleri ülkenin adli sisteminde uzun yıllar yokolan merkezi önemi yeniden ele geçirdi ve yargıçlar yasama ve yönetme faaliyetlerini denetleme yetkisi istediler. Devlet içinde otorite ile rekabet edebilecek merkezler —ordu komutanları, bürokratik bakanlıklar ya da Abdülhasan Beni Sadr'ın yönetimindeki cumhurbaşkanlığı— tamamen mahkeme başkanlarının, Meclis'in ve İslamî Cumhuriyet Partisi'nin denetimine sokuldu. Dikkate şayandır ki, Şii İran'da dinin ve devletin bütün tarihinde din adamlarının merkezi örgütü kendi otoritesini ve faaliyetlerini devletle kaynaştırdı. Bu, İran'da «geleneğe dönüş» değil, tersine, Humeyni ve yandaşlarının kendilerini, devrimci Fransa'daki Jakobenler ve devrimci Rusya ve Çin'deki komünistlere benzer şekilde öncü, devlet-kurucu ve devleti-denetleyici olarak gördükleri, yenilikçi, çağdaş bir hareketti.

İranlı teokratlar, Fransa'da Montagnard Jakoben-

lerin yaptığı gibi devrimci iktidar boşluğu dönemi sona ermeden önce iktidardan düşecekler miydi, yoksa Rus ve Çin komünistlerin yaptığı gibi, öncü denetimi elde mi tutacaklardı? Bu makalenin yazıldığı 1981 yazı bu soruyu yanıtlamak için kesinlikle erken bir tarih. Fakat İranlı Şii liderler şimdiden, İslam Cumhuriyeti'ni kurmada Jakobenlerin «Erdem Cumhuriyeti»ni kurmada gösterdiklerinden daha başarılı olduklarını kanıtlamış bulunuyorlar — bu, İranlı devrimcilerin Irak'la yaptıkları savaşta askeri bir başarı sağlayamamasına ve ülkedeki bölgesel isyanlara rağmen başarıldı. İranlı Şii liderler tarımda ya da sanayide ulusal ekonomik üretimi genişletmek bir yana, yönetmeyi bile beceremediler. Neden İran'da 1981'in ortalarına gelmeden, «nesnel» sınırlamalar ve başarısızlıklar din adamlarının yönetiminin devrilmesine yolaçmadı? Ve öncü din adamları, kurnaz örgütçü Ayetullah Beheşti'nin beklenmedik ölümünden (1981 Temmuz'unun sonlarında) ve Ayetullah Humeyni'nin kaçınılmaz olarak yaklaşan ölümü veya güçten düşmesinden sonra denetimi ele geçirmeyi başarsalardı, acaba islamî rejim neye benzerdi?

İran İslam Cumhuriyeti ayakta kalabilmek için şaşırtıcı biçimde şanslı uluslararası koşullara rastlamıştır. Fransız devrimciler 1790'ların ortalarında Avrupalı düşmanların ittifakı sonucunda çok yönlü bir askeri işgal ile karşı karşıya kalmışlardı. Devrimci İran ise doğrudan sadece Irak ile bir dış savaş yaşadı, Irak da erken askeri başarılarını barış görüşmelerine dönüştürmeyi beceremeyen, daha az nüfusa sahip bir devletti. Etkisiz bir savunma savaşında başarısızlığa uğramış, düzenli ordu ile «devrim muhafızları»nın acemice karıştırılmasından oluşan İran ordusu, kendi öz kültürünü —herşeye rağmen «şeytan» düşmana karşı kaybedilmekte olan veya sonuçsuz kalmaya mahkum savaşın uzun süreli acılarını meşrulaştıran Şii kültürü— ayakta tutmayı becermiştir.

Bu sırada, İran'ın süper güç komşusu SSCB, Birleşik Devletler'i kışkırtma korkusuyla doğrudan müdahale etmeye gönülsüzdü. İranlılar ülke için propogandalarında sürekli olarak Birleşik Devletler emperyalizmini şiddetle suçladılar, fakat uzaklık ve İran'ın hemen yanı başında Rusya'nın bulunması ABD'nin bu ülkeye askeri müdahalede bulunmasını engelledi. Böylece İran İslam Cumhuriyeti ABD ve Rusya'nın askeri müdahalede bulunabilmesi ihtimalinden korkmayarak Sovyetler ve (özellikle) Amerikan emperyalizmine karşı devrimci otonomisini sembolik olarak ortaya koyma gücüne sahipti. Ve aynı zamanda komşusu Irak'a olan sonuçsuz, sınırlı çatışmasına sebatla bağlı kalabildi.

İran'ın uluslararası ekonomik rolü, tıpkı Jeopolitik konumu gibi, İslam devrimcilerine yardım etmekteydi. Devrim ve Irak'la başlayan savaş öncesine oranla daha düşük olmakla birlikte, devam eden uluslararası petrol satışları, zafere ulaşmamış bir savaş ve ülke içi ekonomik düzensizliklerin geçerli olduğu bir sırada toy İran İslam Cumhuriyeti'nin mali yönden yaşamasını sağlayan temel unsurdu. Gerçekte insan, dünya görüşleri ve becerileri itibariyle İran ekonomisinin üretken biçimde gelişmesine bir katkı sağlayamayacak olan islam din adamlarının çağdaş bir ulus-devletle ne kadar süreyle iktidarda kalabileceklerini merak edebilir. Bu sorunun çok rahatlatıcı bir yanıtı olmayabilir. Geçmişteki sosyal devrimlerde yeni rejimler genellikle eskinin hastalıklarını, öz itibariyle, bu kez kitlelerin katılımıyla tekrarlamışlardı. Bildiğimiz gibi devrim öncesi İran, petrol ve doğal gaz ihracından elde edilen gelirlerin devlet tarafından yönlendirildiği; bu gelirlerin doğrudan üretken ekonomik yatırımlara aktarılmaktan çok, modern silahların satınalınmasında ve seçkinlerin lüks tüketiminde müsrifçe harcandığı, rantiye bir devletti. İran İslam Cumhuriyeti de belli bir zaman için farklı türde

bir rantiye devlet olarak kalabilir: din adamlarının sağladıkları manevi rahatlama karşılığı olarak, eskisinden çok daha büyük miktarda, bağış ve zekat elde ettikleri popülist, sosyal refaha dayalı bir rantiye devlet. İşsizlik ve eksik istihdam durağan bir ulusal ekonomide yüksek düzeylerde kalmaya devam edebilir. Sosyal devrimle evrilen bütün rejimlerde olduğu gibi, İran İslam Cumhuriyeti'nin kendi içindeki resmi ahlak anlayışı püritendir. Bu, petrol gelirlerinin tükenmesinden önce İran'da tarım ve sanayinin gelişmesini uyarmak için yeni bir iş ahlakını yerleştirme çabasından çok; kusursuz adaletin varolacağı, ebedi İslam ortak-pazarı ütopyasına ulaşmak için kitleleri yönlendiren Şii din adamlarının aileleri, mahalle halkını ortodoks İslam değerlerine uymaya zorlamak için kullandıkları basit bir araçtır.

Pek tabiidir ki, İran'da olayların gelişimi Şii devrimci önderliğin daha önünde gidebilir. Din adamları siyasal bütünlüklerini yitirebilirler ve ordu ya da laik bir siyasal parti duruma müdahale edebilir. Ya da bölgesel isyanlar ve dış saldırı ülkeyi parçalamaya götürebilir. Fakat din adamlarının yönetimindeki İran rejimi yaşayacaksa, bunun 20. yüzyılın sonundaki bir dünyada nasıl mümkün olacağına ilişkin merakları sınayacaktır: tarihsel olarak farklı bir siyasal-dinsel kültür, toplumsal-devrimci devlet inşasının gerekleri ve ihraç edilen petrol gelirinde beklenmedik düşüşler üstüste geldiğinde «İslamcı Erdem Cumhuriyeti» iktidarı o günün modern koşullarının yarattığı kadroları teslim edebilirler. Bu İslami Jakobenler, buna 18. yüzyıldaki Fransız atalarından biraz daha fazla bir süre dayanabilirler. Bununla beraber, bu da çok uzun süre gitmez. Çünkü petrol tükendiğinde veya uluslararası talep uzun süre ciddi düzeyde azalırsa, o zaman verimsiz devrimci ütopyanın temeli yokolacaktır. İran tarihi, belki de günümüzdeki devrimci olaylardan daha önemli sayılabilecek bir durum içine düşecektir.

Türkçesi : **Serpil Üşür**

Skocpol Üzerine Yorumlar*

Eqbal Ahmad

Profesör Theda Skocpol'ün makalesinin önemi vurgulanmalıdır. Bugüne kadar İran Devrimi üzerine düzineden fazla kitap ve yüzlerce makale yazılmıştır. Bu çalışmaların hemen hemen hepsi siyasal araştırmacıları, İran uzmanları veya İran siyasetine katılanlarca —çoğu görevli olarak— yapılmış çalışmalardır. Profesör Skocpol'ün makalesi devrimler üzerine çalışan bir bilim adamı tarafından yazılmış, İran devrimini modern tarihteki diğer devrimlerle karşılaştırmalı olarak tartışmaya çalışan, ender çalışmalardan biridir. Umut ederim ki bu makale onun İran'a olan ilgisinin sadece başlangıcının işaretidir; aynı zamanda devrim konusunda çalışan diğerlerinin de onun örneğini izleyeceğini umuyorum. Şah Muhammed Rıza Pehlevi rejimini deviren İslamcı hareket hakkındaki görüşler farklılaşsa da, Güney-Batı Asya'da uzun süreli tarihsel önemi olan bir olayın ortaya çıktığı reddedilemez.

İran devrimi diğer devrimlerle daha yakın bir karşılaştırmaya uygundur ve Theda Skocpol'ün **States and Social Revolutions** (Devletler ve Toplumsal Devrimler) adlı kitabında tanımladığı (devrim) kalıplarına, yazarın belirttiğinden daha çok uyar. Bununla birlikte, İran Devrimi birçok yönden benzersiz bir devrimdir; Üçüncü Dünya'da gelecekteki devrimler açısından bir dönüm noktası olduğunu kanıtlayabilecek

---

* «Comments on Skocpol», **Theory and Society**, 11 (3), 1982, s. 293-99.

bir devrimdir. Bu nedenle, İran devrimi modern tarihteki diğer devrimlerden çok Fransız Devrimi ile karşılaştırılmayı hakeder. 1789 devriminde olduğu gibi, İran Devriminin önemi de yarattığı sonuçlarda daha az, açığa çıkardığı eğilimlerde ve Orta Doğu'nun yöneticilerinde yarattığı korkularda ise daha fazla olabilir. Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yeni bir dönemin başlamasını gösterdiği gibi, İran Devrimi de Güney-Batı Asya'da, özellikle Üçüncü Dünya'da genel olarak böyle bir başlangıcın işareti olabilir. Burada belirttiklerim İran Devrimi'nin orjinal özelliklerinden sadece birkaçı olacaktır. Ocak 1978'de başlayıp 11 Şubat 1979'da başarı ile sonuçlanan ayaklanma, Üçüncü Dünya'nın kitlesel başkaldırma biçimlerinden biri olan uzun süreli silahlı mücadeleye dayalı devrim modelinden (örneğin Çin, Vietnam, Cezayir, Küba, Angola, Mozambik, Nikaragua) ilk önemli sapmadır. Bu devrim modern tarihin en popüler, en geniş tabanlı ve en iyi biçimde desteklenmiş ajitasyon örneğidir. 1978'de bir yandan ekonomik kuruluşlar ve kamu kurumları zaman zaman kapalı kalırken 30.000 gösterici bu arada öldürülmüştür. Hareket, şiddet içermeyen fakat militan niteliği ve devlet terörü karşısındaki disiplin ve morali ile oldukça benzersizdi. Bu nedenle, kitlelerin harekete geçirilmesi ve ajitasyon politikaları açısından devrimden çıkarılacak dersler daha uzun süre incelenecektir.

İran Devrimi, devrimci mücadelenin odağının kırsal alandan, kentsel sektöre doğru kaydığını gösterdi. İran Devrimi'ne kadar bütün Üçüncü Dünya'daki devrimlerin hemen hepsi öncelikle kırsal kesimde merkezileşen ve gerilla savaşına dayanan köylü devrimleriydi. Kentli nüfusun desteğinin kesin bir rol oynadığı ülkelerde bile (örneğin Cezayir ve Küba), kırsal nüfusun başlangıçtan itibaren devrimcilerin başarısında merkezi bir öneme sahip olduğu görüldü. İran Devrimi bu modelden ilk önemli sapmayı temsil etmekte-

dir. Devrimin bileşimi başat olarak kentliydi; bu özellik devrimin kökeni ve başlangıcı açısından da tamamiyle geçerliydi. Devrimin kadroları orta, orta-alt ve çalışan sınıflardan gelmekteydi. Bu kadrolar, büyük ölçüde Şah'ın tarımı «modernleştirme»si ile kırdan kente sürülen göçmenlerden oluşan lümpenproletaryanın katılımıyla kalabalıklaştı, Şah'm takip ettiği sermaye-yoğun şirket yönelimli ekonomik kalkınma stratejisi hızlı kentleşmeye, kitlesel işsizliğe, kültürel çözülmeye, büyük eşitsizliklere ve yabancı egemenliğinin giderek görünür hale gelmesine yolaçmıştır. Ayaklanmanın kitlesel temelini oluşturan bu etmenler, geçmişte İran için sözkonusu olduğu gibi, bugün Batılı şirketlerin ve stratejik yoğunlaşmanın hedefi olan Üçüncü Dünya ülkelerinde de giderek artan oranda geçerli olmaktadır.

İran, iktidarın devrimle elegeçirilmesi sırasında asıl silah olarak genel grevin ders kitaplarına geçecek bir örneğini ortaya koymuştur. Yaklaşık altı ay süren İran'daki genel grev tarihteki en uzun ve etkili grevlerden biriydi. Şah'a karşı mücadelenin dönüm noktası, Abadan ve Ahvaz'daki petrol işçilerinin güçlü olmak için genel grev silahını, bu silahı devrimci stratejinin çivisi olarak gören 19. yüzyıl Marksist ve sendikalistlerinin hayallerinin ötesinde, denemeleri ile Eylül ve Ekim aylarında gerçekleşti. Diğerlerinin arasında, Nikaragua, Güney Kore, Güney Afrika ve Brezilya'da daha sonra ortaya çıkan olaylar, İran'da gözlediğimiz şeyin kesin bir eğilim olduğunu göstermiştir. Devrim baskısı ve militarist yeni-sömürgeci devletin çelişkilerini ve kolay yıkılabilirliğini açığa çıkarmıştır. İran Devrimi, Küba Devrimi'nden bu yana yeni-sömürge bir devlette gerçekleşen ilk başarılı halk devrimiydi ve Batista yönetimindeki Küba'dan farklı olarak, Şah yönetimindeki İran militarist devletin tipik bir örneği haline gelmişti. Washington'un «global düzen»inin diğer bölgesel etkileyicileri gibi, İran da,

aşırı ölçüde merkezileşmiş, baskıcı ve giderek artan biçimde askerileşmiş bir devletti. Devrimin, geniş anlamda, modernleşmenin bir ürünü olduğu gözardı edilemez; ve oryantal despotizm İran'a modernleşme kılığında geldi. Çağdaş, merkezileşmiş ve askerileşmiş biçimiyle İran devleti 20. yüzyılda gelişmiştir. Devlet, petrolün, emperyalizmin (önceleri İngiliz, sonra Amerikan) ve bir dayanaktan yoksun Pehlevi hanedanının çıkarları arasındaki karşılıklı bağlantıdan kaynaklanarak gelişmiştir.

Bunun ötesinde artan petrol gelirlerinin sağladığı durgun koşul ile Nixon ve Carter Doktrinlerinin zorlamasıyla Pehlevi yönetiminin son on yılı İran'ın «bölgesel güç» haline dönüşmesine tanık oldu. İran, Birleşik Devletler hükümetinin ve bu ülkenin şirketlerinin gözüne ideal bir devlet, müsrif bir tüketici, Batı-yanlısı, otokratik bir «istikrar adası» olarak gözüküyordu. Fakat Pehlevi devletinin üstyapısının İran toplumunun altyapısıyla çok az mantıksal ilişkisi vardı; organik ilişkisi ise hiç yoktu. Bu nedenle, toplumun gereksinmelerine hizmet edecek, taleplerine uyum gösterecek, toplumdaki değişikliklere ayak uyduracak kapasitede değildi. Bu durum herhangi bir halkın taşıyabileceğinden çok daha ağır bir yüktü; böylece onu devirme hareketi tarihte oldukça benzersiz ulusal konsensüs kazandı. Sözkonusu koşullar birçok başka ülkede aynen tekrarlanıyor; zamanımızda hem direnme hem de baskı artmıştır. Nikaragua'da Somoza rejiminin düşüşü, Güney Kore'de dikkate değer kitlesel ayaklanma, Endonezya, Brezilya ve Filipin diktatörlüklerine karşı büyüyen halk muhalefeti ve El Salvador'da yenilginin eşiğindeki işbaşındaki rejim bu eğilimin yakın tarihlerde ortaya çıkan göstergeleridir.

Şah'ın dramatik düşüşü, gelişmiş silahların Üçüncü Dünya'da yaygınlaşmasıyla iç çatışmaların arttığını ve devlet aygıtlarının taşıyamayacağı bir gerilimle

karşı karşıya kaldığını ortaya çıkarmıştır. İyi hazırlanmış popüler bir ajitasyonla karşı karşıya kalınca İran'ın 450.000 kişilik süper donanımlı askeri yapısı dağıldı. Özellikle, büyük miktarda gelişmiş silahların satınalınmasıyla 1972'den beri sayıları artan alt düzeydeki memur ve teknisyenler, İran silahlı kuvvetlerinin moralinin çökmesinde ve karşı saflara geçmesinde hayati bir rol oynadılar. Böylece ordunun 1978'in Aralık ayında başlayan gerilemesi İran hava kuvvetlerinin teknisyenleri ve askeri öğrencileri ile zırhlı birliklerin öncülüğünde gerçekleşti. Bunların konumu bir ölçüde diğer Üçüncü Dünya devrimlerindeki orta-köylülüğünkine benzer bir durumu kanıtladı. Son olarak, diğer herhangi bir devrimden daha fazla İran devrimi Antonio Gramsci'nin kültürün özerkliği tartışmasının doğruluğunu ortaya koymuştur. Yoğunluğu, alanı ve yaratan sosyo-ekonomik güçler dikkate alındığında İran devrimi Üçüncü Dünya devrimleri içinde bugüne kadarki en modern olanıdır. Şimdiye kadar devrim ortaçağ düşünceli bir grup din adamı, **fundamentalist** ideoloji ve ideal bir toplum düşü tarafından yönlendirildi. Bu dikkate değer olgunun açıklanmasında, içinde Theda Skocpol'ün de olduğu birçok yazar İran'ın Şii dinsel kültürünü ve bunun içinde ulemanın muhalif rolünü vurguladılar. İran'ın «İslami» faaliyetleri ve İran siyasetinde ulemanın anahtar rolü konusundaki bu vurgular abartılı ve yanıltıcı olmaktadır. Bu bağlamda en azından aşağıdaki noktaların belirtilmesi önemlidir:

1. İslam dünyasının geri kalanında olduğu gibi İran'da da tarih, din ve kültür olarak İslam, şüphesiz ki, müslümanların bağlılıklarını yönetir ve kimliklerini belirlemeye yardım eder. Fakat bir **fundamentalist** dinsel hareket, çok nadiren, küçük bir azınlık dışında daha geniş bir destek sağlayabilir. Bu nedenle, bugün iktidardaki din adamlarının savunduğu özel tür İslamcı ideolojinin devrimin arkasındaki yön-

lendirici güç olmadığını söylemek şaşırtıcı değildir. Tersine, Ulema'nın **fundamentalist** kanadının iktidarı elegeçirinceye kadar siyasal planlarını gizleme gereksinmesi duyduğunu düşünmek için neden vardır. Ayetullah Humeyni'nin ilk kitabı ile dini konuşmalarının toplandığı yazılarda (**Secrets Exposed** —Gizlenenlerin İfşası— ve **Islamic Government** —İslami Hükümet) kafasında olanları gösterdiği doğrudur. Buna rağmen onun yazdıkları ne devrim öncesinde ne de sonrasında ideolojik bir araç olarak hizmet etmedi; sadece dar bir teolog ve uzman çevresinde biliniyordu. Aralarında Tahran'dan sol eğilimli Mahmut Talegani ve Kum'dan Anayasacı Şeriatmedari'nin de olduğu birçok üst düzeydeki Ayetullah, Humeyni'nin görüşlerinden önemli ölçüde farklı görüşlere sahiptiler. Son olarak, gazetecilerin ve yabancı uzmanların yaptıkları röportajlarda aralarında Humeyni'nin kendisinin de bulunduğu İran'ın siyasal olarak ön plandaki din adamları çoğulcu bir yönetim biçimini ve parlamenter bir hükümeti benimsediklerini iddia ettiler. Başbakan olarak Dr. Mehdi Bazergan ile dışişleri bakanı olarak, Ulusal Cephe'nin lideri Dr. Kerim Sencabi'nin bulunduğu sosyal demokrat bir hükümetin atanması başlangıçta bu iddiaya uygun görünmüştü.

2. Birçok İslam ülkesinden farklı olarak İran'da ulema, göreli olarak özerk ve örgütlü bir grup olarak oluşmuş ve anti-emperyalist ve milliyetçi mücadelelerde önemli bir rol oynamıştı. Bununla birlikte, çağdaş İran milliyetçiliğinin yükselişinin işareti olan 1904-1905 Anayasa Hareketi'nden bu yana ulemanın rolü laik milliyetçi partilere tabi idi ve çoğulculuk ve anayasacılık ilkelerine olan destekleri açıklanmıştı. Şah'ın düşüşünün sonrasına kadar hiçbir önemli ulema grubu, mümtaz Ayetullah Naini'nin anayasayı desteklemek için oluşturduğu ve Şii mezhebinin önde gelen çağdaş teologlarınca da onaylanan ilk formülas-

yona açıkca karşı çıkmamıştı. Tersine, elli yıl boyunca birbirinin yerini alan İranlı din-adamları bu durumu tekrar tekrar onayladılar.

3. Yirminci yüzyıl boyunca İran yazınında —siyasal, edebi ve şiirsel— egemen eğilimlerin belirgin biçimde reformist veya sosyalist, demokratik ve sık sık da din adamlarına karşı olduğunu vurgulamak önemlidir. Hatta, çağdaş İran'da kültürel ve dinsel yeniden canlanmaya verdikleri önemle tanınan Celal Al-Ahmed ve Ali Şeriati bile din adamlarına karşı ve dinsel yapının dışında olan düşünürlerdi.

4. İran'da 1960'lar ve 1970'ler batılılaşmanın kaba aşırılıklarından genel bir geri kaçışa şahit oldu. Bu, zorbalık, yozlaşma ve ülke kültürüne bir yabancılaşma ile birlikte oluştu. İslam, Pehlevilerin İran'ın geçmiş İslam mirasıyla bağını koparmak ve onu İslam-öncesi, «Aryan» olduğu iddia edilen simgelerle donatma çabaları nedeniyle olağan siyasal öneminin daha fazlasını ele geçirdi. Pehlevi İran'ının baskıcı ortamında siyasetin —birçok Latin Amerika ülkesinde, Güney Kore'de ve Filipinler'de olduğu gibi— dinsel kurumlara sürüldüğü de doğrudur. Camiler giderek artan bir düzeyde siyasal eğitimin ve harekete geçirmenin merkezleri haline geldiler. Şüphesiz ki mollalar bunların içine katılma kolaylığına sahiptiler. Ancak, İslam modernizminin «siyasal olarak saldırgan ve popülist türü»nün yaygınlaşmasının, tipik olarak, Dr. Mehdi Bazergan, Celal Al-Ahmed ve Abdülhasan Beni Sadr gibi din adamı olmayan müslüman aydınların ve eylemcilerin çalışmalarının bir ürünü olduğu belirtilmeye değerdir. İslamcı idealizmini halkın anlayacağı dilde ifade eden en önemli ve tek kişi Fransa'da eğitim görmüş ve ilerici bir düşünür olan Ali Şeriati idi. Ayetullah Mahmut Talegani gibi radikal dini liderlerle birleşerek ilerici İslam düşüncesini zorbalığa ve «Batıcılık hastalığı»na (Westomania) karşı direnme ile bağdaştırmada anahtar rolü oynadılar.

Fransa'da sürgündeki Ayetullah Humeyni'nin en görünür yardımcıları ve İran'da ilk devrimci hükümetin bakanlarının çoğunluğu bu tür formel dini eğitim görmemiş müslüman aydınlar grubundan gelmekteydi. Şimdiki **fundamentalist** ideolojiye doğru kayma iktidarın ele geçirilmesinden sonra başladı. Bu süreç İran'da rehineler krizi ile hızlandırıldı.

5. Son olarak; 1963'den beri Ayetullah Humeyni önemli bir muhalefet siması olmakla beraber, 1978'de ulaştığı muhalefetin merkezi olma konumundan çok uzaktı. Ocak 1978'de muhalefet hız kazanmaya başlayınca Pehlevi rejimi en aleni ve kişisel saldırısını yapmak için Humeyni'yi seçerek bu şerefi ona bahşetti. Bu noktadan sonra Humeyni, kendisinden nefret edenler için bir karşıt-odak, fakat Şah için de merkezi bir şahsiyet haline geldi. Humeyni'nin meteor hızıyla karizmatik bir güce ulaşmasının açıklaması, tarihin nesnel olarak ve gelişmiş devrimlerinden birine, gelecekte yaşanacak bir «altın çağ»ın varlığı (millenarianizm) boyutunu sokan İran'daki organik olmayan gelişmenin karmaşık niteliğinde saklıdır. Theda Skocpol, «Onikinci İmam'ın geri dönmesi için yaygın mesihci özlem»den ve **İmamlık** ile Humeyni'nin birleştirilmesinden bahsederken İran devriminin olağanüstü ve önemli yönünü kavramaya yaklaşmıştır. Devrimin bu yönü, onun başarı ve başarısızlıkları hakkında, diğer yönlerinden çok daha fazla, ipucunu bize sağlayabilir.

Şimdi kısaca İran devriminin rotasındaki kaymanın anlamına ve nedenlerine dönmek istiyorum. Fakat önce Theda Skocpol'ün değindiği birkaç noktayı ele almak gerekiyor. Skocpol, siyasal araştırmalarına yönelik, tarih-dışı modernleşme okulunun savunduğu doğrusal, ardışık nedensellik görüşünü eleştirmekte çok haklıdır. Aynı zamanda, kendi kitabında hayranlık duyulacak biçimde yaptığı gibi, devrimlerin nedenlerinin «ancak, sınıf ve devlet yapıları arasındaki

özgün karşılıklı ilişki ile ülke içi ve uluslararası gelişmelerin zaman içindeki karmaşık etkilerine bakılarak anlaşılabileceği»ni söylerken de çok haklıdır. Skocpol'ün makalesi İran çözümlemesini bu terimlerin ışığında ele alsaydı daha büyük değere sahip olacaktı. Bu nedenle, Skocpol, din adamlarının «çarşı» esnafı ile olan bağlantısını doğru olarak tanımlamakla beraber neden bu tür muhafazakar bir ittifakın «dönüştürücü» bir toplumsal devrime yolaçtığını açıklayamamaktadır. Din adamlarını sınıfsal terimlere oturtamamıştır. Böyle bir çaba din adamları hiyerarşisi içindeki bölünmeleri ortaya çıkarırdı — İran'da önde gelen en önemli Ayetullahların saygın bir kesimi bugün iktidardaki gruba karşı, sınıfsal ve etnik farklılıkların sonucu olarak, eleştirel bir uzaklığı korumaktadırlar.

Skocpol dış savaştaki bir askeri yenilgi ile dışarıdan gelen baskıların devrimi doğuran nedensellik açısından önemini vurgulamakta ve bu açıdan İran devriminin bir istisna oluşuna dikkat çekmektedir. Skocpol'ün İran'ın benzersizliğine ilişkin görüşleri bazı sorunlar doğurmaktadır. Devrimlerin çözümlenmesinde dış yenilgilerin ve dış baskıların önemi fazla abartılmıştır. Örneğin ikinci Hint-Çin kurtuluş savaşında, Küba'da, Angola'da, Mozambik'de, Zimbabve ve Nikaragua'da mevcut rejimler dış savaşlarda yenilgiye uğramamışlardır. Cezayir için Vietnam örneği, 1954' deki yenilgilerinin Fransa üzerindeki etkisinden çok daha önemli olmuştur. Açıktır ki, dış etmenler, Avrupa ve Rusya'nın tarihi devrimlerde oynadığı role oranla, sömürge ve bağımlı toplumlarda daha farklı rollere sahip olacaktır. Bu ülkelerdeki iktidarlar metropollerin içsel krizlerine karşı aşırı duyarlı olma eğilimindedirler. Hegemonyacı metropol gücün stratejik öncelikleri ve politikalarındaki değişmeler, bağımlı rejimlerin gücü, bütünlüğü ve morali ile toplumun tüm siyasal atmosferi üzerinde aşırı etkiye sahip ola-

bilir. Nixon doktrini İran'da Şah'ın abartılmış bölgesel hırsını cesaretlendirdi, bunu İran silahlı kuvvetlerinin dramatik genişlemesi ve modernleşmesi izledi. 1973 Ekim'inde Arap ve İsrail devletleri arasındaki savaş, Kıbrıs konusunda Yunan - Türk savaşı ve Yunan askeri rejiminin çöküşü, Portekiz'de Faşist iktidarın sona ermesi ve Habeşistan'da monarşinin devrilmesi sonrasında Nixon ve Kissinger'in global tasarımı öncelikle yoğunlaştığı bölgede çöktü. Bu durum İran'ın Birleşik Devletler'in gözündeki önemini arttırırken, aynı zamanda, gözden düşmüş bir strateji çerçevesinde İran'ın Amerika'nın jandarmalığı rolünü oynama isteğini ve yeteneğini azalttı. Benzer biçimde, Jimmy Carter'in insan hakları konusundaki tutumu Şah'ın baskı sisteminin önemli ölçüde çözülmesine yolaçarken, aynı zamanda İran'da insan hakları gruplarının ve mücadelesinin ortaya çıkmasını cesaretlendirdi.

Skocpol'ün «özerk kollektif örgüt ve (devrimci) çabaları besleyen kaynaklar» üzerinde dikkatleri toplaması, devrimler **yapılır** (made) mı, yoksa sadece —kendiliğinden— **gelir** (come) mi? sorusunu ortaya atmaktadır. Eğer devrimler **yapılır** ise, kollektif örgütlerin ve devrimci çabaları beslemek için gerekli kaynakların devrimci hareketler tarafından geliştirilmiş olması gerekir. Eğer devrimler **gelir** ise, özerk örgütlerin ya sosyo-kültürel, çevrenin bir parçası, ya da kendiliğindenliğin bir ürünü olması gerekir. Gerçekte bütün devrimler her ikisinin bir birleşimi olmuştur. Bazılarında kendiliğindenlik unsurunun, diğerlerinde ise insan çabasının payı daha büyüktü. Öyleyse bu ayrım metodolojik bir kurgulamadır, gerçeğin betimlenmesi değil. Çünkü tarihsel olarak hiçbir devrim geçmişle çok yönlü bağlantısı olmadan, halkın siyasal ve kültürel mirasından destek almadan birbirinden farklı ve çoğu kez uzlaşmaz çıkarların birbirine yaklaşması sağlanmadan yapılmamıştır. Devrimlerin birkaçı her zaman **gelmiştir**, çünkü devrimler kendi-

lerini yapacak devrimcilere gereksinme duyar. Veri bir devrimde çabanın ve ideolojinin rolünü de içerecek biçimde farklı etmenlerin göreli önemini tanımlamaya yardım ettiği için bu ayrım yararlı olabilir. Diğer Üçüncü Dünya devrimlerinden çok, İran Devrimi Skocpol'ün gelen devrimler (revolutions-that-came) modeline yaklaşmaktadır. 1978 halk ayaklanmasında en yüksek noktasına ulaşan muhalefet hareketi kaynağını geniş bir alana yayılmış siyasal gruplar ile edebiyat, insan hakları ve din derneklerinden sağlamıştır — Zaman için bunların faaliyetleri ve konumları, hoşnutsuzluğun alenen açıklanmasını zorlamaya ve şekillendirmeye katkıda bulunmuştur. Fakat ayaklanma büyük ölçüde kendiliğindendi; ve 1979 Ocak'ında Şah'ın devrilmesine kadar böyle kaldı. Hiç bir parti veya grup onu başlatmadı. İran'da bugün iktidarı elinde tutan İslamî Cumhuriyet Partisi bile mevcut değildi. Gerçekte ulema da dahil, sadece birkaç İranlı, Pehlevi sonrası İranında iktidarı ele geçirebileceğini ve az çok onu tekelinde tutabileceğini düşünmüştü. Bugünkü din adamları grubunun iktidarı ele geçirmesine yardımcı olan siyasal örgütler ile patronaj ve zorlama kurumları —örneğin İslamî Cumhuriyet Partisi, Devrim Muhafızları, Yeniden-İnşa için Cihad, Mustazafin (Ezilenler) Vakfı (önceden Pehlevi Vakfı idi)— devrimden sonra ortaya çıktı. Bunlardan pek azı devrim öncesi dönemde açıkca örgütlenmişti.

Çin, Vietnam, Cezayir ve Küba gibi devrimlerle aradaki zıtlık açıkca ortadadır. Uzun süreli mücadeleleri içeren diğer devrimlerde olduğu gibi, bu ülkelerdeki devrimci örgüt ve liderler rejim görevlileri tarafından saf dışı bırakılmadan önce onları açıkca yönetimden uzaklaştırmaya girişirler. Devrimci hareketler iktidarı ele geçirmeden önce, bir orduya, doğuş halinde de olsa bir bürokrasiye ve devlet gücünün diğer aletlerine sahip olmuştu. Cezayir ve Küba gibi, kurtuluş hareketlerinin ve bunların liderlerinin

ideolojik tutumlarının çok net olmadığı ülkelerde bile gelecekte uygulanması öngörülen devrimci bir program şekli gelişmişti. İran'da, siyasal çoğulculuk ilkesi, anayasacılık ve İslamcı hümanizm konusunda genel bir vaad ötesinde devrime egemen olan liderler ve gruplar ülkenin temel sorunlarına hiç bir çözüm önermemişlerdi. Bu ve başka nedenlerle İran devrimini Profesör Skocpol gibi «sosyokültürel ve sosyoekonomik ilişkileri bütünüyle dönüştürücü» olarak tanımlamak çok erkendir. Devrim, Pehlevi hanedanını devirmek, monarşiyi yıkmak, monarşiye doğrudan bağlı seçkinleri kovmak ve devlet aygıtlarının birçok dallarını (özellikle SAVAK ve silahlı kuvvetleri) ortadan kaldırmak ya da gözden düşürmek ile yetindiği sürece açıkca siyasal bir devrimdi. Fakat, bu devrimci etkileri bütün dünyada hissedilirken (örneğin ABD'nin temel stratejik ayarlamalar yapması gerekmiştir), İran'ın kendisi üzerindeki uzun-dönemli etkilerini yönetsel ve siyasal terimlerle kesin olarak değerlendirmek hala çok güçtür. Bugüne kadar devletin yönetsel ve baskı aygıtlarında çok sınırlı bir «yeniden-düzenleme» gerçekleşti. Sadece Pehlevi'nin yozlaşmış ve baskıcı yargı sistemi, zalim ve ortaçağdan kalma bir adalet sistemi ile gerçekten yerdeğiştirdi. Bu sistem, birçok kitle temeline dayalı devrimci ayaklanmada geçici olarak varolduğu bilinen halk devrim mahkemelerinden oluşuyor. Fakat İslam-hukukunun (şeriat) katı ve modası geçmiş bir yorumuna dayandırılan bu adalet sisteminin bile Ayetullah Humeyni'den ve onun ölümünü izleyen dönemde hiç kuşkusuz ortaya çıkacak olan iktidar değişikliklerinden sonra da ayakta kalması mümkün gözükmüyor.

Pehlevi devletinin devrim tarafından yıkılmış ya da bir kenara atılmış kurumları yavaş yavaş —hatta silahlı kuvvetler gibi kurumlar hiç de yavaş olmayan biçimde— yeniden kurulmaya başlandı. İran'ın bugünkü belirsizlik dolu ve fırtınalı siyasal yaşamında

en azından ordunun tarafsızlığını sağlamak önemli bir gerçektir; iktidar için yarışan bütün önemli rakipler silahlı kuvvetlere ters düşmekten sakınmaktadır, gerçekte bir çok grubun ordu ve hava kuvvetleri görevlilerinin desteğini sağlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Dahası, Pehlevi sonrası dönemde iktidar mücadelesi ile sonuçlanan kargaşa ortamında, şehir ve eyaletlerde çalışmakta olan, çok az düzenleyici ve yönetsel işlev gören **Komiteler** ve devrim muhafızları değil, eski yönetsel yapıdır. Şimdi iktidarda olan **fundamentalist** mollalar işleyen, çağdaş bir devrimci yeniden-inşa programına hala sahip değiller. Çünkü gerçekte, en azından dokuzuncu yüzyıldan beri İslam, uygarlığının siyasal başarılarını kendi İslami devlet kavramlarıyla ilgisi olmadığı gerekçesi ile reddediyorlar; fakat aynı zamanda kendileri de geçmişten devraldıkları bir devlet yönetimi geleneğinden yoksunlar. Bu nedenle, İran'da ikinci bir devrim olmadıkça (ki muhtemeldir) veya ülke, süren devrimci kargaşa nedeniyle parçalanmadıkça (ki muhtemel değildir). İran, Pehlevi-tipi bir devletin Şah ile birlikte yeniden kurulmasına tanık olacaktır.

Türkçesi: **Serpil ÜŞÜR**

Skocpol Üzerine Yorumlar*

Nikki R. Keddie

Belli bir doğruluk payıyla, alan uzmanlarının belli başlı karşılaştırmalı araştırmalar karşısında şöyle tutum aldıkları ileri sürülür: «Yazar, benimki dışında her alanda mükemmel bir iş yapıyor, ama ne yazık ki benim alanımda yaptıkları bütünüyle yanlış.» Burada benim tepkim ise bunun tam karşıtıdır; ancak Theda Skocpol'un **States and Social Revolutions** başlıklı kitabı hakkında birçok eleştirimin olduğunu da belirtmem gerekir; bunlara sadece «İran Devriminde Rantiye Devlet ve Şii İslam» konusunun tartışılması sırasında değinilecektir. Sözkonusu makaleyi, özellikle, bir devrimde dinsel, entellektüel ve kültürel güçlerin önemini değerlendirmesi ve özel bir «rantiye» devlet türüne karşı köylü tabanlı olmayan bir devrimin değerlendirilebilmesine yönelik isteklilik göstermesi açısından, kitap üzerinde önemli bir ilerleme olarak görüyorum. Skocpol için yeni olan bu çözümleme alanlarından bazıları —özellikle kentli sınıfların önemi ve entelektüel güçler— aslında belli başlı devrimler arasında yalnızca İran'a özgü değil; fakat özel tarihsel koşullardan kaynaklanan farklılıklara karşın Fransız, Rus ve Çin devrimlerine, **States and Social Revolutions**'da olduğundan daha fazla uygulanabilirdi. Dolayısıyla, denilebilir ki, Skocpol'un İran'ı inceleyen makalesi devrimler üzerindeki çalışmalarının devrimleri anlamada daha geniş ve esnek bir çerçe-

---

* «Comments on Skocpol,» **Theory and Society**, 11 (3), 1982, s. 285-292.

veye ulaştırabilecek bir olgunlaşmasını ve ayrıntılanmasını temsil etmektedir. Ayrıca Skocpol, İran devrimini herhangi bir genel çerçeveye oturtamamaktan dolayı, bazı yazarlar gibi umutsuzluğa kapılmadığı ve bu devrimde neyin benzersiz olduğu ile neyin başka yerlerdeki olaylarla kıyaslanabilir olduğu arasında bir denge kurabildiği için de övgüye layıktır.

Skocpol, rantiye ekonomi ve devlet temel kavramlarını, «çarşı»nın yaşayan önemini, Şii İslamın örgütlenmesi ve ideolojisinin önemini, Şah'ın düşmesinden sonraki olayların çözümlemesini iyi açıklıyor; onun çok iyi anlatımlarını yinelemeye gerek yok. Burada, asıl olarak okumalarıma, araştırmalarıma ve İran'a yaptığım geziye dayanan vurgulama farklılıklarını ya da anlaşmazlık noktalarını belirtmek daha yararlı olacaktır.[1] Birincisi, yirminci yüzyıl İran'ında ortaya çıkan sosyoekonomik değişimin doğası, devrim açısından çok önemli bazı etkenleri dışarıda bırakır bir biçimde tartışılıyor. Mademki «hızlı modernleşme»nin devrimi açıklamada bütünüyle yetersiz bir yaklaşım olduğu doğrudur, İran'daki 1925'ten 1977'ye kadar, özellikle de 1962'den sonraki zoraki modernleşmenin, Türkiye, Mısır ya da Tunus gibi ülkelerde denenen önceki askeri, eğitsel ve başka reformlar olmaksızın bile, halkın yaşamını genellikle telafi edici ekonomik ve kültürel kazançlar elde edilmeksizin aşırı bir hızla altüst ettiği de doğrudur. Keza, İran'daki modernleşmenin doğası, birçok üçüncü dünya ülkesinde ve özellikle petrol zengini ülkelerde olduğu gibi, zenginlerle yoksullar arasındaki ekonomik uçurumu artırdı. Köklerinden koparılmış kırsal emekçi kente göç-

1 İran devrimini inceleyen yapıtlar arasında olup Skocpol'un belirtmediği iki yapıt: **Iranian Studies**'ın devrim özel sayısı, 1981, der. F. Kazemi; N. Keddie, **Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran** (Yale University Press, 1981).

meye zorlandı; teknik olarak ekonomik açıdan durumunu iyileştirme olasılığı olmakla birlikte, özellikle ailelerinden koparılmış ve kalabalık gecekondu bölgelerine itilmişse eğer, genellikle kendi durumunda pek bir iyileşme hissetmedi. Bu olgular İran dışında da mevcut, ama İran'da 1925'ten beri çok hızlı ve son birkaç onyılda ise olağanüstü hızlı yaşandı.

Skocpol, rantiye ekonominin Şah'a sağladığı ekonomik ve politik gücü yeterince vurgulamıyor: Sanayi, altyapı ve tarım işletmeciliğinin yanı sıra, muazzam bir silahlanma ve askeri program için yeterli gelir üreten petrol alanında bir devlet tekeline sahip olmasından dolayı, Şah gösterişli ancak genellikle elverişsiz askeri ve ekonomik projelere girişmeye cesaretleniyordu. Bu projeler, İran'a güçlü ve modern bir ülke görüntüsü vermekle birlikte İranlıların çoğu için hiçbir ya da pek az şey ifade ediyordu. Skocpol, 1960'ların toprak reformunu tartıştıktan sonra, şöyle diyor: «Kötü planlama, tarım ekonomisinin büyük bölümünü yoksullaştırmanın yanında milyonlarca yoksul köylüyü kasaba ve kentlere göçe zorladı.» Ne var ki, «kötü planlama» asıl sorun değildir. Toprak reformu, uygulayıcılarının ve planlayıcılarının istediklerinin çoğunu yerine getirdi; köylü ile devlet arasındaki büyük toprak ağası aracıları ortadan kaldırdı; köylüleri doğrudan devletin sorumluluğu altına getirdi; yalnızca köylülerin hali vakti yerinde olan azınlığına (Şah'ın en verimli çiftçiler olarak belirttiği, küçük toprak sahipleri sınıfı) yeterli toprak verdi. Ayrıca, ayrıntılardaki bütün farklılıklarına karşın, İran'ın toprak reformunun sonuçları, zengin köylüleri kayırması, tarımı yoksullaştırması ve kır-kent göçünü zorlaması (bu konuda ise, toprak reformu yapılmayan yerlerde de, daha yavaş olmakla birlikte aynı eğilimler ortaya çıkmıştır) açılarından üçüncü dünyanın başka yerlerinde gerçekleştirilen birçok benzer «burjuva» reformunun sonuçlarına çok benzemektedir.

Özellikle, muhafazakar bir biçimde yönetilen petrol zengini ekonomiler, İran'da olduğu gibi, tarımsal yatırımların ihmal edilmesine ve tarımda bir düşüşün, yiyecek ithalinde ise çarpıcı artışların yaşanmasına örnek gösterilir. Bu kadar yaygın bir olgunun devrimin bir nedeni olamayacağı düşüncesine karşı çıkılırsa, bu değişikliklerin İran'da özel bir hızlılıkla meydana geldiği ve ayrıca bunların, başka yerlerde bulunmayan etkenlere sahip bir devrimin etkenlerinden yalnızca **bir** tanesini oluşturduğu yeniden vurgulanmalıdır.

İkincisi, Skocpol incelediği rantiye devletin niteliğini tanımlamada başarılı değil; böyle bir tanımlama onun görünen gücü ve nihai güçsüzlüğü konusunda bize bir bilgi vermeliydi. İran'ın tartışılması sırasında Hüseyin Mahdavi'nin yaygınlaştırdığı bir terim olan «rantiye devlet» nitelemesi yararlı bir kavram, ama modernleşmiş Kuzeyt ile gelişmemiş petrol şeyhliklerinin çoğunu da aynı şekilde kapsayacağı için, İran'ın yapısını tanımlamada yeterli değil. Ekonomik alanda İran'ın, gelişen bir özel (ancak büyük ölçüde bağımlı) kapitalist sektör ile birlikte, devlet kapitalizmi programını uygulayan bir rantiye devlet olduğu söylenebilir. Dahası, İran yabancı teknisyenlere, silahlara ve uzmanlara aşırı başvurmuştur ve özellikle ABD ile İsrail'e olan bu bağımlılık oldukça büyük ve artan bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. ABD 1953'te Şah'ı yeniden işbaşına getirmek, rüşvet, işkence ve teröre göz yummak ile suçlanırken, İsrail ise kitleler tarafından müslümanlık karşıtı, laik aydınlar tarafından sömürgeci olarak görülüyordu. Bununla birlikte, muazzam petrol geliri Şah'a, özellikle 1973'de petrol fiyatlarını artırmasından sonra, kendi güvenlik örgütlerinin kendisine söylemekte duraksadığı artan hoşnutsuzluk rüzgarlarına karşı güvenlik içinde olduğunu hissettirdi: Şah sayısız güvenlik örgütünün, çok büyük ve iyi silahlanmış ordusunun, ayrıca İran'ın

hızlı ekonomik büyümesinin kendi rejimini tehlikeden uzak tuttuğunu düşünüyordu; geride kalan kuşkular ise —Skocpol'un belirttiği gibi, Şah'ın sonraki güçsüzlüğüne katkıda bulunacak bir politika ile— silahlı kuvvetlerle güvenlik güçlerinin yöneticileri birbirlerinden uzak tutularak bastırıldı.

Üçüncüsü, Skocpol'un genellikle doğru olarak ele aldığı Şii İslam tartışması —kısmen, bu alanda yapılan sayısız yeni araştırma olmasından, ayrıca araştırmacılar arasında bir anlaşma sağlanamamasından dolayı— belirli sorunları bağrında taşıyor. Yazarın «Şii cemaatinde meşru otorite siyasi ve dini liderler arasında paylaşılagelmiştir» yolundaki yargısı yanıltıcıdır, zira bu yargı Şiilik ile devlet arasında dinamik olarak değişen bir ilişkiler dizisi yerine oldukça statik, «geleneksel» bir durumu öneriyor. Montgomery Watt Onikinci Şii İmam'ın gizlenmesi (Gaiblik-çev.) teorisinin, eylemsiz bir gizli İmam'ın varlığını, görünür bir İmam'm iktidar üzerindeki iddialarını önlemede yararlı gören, Abbasi halifelerinin Sünni mahkemelerinde görev yapan apolitik Şiiler tarafından ortaya atıldığını inandırıcı bir şekilde ileri sürmektedir. Şiiliğin ilk yüzyıllarında, «Gizli İmam» anlayışı apolitik bir doktrindi ve yöneticilerin siyasal otoritesi nadiren sorgulanıyordu. Ne var ki, zamanla, dini hukuk ve doktrini yorumlayabilen **müçtehid** kurumu ortaya çıktı, İran'ı Şii yapan Safevî hanedanlığı döneminde (1501-1722), bazı müçtehidler yöneticiler üzerinde siyasi haklar iddia etmeye başladılar, bunlara göre yöneticiler müçtehidlerin tavsiyelerine uymak zorundaydı. Müçtehidlerin iddiaları onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda daha da arttı. Skocpol'un din adamları kesimi «Gizli İmam'ın iradesini krallar kadar ya da onlardan daha iyi, daha doğru temsil edeceklerini iddia edebilir» biçimindeki yargısı din adamlarının gerçek durumunu yansıtmaktan uzaktır, çünkü yalnızca müçtehidlerin dini öğrenim ve pratik ile

geçirdikleri uzun yıllar İmam'ın iradesini yanılgıya düşmeden yorumlama olanağını sağlar.

Skocpol'un, din adamları kesiminin Kaçar hanedanı dönemindeki (1796-1925) artan siyasi ve anti-emperyalist rolüne ilişkin özeti iyi, fakat Pehlevi dönemine (1925-1979) ilişkin değerlendirmesinde sorunlar ortaya çıkıyor. Asıl olarak, Skocpol, Rıza Şah'ın (1925-1941) din adamlarını hedef alan sert önlemlerinin neden kitlesel protesto hareketlerine ya da ulema ve/veya çarşı esnafının eylemlerine yol açmadığı, buna karşılık oğlunun ulemaya yönelik önlemlerinin (Skocpol farkında değil ama bu önlemler İslami geleneğe bütünüyle ters düşmüyordu) protestolara yol açtığı sorusunu hiç ele almıyor. Kullandığı kaynaklarda bu sorunun yanıtını bulamayacağı kesin; öte yandan, birdenbire ortaya çıkan din adamlarına yönelik önlemleri son Şah'a yüklemekle, babasının yaptıklarını ise görmezden gelmekle böyle bir sorunun ele alınabileceğinden bile habersiz görünüyor. Yazar, din adamları kesiminin toprak reformuyla uğradığı kayıpları abartıyor ve 1960'lar ile 70'lerde «eğitim, refah ve hukuk reformlarının tarihsel olarak önemli toplumsal işlevlerinin tümünde Şii din adamlarına karşı devletin istihdam ettiği modern, profesyonel rakipler yarattığını» söylüyor. Aslında, böylesi değişikliklerin çoğu Rıza Şah döneminde çok hızlı olarak gerçekleşti, oğlu ise bu değişiklikleri yalnızca genişletti. Ulema yirminci yüzyılın başlarında hukuk, eğitim ve sosyal yardım kurumlarının büyük çoğunluğunu denetimi altında tutuyordu, ancak Rıza Şah döneminde bütün ülkeyi kapsayan laik bir kamu eğitimi sistemi tüm düzeylerde yaratıldı, Batı etkisi taşıyan yasalar ile birlikte mahkemelerin çoğunda yargıçlarla avukatlar için Batı-tipi yasal gerekler kurumlaştırıldı ve sosyal yardım kurumlarının çoğunu devlet işletmeye başladı. Son Şah döneminde değil, işte o zaman «reformlar Şii din adamlarına karşı devletin istihdam ettiği modern, profesyonel rakipler yarattı.» «İslami» alanlar-

daki değişim hızlılığı, Rıza Şah döneminde oğlunun dönemine kıyasla, yalnızca yukarıdaki konularda değil, yeterlik sınavlarından geçirilen mollalara Batılı olmayan giyim kuşam sınırlaması getirilmesinde, ilk önce erkeklere daha sonra 1936'da kadınlara Batılı giyim kuşam zorunluğu (erkekler için, secdeye varılmasını engelleyen kenarlı şapka da dahil) getirilmesinde de çok daha fazlaydı. İran, geleneksel peçe ve çarşaf örtünmesini yasaklayan ilk ülkeydi (genel kanının tersine, bu örtüler Atatürk tarafından yasaklanmamıştır). Jandarmalar gördükleri örtüleri yırtıp atıyorlardı. Bu nedenle, bazı kadınlar yasa yürürlükte kaldığı sürece (1941'e kadar) sokağa çıkmaktan vazgeçti. Bunlara ek olarak, kızlar özünde erkeklerin gördüğü eğitimin aynısını aldı, üniversiteye ve birçok yeni mesleğe kabul edildi. Nihayet, Rıza Şah din adamlarının sınırlı protestolarına karşı en az, oğlunun 1960'lardan beri karşılaştığı daha büyük dinsel protestolar karşısındaki tutumu kadar sert davrandı.

Muhammed Rıza Şah, babasının dini güçleri ve «İslami» gelenekleri sınırlandırma programını toprak reformu, kadınlara oy hakkı ve reformcu bir Aileyi Koruma Yasası gibi önlemlerle daha ileriye taşıdı, ancak bu önlemler «İslami» biçimlerin ya da ulemanın statüsünün önemini Rıza Şah'ın programı kadar azaltamadı. Skocpol'un, Muhammed Rıza'nın ulemayı güçsüzleştirmesine ya da onlara etkili bir şekilde saldırmasına ilişkin vurgusu yanlış yere konmuş olabilir; tıpkı güçsüz düşmüş, yoksullaşmış köylülerle işçilerin nadiren devrimlere yol açması gibi, ayrıcalıklarına —Rıza Şah döneminde olduğu gibi— etkili ve ani bir şekilde saldırılan bir ulema da etkili bir karşı saldırıya geçmek için kaynaklara ve hazırlığa sahip değildir. Rıza Şah'ın 1941'de tahttan indirilmesinden sonra olan şey, din adamlarının kimi ayrıcalıkları hükümet saldırısı altındayken din adamlarının gücünün ve örgütünün tedrici olarak yeniden kurulmasıydı. Skoc-

pol bu durumu, Algar'ın Kum merkezli dini kuruluşun 1950'lerde Ayetullah Burucerdi tarafından yeniden örgütlenmesine ilişkin sözlerini alıntılarken olduğu gibi bazen farkediyor, fakat sonraki yıllar açısından layık olduğu ağırlığını tanımıyor. Örneğin, 1962-63'de, bir yerel meclisin kadınlara oy hakkı tanıyan ve sadece Kuran değil genel olarak «kutsal kitap» üzerine yemin edilebilmesini sağlayan seçim yasasına karşı din adamlarının önemli bir örgütlü kampanyası olmuştu. Ayetullah Humeyni ile taraftarlarının katıldığı kampanya, din adamlarının toprak reformuna karşı başlattıkları daha sınırlı olan kampanya değil, bu kampanya idi.[2] Belirtmek gerekir ki, toprak reformu ulemaya karşı, Rıza Şah'ın birçok önleminden daha az radikal olan bir saldırıydı; ancak bu arada birçok ulema daha iyi örgütlenmiş ve daha yakın bir iletişim kurmuştu, ayrıca ulemanın hükümete karşı 1960'lardaki kampanyası Rıza Şah döneminde hissedilmeyen, özellikle ABD'ye bağımlılık ve İsrail'le yakın bağlar konusundaki hoşnutsuzlukları da içeriyordu.

Ulemanın bağımsız olarak dini vergi toplaması, din adamlarının servetleri, laik yöneticiler karşısında üstün olduklarına ilişkin ideolojik iddiaları gibi nedenlerden dolayı, İran uleması hiçbir zaman, Rıza Şah döneminde bile, Sünni ülkelerdekiler kadar sivil yöneticilere bağımlı olmamış, özellikle modern çağlarda sık sık muhalefette bulunmuştur. 1905-1911 Anayasa Devrimi sırasında birçok ulema Batı-tipi bir anayasayı destekleyerek hükümeti karşıtı konumlarını

2 İran ulemasının modern tarihinin bu ve diğer noktaları için Azar Tabari'nin **Khamsin** 9 (1981) içinde yayınlanan makalesi ile N. Keddie (der.), **Religion and Politics in Iran** (Yale University Press, 1983) içindeki «The Role of Shi'i Clergy in Modern Iranian Politics» başlıklı yazısına bakınız. Toprak reformu için bkz. E. Hooglund, **Reform and Revolution in Rural Iran** (University of Texas Press, 1982).

açıklamıştır. Böyle bir anayasa düşüncesi oldukça yaygındı ve bazı ulema tarafından Onikinci İmam'ın dönüşüne kadar kralın iktidarını sınırlamanın en iyi yolu olarak savunuluyordu. Ne var ki, 1978'de, İran ileri derecede Batılılaşmış iken Humeyni ve taraftarları Batılı nitelikteki 1905-1911 anayasasını reddettiler ve gerçek İslama dönülmesini savundular. Açıkça görülebilen bu paradoks, Skocpol'un (ve, yukarıdaki Rıza Şah karşılaştırmasında olduğu gibi, İran uzmanlarının) ele almadığı önemli soruları ortaya çıkarıyor. Skocpol'un makalesi, Şii ideolojisinin İran devrimindeki gücünün büyük ölçüde, İran halkı içinde yüzyıllardan beri yer etmesinden, ayrıca ulema ve ilgili çarşı sınıflarının örgütlenmesinden kaynaklandığını anıştırıyor. Bütün bunlar doğru, ama yirminci yüzyıl İranlılarının neden, kimi zaman bazı ulemanın desteğini alarak Şii ideolojisinden daha laik ideolojilerle birlikte bir dizi (bazen başarılı) kitle hareketlerine (yalnızca Anayasa Devrimi değil, Musaddık'ın petrolü millileştirmeyi amaçlayan devrimci hareketi ve her iki dünya savaşı sonrasında kuzeyde ortaya çıkan bir dizi radikal ayaklanma) kalkıştıklarına ilişkin karşılaştırmalı tarih sorusunu dışarıda tutuyor. Şii ideolojiler, Batılılaşmış laik İranlıların sayıları ve güçleri artmış olmasına karşın, ancak 1962'den itibaren İran'ın muhalefet hareketlerinde önemli bir rol oynamaya başladı. Açıkça görülebilen bu paradoksun çözümü yalnızca ulemanın yakın geçmişteki iyi örgütlenmesinde değil, aynı zamanda muhalefet ideolojisini Batılılaşma yanlısı Şah ile onun varsayılan Batılı efendilerinin ideolojisinden ayrıştırmak yönündeki artan gereksinimde de yatmaktadır. Anayasa Devrimi sırasında temel düşman **geleneksel** bir rejimdi; Batılı bir ordu, ekonomi ve anayasa (tıpkı anayasal düzene sahip olan Japonya'nın anayasal düzeni olmayan Rusya'ya yaptığı gibi) Batılı komşuların korkmasını önlemenin birer yolu olarak görülüyordu. 1978'e doğru İran öylesine Batılılaşmıştı, anayasanın kötü kullanı-

ma açık olduğu öylesine belirgin olarak ortaya çıkmıştı ve geleneksel İslami rejimler artık hataları anımsanamayacak kadar geçmişte kalmıştı ki, bu ortamda Şah'ın, Amerikalıların, İsraillilerin ve hatta liberal teknokratların ideolojilerinden çok farklı bir ideolojiyi benimsemek yönünde güçlü bir eğilim kendini gösterdi. Milliyetçilik İslamiyet öncesine yönelik bir vurgulamayla şahlar tarafından geniş ölçüde kullanılmış olduğu için, kitle desteği elde edebilecek tek ideoloji seçeneği Şii İslam'ın bir tür yorumu oldu. Skocpol'den daha fazla vurgulamak gerekir ki, (ulemanın doğrudan doğruya yönetmesini söylemekle yenilik getiren) Humeyni yorumundan başka birkaç yorum da devrimci harekete katkıda bulunmuştur. Bir süre için, 1906-1907 anayasasının uygulanmasını isteyen Ayetullah Şeriatmedari etkili oldu; öte yandan, İslamcı gerillaların toplumsal bir bilince sahip koruyucusu olan Ayetullah Talegani ise 1979 Eylül'ündeki ölümüne dek büyük bir popülarite ve etkiye sahipti. Daha önemlisi, Skocpol laik müslüman ideologları dışarıda tutuyor; bunların en etkilisi, İslam'ın gerek devrim öncesinde gerek sonrasında özellikle genç çarşı esnafı ile öğrenciler arasında büyük ilgi uyandıran radikal, geniş ölçüde demokratik ve ilerici bir yorumunu sunan Ali Şeriati idi (1977'de öldü). Devrim sırasında Şeriati ile Humeyni'nin resimleri birlikte taşınıyordu; Şeriati'nin kitap ve broşürleri geniş bir okur kitlesine sahipti, başka birşey okuyamayanlar arasında bile yaygındı. İslamcı gerillalar, yani Mücahidin-i halk, Şeriati'yle akraba olduklarını iddia etmektedirler.[3]

---

3 İdeoloji konusunda, Skocpol'un belirttiği kaynaklara ek olarak bkz. Kazemi'nin derlemesindeki ilgili makaleler; Keddie, **Religion and Politics**; M. Binine ve N. Keddie (der.) **Continuity and Change in Modern Iran** (State University of New York Press, 1981); ve Şeriati, Humeyni ve diğerlerinin, başlıca H. Algar tarafından çevrilen yapıtları (Berkeley, Mizam Press).

Skocpol, Şiiliğin muhalefet potansiyeli, mücadele ve şehitlik gelenekleri konusunda, ayrıca ulemanın örgütlenmesi ve gücü, çarşıyla kaynaşması konusunda hiç kuşkusuz haklı. Ne var ki, durum daha karmaşık; 1960 öncesinde esas itibariyle laik ayaklanma ve devrim hareketlerine katılmış olan birçok kentli, Şah ile yabancı yandaşlarından tamamen kopabilmek için, herhangi bir laik ideolojiye kıyasla daha iyi bir ideolojiyi sağlayabilecek İslam yorumları arasından bir tanesine, genellikle liberal ya da radikal olanına kaydı. İran Şiiliğinin ideolojisi ve örgütlenmesinin, bir dizi ekonomik, sosyal, kültürel ve anti-emperyalist hoşnutsuzluğu dışa vuran bir devrimi desteklemeye özellikle yatkın olmasına karşın, sadece Şii İran'ın böyle bir devrimi yaşayabileceği düşünülmemelidir. İran başka yerlerdeki, özellikle Mısır ve Suriye'deki diğer fundamentalist halk hareketlerinin güçlenmesinde yol gösterici olduğuna göre, bu hareketler de pekala kendilerine İran'dakiler kadar yararlı olacak mücadele ve şehitlik gelenekleri bulabilirler. Dini hareketler sürekli değişmekte oldukları için ve İran devriminin belli Şii gelenekler üzerine inşa edilmesine karşın, gereksinim duyulduğunda bu türden gelenekler bulunabilir ya da «yorumlanabilir».

Önemli, açıklayıcı makalesi için Theda Skocpol'e minnettarız, ayrıca, devrimlerin gerek sosyo-ekonomik gerek karmaşık ideolojik yönlerini açığa kavuşturmada daha da ilerilere gitmesini dileriz.[4]

Türkçesi : **Mehmet YETİŞ**

---

4 Skocpol'un makalesindeki yorumlardan bazıları şunlar: «Yabancı kapitalist yatırımcılar», «İran'ın egemen sınıfı»nın bir parçası olabilir mi? ve başka bir yerde. Herhangi saygın bir bilim adamı İran devriminin «çok basit olarak, aşırı derecede hızlı modernleşmenin bir ürünü» olduğunu söylemiş midir? «Doğulu despotlar» genellikle buradaki

gibi tanımlanmaz. Öteyandan, o kadar çok kişi için o kadar çok farklı anlamı var ki, ayrıca özellikle Doğu'yu küçülttüğü için bu deyimi kullanmaktan kaçınılır. Kurucu Meclis hanedanları 1925'te değiştirdi, ama Rıza Şah 1926'da taç giydi. 1975 - 1977 yıllarında İran'ın petrol gelirinde yaşanan düşüş, ifade ettiğinden daha az ve önemsizdi; ekonomideki ciddi kısıntılar ancak 1977'de ortaya çıktı ve düşen gelirlerden ziyade aşırı ısınmış bir ekonomiye, yüksek enflasyon ve düşüncesiz harcamalara bir tepkiydi; yine de, sonuçlar doğru olarak belirtilmiş. Bütün işçilerin yüzde 72'sinin on ya da daha az kişiden oluşan birimlerde istihdam edildiği biçimindeki istatistik, çarşı konusunda yanıltıcıdır. Çünkü dahil edilen en büyük grubu, büyük ölçüde kadınlardan oluşan, çoğunlukla evde çalışan yüz binlerce halı dokuyucusu oluşturuyordu. İran «Sünni müminlerden ziyade Şiilerin çoğunlukta olduğu tek ulus-devlet» değil. Irak hükümeti kabul etmese de, bütün yansız bilim adamları Irak'ta Şiilerin çoğunlukta olduğunu; Zaidi Şiilerinin Kuzey Yemen'de ağırlıkta olduğunu; çoğunluk olmamalarına karşın, Şiilerin Lübnan'da en büyük dinsel topluluk olarak kabul edildiğini bilirler. İran daha çok Onikinci İmam Şiiliğinin devlet dini olduğu tek ülkedir. Sübvansiyonlarda yapılan bildiğim tek kesinti 1977'de yeni başbakan J. Amuzegar döneminde bir tasarruf programının bir parçası olarak yapılan kesintiydi; bu kesinti ise Şah'tan kaynaklanmış olabilir de, olmayabilir de.

Anti-Emperyalizm mi, Sosyalizm mi? İran'da Devrim ve Sol*

Val Moghadam

İran solunun üzerinde bir hayalet dolaşıyor, ortadoks Komünizm, Maoculuk ve popülizmin birleşik ruhları. Bunlar, devrimin öngününde, emperyalizm ve kapitalizmin kötülüklerini öne çıkartan Üçüncü Dünyacı bir söylem ve pratik oluşturma noktasında buluşmuşlardı. Tarım işletmeciliği, uluslarötesi şirketler, askeri harcamalar, petrol şirketleri, yozlaşmış krallık sarayı, SAVAK, komprador burjuvazi, tüketicilik —kısaca emperyalizm ve iç tabanı— bütün sol muhalefet gruplarının propaganda ve ajitasyonunun hedefleriydi. Sorun şuradaydı ki, bu hedefler aynı zamanda dinci muhalefetin listesinde de üst sıralarda yer alıyordu. Sonuçta, Pehlevi devletinin çöküşünden bir süre sonra ve yeni cumhuriyetin siyasal arenasında solun kendi haklı yerini almak yolundaki mücadelesi sırasında, iki stratejik hatanın yapılmış olduğu açıkça ortaya çıktı. Bunlar, demokrasi sorununun ihmal edilmesi ve İslamcı din adamlarının gücünün küçümsenmesiydi. Artık yaygın olarak kabul edilmektedir ki, bu kör nokta anti-emperyalist mücadelenin aşırı vurgulanması ve bağımlılık paradigmasının mekanik olarak uygulanması yüzünden ortaya çıkmış-

* «Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran», **New Left Review**, no. 166 November-December 1987, s. 5-28.

tır. Çok fazla genel olan bu model, sınıf ve üretim ilişkilerinin yüksek düzeydeki eşitsiz gelişmesinin, kapitalizm öncesi sınıfların gücünün ya da din adamlarının (kimi yabancı gözlemcilerin düşündüklerinin tersine, liberasyon teolojisine kesinlikle benzemeyen) siyasal-kültürel projelerinin ele alınmasına hemen hiç olanak tanımadı. Herşeyin ötesinde, Şah rejimine karşı (sadece 'milli' değil) demokratik-sosyalist bir alternatifin öneminin azaltılmasına yol açtı.

İran devriminin sonucu, Marx'ın gözlemini anımsatıyor: Kendi tarihimizi kendimiz yaparız, ama hiçbir zaman kendi seçtiğimiz koşullar altında değil. Aynı zamanda, acılı da olsa, Marx'ın geçmişin 'ölü ağırlığı' hakkındaki yorumunu da anımsatıyor. Nihayet, her anti-kapitalist ya da anti-emperyalist eylemin sosyalizme doğru bir ilerleme olmadığını da gösteriyor. Ne var ki, bu dersler çok pahalıya öğrenildi: solun 1981-83 mini iç savaşındaki sersemletici yenilgisi, siyasal ve kültürel mücadele alanlarından atılması, aşırı düşkırıklığı, gerileme, depolitizasyon dalgası ve tabii ki, birçok değerli yoldaşın ölümü.[1] Bugün İran solcularının çoğu, 1970'den 1978'e kadarki bütün bir dönemi, çoğu kez kendi kendilerini yok sayacak ve bütün bir kuşağın çabalarını yadsıyacak denli, aşırı derecede (ölçüsüzce de denebilir) eleştiriyor. Ama belirtmek gerekir ki, karşılaştıkları genel teorik sorunlar, heryerdeki sol örgütler, özellikle 'M-L' Maocu gruplar için de geçerliydi. Gerilla etkinliği üzerinde yoğunlaşılması, İran'da solun marjinalleşmesinin tek nedeni değildi; ne de olsa, gerilla stratejisi Nikaragua'da Sandinistler tarafından büyük bir başarıyla

1 Bu tür bir öğrenme yolu, Perry Anderson'ın Fransız, İspanyol ve İtalyan Komünist partileri bağlamında (İran solunun yaşadığı gibi ölüm olaylarıyla karşılaşmamış olmalarına karşın) açıkladıklarına benzemektedir. Bkz. **In the Tracks of Historical Materialism**, Verso, London 1983 (Türkçe çevirisi : **Tarihsel Materyalizmin İzinde**, Belge Yayınları, İstanbul 1986).

kullanılmıştır. Daha önemlisi, sol Şah'ın 1979 Şubat'ında devrilmesinden sonra tecrit olmamıştı; tam tersine, o günlerde büyük bir taraftar kitlesine sahipti. **Fedayin**'in* ülkede yüz elli kadar bürosu vardı ve mitingelerinden birine beş yüz bin kişi katılmıştı. Ancak, **Fedayin, Tudeh, Mücahidin**** ve **Peykar** örgütlerinin toplam sayısal gücü, biraraya getirildiğinde ciddi bir siyasal potansiyel oluşturmasına karşın, birlik sorunu bunların öncelikler listesinin üst sıralarında ne yazık ki hiçbir zaman yer almadı.

İran solunun sorunlarını ve hatalarını doğru bir bakış açısına oturturken, devrimin —ve din adamları yönetiminin— İran üzerine araştırmaları meslek haline getirenler de dahil olmak üzere birçok gözlemci için tam bir sürpriz olduğunu; solda yer alan birçok yabancı bilim adamı ve eylemcinin, anti-emperyalizmi ve ABD hükümeti ile sermayesine başkaldırışı nedeniyle yeni İslam Cumhuriyeti'ni destekleyici bir tutum sergilediğini de aklımızda tutmalıyız.[2] Bununla

---

* Fedayin-i Halk: Halkın Fedaileri. —çev.

** Mücahidin-i Halk: Halkın Mücahitleri. —çev.

2 Birinci nokta için, Fred Halliday'in **Iran: Dictatorship and Development** adlı kitabı iyi bir örnektir. Kitabın temel tezi ve sorunsalı, bir kitle ayaklanmasını ya da politik İslam'ı öngörmez ve bir İslam Cumhuriyeti olasılığını dışarıda bırakır. İkinci nokta açısından; yalnız İran devrimine değil, aynı zamanda İslami söyleme ve yeni rejimin anti-emperyalist, anni-sistemik ya da post-modernist niteliğine sempatiyle bakan yabancı sol aydınlar arasında Michel Foucault, Ernest Mandel, Immanuel Wallerstein, Nikki Keddie, Eqbal Ahmad ve Anouar Abdel-Malek sayılabilir. Genel akademik mecra içinde ise, bazı aydınlar İslami diriliş üzerine yeni teoriler inşa ettiler; John Esposito, Yvonne Yazbeck Haddad ve James Pescatori'nin çalışmaları Edward Said'in «Oryantalist» olarak adlandırdığı yazarların yapıtlarından güzel bir kopuş iken, bunların eleştirel olmayan ve coşkulu yorumları sorunludur. Bugün gürültülü eleştiriler yapan bazı İranlı sürgünler, başlarda dini yönetimi savunuyor, hükümet görevleri alıyorlardı. Fedayin ve Peykar

birlikte, yetmişlerin Üçüncü Dünyacılığının —varsayımlarının, amaçlarının, dilinin, yöntemlerinin ve sonuçlarının— incelenmesi, İran solu ve devrim sırasındaki ve sonrasındaki praksisi üzerine yapılacak her çözümlemede zorunlu bir görevdir.[3] Böyle bir inceleme, yeni bir kurtarıcı görüşün çevresinde birleşme olasılıklarının değerlendirilmesinin yanısıra, her halükârda bu yazının temel amaçlarından biridir. Öyleyse, Musaddık deneyimi ile İran Yeni Solu'nun kökenleri arasındaki bağlantının izini sürerek başlayalım.

Musaddık, Komünizm ve Yeni Sol

İran solu, 1906 ile 1929 arasındaki doğuş ve büyüme döneminin ardından, ortaya çıkmakta olan işçi sınıfıyla güçlü bağlara sahip bir devrimci komünist hareket olarak geliştiği sırada yeraltına sürüldü ve şiddetli baskılarla karşı karşıya bırakıldı. 1941'de diktatörlüğün sona ermesini, yeni kurulmuş olan Sovyet yanlısı Tudeh Partisi çevresinde yeni bir komünist yeniden-örgütlenme ve büyüme dönemi izledi. Bu dönem, Dr. Muhammed Musaddık'ın milliyetçi hüküme-

---

gibi militan solun, **hiçbir zaman** dini yönetimi ya da politik İslam'ı desteklemediğini vurgulamak isterim.

3 Üçüncü Dünyacılık üzerine iyi bir tartışma için bkz. Giuseppe Morosini, «The European Left and the Third World», **Contemporary Marxism**, no. 2, Winter 1980. Üçüncü Dünyacılığı, aynı derecede yanlış ve hatalı bir kalkış noktası olan Avrupa merkezciliğinin aynadaki yansısı olarak görüyorum. Öte yandan, ikinci eğilim daha çok telaffuz ediliyor, çok sayıda sol dergi Avrupa'ya özel bir yönelme sergiliyor. Bazı sosyalistler kendi içlerindeki Avrupa merkezciliğine karşı çıkmak zorunda, diğerleri ise, kendilerini Afganistan'dakiler gibi, yalnızca bir yabancı varlığına değil, aynı zamanda «allahsız hükümet» ve herhangi bir anlamlı toplumsal değişime de karşı koyan asileri desteklemeye iten romantizm, kültürel görecilik ya da diğer yanılsamalardan sakınırlarsa iyi ederler.

tine karşı yapılan 1953 Şah - CIA darbesinin yeni bir diktatörlük devresini açmasına kadar sürdü. Yeni solun, özellikle yurtdışındaki öğrencilerin gözünde Musaddık gerçek bir kahramandı; Tudeh Partisi ise Sovyet çıkarlarına öncelik tanıyarak İran'a ihanet etmekle suçlanıyordu.[4] Oysa, gerçek biraz daha karmaşıktı.

1951'de Musaddık kendinden önceki başbakanın döneminde meclisten geçirilmiş olan petrolün millileştirilmesi yasasını uygulamak misyonuyla başbakanlığa seçildi. Bu konu işçi hakları ve toprak reformu gibi konuların önüne geçip onun asıl ilgilendiği sorun olarak kaldığı için, birçoğu Tudeh Partisi ile bağları olan sendikaların küçümsemesine maruz kaldı. Üstüne üstlük, Çalışma Bakanlığı'nın büyük bir olasılıkla komünizmin gelişmesini sınırlandırmak amacıyla, 1952 Mayıs'ından sonra sendikaları tescil etmeye son vermesi işleri daha da kötüleştirdi. Musaddık Sovyetlerin petrol imtiyazı istekleri karşısında gerilemedi ve Tudeh Partisi'nin Musaddık'a olan husumeti Truman yönetiminin Dört Nokta Programı çerçevesinde Washington'un polis ve ordu ile kurduğu bağlarla orantılı olarak arttı. Öte yandan, Musaddık hükümeti aynı zamanda Şah'ın ve giderek artan sayıda dincinin de saldırısı altındaydı. 'Kendi' petrol şirketlerinin millileştirilmesini soğukkanlılıkla kabul edemeyen İngilizler de, Amerikalıların yaptıkları gibi, anlaşmazlıkları kışkırtmaya başladılar (Musaddık, Amerikalıların yaptıklarından ise habersiz görünüyordu). Tudeh yanlıları, monarşiye karşı ve cumhuriyetin kurulması için gösteri yaptıklarında polisin saldırısıyla karşılaştılar. Nihayet, 1953 Ağustos'unda,

4 Fedayin örgütünün kurucularından, silahlı mücadele ve kitle hareketi teorisyeni Bizan Cezani, **Thirty Year History of Iran** (İran'ın Otuz Yıllık Tarihi) adlı çalışmasında, Tudeh Partisi'ne şiddetle saldırır. Buna karşılık, Musaddık'a yönelik eleştirileri ılımlıdır.

Musaddık, Şah'ın kendisini görevden almasını yasalara aykırı bularak reddedince, hükümet bir darbeyle düşürüldü. Bir tek hamlede, milliyetçi hükümet, Tudeh Partisi ve sendika hareketi; Şah ve onun suç ortağı olan ikiz kızkardeşi Eşref Pehlevi, Tahran'ın kadın simsarları, fahişeleri ve katilleri, iki paralık bir general* ile CIA'nin birleşik güçleri tarafından yenilgiye uğratıldı ve ezildi. Hiç değilse iki önemli ayetullah da, Kaşani ve Behbehani, hayırdualarını eksik etmediler.[5]

Uluslararası bir konsorsiyumla yapılan 1954 petrol anlaşması, doğru bir biçimde, 1970'lerin başlarına kadar süren yabancı denetimini ve kârları güvence altına alan bir anlaşma olarak görüldü. Ne var ki, muhalif işçileri, Tudeh eylemcilerini ve militan milliyetçileri yakalamak amacıyla ordu ve polisin fazla mesai yapması yüzünden 1950'li yıllarda muhalefetin sesi pek az duyuluyordu. Kısa bir süre sonra, işyeri disiplinini ve yeni otoriteye herkesin boyun eğmesini sağlamakla görevli bir gizli istihbarat örgütü SAVAK, polis ve ordunun yanına katıldı. 1953 Aralık'ında Tahran Üniversitesi öğrencileri —Tudeh gençlik kulübü ve Milli Cephe Öğrenci Derneği üyeleri— ABD Başkan Yardımcısı Nixon'un ziyaretini protesto ettiler. Üç kişi öldürüldü. Ardından birçok Milli Cephe ve Tudeh sempatizanı, Tudeh liderlerinin ve üst düzey kadrolarının Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'ya kaçmaları sonrasında, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Her iki politik grup etkinliklerini sürgünde sürdürdüler. 1959'dan itibaren, Şah rejiminin

---

* General Zahidi —çev.

5 Tudeh Partisi'nin, Musaddık hükümetinin son günlerindeki rolü ateşli bir tartışma konusudur. Eski bir MK üyesi Feridun Keşavarz'a göre, Kianuri, yaklaşmakta olan darbenin haberi geldiğinde, Musaddık için çok önemli olan Tudeh desteğini bile bile çekmiştir. Onun ünlü **«J'accuse»** (suçluyorum) yazısı **Man Motaham Mikonam**'a bakınız.

sayısız karşıtı ve eleştiricisi, gizlice de olsa büyük bir istekle Tudeh radyosu **Peyk-i İran**'ı dinleyebiliyordu; Milli Cephe de İran'dan alınabilen yayınlar yapıyordu. 1960'ların başında Tudeh Partisi ile Milliyetçi Cephe, İran halkının süregelen milli ve anti-emperyalist mücadelelerine adanmış 'demokratik' (yani, ideolojik olmayan ve çoğulcu) bir örgüt olan, Avrupa-merkezli İranlı Öğrenciler Konfederasyonu'nun kurucuları arasında yer aldılar. 1961'de bu Konfederasyon ve ABD merkezli İranlı Öğrenciler Derneği (İ.Ö.D.) Paris'te ilk ortak kongrelerini yaptılar ve İranlı Öğrenciler Konfederasyonu —Ulusal Birlik'i (Confederation of Iranian Students— National Union ya da CISNU) kurdular. Lozan'da toplanan ikinci yıllık kongrede Milli Cephe'ye bağlı Tahran Üniversitesi Öğrenci Derneği'nden bir delegasyon 'Birlik — Mücadele — Zafer' sloganını ortaya attı ve bu slogan İÖKUB tarafından resmen kabul edildi.[6]

1960 yılı Şah ve hükümete yönelik bir meydan okumaya tanık oldu. Parlamentonun 20. dönemi için yapılan seçimlere başlanmıştı, fakat eyaletlerdeki halk seçimlere hile karıştırma çabalarını protesto etti. Güvenilirliğini yitirmiş bir seçim ve başarısız ekonomi, Milli Cephe'nin önderliğindeki on bin Tahranlı öğrencinin gerçekleştirdiği gösterilere neden oldu. 1961 Mayıs'mda bütün ülkedeki öğretmenler düşük maaşlarını protesto amacıyla greve gitti. Ocak 1962' de Şah, Kennedy yönetiminin dürtüklemesiyle, liberal eğilimli Amini kabinesindeki halkçı tarım bakanının hazırladığı bir toprak reformu yasa tasarısını imzaladı. Bunu, öğrencilerle öğretmenlerin, aylardır kapalı tutulmakta olan parlamentonun toplanması talebini ileri sürdükleri grev ve protestoları izledi. Bunun ye-

6 Gerçekten çok önemli bir örgüt olan Konfederasyon'un tarihi birgün yazılacaktır. Yukarıdaki bilgiler, eski Konfederasyon sekreterlerinden/eylemcilerinden ve kişisel anılardan derlenmiştir.

rine, Şah altı maddelik bir reform paketi açıkladı ve 1963 Ocak'ında referanduma götürdü. Kendisinin adlandırmasıyla, bu **Ak Devrim** kadınlara oy hakkı, işçilere kâr ortaklığı, seçim reformu ve ormanların özelleştirilmesini getiriyordu. Bu, İran'ın kapitalist reorganizasyonunun başlangıcıydı.[7]

'Kostümlü Prova'

Ne var ki, daha bu proje doğru dürüst uygulanamadan, 1963 Haziran'ında halk katmanları 'darbe rejimi'ne karşı hoşnutsuzluklarını kanlı bir ayaklanmayla gösterdiler. Öğrencilerin, kamu görevlilerinin, aydınların, Çarşı esnafının ve din adamlarının halkçı bir koalisyonu Ervand Abrahamian'ın 1978-79 Devriminin 'kostümlü provası' olarak adlandırdığı[8] olaylarda yer aldı. Solun sloganı, 'Reforma Evet, Diktatörlüğe Hayır' idi. Sağ (din adamları, Çarşı esnafı) toprak reformuna ve kadınların oy hakkına karşı çıkıyordu; aynı zamanda yeni devletin, kendilerinin bağımsız etkinliklerine ve mülkiyet haklarına el uzatmasından da kaygı duyuyordu. Bu ayaklanmada yer alan dinciler arasında, olayların hemen ertesinde Irak'a sürgün gönderilecek olan Ayetullah Humeyni de vardı. Hareketin bastırılması, öğrenci örgütlerini yeraltına çekilmeye zorladı; bunlar yeraltında kendilerini yenilediler ve yeniden örgütlendiler. Henüz yeraltında küçük, sıkı kaynaşmış gruplar halindeyken, hareketin uğradığı yenilginin nedenlerini araştırdılar; başka şeylerin yanısıra, Bandung Konferansının etkileri, Hindiçini'ndeki durum, Çin'deki olaylar, Cezayir bağımsızlık mücadelesi ve Küba Devrimi üzeri-

7 Ak Devrim'in, İran'ın kapitalist yeniden yapılanmasıyla ilişkili olduğu görüşünü İranlı aydınların hepsi paylaşmaz. Homa Katouzian'a göre, Ak Devrim bir kandırmaca ve aldatmacaydı, tipik bir sahte-modernist stratejiydi. Onun şu çalışmasına bkz. **Political Economy of Modern Iran,** New York 1981.

8 Bkz. Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions,** Princeton 1981.

ne çalışmalar yaptılar. Bu yeraltı çalışma çevreleri, ayrıca Frantz Fanon, Aimé Cesaire, Régis Debray, Paul Baran, Paul Sweezy ve Samir Amin'i ve daha sonraki bir aşamada André Gunder Frank ile Latin Amerikalı bağımlılık okulu yazarlarının (dependencistas) çevirilerini okudular. Böylelikle Üçüncü Dünyacı bir bakış açısı oluşmaktaydı.[9]

1966'da sürgündeki Tudeh Partisi bir bölünme yaşadı; bu bölünmeden Tudeh'in Devrimci Örgütü (DÖ) olarak anılan, aşırı Çin-yanlısı bir grup ortaya çıktı. Bazı DÖ eylemcileri Çin'e gittiler, oradan Mao Zedung Düşüncesi'nin temel ilkeleri konusunda eğitimi de içeren siyasi rfadyo programları yayınladılar. Bu ve diğer yollarla, Maoculuk yeni kuşak solcu militanları etkiledi. Bu militanlar, Çinlilerin Üç Dünya teorisinin yanıdıra 'halk diktatörlüğü' ve 'anti-emperyalist mücadele' benzeri kavramları benimsedi. Bu durum, Tudeh Partisi'ne karşı zaten varolan düşmanlığı derinleştirdi ve 1978-79'da devrim uatlak verdiğinde sol güçlerin birliğini sağlamaya yönelik ciddi girişimleri engelledi. Dahası, diğer yerlerdeki Maocular, anti-emperyalistler ve Yeni Solcular gibi, yeni İran Solu da teorileştirme karşısında hoşnutsuzluk, entelektüel ve analitik çalışma karşısında sabırsızlık geliştirdi ve oldukça dar tanımlanmış bir 'pratik' anlayışını tercih etti.

1960'ların sonlarına doğru, Üçüncü Dünya, hepsi de anti-emperyalist ve halk kurtuluş hareketleri olarak tanımlanan (ve kendisini böyle tanımlayan) birtakım radikal ve militan mücadelelere sahne oldu. Hedef, ABD emperyalizmiydi (Maocuların yönlendirdiği hareketler açısından ise, Sovyet 'sosyal emperyalizmi'

9 Benimkine benzer bir çözümleme M. Arman tarafından yapıldı: «İran'da Marksizm: Anayasa Devriminden Şubat Devrimine» (Farsça), **Nazm-e Novin**, no. 7, Eylül 1985 içinde. Arman, İran solunun ideolojisinin Üçüncü Dünyacılık, milliyetçilik ve İslam kültürünün eklektik bir bileşimi olduğunu ileri sürüyor. (Sonuncusu üzerindeki görüşüne katılmıyorum.)

idi). Gerilla örgütlerinin önderliğindeki bu hareketler, (1) sanayileşme, (2) işçi sınıfının oluşması, (3) proleter devrim olarak üç aşamalı, tedricî gelişim biçimindeki eski komünist ortodoksluğu reddediyordu. Bunun yerine, Latin Amerika'da **foquismo** (fokoculuk) benimsenmişti. İran'ın kapitalist gelişmesi üzerine üstünkörü ve ekonomist yorumlar, şematik sınıf analizleri ve askeri bir eylem modeli ile birlikte fokoculuk İran'da da benimsenecekti.

Anti-Emperyalizm Sorunsalı

1970'de, bir yanda Bijan Cezani ve Hasan Zarifi, diğer yanda Mesut Ahmedzade ve Emir-Perviz Puyan olmak üzere liderlerinin adlarıyla tanınan iki küçük grubun birleşmesiyle İran Halkının Fedayi Gerillaları Örgütü kuruldu. Birinci grubun Sovyet-yanlısı eğilimleri vardı ve kurucu üyelerinin çoğu Milli Cephe'nin öğrenci örgütüyle ilişki içinde olmuştu. Bijan Cezani'nin kendisi de bir zamanlar Tudeh Partisi'nin gençlik kolunda bulunmuştu. Emir-Perviz Puyan ise, Tahran Üniversitesinde antropoloji ve sosyoloji alanlarında bir araştırma merkezi olan Sosyal Bilimler ve Araştırmalar Enstitüsü'nün öğrencisiydi. Dördü de olağanüstü yetenekli ve inançlı kimselerdi; Latin Amerika devrimci edebiyatından, Küba deneyiminden, Maocu yazılardan, Vietnam mücadelesi ve Filistin direnişinden çok fazla etkilenmişlerdi. Nitekim, Fedayin'e sonradan katılan gruplardan birisi 'Filistin Grubu' olarak tanınıyordu. Aynı eğilimleri 1970'de İslamcı-Marksist bir felsefe etrafında kurulan Halkın Mücahitleri Örgütü de paylaşıyordu. Her iki örgütün, biri açıkça Marksist-Leninist, diğeri Marksist yönelimli devrimci İslamcı nitelikte olan söylemleri Latin Amerika'daki, Afrika'daki ve Asya'nın diğer yerlerindeki devrimci söyleme çok benziyordu: Bu, anti-emperyalizm, bağımlı kapitalizm, yeni sömürgecilik ve devrimci mücadele söylemiydi. Sloganları olan 'Tek

Kurtuluş Yolu Silahlı Mücadele', İran'daki insan hakları ihlallerini kamuoyuna tanıtmak, Konfederasyona ve ABD-İÖD'e yeni öğrencilerin katılımını sağlamak, ülkedeki devrimci mücadeleyi uluslararası dostlara tanıtmak için yorulmaksızın çalışan yurtdışındaki yandaşlarınca da benimseniyordu.[10] Şimdi, bunların hangi stratejik çerçeve içinde çalıştıklarını değerlendirebilmek için, 1960'lar ve 1970'lerde İran'da gerçekleşmekte olan değişiklikleri incelememiz gerekiyor.

Pehlevi'nin Ak Devrimi esas olarak eşzamanlı ilkel birikim ve asıl kapitalist birikim hedeflerini ortaya koydu. Süreç çok hızlıydı, zalimce yürütüldü; toplumsal gereksinmeler ve yeniden bölüşüm yerine ekonomik büyümeye ağırlık verildi. İlk aşamasında toprak reformu ortakçı köylülere (**saheb-nasagh**) toprak dağıtılmasını sağladı. Nitekim, egemen kırsal üretim biçimi, 1980'lerin başına kadar farkedilmemesine karşın, küçük ölçekli ve küçük burjuva bir duruma geldi. Ne var ki, sonraki aşamalarda küçük çiftçiler ihmal edildi, buna karşılık bir kısım tarım işletmeleri de dahil olmak üzere büyük kapitalist işletmeler tarımsal üretimi 'modernleştirme'ye yönelik şamatalı hükümet kampanyalarıyla desteklendi. Sonuç olarak, çok sayıda toprak sahibi köylü daha iyi geçim koşulları arayışı içinde kentlere göçtü; toprak alamayan köylüler ise kır ve kent ücretli emekçilerine dönüştüler. Aynı sıralarda rejim, elindeki muazzam petrol gelirlerini sanayileşmeyi fi-

10 Hemen herkesin anımsayacağı gibi, yurtdışındaki İran öğrenci hareketi geniş, disiplinli ve iyi örgütlü bir hareketti. O oldukça politika yüklü günlerde, yıllık kongreler iki bin kadar insanın katıldığı önemli olaylardı. Fedayin yanlısı ABD-İOD'ün aidat ödeyen en az beş bin üyesi ve çok daha fazla taraftarı olduğu tahmin ediliyor. Bu öğrenciler, Kasım 1978 ile Mart 1979 arasında kitle halinde İran'a döndüler. Sekreterliğinin ve üyelerinin İran'a dönüşünden sonra Konfederasyon (ABD-İÖD'ün varlığını sürdürmesine karşın) dağıtıldı.

nanse etmek için kullandı ve izlenen ithal ikameci politika, imalat sektörünün hızla genişlemesi ve kentli sınai emek gücünün büyümesine yol açtı. Devlet politikası artık büyük ölçekli, sermaye yoğun sanayii gözetiyordu; kent yanlısı tutumu ve kırsal kesimi ihmali aynı sırada büyük sayılarda köylüyü yerinden ediyordu. Gerçek bir nüfus patlamasının yanısıra, gerek 'itici' gerek 'çekici' etkenler böylece 1960'ların ve 1970' lerin kitlesel kır-kent göçüne ve Tahran başta olmak üzere büyük kentlerde sefalete itilmiş bir yarı-proleterler havuzunun yaratılmasına katkıda bulundu.[11]

Birikim projesinin bir gereği olarak, Pehlevi devleti çoğu 'geleneksel', küçük ya da orta ölçekli, Çarşı içinde ve çevresinde yoğunlaşmış olan, önceleri özerk ticari, mali ve sınai etkinlikleri denetim altına almaya çalıştı. Hükümet, başka şeylerin yanısıra, iş yasalarını Çarşı'ya kadar genişletmeye ve döviz işlemlerini düzenlemeye koyuldu, kendi seçkin mağazalarını açarak Çarşı'nın el sanatları üzerindeki denetimine müdahale etti, Çarşı esnafını Şah'ın **Rastakhiz** Partisi'ne çekmeye kalkıştı, 1970'lerin ortasındaki enflasyon artışlarından Çarşı'yı sorumlu tuttu. Bunlar, Çarşı muhalefetinin sahneye çıkmasının koşullarını hazırladı.

Şah'ın otokratik yönetimi, ABD'nin bölge jandarması olarak Körfez'deki askeri maceraları ve üst sınıfın göze batan tüketimi pek çok İranlıda büyük bir

---

11 Toprak reformunun saikleri ve sonuçları tartışma konusudur. Bu konudaki ilk çalışmalardan biri Fedayin'e aittir: **Land Reform and its Direct Effects in Iran** (İngilizce çevirisi, 1972). Reformun kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Katouzian (op. cit.). Daha ayrıntılı bir çalışma için ayrıca bkz. Eric Hooglund, **Land and Revolution in Iran 1960-1980** (Austin 1982). **Mesele-i Arzi ve Deghani** [Köylülük ve Toprak Sorunu] (Tahran, Agah Yayınları, 1982) başlıklı derleme, devrimin arifesinde İran taşrasının büyük bölümünün temel olarak küçük burjuva/küçük çiftlik niteliği taşıdığının ve tarımsal büyüme görüldüğü gerçeğinin vurgulandığı çok farklı bir değerlendirme sağlıyor.

tepki yarattı. Tepki duyanlar arasında, Cuma vaazlarında dolaylı da olsa rejimi giderek daha fazla eleştirmeye başlayan din adamları kesimi de vardı. Böylece sol ve dinci sağ muhalefet, rejimin ABD emperyalizmiyle olan bağları, onun 'emperyalizm yanlısı' ve 'anti-milli' ekonomi politikaları, 'milli burjuvazi'nin (asıl olarak Çarşı) aleyhine olmak üzere 'komprador burjuvazi'nin (yani, büyük sanayiciler ve onların yabancı ortaklarından oluşan katman) egemenliği, kapitalist gelişmenin beslediği tüketim kültürü ya da 'Westoxication'[12] (Batı zehirlenmesi) üzerinde yoğunlaşarak aynı dili konuşur hale geldiler.

Bağımlılık teorisinin İran'da benimsenen türü, ABD'ye aşırı politik bağımlılığa ağırlık tanıyordu. Şah'ınki gibi bir rejim için, özellikle petrol zenginliğinin sayesinde —örneğin, Sovyetler Birliği ve Çin'le dostane ilişkilerde açığa vurulan— belli bir özerklik payının mümkün olduğunu görmüyordu. Ne de İran'da 1960'lar ve 1970'lerde açığa çıkan karmaşık ekonomik süreçleri lâyıkıyla açıklayabiliyordu. Artık yaşamayan Fedayin teorisyeni Bijan Cezani'nin yazdığı, etkili bir çalışma olan **Bir Bağımlı Kapitalist Devletin Sosyo-Ekonomik Analizi** adlı yapıt açıklayıcı bir örnektir. Kitabın bölüm başlıkları sorunsalı yeterince sergiliyor: 'Kalkınma ve Komprador Burjuvazinin

12 «Westoxication» (Batı zehirlenmesi), merhum yazar Celal Al-i Ahmed'in aynı adı taşıyan yazısındaki **garbzedegi** sözcüğünün çevirisidir. Bkz. Brad Hanson, 'The Westoxication» of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmad and Shariati', **International Journal of Middle East Studies**, vol. 15, no. 1, 1983, s. 1-23. Ayrıca bkz. **Occidentosis: A Plague from the West**, çev. R. Campbell, derleyen Hamid Algar, Berkeley 1984. Bir din adamının oğlu olan Al-i Ahmed, 1940'larda kısa bir süre komünist oldu. Daha sonra İslam'a döndü. Görüşlerinin gelenekçilik, romantizm ve nostalji ile dolu olduğunu düşünen İranlı Marksistler tarafından pek tutulmaz. Artık yaşamayan Emir-Perviz Puyan onun analizini 'sosyal feodalist' olarak nitelemiştir.

Egemenliği', 'Yeni-Sömürgeci Bir Biçim Altında Artan Dış Sömürü', 'Geçiş Döneminde Köylülerin Özel Konumu', 'Azınlık Tüketim Toplumunun Oluşumu'. Belki de bu kitabın tek özgün kısmı, İran ekonomi politiğinin özgüllüklerinin incelendiği monarşik diktatörlük üzerine olan bölümdür. 'İran'da Devrimci Güçler' başlıklı bölümde 'halk', 'emekçi sınıflar, köylüler, küçük burjuvazi ve milli burjuvazi' olarak tanımlanıyor. Cezani, ('üst katmanı' ve liderliği hariç) din adamlarının da küçük burjuvazi içinde yer aldığını açıklıyor.

Ekonomi Analizleri

'Melli' sözcüğü —'milli' anlamına geliyor— sol söylemin belli başlı kavramlarından biriydi. Maocu **Peykar** grubunun Şah rejimine yönelik temel itirazı, emperyalizme bağlı, bağımlı kapitalist sistemin **milli** ve bağımsız sanayi dallarının oluşmasına engel olduğu biçimindeydi; oysa, petrol gelirleri tüketim malları üretiminin genişletilmesini desteklemek yerine, yerli sermaye malları sektörünü kurmak amacıyla kullanılabilirdi. Biz başka Maocu grup, **Rencberan** (eski DÖ-Devrimci Örggt) ne ABD'ye ne de Sovyetler Birliği'ne müttefik olan, temel bir hedefi 'milli teknoloji'nin yaratılması olacak, bağımsız, 'milli' bir İran arayışındaydı. Bijan Cezani de, yazılarında 'milli demokratik devrim'den ve 'milli' siyasal düzenin kurulmasından sözetmiştir. Fabrikalarda yürütülen sol ajitasyonda ağırlık, emperyalizmle olan ekonomik bağların kopartılması, emperyalizmin egemenliğinden kurtulunması, bağımsız bir 'milli ekonomi'nin kurulması üzerineydi. Tudeh Partisi açısından ise, temel hedef bağımsızlık zincirlerinin kırılması ve anti-emperyalizme dayalı bir milli demokratik devrimdi. Bütün bu gruplar, bulanık bir İslami popülizm felsefesinin yol gösterdiği bir din adamları rejiminin de bütün bunları gerçekleştirebileceğinden, ama aynı zamanda koyu anti-sosyalist ve baskıcı olabileceğinden pek az haberdar görünüyordu.

1970'lerin sonlarına doğru, çeşitli sol grupların İran ekonomisi üzerine farklı analizleri vardı. Bazılarına göre, kapitalist ilişkiler hakimdi: Tekelci kapitalist pazar, Çarşı'yı arka plana itmişti; din adamları devletin denetimi altındaydı; çokuluslu şirketler ülke sanayii ve tarımını ellerine geçirmişti. Diğerlerine göre ise, İran, siyasal bakımdan ABD'ye bağlı; sosyal ve ekonomik bakımlardan geri; toprak ağalarına ve rejime karşı yapılacak, köylülüğe dayanan bir devrim ihtiyacı içinde olan yarı-feodal/yarı-sömürge bir ülkeydi. Yine de, hepsine göre, temel çelişki İran'ın Amerika Birleşik Devlerine bağımlılığı ile Şah'ın diktatörlüğüydü.

Gerçekte ise, kapitalist gelişme sol analizlerde göz önüne alındığından daha karmaşık bir yol izledi. Üç temel eğilim sıralanabilir: (1) yeni sömürü ilişkilerini de içerecek biçimde, üretici güçlerin ve modern toplumsal sınıfların gelişmesi, (2) pre-kapitalist toplumsal katmanların (özellikle toprak ağaları ve aşiret reisleri) öneminin azalması, (3) diğer sınıfların yeni üretim ve bölüşüm alanı çevresinde eklemlenmesi ve yeniden yapılanması (Çarşı tüccarları, küçük burjuva kapitalistler, din adamları). Tarihsel olarak müttefik olan Şii din adamları ile Çarşı esnafının kapitalist gelişme döneminde güçlendikleri önemli bir noktadır.[13] Cami ve din öğrencisi sayılarındaki artışın yanısıra, din adamları kesimi gerçekten de Şah döneminde genişledi; ayrıca din adamlarının mali temelinde de hiçbir önemli erozyon olmadı. Kapitalizme hiç de marjinal olmayan Çarşı esnafına gelince, bunlar devrimin arifesinde önemli bir pazar payını ellerinde bulunduruyorlar ve perakende ticaretini hâlâ büyük ölçüde denetimleri altında tutuyorlardı.[14] As-

13 Shahrough Akhavi, **Religion and Politics in Contemporary Iran,** New York 1980. Ayrıca bkz. Michael Fischer, **Iran: From Religious Dispute to Revolution,** Harvard 1980.

14 Robert Graham, **Iran: The Illusion of Power,** New York 1979.

ında, devlete karşı hoşnutsuzlukları herşeyden çok tekelci sermaye ve devlet ile rekabetlerinden kaynaklanıyordu.

Solun anti-emperyalizm ve bağımlılık üzerine odaklanması, artık İslami yönetimden söz etmeye başlayan bir din adamları kastının politizasyonunu ve Çarşı'nın sömürücü doğasını görmesini engelledi.[15] Ayrıca, maaşlı bir orta sınıf ile radikal bir enteligensiyanın yanısıra bir sanayi proletaryasının ortaya çıktığı gerçeğini de gizledi. Kadınlar bazı haklar kazanmışlar, gelişme göstermişlerdi: oy hakkı, artan okuryazarlık, eğitim, iş bulma, yüksek düzey hükümet görevlerinde artan oranda varolma. Dolayısıyla, diktatörlüğe karşı ilerici ve modern katmanların ittifakının ve demokratik-sosyalist bir alternatifin nesnel koşulları vardı. Ne var ki, daha olumlu gelişim özellikleri —asıl olarak, toprak reformu ve kadın hakları— bile tümüyle kandırmaca ve sahtekarlık olarak nitelendi.[16] Sol, bir toplumsal kurtuluş modeli yerine; 'halk'ın rejime karşı, sanayi işçilerini, kent yoksullarını, radikal öğrencileri, sol güçleri, milli burjuvaziyi

15 Bkz. **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini**, çev. ve açımlayan Hamid Algar, Berkeley 1981. özellikle, Ayetullah Humeyni'nin 1970'de Irak'ın Necef kentinde verdiği derslerden derlenen, İslami Hükümet üzerine olan 1. Bölüm. Yukarıda değinildiği gibi, din adamlarının varlığından ve gelişmesinden habersiz görünen yalnızca sol değil, redeyse İran'ın tüm aydınlarıydı. İster solcu ister sağcı olsunlar, bu aydınların gündemini kapitalist gelişim, çağdaşlaşma, çağdaş toplumsal sınıfların gelişimi, İran'ın askeri gücü, büyüyen GSMH, bürokratikleşme vb. oluşturuyordu. Dünün temasının bir çeşitlemesi olarak, bugünün gündemi ise —genellikle çelişkiler, gerilimler ve çarpışan eğilimler dikkate alınmaksızın— İslamlaşmadır.

16 1981'de bile, kadınlara ilişkin devrim-öncesi yasalara solcu **kadın** yazarlar aldatmaca olarak saldırıyordu. Pehlevi reformlarının yanısıra yeni İslami yasaları da suçlayan bir yazı şuydu: Az, 'The Women's Struggle in Iran', **Monthly Review**, March 1981.

ve din adamlarını kapsayacak bir tek büyük anti-emperyalist cephede birleşmesi çağrısını yapan bir milli kurtuluş stratejisi ve analizini benimsedi. Bu basit bir eşitliğe dayanıyordu: kapitalizm = tekelci kapitalizm = Şah + büyük sanayiciler, tarım işletmeleri ve uluslarötesi şirketler. Geriye kalan herkes yabancı sermaye, ABD emperyalizmi ve onun yerli kuklaları tarafından ezilen ve sömürülen 'halk yığınları' idi.

Muhalefetin ortak bir dili paylaşmasının başka bir olumsuz etkisi daha vardı. Bu ortak dil, sol ile dinci sağın sosyo-politik projeleri ('milli-halkçı hükümet'e karşı politik İslam/teokratik düzen) arasındaki gerçek ayrılıkları karanlıkta bırakıyordu. Dahası 1970'lerde solun büyük çoğunluğu dinci güçlerin, oldukça etkileyici olduğu ortaya çıkacak radikal-popülist bir İslami söylem geliştirmekte olduğundan habersiz görünüyordu. Solun kimi kavramlarını (sömürü, emperyalizm, dünya kapitalizmi) alan, Üçüncü Dünyacı kategorileri (bağımlılık, halk) ve popülist terimleri (emekçi kitleler) kullanan, belli dinsel kavramlara yeni ve radikal anlamlar yükleyen bir söylemdi, bu. Örneğin, sefiller ya da mahrum bırakılmışlar anlamına gelen **mustazafin** sözcüğü, liberasyon teolojisinin yoksullara bakışına benzer bir şekilde, artık kentli yoksulları tanımlıyor ve gözetiyordu. Fakat devrimci İslami metinlerin yazarları ve özellikle Ayetullah Humeyni, özgün bir açılım yaparak, **mustazafin**'in kendilerini ezenlere karşı ayaklanmasını ve ulema ya da dini liderlerin önderliğinde, **Tevhid** (Allah'ın birliğine iman) ve İslami adalet temelleri üzerinde **ümmet**'i (müminler cemaati) kurmasını vaz'ediyordu.[17]

---

17 **Tevhid** kavramı, Ebulhasan Beni Sadr tarafından **İktisad-ı Tevhidi** başlıklı iktisat incelemesinde kullanıldı. Kavram daha önce, İslam Cumhuriyeti'nin teorisyenleri arasında belki de en bilgilisi olan Ayetullah Murteza Mutahhari tarafından geliştirilmişti. Mutahhari, **tevhid**'i çokluk karşısına koyuyordu. Onun şu çalışmasına bkz. **Social and Historical Change:**

Devrimci İslami düşüncelerden bazıları doğrudan, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Cezayir Devrimi ve Üçüncü Dünya'nın anti-emperyalist mücadelelerinden etkilenmiş, Fransa'da eğitim görmüş bir sosyolog olan Ali Şeriati'den ödünç alınmış olabilir. **Marksizm ve Öbür Batı Safsataları: Bir İslami Eleştiri** gibi metinlerinde, Şeriati, İslam'ı radikalleştirmeye (ya da radikal özünü geliştirmeye) ve onun Marksizm, hümanizm, Hıristiyanlık ve varoluşçuluk karşısındaki üstünlüğünü göstermeye çalıştı. **Mücahidin**'in Şeriati'den özgürce yararlandığı kuşkusuzdur. Ayrıca, Hüccetülislam Hamaney (şimdiki cumhurbaşkanı) ile Şeriati'nin birbirlerini kuzey Tahran'da bir dini toplantı ve tartışma yeri olan **Hüseyniyye-i İrşad**'ta vaaz verdikleri günlerden beri tanıdıklarına ilişkin kanıtlar vardır. Celal Al-î Ahmed'in, ortaya çıkmakta olan dinsel içerikli kapitalizm, emperyalizm ve Batı eleştirisi üzerindeki etkisini de belirtmek gerekir. Batı zehirlenmesi, batı hastalığı ya da batı saplantısı gibi değişik biçimlerde çevrilebilen **garbzedegi** terimi siyasal söylemde kalıcı bir yer edindi. 1969'daki ölümünden önce, Al-î Ahmed Batı'nın esaslı bir eleştirisini ve İslami düzenin yeniden canlandırılmasına yönelik bir ilgiyi paylaştığı Şeriati ile iki kez karşılaşmıştı.[18]

An Islamic Perspective, çev. R. Campbell, Berkeley 1986. Mutahhari (op. cit.) ve Yahya Nuri, birçok yazılarında İslami Devrim ve İslami Hükümet konularını yorumladılar. Süreç içinde, yalnızca tarihsel materyalizmi ve Hıristiyanlığı değil, aynı zamanda Mutahhari'nin, din adamlarının 'İslami devrim' görüşü karşısında 'devrimci İslam' olarak adlandırdığı, Mücahidin'in İslam anlayışını da ele aldılar (ve çoğu zaman çarpıttılar). Bkz. M. Motahhari, **Discourse on the Islamic Republic** (Tahran, Islamic Propagation Organization, 1985) ve Yahya Nouri, **Islamic Government and Revolution in Iran**, Glasgow 1985. Mutahhari 1979 Mayıs'ında bir suikastle öldürüldü.

18 Geçenlerde, İslami dünya görüşü üzerine Roy Mottahedeh'in **The Mantle of the Prophet** (New York 1985) başlıklı romanıyla parlak bir yorum yapıldı. Wilson'ın **To the Finland**

Sol ve Kültür

Sol, hiçbir zaman bu düzeyde bir düşünsel gelişim göstermedi. Laik solun büyük çoğunluğu, İslam hakkında yazdığı zamanlar, onun ilerici yönlerine ve sosyalizmle ya da Marksizmle uyuşabilirliğine işaret etmek eğilimini göstermiştir. Kültür alanına ilişkin hiçbir tartışma yoktu; İran toplumunun heterojen yapısına (ulusal azınlıklar, dinsel azınlıklar, etnik topluluklar, sosyal sınıflar, Şii, Sünni, cinsel ayrımlar) ve bunun kültürel açıdan ne anlama geldiğine ilişkin hiçbir çözümleme yapılmadı. Kapitalizm ve burjuva kültürünün olumlu etkileri ile özelliklerinin olabileceği kavranmadı, doğrusu ciddi olarak düşünülmedi bile. Bunun yerine, kapitalizm ve emperyalizm ekonomiyi çarpıtmakla, halkı sömürmekle, artı değeri transfer etmekle ve nefret edilen bir monarşiyi desteklemekle suçlandı. Elbette, bunların hepsi doğruydu; ama hikayenin sadece bir kısmıydı.

Kültür ve din konusunda yazanlar ise —Celal Al-i Ahmed ve Ali Şeriati— kültürsüzleştirmeye ve Batılılaşmaya karşı direnişi dile getirdiler; sosyalist

---

Station'ı gibi kurgulanmış bir tarihi roman olarak, oldukça akıcı ve zekice bir çalışma. Anlatı, romanın kahramanı bir din öğrencisinin bakış açısı ile yazarın Fars ve Islam felsefi düşüncesi ve tarihsel gelişim üzerine anlattıkları arasında gidip geliyor. Romanın derinlerdeki yaklaşımı ise rahatsız edici. Bir tek nedenle, Mottahedeh'in ki tam anlamıyla bir erkek tarihi; çağdaş edebiyat üzerine değerlendirmesi ünlü kadın şair Forough Farrokhzad'ı dışarıda bırakıyor; son derece kötü bir ihmal bu. Daha sonra Ali Şeriati ve Celal Al-i Ahmed üzerine coşkuya kapılıyor; ama Al-i Ahmed'in yazılarında kadınlara ilişkin kaba değinmelerden tek söz etmiyor. Dahası, yazar Al-i Ahmed'in karısına iki kez değiniyor, ama onun kim olduğunu açıklamıyor bile. Al-i Ahmed'in romancı Simin Daneşvar ile evlendiğini belirtelim. Nihayet, ancak İran'da hiç yaşamamış ve çağdaşlık karşıtlarıyla gelenekçilerin tehditleriyle hiç karşılaşmamış birinin **Garbzedegi** gibi bir yazıyı böylesine eleştirisiz benimseyebileceği söylenmeli.

bir açıdan değil, radikal, halkçı, İslamcı ve Üçüncü Dünyacı bir açıdan Avrupa ile Amerika Birleşik Devletlerinin eleştirisini geliştirdiler. Ne yazık ki, ortaya çıkmakta olan bu devrimci - İslamcı kültür bir mücadele alanı haline gelmedi. Fedayin bundan habersiz görünüyordu; Tudeh Partisi bu konuyu bilinçli olarak kendi üstüne almamış olabilir; **Mücahidin** ise zaten bu kültürün söyleminden serbestçe ödünç alıp yararlanıyordu.

Laik solun sosyal psikoloji, kültürel biçimler ve din gibi konuları ihmal etmesi, **Mekteb-i İslam** ve **Mekteb-i Taşayo** dergilerine katkıda bulunan dincilerin ve sağcıların[19] kültür dünyasına egemen olmasına ve bunların, anti-emperyalist söylemi Batı'ya, Marksizme, Hıristiyanlığa ve laikliğe yönelik suçlamalarla doldurmasına olanak tanıdı. Laik sol, sonunda kendi çöküşüne yol açacak bir tür halkçı yurtseverlikle, Şah'a karşı muhalefeti parçalamamak ya da bölücü durumuna düşmemek için ayrılıkları büyütmedi. Buna karşılık, dinci güçler Marksistlere sadece tepeden baktılar. Sonradan İslam Cumhuriyeti'nde iktidarı ele geçirecek olan kimi din adamları, 1970'lerin ortalarında hapishanelerde komünist tutuklularla birlikte yemek yemeyi bile reddetmişlerdi.

1970'lerin sol yazını incelendiğinde, yalnızca kültürün ihmal edilmesi ve ekonomizm değil, aynı zamanda, Şah'ın düşürülmesine ve 'halk iktidarı'nın kurulmasına yönelik genel bir çağrının ötesinde siyasal-yargısal yapıların dikkate alınmadığı da görülür. Lenin'in **Ne Yapmalı**'sı yaygın olarak okunmuştu; ama onun **Devlet ve Devrim**'i, özellikle (geçenlerde Mihail Gorbaçov'un yinelediği) sosyalizmin demokrasi olmadan anlamsız olduğu yolundaki yorumu pek iyi anlaşılmamıştı. Sol yazılarda, demokrasi burjuvaca ve

19 Bu noktaya dikkatimi çektiği için Ahmed Eşref'e minnettarım.

sosyalizme kıyasla daha önemsiz olmakla küçümseniyordu. 1978 sonlarında yayınlanan, «İran'da Komünist Hareketin Gelişmesinin Şimdiki Aşamasında Marksist-Leninistlerin Temel Görevleri» başlıklı iki bölümlük Fedayin yazısı bu ve benzeri teorik yetersizlikleri iyi sergiliyor. Sözkonusu yazı, görünürde, kitlesel, anti-emperyalist bir devrimci mücadele bağlamında kendilerinin sosyalist ve demokratik görevlerini tanımlama çabasıdır. Fakat 'sosyalist' ve 'demokratik' kavramlarını tanımlamıyorlar, bunun yerine birinci kavramı 'işçi sınıfı hareketi' ile, ikinci kavramı ise 'kurtuluş hareketi' ile eş tutuyorlardı.[20] Bu yaklaşım, iki aşamalı bir devrim modelini önermektedir. Görünüşe göre, ilk aşama kitlesel, demokratik, anti-emperyalist halk devrimi idi; ikinci aşama ise sosyalist, proleter devrim olacaktı. Böylelikle 'demokrasi', yurttaşların devredilemez haklarıyla değil, (daha az önemli sayılan) bir devrim aşamasıyla eşitleniyordu. Başka belgeler de, burjuva demokrasisinin asıl olarak kapitalistlerin özgürlüğü olduğu yolundaki zamanın egemen sol anlayışını sergiler. Demokrasiyi anlayamamak ve onun etrafında ideolojik, politik bir mücadele verememek, sol ve İslamcı projeler arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını da kolaylaştırdı.

Koyu Bir Camın Arkasından: İslam Cumhuriyeti ile Yüz Yüze

Şah karşıtı mücadele patlak verdiğinde, İran solu Avrupa ve Kuzey Amerika'daki benzerleri kadar bölünmüş, İran'daki dinci muhalefetten daha az kök salmış bir durumdaydı. 1960'lar ve 1970'lerdeki sürekli ve sistemli baskı yüzünden, sol grupların hiçbiri kitle hareketinde liderlik rolünü üstlenebilecek ya da diktatörlüğe karşı mücadelenin stratejisi ve söylemi-

20 Sözkonusu yazının çevrilmesinde yer aldığım için, bu diğerlerinin eleştirisi olduğu kadar bir özeleştiridir de.

ni etkileyebilecek ya da tanımlayabilecek bir konumda değildi. Özellikle Fedayin ve Mücahidin ağır darbelerle karşılaşmıştı. Fedayin'in neredeyse bütün kurucu üyeleri ve üst düzey kadroları —iki yüz kadar kişi— hapishane idamlarında, işkencede ya da polisle çatışmalarda öldürülmüştü. Bunların arasında Bijan Cezani, Mesud Ahmedzade, Emir-Perviz Puyan, Behruz Dehgani, Merziye Ahmedi Oskuyi ve Hamid Eşref vardı; hepsi de yetenekli, inançlı ve deneyimli insanlardı; ölümleri komünist hareketi etkili bir liderlikten ve süreklilikten yoksun bıraktı. Diğer Fedayin kadroları 1970'li yılların büyük kısmını hapiste geçirdiler; ancak 1979 başlarında hapishanelerin boşaltılmasından sonra serbest bırakıldılar.[21] Aradaki yıllarda, bu eylemcilerin bazıları hapishanede diğer tutuklularla yaptıkları tartışmalar sürecinde Tudeh görüşüne çekilmişlerdi; devrimden sonra bunların daha militanca rejim-karşıtı, politikalara karşı muhalefeti, giderek Fedayin örgütü içinde bir bölünmeye yol açtı. Diğerleri ise, serbest bırakıldıktan sonra, Fedayin örgütüne sempatiyle bakan, ama kimi konularda farklı düşünen küçük gruplar kurdular (**Rah-i Karger** gibi). Böylece Fedayin örgütü 1978 sonlarında ve 1979 başlarında siyasal arenaya bazı belirgin dezavantajlarla girdi: (1) gerek rejimin baskısı gerek kendi gerilla stratejileri yüzünden, kentli sanayi işçileri ve yarı proletarya gibi temel toplumsal güçler arasında sağlam dayanaklardan ve bağlardan yoksunluk; (2) eylem için daha sağlam bir temel sağlayabilecek süreklilik, kalıcı liderlik, nicelik ve birlikten yoksunluk; (3) radikal-popülist İslamcı coşkunun ve aşırı derecede eşitsiz sosyo-ekonomik gelişmenin belirledi-

21 Devrimin hemen öncesindeki ve sonrasındaki haftalarda olup bitenlerin çoğu hâlâ açıklığa kavuşmadı. Siyasi tutukluları, kısa bir süre başbakanlık yapan Şahpur Bahtiyar'ın serbest bıraktığı söylendi. Diğerleri ise, hapishaneleri 'halk'ın ve/veya gerilla gruplarının boşalttığını iddia etti.

ği bir bağlamda komünist bir yönelim ve Marksist-Leninist bir eğilim.

İran solunun devrimde önemli bir rol oynadığı tartışılmaz bir gerçektir; daha doğrusu, 'Müslüman kitleler', din adamları ve 'devrimci İslamcı Çarşı'dan başka hiç kimseye herhangi bir rol tanımayan, İslamcı rejimin yalancı savunucuları ve revizyonist tarihçiler dışında herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Aslında, kışlaları ve polis karakollarını basan, silah dağıtan, 9-11 Şubat'ta Duşen Tepe Hava Kuvvetleri üssünde isyancı astsubaylara (meşhur **humafer**) katılarak Şah'ın 'Ölümsüzler'* olarak adlandırılan kraliyet muhafız alayını bozguna uğratanlar, başta Fedayin olmak üzere solcu gerilla gruplarıydı. Silahlı ayaklanmadan bir gün önce, çok sayıda öğrenci eylemci ve önceki haftalarda İran'a dönmüş olan Konfederasyon üyeleri dahil, onbinlerce Fedayin yanlısı İran'ın Moncada'sı olan **siyahkel**'i** anmak amacıyla gösteri düzenlemişti. Sloganları, 'Bütün İran'ı, Siyahkel'e Çevireceğiz' idi. Çevirdiler de! Ne var ki, hayatın acımasız ve ironik bir cilvesiyle, Fedayin'in dini liderler karşısında önemli bir gücü ve avantajı olan askeri uzmanlığı, devlet iktidarının dini liderler ile bunların hem işbirlikçileri hem de rakipleri olan sözde liberaller tarafından ele geçirilmesi sırasında siyasal hayatta yer almalarını o kadar da kolaylaştırmadı.

Birçok şehit vermiş kahraman gerillalar olarak ünlenmeleri nedeniyle ve silahlı ayaklanmada oynadıkları rolün bir sonucu olarak, Fedayin, İslam Cumhuriyeti'nin başlangıcında olumlu bir izlenime ve büyük bir taraftar kitlesine sahipti. Ne var ki, liderliği-

---

* Gard-ı Cavidan —çev.

** Siyahkel Hazar denizi kıyısında küçük bir kenttir. **Fedayin** militanları 1971 Şubat'mda Siyahkel Jandarma noktasına bir baskın düzenleyerek silahlı mücadelelerinin başlangıcını simgeleyen bir çatışmaya giriştiler —(der. notu)

nin sürekli olamayışı şiddetle hissedilen bir zayıflıktı.[22] Mücahidin ve Tudeh Partisi ise bu durumdan aynı şekilde etkilenmemişti. Bir kısım Mücahidin kadroları Şah polisinin kurbanı olmuşsa da, Mesud Recavi idamdan kurtulmuş, 1979 başında hapishaneden kişilik kültü yaratarak çıkmıştı. Tudeh Partisi ise, 1978-79'da siyasal arenaya bütün önemli şahsiyetleri ve liderliği eksiksiz olarak girmişti; zira bu kişiler diktatörlük yıllarını Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde sürgünde geçirmişlerdi.[23] Ne yazık ki, bu üç büyük örgüt birlik isteğinden uzaktı ve hiçbiri farklı toplumsal katmanları çekecek ve mollalarla 'liberal burjuvazi'nin yeni siyasal otoritesine alternatif sağlayacak geçerli bir program sunabilecek durumda değildi.[24]

Şubat ayaklanmasının ertesinde, ikili iktidarın görüldüğü klasik bir devrimci durum ortaya çıktı. Bir yanda Özgürlük Hareketi'nden Mehdi Bazergan'ın Geçici Hükümeti ve esas olarak Milli Cephe'nin önde gelen üyelerinden oluşan bir kabine, diğer yanda ise Ayetullahlarla öbür İslamcıların Devrim Konseyi vardı. 1979 Ocak'ında Paris sürgününden ülkeye dönen karizmatik Ayetullah Humeyni, devrimin temel aşamaları boyunca kitle desteği gördü. Bu aşamalar,

---

22 'Solun Bilançosu' başlıklı bir yazıda (**Kankash**, vol. 1 no. 1, Yaz 1987, Farsça) Ali Aştiyani, devrim sonrası İran'da solun sorunlarının sosyo-psikolojik bir analizini sunuyor. Sayısal güçlerine karşın (örneğin, Fedayin), toplumsal tabanlarının (öğrenciler) sınıf dışı olması yüzünden, ayrıca politik ve ideolojik saflığın korunmasına aşırı ilgiden kaynaklanan birlik korkusu yüzünden marjinal kaldıklarını ileri sürüyor.

23 Sürgündeki Tudeh Partisi'ni Genel Sekreter İskenderi yönetiyordu. Devrimden sonra onun yerine, dinci yönetime daha yatkın olan Kianuri geldi.

24 Bu dönemdeki Fedayin analizi, yeni rejimin esas olarak din adamları, öbür küçük burjuva unsurlar ve liberal burjuvazi tarafından oluşturulan bir 'uzlaşma organı' olduğu yolundaydı.

1979 Mart'ında İslam Cumhuriyeti'nin oylandığı referandum, yeni bir anayasa hazırlayacak olan Uzmanlar Konseyi için yapılan Ağustos seçimleri, Kasım ayındaki Anayasa plebisiti, 1980 Ocak'ındaki cumhurbaşkanlığı seçimleri ve nihayet Mart ile Mayıs aylarındaki meclis seçimleri idi. Bu on beş ay, solun önüne ciddi sorunlar çıkardı. Örneğin, Fedayin özellikle seçimlere katılma konusuna ilişkin olarak fırsatçılık ve pragmatizm karşısında politik ve ideolojik saflığı koruma sorunuyla uğraşmak zorunda kaldı. Ama bu aynı zamanda solun nicel olarak büyüdüğü, yeni gruplar, örgütler ve partilerin kurulduğu zorlu bir dönemdi. (Bir defasında, iyi öğrenimli ve varlıklı bir grup kişi Tahran'ın kuzeyindeki gösterişli Intercontinental Otelinde bir basın toplantısı düzenleyerek Troçkist bir parti olduklarını açıklamışlardı.[25])

1979'da, sahip oldukları üye ve taraftar sayısına göre belli başlı sol gruplar kaba bir sıralamayla şunlardı: oldukça itibar edilen ve giderek popülerleşen Fedayin; sadık taraftarlara ve kendi milis gücüne sahip olan, hiyerarşik olarak örgütlenmiş olan Mücahidin; yeni rejime tamamen karşı olan ve öbür gruplar tarafından 'aşırı sol' bulunan, Mücahidin'in eski Marksist kanadı olan Peykar; eski kuşaklar arasında ve bürokrasi içinde birçok destekleyicisi olan Tudeh Partisi[26]; her ikisi de Kürdistan eyaletinde üslenmiş

---

25 Sola yöneltilen suçlamalardan biri, onun büyük ölçüde, varlıklı ve iyi öğrenimli, ama ne halkı anlayan ne de dilini konuşan kişilerden oluştuğu biçimindeydi. Ama bu doğru değil. Sol gruplar, bütün etnik gruplardan ve toplumsal sınıflardan İranlıları kendilerine çekti. Başlıca toplumsal grubun öğrenciler olduğu doğrudur, ama bunların birçoğu işçi sınıfından, küçük burjuvazinin alt tabakasından ve hatta kentli yoksul ailelerden geliyordu.

26 Birçok İranlının, örneğin Fedayin örgütüne, çekilmesinin bir yolu, 1979 Ocak'ında işçilerin denetimine giren ve çalışanlar konseyleri tarafından işletilen büyük gazetelerdi. Kon-

olan Komala ve Kürdistan Demokrat Partisi; üyeleri uzun hapis yıllarında bir kollektif oluşturan ve Althusser'le Poulantzas okumuş olmakla göze çarpan Rah-i Karger (şimdi Filistin Grubu da bu çevreye dahil); yeni düzende demokrasi gereksinimini vurgulamaya çalışan, ancak işçilere ilgi göstermemesi ve bütünüyle burjuva karakterde olması nedeniyle diğer sol gruplarca gözardı edilen ve Dr. Musaddık'ın bir yeğeni tarafından yönetilen Milli Demokratik Cephe; yeni rejimi genellikle anti-emperyalist ve ilerici olarak gören, Dördüncü Enternasyonalci Troçkist partiler. Ayrıca, Rencberan (eski DÖ) ve İşçi Köylü Partisi (eski Tufan) gibi küçük Maocu gruplar da vardı. Bütün bu gruplar (MDC dışında), Sol'un o günlerde her yerde olduğu gibi, oldukça doktrinerdi. Geçmişe dönüp bakıldığında, bunların yazı ve analizleri basit görünüyor. Sadece Rah-i Karger diğerlerinden farklıydı: Yeni siyasal elitin niteliğini anlamaya çalışırken, Marx'ın **18. Brumaire**'inden yararlanıyor, Poulantzas'ın iktidar bloğu kavramını kullanıyordu.

Birlikte Yaşama mı, Yoksa Çatışma mı?

1979 ve 1980 yılları boyunca, Sol yeni rejimin niteliğini belirleme ve birlikte yaşama ya da çatışma yolları konusunda bir politika saptama güçlüğüyle karşı karşıya kaldı. Sol örgütlerin çoğu, ya koşullu destek ya da topyekün savunma konumunu seçti. Yal-

---

sey eylemcileri, her zaman Şah'a karşı muhalefet, sola ise destek göstermiş olan kıdemli muhabirlerdi. Devrim sırasında önlerindeki engellerden kurtulup, sol örgütler ve Şah'a karşı silahlı mücadele üzerine makaleler, ayrıca serbest bırakılan siyasi tutuklularla ya da yakalanan gerillaların akrabalarıyla (örneğin, Bizan Cezani'nin annesi) röportajlar için epeyce gazete kağıdı harcadılar. Bu kıdemli sol kanat muhabirlerden biri de Bay Atefi'ydi. 1970'de **Kayhan** gazetesinde editördü. Devrim sırasında Tudeh Partisi taraftarı olarak ortaya çıktı. Tudeh Partisine karşı 1983'te gerçekleştirilen saldırının ertesinde İslam Cumhuriyeti tarafından idam edildi.

nızca iki örgüt (komünist şehit Behruz'un kızkardeşi, eski Fedayin gerillası Eşref Dehgani liderliğindeki grup ve Maocu Peykar) yeni siyasal otoriteye tamamen karşıydı. Bunların yeni politik otoriteye karşı muhalefeti, onun İslamcı niteliğinden ya da demokratik olmayan eğilimlerinden çok, onu kapitalist ya da komprador düzenin bir devamı olarak görmelerinden kaynaklanıyordu. Demokratik halk cumhuriyetinin dışındaki her almaşığı kesinlikle reddeden Peykar, Tudeh Partisi ile Mücahidin'in 'popülist' ya da 'revizyonist' halk egemenliği anlayışlarıyla umutsuzca uzlaşmış olduklarını düşünüyordu. Bunun için eleştiri ve tartışmalarının çoğunu Fedayin'e ayırıyor, onların yeni rejimi 'küçük burjuva' nitelikte görmelerini alaya alıyor, Bazergan yönetimini 'komprador kapitalistler'in çıkarlarına hizmet eden, 'emperyalizmle doğrudan bağları' olan 'satılmış bir hükümet' olarak görüyordu. Oysa, «iktidardaki dinci fraksiyon ile Devrim Konseyi'nin (bu son dokuz ayda karşı-devrimci rolünü açıkça göstermesine karşın) İran'da ABD'nin emperyalist egemenliğini güvence altına almakta doğrudan bir çıkarı yoktur.»[27]

Aslında bu dönemde İran solunun büyük çoğunluğu, hükümetteki liberallere saldırırken dinci kanada harcadığından daha çok enerji harcadı. Açıkça sol karşıtı açıklamalarda bulunan Bazergan'ı suçlamak hiç kuşkusuz daha kolaydı. Bazergan'ın 1979 Eylül'ünde yaptığı bir açıklama şöyleydi: «Siz batılılar bizim solumuzu anlamıyorsunuz. Bizim sözde solcularımız, devrimin en tehlikeli düşmanlarıdır. Bunlar Şah'a karşı mücadelede hiçbir şey yapmadılar. Şimdiyse işçilere greve gitmeye, saf vatandaşları gösteri yapmaya, taşradaki grupları ayaklanmaya kışkırtıyorlar.

27 **Peykar**, no. 3, Kasım 1979. Peykar, Mücahidin kökenliydi ve bir zamanlar bu örgütün Marksist kanadını oluşturuyordu. 1970'lerin ortalarında, örgütü Marksist-Leninist bir oluşuma dönüştürmek için bir iç 'darbe'ye teşebbüs etti.

Bunlar SAVAK ajanlarıdır.»[28] Solcularla liberaller arasındaki karşılıklı hoşnutsuzluk doğal olarak dincilerin işine yaradı.

Fedayin gazetesi **Kar** (Emek) ise, yeni rejime ilişkin olarak birbirinden farklı ve çelişkili analizler yaptı. Önce, Bazergan'ın demokratik özgürlükler (özellikle toplantı ve basın özgürlükleri) karşısındaki saygılı tutumunu 'gerici dinciler'in konumuyla karşılaştırarak, Geçici Hükimet'in 'meşru' ve 'milli' olduğunu açıkladı; ama çok geçmeden Bazergan kabinesindeki kişileri 'komprador' olmakla suçladı, Bazergan'ı Şah'ın bakanlarının idam edilmesine karşı çıktığı için eleştirdi ve 'anti-emperyalist Humeyni'yi 'liberal burjuvazi'nin karşısına koydu. **Kar**'da yer alan bir makalede, güneydeki Kuzistan eyaletinde, etnik açıdan Arap nüfusa sahip bir liman kenti olan Hürremşehr' deki çatışmalarla ilgili olarak Milli Cephe 'kışkırtıcılık' ile suçlandı.[29] Buna karşılık Ayetullah Humeyni' ye ya da sahip olduğu iktidara yönelik doğrudan hiçbir eleştiri yoktu. Fedayin'in İslamî Cumhuriyet Partisi, Devrim Konseyi ve İmam Komiteleri'ne karşı tutumu liberallere, hükümete ve Milli Cephe'ye savrulan küfürlere göre çok ılımlıydı.

Genellikle teorik açıdan daha gelişkin sayılan Komünistler Birliği Örgütü (K.B.Ö.) de, yeni düzenin bütünüyle kapitalist ve bu yüzden savunulamaz mı olduğu, yoksa küçük burjuva nitelikte ve dolayısıyla desteklenmeye layık mı olduğu sorunuyla uğraşıyordu. 'Sınıf Düzeni : Ayaklanmadan Bir Yıl Sonra İran' başlıklı bir yazıda, yeni 'İslami rejim' ile 'iki ya da hatta on yıl öncesinin devletinden temelde farklı olmayan ve olamayacak olan' 'kapitalist devlet' ara-

---

28 Alıntılayan **E.** Abrahamian, 'The Guerilla Movement in Iran, 1963-1977', **MERIP Reports**, no. 86, March - April 1980, s. 9.

29. 'Kanlı Hürremşehir Olaylarında Gericiliğin ve Emperyalizmin Rolü', **Kar**, 24 Mayıs 1979.

sında bir ayrım yapıyordu. Ne var ki, K.B.Ö., Tudeh Partisi'nin küçük burjuvaziyle din adamlarının yeni devletinde kapitalist olmayan yolun ve bağlantısız bir dış politikanın olanaklı olduğu yolundaki görüşüne karşı çıkarken bunu abartıyordu. Fakat, İslami rejimin —kimi popülist, kimi devletçi, kimi anakronik (örneğin, faiz yasağı)— ekonomi politikalarının 'kapitalist birikim yasaları'nı yansıttığı ciddi ciddi nasıl ileri sürülebilirdi? Ayrıca, KBÖ yeni rejimde bir 'kapitalist program'ın olmayışını, bugüne dek süregelen bu durumu nasıl görmezlikten gelebilmiştir? Çok basit olarak, bu ne kapitalist ve ne de burjuva bir hükümetti. Gerçekte küçük burjuva nitelikteydi; ama solu bu terime yeni bir anlam vermeye ve küçük burjuva, anti-kapitalist, anti-emperyalist ve anti-Siyonist bir rejimin aynı zamanda sosyalist bir projeyle de şiddetle çatışabileceğini kabul etmeye zorlayacak türden küçük burjuvaydı. Ne de, kadınların **hicab** (örtünme-çev.) zorunluluğu getirildiğinde öğrendikleri gibi, bu rejimin ilerici olması gerekiyordu.

Öyleyse, temel sorun rejimin kapitalist olması değil, nüfusun sosyo-ekonomik gereksinmeleri ve demokratik haklarına dayalı adil ve geçerli bir politik ekonomiyi düzenlemekten aciz olmasıydı. 1979 yazında, İslam Anayasası'nın onaylanmasının ertesinde, hükümetin bütün temel sanayi dallarını, bankaları, sigorta şirketlerini ve dış ticareti millileştirmeye başlamasına karşın, bu böyleydi. Geri kalan sanayi ve hizmet dalları kooperatifleştirilecekti; öte yandan esas olarak Çarşı ve köylü işletmelerinden oluşan bir özel sektörün varlığı da tanınıyordu. Fedayin'in işçilere toplumsallaştırmadan ve işçi denetiminden ne kadar farklı olduğunu anlatmaya çalışmasına karşın, Sol, millileştirmeyi kompradorsuzlaştırma sürecinin bir parçası olarak olumlu karşıladı. Ne var ki, rejimin devletçi ekonomi stratejisi solun elinden silahlarını aldı; finans sistemini, girdi arzını ve dağıtımı denetle-

yerek ve yönlendirerek, fabrika konseylerini ve işçi özyönetimini baltaladı. Dahası, kalkınma stratejisi olmayan millileştirme sağlıklı ve büyüyen bir ekonomi getirmedi: Özellikle devletin sosyal hizmetler ve savaştan sorumlu olması nedeniyle, temel sanayi dalları özelleştirme isteklerinin yükselmesine yol açan mali bir yük durumuna geldi.[30] Buna karşılık, sol gruplar, ekonomik durum açığa çıkarken, hükümet planlamasının aşikar sınırlılığını belirtmekten ve krize ilişkin, alternatif bir ekonomik strateji oluşturmaktan çok uzak bazı genel önermeler sunmaktan ötesini gerçekleştirmeye isteksiz ve yetersiz göründüler.

Solun Altının Oyulması

İslamcı rejim, popülist-radikal ekonomik ve sosyal uygulamalarından başka daha birçok yolla solun altını oymayı başarabildi. Bu yollardan biri, 1979 Kasım'ında Amerikan elçiliğinin işgal edilmesi gibi anti-emperyalist politik eylemlere başvurulmasıydı; bu işgal, Ayetullah Humeyni'nin onayını almış ve genelde İranlılar arasında yaygın olarak benimsenmişti. Bir başka yol ise, oldukça erken başlayan yıldırma ve şiddet uygulamalarıydı. Kendilerine verdikleri adla 'Allah'ın taraftarları' (hizbullah), düzenli olarak solculara yönelik saldırılarda bulunuyorlardı; 1979 Ağustos'unda on bir Fedayin üyesi Kürdistan'da Devrim Muhafızları tarafından idam edildi. 1980 başında rejim, Hazar Denizi kıyısındaki Türkmen Sahrası'nın kuzey-batı bölgesinde, Halkın Fedailerini destekleyen ve onlardan birçok köylü kooperatifinin kurulmasında yardım alan, etnik açıdan Türk köken-

30 1984'te, görevli Cumhurbaşkanı Ali Hamaney, yeniden seçilmek için adaylığını koyarken, kendi yorumuna göre, Anayasa'nın sınırlarını her halükârda aşan belirli toplumsal ve ekonomik sektörleri özelleştirme gereğine ilişkin görüşlerini sergiledi.

li nüfusun kültürel-siyasal hareketini acımasızca bastırdı. Hepsi de Türkmen olan dört Fedayin yöneticisi kaçırılıp öldürüldü. Nisan ayında 'liberal' Cumhurbaşkanı Beni Sadr, Maocu formülasyonun nefret uyandırıcı bir dönüşü olan — 'İslam Kültür Devrimi'ni onayladı.[31] Bu, üniversite kurulları ve özellikle sol gruplara bağlı radikal öğrencilerle çatışmalara yol açtı. Bütün üniversiteler ve bazı liseler iki yıllığına kapatıldı, öğretim programları tam anlamıyla İslamileştirildi ve solcu fakülteler tasfiye edildi.

Bu gelişmeler sol harekete büyük zararlar verdi. Haziran'da Fedayin örgütü rejimin niteliği konusunda Azınlık ve Çoğunluk olarak ikiye bölündü. Çoğunluk, Sol-Kanat (**Cenah-i Çap**) diye anılanları da kapsıyordu. Bu bölünmeyi, Fedayin'e bağlı en geniş kadın örgütlenmesinin bölünerek dağılması ve işçi konseyleri hareketinin tedrici çözülmesi izledi. Eylül'de Irak birlikleri güneydeki Kuzistan eyaletini işgal etti, bölgede büyük tahribat yaptı. Sonunda, rejimin hemen çökeceğini düşünen Saddam Hüseyin'in çok büyük bir hata yaptığı ortaya çıktı. Çünkü işgal yurtseverlik duygularını ayağa kaldırdı; herşeye ilgisini yitirmiş olanlar da dahil olmak üzere milyonlarca İranlı anavatanın savunulması amacıyla rejimin etrafında birleşti. Sol, kendini dayatan bir başka gelişme karşısında nasıl tutum alacağı sorunuyla yeniden karşı karşıya kaldı. Peykar, Bolşevikvari bir 'silahları rejime çevirme' politikasını savundu. Anti-emperyaliz-

31 Beni Sadr'ın İslam kültür devrimi, üniversite öğrenci konseyleriyle hesaplaşılması ve üniversitelerin kapatılmasındaki rolüne ilişkin görüş ayrılıkları olduğunu belirtmek gerekir. Homa Nateq, **Sossialism va Enghelab**'daki bir makalede, Beni Sadr'ın, provokatif açıklamalarda bulunmasına karşın, olayı benimsemediğini ve hiç denetleyemediğini ileri sürüyor. Nateq'e göre, İslam kültür devriminin arkasındaki kişiler Ayetullah Beheşti (sonradan, görkemli Mucahidin bombalamasında öldürüldü) ile Dr. Ayet idi.

mi dolayısıyla rejimi esas itibariyle ilerici görerek hâla desteklemekte olan Tudeh, Fedayin-Çoğunluk, Mücahidin, Troçkistler ve Rencberan Iraklıları kınadılar ve İran'ın savunulmasını desteklediler. Fedayi-Azınlık aynısını yaptı, ama savaşı sonuçta bedelini her iki ülke halkının ödeyeceği, iki gerici rejim arasındaki bir savaş olarak niteledi. Öbür sol örgütler gibi Fedayin-Azınlık da savaşın başında güneye gönüllüler yolladı ve bunların birçoğu öldü.

Savaşın İslamcılar için bir başka önemli açıdan da büyük bir nimet olduğu ortaya çıktı, çünkü hakim durumdaki İslamî Cumhuriyet Partisi'nin (İCP) rakip-ortakları liberalleri (Beni Sadr ve ekibi) ile solu ortadan kaldırmasına yardımcı oldu. 1981 baharı oldukça gerilimli geçti, olaylar öylesine hızlı gelişiyordu ki sol daima ansızın yakalanıyordu. Şu alıntı Fedayin'in içinde bulunduğu ikilemi çarpıcı bir biçimde gösteriyor: «Günlük olayların çok hızlı gelişmesi yüzünden, herbir soruya doyurucu yanıtlar bulabilmek amacıyla kapsamlı ideolojik mücadele ve titiz teorik çalışma dönemleri için yeterli zamanımız olmuyor. Bugün, bir sürü tamamlanmamış görev omuzlarımızda yük olarak dururken ve her gün yeni olaylarla karşılaşırken, kısa bir süre içinde somut, açık ve kesin yanıtlar bulmak zorunda kalıyoruz. Uzunca bir dönem teorik çalışma ve ideolojik mücadele uğruna bu görevleri ertelemek eylemsizliğe, kitle hareketinin gerisine düşmeye ve küçük burjuva eylemcilerin uzantısına dönüşmeye eşittir.»

Fedayin'in başlangıçtaki teorik zayıflığı böylece güncelliğin acil talepleriyle birleşti. Dahası, 'küçük burjuva eylemciler', yani Mücahidin, **cavaliers seuls*** gibi hareket ediyor, bütün bir solun önündeki sorunu güçleştiriyordu. İCP ile Beni Sadr arasında gerilim artarken, Mücahidin Cumhurbaşkanı'nın yanında yer almaya karar verdi; bu durum, Beni Sadr'ın İslami

** Yalnız kavalyeler —çev.

kültür devrimindeki rolünü unutmayan solcuları kızdırdı. Başına buyruk eğilimler ve laik solla birliğe belirgin bir ilgisizlik gösterdikçe Mücahidin ile laik sol birbirlerinden uzaklaşmaya başladılar. Mücahidin'in Beni Sadr'la ittifakı ve Milli Direniş Konseyi'nin (MDK) kuruluşu bu durumu yansıtıyordu. Zira sol bu gelişmeleri önce gazete ve broşürlerden öğrendi, ayrıca «İslam Cumhuriyeti'nin yeniden kurulması amacına yönelik bir hükümet»e isterlerse katılabilmeleri için kapı sadece 'yarı açık' bırakılmıştı. KBÖ gazetesi **Raha'i**'nin önceden gördüğü gibi: «Hiç kuşkusuz bazıları gireceklerdir, ancak işte o zaman ikinci sınıf vatandaşlar olarak kapının yanıbaşında yerde oturmak zorunda olduklarını, orada bulunmalarının sadece sözkonusu toplantının meşruluğunu sağlamaktan başka birşeye yaramadığını anlayacaklardır.» Katılanlar (tanınmış solcu aydınlar ve Kürdistan Demokrat Partisi), gerçekte Mücahidin'in söz sahibi olduğu, asıl yetkili yöneticinin Mesut Recavi olduğu açığa çıkınca, MDK'dan uzaklaştılar. 1985'e gelindiğinde, Recavi'nin Paris'te Irak dışişleri bakanıyla görüşmesinin ertesinde, Beni Sadr bile MDK'dan ayrılmıştı. Humeyni rejimi hakkında ne düşünülürse düşünülsün, İran topraklarının işgal edilmesinden, kimyasal silah kullanılmasından ve sivil yerleşim merkezlerinin bombalanmasından sorumlu olanlarla dostluk kurulması haklı gösterilemezdi.

Tabii, bu arada İslamcı rejim 1981 Haziran'mda (aralarında çok sevilen Fedayin şairi ve oyun yazarı Said Sultanpur da olmak üzere) solcuları tutukladı, Mücahidin'i hainlikle suçladı ve Beni Sadr'ın azledilereke yargılanmasını istedi. Mücahidin kadroları sokaklarda gösteriler yaptı ve rejim çok sert karşılık verdi. Mücahidin İCP genel merkezine bomba yerleştirerek bütün üst düzey yöneticiler de aralarında olmak üzere yüz kadar kişinin ölmesine sebep olunca, rejim savaş ilan etti. Sultanpur idam edildi, sayısız

Mücahidin üyesi tutuklandı, Beni Sadr ile Mesut Recavi Paris'e kaçtılar. Daha sonra, Mücahidin bombalamaları ve rejimin misillemeleriyle ayırt edilen iki yıllık bir terör dönemi geldi. Çok sayıda Mücahidin militanı ve sempatizanı yakalanarak hapse gönderildi, bunların birçoğu hapiste işkence gördü ve idam edildi. Fedayin, Rah-i Karger ve KBÖ gibi komünist gruplar, Mücahidin eylemlerini rejimi, muhalefetin kazanamayacağı açıkça belli olan bir savaşa kışkırtan komplocu ya da Blankist eylemler olarak niteledi. Buna rağmen, dayanışma açısından yapılması gerekenin başlamış olan mini iç savaşa katılmak olduğunu hissettiler. Süreç içinde, sayısız solcu yaşamını, varını yoğunu ya da moralini yitirdi. Diğerleri terörden kurtulmak için İran'dan kaçtı. Yenilmiş ve parçalanmış olan birçok örgüt yeni bölünmeler yaşadı ya da dağıldı. Rencberan (rejim yanlısı Maocular) ve Peykar (rejim karşıtı Maocular) yok oldular; uzun bir süre rejimi anti-emperyalist olduğu için destekleyen Troçkist örgütler de ortadan kayboldu; Azınlık içinde kendini Sosyalist Devrim Eğilimi olarak adlandıran bir hizip ayrılarak Avrupa ve Amerika'da dergi kollektifleri oluşturmaya çalıştı, ama sonunda bütün keskinliğiyle birlikte dağıldı. Fedayin-Azınlık 1986'da bir kez daha bölündü; KBÖ, artık İran'daki gelişmelerin zekice analizlerini üretiyor olsa da, çalışma gruplarına dönüştü.

Tudeh Fiyaskosu

Peki, ya Tudeh Partisi ile Fedayin-Çoğunluk? Tudeh başından beri, milli demokratik devrimde küçük burjuvazinin rolünün ve kapitalist olmayan kalkınma yolu teorisinin propagandasını yaparak, yeni siyasal elit içinde güçlenmeye çalıştı. 'İlerici din adamları' ve 'devrimci İslam' kavramlarının yaygınlaşmasından neredeyse tek başına Tudeh sorumluydu; Tudeh belgelerinde peygamberler cirit atıyor, saygıyla anılıyor-

lardı. Parti'nin baş teorisyeni, tanınmış yazar İlhan Taberi, konu üzerinde çok fazla yazmıştır; yaygın olarak dağıtılan **İlerici Din Adamları ve Biz** broşürünün yazarı muhtemelen odur. Kısa bir alıntı, söz konusu broşürün temel görüşü hakkında bir fikir vermeye yetecektir: «Bilimsel sosyalizmin ileri sürdüğü toplumsal gelişme programının İslamiyet ve Şiiliğin toplumsal talepleri ve ilkeleriyle bazı benzerlikleri vardır ... ve bu olgu sosyalizm yanlılarıyla ilerici din adamları ve yandaşları arasında işbirliğini sadece olanaklı değil, aynı zamanda da zorunlu kılar.» **World Marxist Review** dergisinde, 1982'de (militan solun bastırılmasına girişildikten sonra-) Taberi'nin 'Devrimimizde Dinin Rolü' başlıklı bir yazısı yer aldı. Bu yazıda Taberi, İslam'ın 'anti-emperyalist devrimin ideolojisi' olduğunu ileri sürer, Milli Cephe üyeleriyle Bazergan gibi 'liberal'lere saldırırken İmam Humeyni'ye ise methiyeler düzer. 'İslami kisve altındaki faşizan gruplar'a **(hizbullah)** ve anti-komünizme değinir, ama bunları İslamcı devlete bağlamaz. Ayrıca 'devrimci İslam' ile 'geleneksel İslam' arasında bir ayrım yapar ve Parti'yi İslam'a ve İslam Cumhuriyetine karşı olan 'aşırı sol gruplar'dan ayırır; onların tersine, «bizim partimiz devrimi desteklemektedir.» Söylemek gerekir ki, hataları ne olursa olsun, militan sol hiç değilse İran Devrimi ile İslamcı rejim arasında politik bir ayrım yapmıştır; buna karşılık, Tudeh Partisi yeni bir **la trahison des clercs*** yorumunu sahnelemeye koyulmuştur.

En azından bir keresinde İhsan Taberi, 'ilerici din adamları'nı televizyonda yayınlanan felsefi bir tartışmaya soktu. Bu tartışmada, özgür irade ve zorunluluk sorunundaki İslami yaklaşımın toplumsal/insani etkinlik ve yasalılık konusundaki Marksist yaklaşıma benzediğine değindi. Ayrıca diyalektik ve tarihsel materyalizmi, İslami felsefe ve siyasi düşünce ile pa-

* Din adamlarının ihaneti —çev.

ralellikler bularak savunmaya çalıştı.[32] Buna karşın, Tudeh yazını Marksistlerle Müslümanlar arasında diyaloğu savunur ve İslamın meziyetleri ile Şii din adamlarını methederken, İslamcı ideologlar ise materyalizmi, laikliği, Marksizmi ve komünizmi karalamakta hiçbir zaman kararsızlık göstermediler.

World Marxist Review'da 1983 yılında yayınlanan bir başka makalede, zamanın Tudeh sekreteri Kianuri partinin politik tutumunu birbirini izleyen dört ana cephede yürütülecek 'sürekli mücadele' bağlamında açıklıyordu: (1) bölgesel gericiliğe, ABD'nin başını çektiği dünya emperyalizminin siyasal, ekonomik ve askeri baskısına, dış kaynaklı komplolara karşı; (2) bir darbe tezgahlamak isteyen yerli karşı devrimcilerin entrikalarına ve siyasal terörizme karşı; (3) büyük kapitalistlerle toprak sahiplerinin 'ekonomik terörizmine' karşı ve sosyal adalet uğruna; (4) güvence altına alınmış medeni hak ve özgürlükler uğruna mücadele. Öncelikler sıralaması ilginçtir, tıpkı eleştirilerin rejimden uzaklaştırılarak dış çelişkilere ve ABD emperyalizminin rolüne kaydırılmasında olduğu gibi. Makalenin başka bir yerinde, Washington, 'İran-Irak savaşının asıl başlatıcısı' olarak damgalanıyor. Kianuri, ayrıca Beni Sadr'ın teşebbüs ettiği varsayılan gizli tertipleri ve komployu kınıyor ve «'solcular'ın, Maocu türden aşırıların ve benzerlerinin bölücü eylemlerine» veryansın ediyor. Yazıda rejimin yargıladığı, hapse attığı, işkence ettiği ya da katlettiği nice komünist, sosyalist ve diğer muhaliflerden tek söz

32 Edebiyat eleştirmeni, Marksist klasiklerin yorumlayıcısı ve Malraux, Eulard, Rimbaud gibi birçok Avrupalı yazarın çevirmeni olarak kaydettiği büyük başarılardan dolayı İhsan Taberi'nin eleştirisine girişebilmek zor olmuştur. Tudeh karşıtı birçok solcu, Marksist yazar Taberi ile ücretli parti yazarı Taberi arasında ayrım yapar. Kendisi İslama dönme ve Buharin gibi kendini inkar noktasına gelmiş yaşlı bir adam olarak hapiste olduğu için de bunları yazmak çok zor.

edilmiyor. Tek şikayet konusu ise, Tudeh Partisi'nin ve ortağı Fedayin-Çoğunluk'un taciz edilmesidir.

1983'de partinin üzerine saldırılması ve bütün liderliğinin tutuklanması olayı düşünüldüğünde, böylesine deneyimli ve köklü bir partinin bu denli hatalı olması karşısında insan hayretler içinde kalıyor. Hapisteki Tudeh üyelerine ne kadar sempati duyulursa duyulsun, bunlar Lenin'in eleştirdiği 'klerikalizmin diplomalı uşakları' idi. Tudeh'in tamamen kuzeydeki yoldaşlarının çizgisini ve analizlerini izlediği yolundaki suçlamaya gelince, Shahrough Akhavi'nin İran devrimi, din adamları ve İslam Cumhuriyeti hakkında Rus dilinde yazılanlar üzerine yaptığı çalışma, Sovyet yaklaşımlarının, Tudeh teorisyenlerinin hiçbir zaman olamadığı kadar çeşitli, yetkin ve mollalar ile teokrasi konusunda daha fazla eleştirel olduğunu inandırıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.[33] Parti (ondan geride ne kalmışsa artık) ve yeni yöneticileri ancak şimdi, partinin geçmişte en iyi olasılıkla 'naif' olduğunu, en kötü olasılıkla ise Kianuri gibi liderler tarafından yanlış yöne sokulduğunu kabul ediyor. Umalım ki, demokratik ve sosyalist ilkeleri uzlaştırma, kendilerini milliyetçi ve anti-emperyalist hareketler ile rejimlerin güdümüne sokma eğilimleri gösteren diğer komünist partiler, özellikle Orta Doğu ve Afrika'dakiler bu derslerden yararlanırlar.[34]

Olasılıklar

İslam Cumhuriyeti, bir yandan şaşırtıcı bir dayanıklılık ve esneklik gösterirken, öbür yandan derin sosyo-ekonomik çelişkiler ve siyasal çatışmalarla

33 Shahrough Akhavi, 'Soviet Perceptions of the Iranian Revolution', **Iranian Studies**, vol. 19, no. 1, Winter 1986.

34 Ayrıca aklımda günümüz Mısır solu ve geçenlerde Sosyalist Parti'nin Müslüman Kardeşler örgütüyle işbirliğine gitmesi var.

kuşatılmış durumdadır. Ayetullah Humeyni'nin ölümünden ya da savaşın bitmesinden sonra ciddi bölünmeler su yüzüne çıkabilir. 1981'den bu yana (Tudeh Partisi için 1983) İran siyasal yaşamının ana mecrasının bütünüyle dışında kalan solun önündeki görev, toplumsal değişime ve İslam Cumhuriyeti'nin dönüşümüne bakarak yeni bir müdahale yapabileceği alanları saptamaktır.

Bu alanlardan biri, hiç kuşkusuz, halen sürmekte olan Irak'la savaştır. Bu savaş, sola barış, yenilenme ve gelişme stratejisi ortaya koyma olanağı sunuyor. Bunun düşmanla bağlaşıklığı gerektirmediğini söylemeye gerek yok. Paris'ten Bağdat'a taşınan Mücahidin'in yeterince anlamadığı bir ilke bu. Otoriterliğe karşı ve demokratikleşme için geniş bir toplumsal hareketin sıçrama tahtası olabilecek başka bir alan, kadınların kişi hakları ve ekonomik statüleridir. Bir başka alan da, İran Kürtlerinin süren ayaklanmasıdır: Eğer sol federalizm tartışmasını yeniden canlandırabilirse, uzun zamandır süregelen İran ulusal azınlıklarının hakları sorununa önemli ve özgün bir katkıda bulunabilir. Ekonominin düzenlenmesi ya da yeniden düzenlenmesi ve uygun bir kalkınma stratejisi de önem verilmesi gereken sorunlardır. Bununla birlikte, demokrasinin — sosyalist bir çerçeve içinde — irdelenmesi ve açıklığa kavuşturulması gündemdeki en ivedi ve önemli konudur. Laiklik görmezlikten gelinmemeli, tersine dikkatle ele alınmalıdır; ayrıca laikliğin heterojen ve çağdaş bir toplumda neden gerekli olduğunun gösterilmesi için analizler yapılmalıdır.

Sürgünde yayınlanan çok sayıdaki sol dergilerden bazıları, kendilerini bu sorunları araştırmaya verdiler.[35] Özellikle, geçenlerde Tudeh Merkez Komitesi-

35 Avrupa ve ABD'de yayınlanan sol dergilerin bir kısmı şunlar: **Aksariat** (yurtdışındaki Fedayin — Çoğunluk'un organı), **Andisheh va Enghelab** ('Düşünce ve Devrim', Washington, D.C.), **Dowlat va Enghelab** ('Devlet ve Devrim', Londra),

nin üç eski üyesinin katıldığı Rah-i Karger, ayrıca Rah-i Fedayin ve diğer gruplardan bireylerin sendikalar üzerine makalelere, Tahran'daki konut krizinin yetkin analizine ve sorunun sosyalist çözümüne yer veren bir yönelime sahip oldukları görülüyor. Diğer dergiler Avrupalı sosyalist ve feministlerin yazılarının çevrilmesine, politik eylemci ve teorisyenlerle görüşmelere, edebi analizlere ve kültürel eleştirilere ağırlık veriyorlar. Bu kısmen güçlü bir eğilim, çünkü tanınmış oyun yazarları, şairleri ve yazarlarıyla her zaman etkin bir toplumsal kategori olan İran entellektüellerinin birçoğu sürgünde yaşıyor. İlginçtir, kültürel çalışma ve etkinlikler İran'ın içinde de önemli bir odak noktasıdır, çünkü laik entelektüeller İslam Cumhuriyeti'nin kültür savaşçılarına (ya da kültür düşmanı görevlilerine) karşı koyabilmek için eldeki bütün araçları kullanmaya çalışıyorlar.[36]

Öyleyse, sol yenilmiştir ama yokolmamıştır. Solun etkinliği hiçbir şekilde 1979 ve 1980'in zorlu günlerindeki gibi değil: Artık bürolar yok, açık mitingler yok, yürüyüşler, forumlar ya da seminerler yok. Ayakta kalan örgütlerin (Fedayin-Azınlık, Fedayin-Çoğunluk, Kürdistan Demokrat Partisi, Komala, Komünist

---

Jahan ('Dünya', New York), **Kankash** ('İnceleme', Washington, D.C.), **Kommunist** (1981'de yeniden kurulan ve Kürdistan'da üstlenen İran Komünist Partisi'nin organı), **Nameh-e Mardom** (Tudeh Partisi), **Nazm-e Novin** ('Yeni Düzen', New York), **Nimeh-e Digar** ('Diğer Yarı', feminist bir dergi, Londra), **Raha'i** ('Kurtuluş', KBÖ organı, Berlin), **Sossialism va Enghelab** ('Sosyalizm ve Devrim', Paris), **Women in Strupple** (Chicago), **Zaman-e Now** ('Yeni Zamanlar', Paris).

36 İran'da bugün entelektüel etkinliğin durumu çok ilgi çekici ve izlenmesi çok önemli. Başta, toplumsal araştırmalar ve edebi analiz alanlarında birçok antoloji yayınlayan Agah Press ile kesinlikle İslamcı olmayan ve yeni bir sanat dergisi olan **Mofid** olmak üzere birçok yayınevi entelektüel üretimde önemli bir rol oynuyor.

Partisi, vd.) Irak'ta Kerkük yakınlarında 'Derey-i Ehzab' (partiler vadisi) olarak anılan bir kurtarılmış bölgede büroları var. Burada Celal Talebani'nin yönettiği Saddam karşıtı Kürt milliyetçi cephesinin huzursuz 'konukları' durumundalar. Talebani'nin, Saddam Hüseyin'e karşı ortak mücadele çerçevesinde Tahran'a yakınlaşmasının bir gereği olarak İran Pasdaran'ına da ev sahipliği yapması vadideki durumu kimi zaman oldukça gerginleştiriyor. Ama, önceden de tahmin edilebileceği gibi Pasdaran'la solcular arasında çatışmalar patlak vermiş olmasına karşın, Talebani kendi bölgesinde 'barış'ın korunmasında ısrar ediyor.

Tahran'da ise duvarlara yazılan sloganlar, telefon kulübelerine yapıştırılmış çıkartmalar, otomobillerin öncamlarına bırakılmış bildiri ve gazeteler gibi işaretlerden solun varlığı farkedilebiliyor. Ama etkinliklerin çoğu, alışılmadık karşıt-kültürel dışavurum biçimleriyle yapılıyor. Bazı çevreler, tamamen, estetik ve siyasal kültür üzerine tartışmak için biraraya gelen sosyalistlerden oluşuyor. İran halk müziği, klasik müzik, Avrupa, Amerika, Latin Amerika müzikleri çalıp söylemek, film ve video gösterilerinin yanısıra önemli bir etkinlik türüdür. Ulusal ve uluslararası bayramları kutlama toplantıları düzenlemek de oldukça düzenli yapılan bir etkinliktir. Ama yas tutmak, ağıt yakmak, siyah bayraklar, beyaz kefenler ve bitmez tükenmez, kasvetli şehitlik, kutsal savaş, fedakarlık, ölüm edebiyatı reddediliyor. Aynı şekilde, ölmüş yoldaşların anılması da geleneksel biçimde yapılmıyor, şu öykünün dokunaklı olarak gösterdiği gibi: Mina (gerçek adı değil) öldürüldüğünden beri, annesi onun odasını hiç değiştirmeden, olduğu gibi saklamış. Kimse nasıl başladığını tam olarak bilmiyor gerçi, ama Mina'nın arkadaşlarıyla akrabaları, ziyarete geldiklerinde onun odasının duvarlarından birine birşeyler yazıyorlar. Duvar, dualardan kaba şaka-

lara varıncaya kadar, militan sosyalist sloganlar ve şiir dizeleri de olmak üzere yazılarla dolu şimdi. Geçenlerde İran'dan gelen bir ziyaretçinin anlattığına göre, Mina'nm annesi kızının örgütüne ne olduğunu merak ediyormuş. Çünkü kızının çabalarının boşa gitmediğini görmek istiyormuş, kendisini kızının üye olduğu ve uğrunda mücadele ettiği siyasal gruba tuhaf bir biçimde bağlı hissediyormuş. **Desaparecidos**'ların ve ölen militanların annelerine Tahran'da da rastlanabilir; hâlâ kentin alanlarında görülebilirler.

İran'da kalan solculardan yurtdışına seyahat edenleri, birçok sürgünde gördükleri düşkırıklığı, depolitizasyon ve anti-sosyalist duygular karşısında duydukları üzüntüyü dile getiriyorlar. Asılsız korku ve efsaneleri (özellikle de, artık İran'da bir sol olmadığı, hiçbir kültürel-politik etkinliğin mümkün olmadığı, ya da bütün solcuların kaderinin hapis, işkence ve ölüm olduğu yolundaki görüşleri) gidermeye çalışıyorlar; ama aynı zamanda ülkedeki ekonomik zorlukların gerçekçi (ve rahatsız edici) bir tablosunu da çiziyorlar. Sol görüşlere yeni katılmalar konusuna gelince; kulaktan kulağa solcuların katılacağı toplantıları, film gösterilerini vb. işiterek, daha sonra gittikçe büyümekte olan çevrelerin yavaş yavaş birer parçasını oluşturan genç kadın ve erkeklerden sürekli katılmalar oluyor. Bu katılmalar cesaret ve umut verici; ama en azından eski örgütlerin deneyimli ve kıdemli kadroları açısından, olumsuz bir yanı da var. Eski kuşağa göre, geçmişin eleştirisi ve özeleştirisi, beraberinde demokrasiye önem verilmesi, eğer eski yanlışlar ve eğilimler yinelenmeyecekse, mutlaka zorunludur. Oysa yeni kuşak için, herşey o kadar yeni ve yabancı ki. 1979'da on üç yaşında olanlar Konfederasyon için, Şah'a karşı yeraltı eylemleri için, devrimci aktivizm için, 1980'lerin başındaki değişikliklere katılabilmek için henüz çok küçüktüler. Gençler geçmişi tartışmak ya da sosyalist demokrasiyi açıklığa kavuş-

turmak istemiyorlar; **hemen şimdi eyleme geçmek** istiyorlar. Bu durum, gençlerin enerjisini dizginlemek zorunda olan daha yaşlı yoldaşlar için bir sorun oluşturuyor.[37]

İran'dan gelen bazı ziyaretçilerin canlılıkları, yurtdışındaki solcuların karamsar ruhsal durumlarıyla çarpıcı bir karşıtlık oluşturuyor; bu durumları sadece olağandışı olarak nitelenebilir. Yurtdışındakilerin karamsarlıkları belki anlaşılabilir: Elit ailelerden gelenler ya da Batı tipi bir eğitim görenler dışında, çoğu sürgüne ve Amerikan, İngiliz ya da İsveç kültürüne uyum sağlamakta güçlük çekiyor. Ülkelerine dönmek istiyor, ama uyum gösterememekten ya da hapse atılmaktan korkuyorlar. Ve böylece yurtdışında, iki arada bir derede kalmaya devam ediyorlar.

Yine de, yurtdışında bile herşey yitirilmiş değil. Geçmişteki siyasal örgütlerin eski üyeleri Kuzey Amerika ve Avrupa'ya dağılmış durumda. Eski yoldaş grupları haftada bir ya da iki haftada bir tartışma gruplarında biraraya geliyorlar. Sosyal içerikli toplantılar ve kültürel etkinlikler sürüyor. Yukarıda değinilen konulara ek olarak geçmişi, eski siyasal örgütlerin katılıklarını, bunların taktik ve stratejik hatalarını, gerek toplumda gerek örgüt içinde demokrasinin olamayışını, anti-emperyalizim ve ekonomik bağımlılık uğruna İslam ve kültürün ihmal edilmesinin sonuçlarını değerlendiren yazıların sürekli yer aldığı dergiler etrafında kollektifler örgütleniyor.

Birçok İranlı solcu değişik projeler üzerinde çalışıyor: işçi sınıfı, düşünce tarihi, İran'da modernizm ve anti-modernizm, popülist söylemin çözümlenmesi, İslam tarihi, geçiş sürecinde kentsel ve bölgesel planlama. Bağlanmış aydınların yazdığı bu çalışmalar, İran

37 Yeni çıkan **Kankash** dergisinde (vol. 1 no. 1, Yaz 1987), geçenlerde İran'dan gelen iki ziyaretçiyle yapılan bir röportajda yurtiçindeki solun durumu ve ülkedeki genel yaşam koşulları anlatılıyor.

üzerine çokça bulunabilen ikincil kaynakların yansız ve dürüst değerlendirmelerinden farklılık gösteriyor. Kendi toplumlarının eksik, şematik ve yüzeysel bilgisine sahip olmanın sonuçlarını —kişisel ve politik olarak— yaşamış olan, hareketin içinden gelen kişiler tarafından yazılan bu çalışmalara acil bir zorunluluk, gereksinim ve amaçlı bir eğilim var. Boşlukları doldurmak, varolan anlayışları düzeltmek, yeni yaklaşım ve yorumlar geliştirmek yolunda bilinçli bir çaba sözkonusu. Gerçek çağdaşlaşma, demokratikleşme ve yeni bir kültürel kimliğin (ya da kimliklerin) oluşturulması konularında özgürleştirici bir görüş yavaş yavaş ortaya çıkıyor.

İran'da sosyalist gelenek fırtınalı bir geçmişe sahiptir; yanlışların, trajedi ve yenilgilerin izini taşımaktadır. Yine de dayanıklı ve kalıcı olmuştur. Parçalanmalara, baskıya ve bir eylemciler kuşağından diğerine bilgi ve deneyim aktarılmasındaki sürekli zorluklara karşın, İran toplumunda Marksist ve sol söylemin yaygın bir yeri vardır. Ayrıca sosyalizm, diğer birçok toplumda olduğu gibi, iktidardaki başarısızlığa uğramış politikalarla (ya da otoriter siyasal süreçler ve çürümeyle) ilişkilendirilmiyor. İran sosyalistleri henüz sınanmış değildiler; hâlâ kendilerini kanıtlamak zorundadırlar. Bütün bu nedenlerden dolayı, solun siyasal arenaya yeniden girmesi ve İran pratiğini, İran üslubunu, sosyalizme giden bir İran yolunu tanımlaması mümkün olacaktır.

Türkçesi : **Mehmet Yetiş**

İran'da Şii Ulema ve Devlet*

Mansur Muaddel

İran siyasi tarihinin en belirgin yönlerinden biri ülkenin siyasal olaylarında Şii ulemanın oynadığı etkin roldür.[1] Tarihsel olarak dikkat çeken bütün olaylarda, 1891-1892 tütün protesto hareketinde, 1906-1911 meşrutiyet devriminde, 1950'lerin başlarındaki petrolün ulusallaştırılması hareketinde, 1963'deki Şah aleyhtarı şiddetli gösterilerde ve 1978-1979 İran devriminde - ulema etkin biçimde yer almıştır. Öteki 'müslüman' ülkelerde kendilerine tekabül eden entellektüellerle koşutluk göstermeyen bu rastlanmadık siyasal güç bir çok tarihcinin ve bölge uzmanının ilgisini çekmiş ve onları ulemanın gücünün kaynaklarıyla siya-

---

* «The Shi'i Ulama and the State in Iran,» **Theory and Society**, 15, 1986, s. 519-556.

1 Şiilik, özellikle On İki İmam (**It'na Aşheri**) Şiiliği, peygamber Muhammed'den sonra on iki dinsel önder tanıyan bir islam mezhebidir. İlk İmam Ali İbn-i Ebu-Talip'in peygamberin gerçek halifesi olduğuna inanılır. Son imam ise 'gaybet'te olduğuna inanılan Mehdi'dir. Şiiler gelecekte bir gün Mehdi'nin döneceğine ve dünyadaki bütün sorunları çözeceğine inanırlar. İnsanlığın kurtarıcısı odur. Şii ulema dinsel metinleri ve islam kurallarını anlayacak ve yorumlayacak kadar bilgilenmiş kişilerdir. Ulema terimi bazılarınca ruhban sınıfı olarak tercüme edilir. Ama bu çeviri ulemanın taşıdığı anlamı tam olarak taşımaz. Şii ulemanın katoliklerdeki gibi kutsal yönleri yoktur. Aralarında gayri resmi bir hiyerarşi varsa da katolikler gibi hiyerarşik bir örgütlenmeleri de yoktur. Bu farklılıklar nedeniyle islam ruhban sınıf yerine şii ulema terimi yeğlenmiştir.

setteki etkin muhalefet rolünün nedenlerini araştırmaya yöneltmiştir.[2]

İran'da ulema siyasetinin belirleyici koşullarıyla uğraşan tarih araştırmalarında iki ayrı açıklayıcı model ortaya çıkmaktadır: ideolojik model ve modernleşme modeli. İdeolojik model Şii ideolojisini ulema siyasetinin ana belirleyicisi olarak değerlendirmektedir. Örnek olarak Algar şu görüşleri ileri sürmektedir: 1) Şii İslam'ın ana teması açıkca ve söz götürmez biçimde imamettir. Bu kuruma göre peygamberin vahiylerinin gizli (batını) anlamlarını kavramak için gerçek yol göstericiliği yapan karizmatik kişiler ard arda birbirini izler.[3] 2) On ikinci İmam «gaib» olduğu için yeryüzünde hiç bir dünyevi meşru otorite kalmamıştır. Böylece 3) İmamların öğretisinden devlete ve mevcut otoriteye yönelik bir yaklaşım elde edilene kadar sessiz bir sabır ve eylemden çekinme içinde meşruluğu reddeden bir bileşim doğmuş olur.[4] Bun-

---

2 Ulema siyasetiyle ilgili bilimsel yapıtlardan örnekler şunlardır: Hamid Algar, **Religion and State in Modern Iran** (Berkeley, University of California Press, 1969) ve «The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth-Century Iran» **Scholars, Saints and Sufis** içinde, editör Nikki R. Keddie (Los Angeles, University of California Press, 1972); Nikki R. Keddie, **Religion and Rebelion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892** (Londra, Frank Cass and Co. Dtd., 1966) ve «The Roots of Ulama Power in Modern Iran», Keddie, **Scholars** içinde; Ann K.S. Lambton, «The Persian Ulama and Constitutional Reform», **Le Shi'isme Imamite,** editör T. Fahd içinde (Paris, Presses Universitaires de France, 1970); Shahrough Akhavi, **Religion and Politics in Contemporary Iran** (Albany, State University of New York Press, 1980); Abdul Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran** (Leiden, E.J' Brill, 1977); Said A. Arjomand, «Traditionalism in Twentieth Century Iran», **From Nationalism to Revolutionary Islam** içinde, editör Arjomand (Albany, State University of New York Press, 1984).

3 Algar, **Religion and State,** 2.

4 a.g.e. Savory [«On iki İmam mezhebine dayanan Şii dev-

dan sonra Algar değişik tarihsel koşullarda ulemanın siyasal tutumunun gerçekten Şiiliğin siyasal öğretisiyle açıklanabileceğini göstermeye girişir.[5]

Modernleşme modeli ulema siyaseti sorununa modernleşme süreci ve ulemanın bu sürece direnişi bağlamında yaklaşır. Örnek olarak Keddie ulemanın gücüyle, güçlü bir hükümetin gelişimi arasında tersine bir bağıntı olduğu iddiasındadır. Keddie'nin iddiasına göre on dokuzuncu yüzyıl İran'ında ulemanın gücünün artması doğrudan doğruya iktidar boşluğuyla

---

letinde, müçtehidler ile herhangi bir hükümet biçimi arasındaki uyumun teolojik bir temeli yoktur»] iddiasında da bulunur. Bknz. Roger M. Savory, «The Problem of Sovereignty in an Ithna Ashari (Twelver') Shi'i State», **Middle East Review** (Yaz, 1979), 10. Ayrıca bknz. Montgomery Watt, «Shi'ism under the Umayyads», **Journal of the Royal Asiatic Society**, (1960), 3 ve 4. bölümler, 167. Algar'ın ve başkalarının Şii siyasal öğreti anlayışları konusundaki eleştiriler için bknz. Joseph Eliash, «Some Misconceptions Concerning Shi'i Political Theory», **International Journal of Middle East Studies** cilt IX, no 1 (Şubat 1979), 9-25. İmam Cafer es-Sadık'dan bir 'hadis' alıntılayan Eliash, «hadis, Sünni rejim altında yaşayan müminlerin onun öğreti ve kurallarını reddetmelerini açıkca istemektedir» der. (15) «sultan ve onun kadılarını doğru bulmayan ve onların yargı işlevlerini yanlışlayan el-Kafi'deki hadis, otorite konusunda Cafer es-Sadık'ın bütün siyasal rejimleri gayri meşru bulmadığını ortaya koymuş olur» (17). Dahası, «...on iki imam mezhebi on iki imam mezhebinin siyasal kurumlarını günah saymamaktadır» (21). Son olarak Eliash şu sonuca varır: «Kaçarlar zamanında ve onlardan beri siyasal yöneticilerle müçtehidler arasında çatışma ve gerilim bulunması ve ulemanın İranda yöneticilere karşın son iki yüzyıldır siyasal bir güç olması, imamiyyenin on iki imam mezhebi öğretisine değil, İran'ın toplumsal, siyasal, askeri, ekonomik ve eğitimle ilgili koşullarına bağlıdır». (24)

5 Algar yirminci yüzyıl İran'ında ulema siyasetiyle ilgili benzer bir çözümleme yapar. Bknz. Algar, «The Opposition Role».

ilgilidir.[6] Oysa II. Dünya Savaşı sonrasında «hükümet gücünün sürekli artması, köylerde bile laik eğitimin, bürokrasinin, ordunun etkisinin genişlemesi, son yarım yüzyılda olduğu gibi, ulemanın siyasal gücünü zayıflatmaya devam edecekti».[7] Aynı şekilde Akhavi, ulemanın devlete muhalefetinin, ulemanın toplumsal, kültürel ve ekonomik ayrıcalıklarını koruma çabasından doğduğunu ileri sürmektedir.[8] Son olarak, Arjomand'a göre, ulema gelenekciliğin temel unsurudur, «yirminci yüzyıl İran'ında belirgin özelliği... Batı etkisine karşı islamı savunan genel bir hareket olmasıdır...»[9]

Bu açıklamaların iki temel zayıflığı var. Birincisi, hiç biri ulemanın mevcut toplumsal sınıflarla ilişkileri üstüne sistematik bir tartışma içermiyor. Sınıf ilişkilerinin ve sınıf siyasetlerinin değişmesiyle ulemanın siyasal tutumunun nasıl değiştiğine ilişkin bir açıklama getirmiyor. İkinci olarak ve daha önemlisi, hemen bütün bilimadamlarının ulemayı türdeş bir kategori olarak ele almaları, ulema içindeki belirgin siyasal bölünmeleri gözardı etmeleri. Zaman içinde ulema siyasetinin nasıl değiştiği ve iç bölünmeleri açıklanmadan kalmış oluyor. Şii siyasal öğretisinin değişmezliği veya tekyönlü modernleşme süreci varsayımı ulema içindeki değişiklikleri ve bölünmeleri yeterli biçimde açıklayamıyor.

Bu makalede ben üçüncü bir açıklama modeli sunacağım. Sınıf çelişkileri modeli on dokuzuncu yüzyıldan bu yana ulema siyasetindeki değişiklikleri ve bölünmeleri çözümleme olanağını bize sağlıyacak. Bu modelin üç önermesi var: 1) ulema siyaseti sorunu sınıf ve devlet oluşumları çerçevesi içine yerleştirilmelidir, 2) ulema siyasetindeki değişiklikler ve bölün-

6 Keddie, «Roots of Ulama Power», 213.
7 a.g.e. 229.
8 Bknz. Akhavi, 183.
9 Arjomand, 197.

meler sınıf mücadelesi, değişen sınıf bağlaşmaları ve ulema içindeki farklı kesimler temelinde anlaşılmalı ve açıklanmalıdır, 3) ulema bütün olarak bir sınıf oluşturmaz. Farklı bir kaç sınıfa ait de değildir. Ulema, kendisini toplumun geri kalan bölümünden ayıran dinsel ve mesleki işleviyle birleşmiş toplumsal bir kategori oluşturur.[10] Bu üç önermeye dayanan makalem ulemanın siyasal tutumuyla ilgili olarak üç tarihsel iddia içermektedir: 1) ulema, farklı fraksiyonlardan oluşan, siyasal olarak farklılıklar barındıran bir kategoridir. Bu fraksiyonlar 'feodal' toprak sahipleriyle, tüccarlarla ve geleneksel küçük burjuvaziyle bağlaşmalar kurma eğiliminde olmuştur. Yani ulema, her birinin, bir kısmının veya bütün bu sınıfların hep birden temsilcisi olarak hareket etme eğilimi göstermiştir. Ulema içindeki farklı siyasal fraksiyonların birliği, tarihsel olarak, temsil ettikleri sınıfların, 'feodal' toprak sahiplerinin, tüccarların, geleneksel küçük burjuvazinin çıkarlarının yakınlaşması ve siyasal birlik kurmasıyla ilgilidir. 2) Ulemanın toplumsal bir kategori oluşturması ve bu sınıflarla bağlar kurması on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. 3) İran'daki kapitalist gelişimin özelliği ve son Şah'ın devlet politikası ulema içindeki farklı siyasal fraksiyonların birliğine sınıf temeli sağlamada en önemli etkenler olmuşlardır.

Benim toplumsal sınıf tanımım markacı bir an-

10 Benim toplumsal kategori tanımım Poulantzas'ın terimi kavramsallaştırmasına dayanır. Poulantzas toplumsal kategoriyi «uyumlu etkilere sahip toplumsal bütünlük... ayırt edici görünümü ekonomik yapıdan çok yapılarla özel ve belirlenmiş ilişkiler olan toplumsal bir güce dönüşebilir» diye tanımlar. Bknz. Nicos Poulantzas, **Political Power and Social Classes** (Londra, Verso, 1978), 84-85. Sınıfın tersine toplumsal kategori ekonomik düzeyde tanımlanmaz. Toplumsal kategoriyi ortak (ekonomik olmayan) özelliklere sahip özel toplumsal gruplaşma olarak anlamak gerekir. Örnek olarak, üniversite öğrencileri, aydınlar, din adamları toplumsal kategorilerdir.

layıştan temellenir: sınıflar, üretimdeki toplumsal ilişkilere göre tanımlanırlar.[11] Bu makalenin yöntem bilimsel dayanağı, ondokuzuncu yüzyıldan bu yana İran'ın siyasal sahnesindeki önemli ve çekişmeli konuların ve ulemanın bu konulardaki tutumunun tarihsel süreç içinde çözümlenmesinin, ulema siyasetini anlamanın anahtarını oluşturduğudur. Bu konuların sınıf mücadelesi sonucu ortaya çıktığını yani somut sınıfsal çıkar çatışmaları olduğunu savunuyorum. Ulema içinde farklı siyasal fraksiyonların ortaya çıkmasının bu konular nedeniyle olduğunu söylüyorum.

Aşağıda geliştirilen çözümlemeler dört döneme bölünmüştür. Birinci dönem ondokuzuncu yüzyılın başında ulemanın gücünün artması ve Kaçar devletinin resmen kurulmasıyla başlıyor. Ulemanın o dönemde Kaçar devletiyle, 'feodal' sınıfla, tüccarlarla ve geleneksel küçük burjuvaziyle nasıl farklı bağlar geliştirdiğini (veya bunları güçlendirdiğini) açıklamaya çalışacağım. İkinci dönem ondokuzuncu yüzyılın ortasından Anayasa Devrimi'nin sonuna kadar olan süreyi kapsıyor. Köy kökenli Babi hareketinin bastırılmasında (üst düzeyli) ulemanın nasıl birleştiğini, «tütün hareketi» sırasında ulema içinde oluşan siyasal bölünmeleri ve Anayasa Devrimi'ni tartışacağım. Üçüncü dönem, Anayasa sonrası tarihi ve 1953'e kadar Pehlevi devletinin gelişimini kapsıyor. Ulemanın etkisiz kalışını ve birlik kuramayış nedenlerini ilk Pehlevi Şahının şiddetli din karşıtı siyasasıyla karşı karşıya koyarak tartışacağım. Son dönem ise 1953'den başlıyarak 1978-1979 İran devrimine kadar olan dönemi kapsıyor ve bu bölümde ulemanın son Şaha karşı birleşmesi ve gücünü artırması tartışılıyor.

---

11 Sınıfın kavramsallaştırılmasıyla ilgili tartışma için bknz. Erik Olin Wright, **Class Structure and Income Determination** (New York Academic Press, 1979) 1 ve 2. bölümler ve «Varieties of Marxist conceptions of class structure», **Politics and Society** (1980), 9323-370.

Usuli Ulemanın ve Kaçarların Güçlenmesi

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca İran siyasetinde tarihsel olarak önemli roller oynayan ulema, Şiiliğin belirli bir kolundandır; Usuli okul. 'Usuli' okul ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren toplumda ayrıcalıklı bir üstünlük kazanmıştır. Ondokuzuncu yüzyıla kadar ulema toplumdaki rolü konusunda kendi arasında pek oydaşma sahibi değildi.[12] Üç rakip okula bölünmüşlerdi. Birincisi 'Ekberi' okuludur, peygamberin ve **imamların** sünneti dışında ulemaya bağımsız bir rol tanımaz. Usuli okulu ise şeriat ve akidenin yorumlanması ve bağımsız yargıda bulunulması konusunda **müçtehid**lerin işlevini meşru kabül eder. Son olarak, tasavvuf, şeriattan çok batıniliğe bağlanmıştır. Tasavvuf, Ekberilik gibi, ulemanın dünya işlerine karışmasını geçerli kabül etmez fakat sufi öğretinin **imamların** batıni bilgileriyle özdeş olduğunu iddia eder. Bu kavgadan Usuliler galip çıkmışlardır. Tarihsel gelişimin nesnel koşulları Usulilerin yükselişi ve ötekilerin çok olmasına yol açacak niteliktedir. Bu tarihsel süreç ulemayı işlevsel olarak yeni ilan edilen Kaçar devletine, yapısal olarak 'feodalist' sınıfa, araçsal olarak tüccarlara ve geleneksel küçük burjuvaziye bağlamıştır. Ulemanın bu farklı çıkarlarla kurulan bağları siyasetlerinin de ana belirleyicisi olmuştur ve ondokuzuncu yüzyılda ve sonrasında siyasal birlik veya bölünmelerinin ana nedeni de budur.

İran'ın ondokuzuncu yüzyıl öncesi dinsel anarşisiyle koşut biçimde, Safavilerin düşüşü ve Kaçarların yükselişi arasında yüzyıl süren uzun siyasal anar-

---

12 Ulemanın Arap diliyle okuyup yazdığına işaret eden Nateq, on dokuzuncu yüzyıldan önceki siyasal katılımının sınırlı olduğunu ileri sürer. Bknz. Homa Nateq, «Sar Aghaz-i Eqtedar-i Eqtesadi ve Siasi-ye Mollayan« (Mollaların Siyasal ve Ekonomik İktidarının Yükselişi), Alefba, cilt 2 (Yaz 1983), 40-41.

şi dönemi yaşanmıştır. Siyasal üstünlük için çeşitli aşiret grupları, Avşarlar, Zendler, Kaçarlar, Bahtiyarlar, Afganlar arasında sürekli savaşlar çıkmıştır. Onsekizinci yüzyılın sonunda Kaçarların siyasal olarak güçlenmesi Usuli ulemanın gücünün ve ayrıcalıklarının artmasıyla birlikte olmuştur. Kaçarlar ülkenin çeşitli bölgelerinde siyasal güçlerini sağlamlaştırırken Usuli ulema da Ekberiler ve sufiler aleyhine kendi ayrıcalıklı dinsel egemenliklerini kurmuşlardır. İkisi arasındaki bağıntı tarihsel bir kaza değildir. Usuli ulemanın güçlenmesi ve Kaçarların siyasal iktidarlarını kurmaları ve yaygınlaştırmaları karşılıklı olarak birbirini besleyen tarihsel bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Kaçarların kökeni göçebeliktir,[13] bir ülkenin yönetimi bir aşiretin yönetiminden çok daha karmaşıktır. Kaçar önderleri bürokratik-yönetimsel kurumlarını ve yönetimlerinin meşruluğunu oluşturmak görevi ile karşı karşıya kalmışlardır. Kaçarların aşiret geçmişi ise ne meşruluğu ne de bir ülkeyi yönetmek için zorunlu yönetim yapısını onlara sağlamaktadır. İran'ın yöneticileri aşiret yönetim yapısını terk etmek ve aşiret önderi görünümlerini ulusun önderi görünümüne çevirmek zorunda kalmışlardır.

Usuli ulemanın güçlenmesi, böylelikle, Kaçar devletine verebildikleri eğitim, hukuk ve meşruluk kazandırma konularında gösterdikleri yeteneklerle ol-

13 Anderson, «İslam devletleri ... normalde göçebe kökenlidir ... Bütün islam devletleri ... savaşçı ve yağmacıydı: fetihle kurulmuşlardı ve mantıkları ve yapıları askeriydi. Düzenli sivil yönetim, kendi başına işlevsel bir çevre olarak, yönetici sınıflar arasında hiç egemen olmadı, vergi toplama gereksinimi dışında yazıya dayalı bir bürokrasi gelişmedi» demektedir. Bknz. Perry Anderson, **Lineages of the Absolutist State** (Londra, Verso 1979), 505. Anderson'un iddiası Kaçar devleti için doğrudur. Gene de Kaçar devletinin özelliği olarak yüz yıldan uzun bir süre için bir çok bürokratik ve yasal işlevleri usuli ulemanın yerine getirmiş olduğu görülür.

muştur.[14] Ulemanın öğrenim kurumlarında tekelci konumu vardır. Yargı kurumları iki tür mahkeme arasında bölünmüştü, **örfi ve şeri.** Yargı yetkileri konusunda kesin ayrım yapmak zorsa da, örfi mahkemelerin daha çok devlete karşı suçlar ve bunlarla ilgili davalarda yetkili olduğu, şeri mahkemelerinse medeni hukuk konularıyla ilgilendiğini söylemek doğru olur. Şeri mahkemelerin reisliği ulemanın elindeydi. Şeri mahkemeler üstünde yönetimini güçlendirmek için Şah bütün önemli şehirlere şeyh**ülislam** ünvanıyla ulemadan birini atadı ve onlara maaş bağladı.[15] Şeri mahkemelerin önemini, dolayısıyla ulemanın gücünü artıran nedenlerden biri de köylülerin ve bütün olarak ülkenin ekonomik koşullarında yaşanan gelişimdi.[16] Ekonomik etkinliklerin artması, bu et-

---

14 İki tarihsel gözlem Usuli ve ulemanın güçlenmesinin tarihsel gelişimin nesnel koşullarına bağlı olduğunu ortaya koyar. Birincisi Algar'ın «Şeyh Muhammed Şerif Astarabadi'nin (öl. 1033/1624) Ekberi okulu daha önce kurulmuş olsa da, büyük etkisini ulemanın Şii devletin işlerine karışmaktan menedildiği Şafavi ve Kaçar yönetimleri arasındaki dönemde yapmıştır» gözlemidir. Algar, **Religion and State**, 35. İkincisi Usulculüğün Ekberi ve Sufiliğin kanla bastırılması pahasına güçlenmesidir. Örneğin, Usuli anlayışın önde gelen taraftarlarından Behbehani, Ekberciliği ve Sufiliği bastırmak için en acımasız yollara başvurmuştur. Gerçekten lakaplarından biri **Sufikoş**'tur (sufi öldürücü) Acımasızlığıyla ilgili olarak öğrencilerinden biri daima **mirghazab**larla (dayak ve idam cezası uygulayıcıları) dolaştığını bildirir. Bknz. Algar, **Religion and State**, 33-40, n. 43.

15 Willem Floor, «Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925). **Qajar Iran** içinde, editör Edmund Bosworth ve Carole Hillenbrand (Edinburgh University Press 1983), 113.

16 Lambton, **Landlord and Peasant**, 134. Issawi 'ilk iki Kaçar'ın yönetimi (1796-1834) geçen yüzyılın yıkımlarından hızla kurtulma dönemiydi» demektedir. Bknz. Charles Issawi, **The Economic History of Iran, 1800-1914** (Chicago, The University of Chicago Press, 1971), 17.

kinliklerin çapraşıklığıyla ve buradan doğan çelişkilerle uğraşacak bir yargı kurumuna gereksinimi artırıyordu. Kaçarların aşiret kökeni nedeniyle böyle bir yargı kurumları yoktu.[17] Ulemanın yargı deneyim ve bilgisinden yararlanmak kaçınılmazdı. Sonuç olarak dönemin başında sayısı beş olan Usuli ulema Kaçar yönetiminin sonunda yüzü geçmişti.[18]

İktidarlarının meşruluğunu oluşturmak için de Kaçar yöneticilerinin ulemaya gereksinimi vardı.[19] Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında yazan Morier şöyle diyor: «İranlılar Zillullah (Allah'ın gölgesi) diyerek monarklarına kutsallık atfettiklerinden...ona tanrısal bir saygı gösterirler».[20] İkinci Kaçar Şahı Feth Ali Şah'ın ulemayla sıkı ilişkiler kurmuş olması da böylece şaşırtıcı olmaktan çıkıyor. Kutsal emanetleri tamir ederek ve süsleyerek, camiler yaptırarak ulema arasında dindar bir yönetici diye ün kazanmak amacındaydı. Kum'da (nerdeyse kutsal kabül edilen

17 Kaçar önderlerin cahillik düzeyiyle ilgili olarak Mostowfi şunu belirtir: «Geleneklere uyarak kabile önderleri ve hanlar bütün para işlerini kahyalarına bırakıyorlardı. Büyük bir çoğunluğu okuyup yazmayı kabile onurlarına ters görüyordu, hanın kılıç kullanmakta üstün olması gerektiği inancındaydılar...» İlk Kaçar önderler arasında istisna kurucu ve ilk Kaçar şahı Aka Muhammed Han'dı. Mostowfi, a.g.e. 11.

18 Floor, «Change and Development», 113.

19 Bu bağıntıyla ilgili olarak Floor zorlayıcı bir görüş ileri sürer: «iktidarın din yoluyla meşrulaşması nedeniyle, sanayi öncesi İran'da siyasal yapı için dinsel değer ve normların büyük önemi vardı. Dinsel sistem resmi yasal yapıyı üretiyordu. Bunun anlamı din önderlerinin geniş yasal, toplumsal ve eğitim işlevleriyle yönetici sınıfın iktidar sınırlarını etkileyebilmesidir. (yargı yetkisinde egemenlik ve eğitimde tekel din sınıfının elindedir)». Bknz. W.M. Floor, «The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?», **Religion and Politics in Iran** içinde, editör Nikkie R. Keddie, (New Haven, Yale University Press, 1983), 74.

20 Lambton, **Landlord and Peasant**, 136'dan alıntı.

şehirde) yaşayanlar vergiden muaf tutulmuşlardı ve Kum türbesinin yanına **medreseler** inşa edilmişti. Şah ulemaya bol para dağıtmayı ve başka maddi çıkarlar sağlamayı da unutmadı. Şahın seçkin uleması **Şeyhülislamlığa** ve **cuma imamı** bürolarına atanıyordu. Dahası, Usuli ulema Ekberilik ve tasavvufa karşı verdiği kanlı savaşta Kaçarlar, özellikle de Feth Ali Şah tarafından desteklenmişti.[21]

Yapısal olarak ulemanın en üst kesimi İran 'feodal' sınıfının bir bölümünü oluşturuyordu. Ulemanın toprak sahipliğinin artması Safavilerin uygulamasıydı. Chardin şu gözlemi yapar:

«Safaviler zamanında toprak sahibi sınıfın yapısındaki en dikkat çekici değişiklik... toprak sahipleri arasında dinsel sınıfın üyelerinin sayısının büyük ölçüde artmasıydı. Gerçekte bu topraklara vakıf mütevellileri olarak veya kalıtımsal bağışlarla veya soyurgallarla sahip olmuşlardı. Zamanla bu toprağın çoğu özel mülkiyete dönüştü. Ülkenin belirli bölgelerinde özellikle Azerbaycan ve Isfahan'da dinsel sınıf toprak sahibi sınıfın önemli bir kesimini oluşturmaya başladı.»[22]

Kaçarların ulema yanlısı tutumu, özellikle Babi hareketinin bastırılmasından sonra ulemanın büyük kesiminin toprak sahibi olmasını kolaylaştırdı.

Usuli ulemasının tüccarlarla ve küçük burjuvaziyle ilişkisi —daha iyi bir sözcük bulunması gerekiyor— araçsaldı, yardımlaşma ilişkisiydi. Ulema gelir-

21 Fakat Kaçar şahlarının Usuli ulema yanlısı siyasetlerinin bir istisnası vardır. Üçüncü Kaçar şahı, Muhammed Şah Hacı Mirza Akasi adlı sufi bir din adamını başbakan atamıştır. Bazılarına göre bunun nedeni Hacı Mirza Akasi'nin Şah'ın öğretmeni olması ve onu bilgi ve kişiliğiyle etkilemesidir. Bknz. Mehdi Bamdad, **Tarikh-i Rejal-i İran (İran Ulusal Biyografi Sözlüğü**, 1700-1960), İran, Tahran, Zovvar Kitapevi, 1347-1968, cilt 2, 203-209.

22 Lambton, **Landlerd and Peasant**, 126-127'den alıntı.

lerinin hatırı sayılır bir bölümü dinsel vergilerden (hüms ve zekat), (büyük oranda tüccar ve geleneksel küçük burjuvazinin verdiği) bağışlardan veya ticari konularda genelde ekonomik etkinliklerde yürüttükleri çeşitli işlevler karşılığında yapılan ödemelerden geliyordu.[23] Bunun karşılığında ulema bu sınıfların çıkarlarını dış ilişkiler karşısında ve şehirlerin fakir halkı karşısında savunma eğilimindeydi.[24]

Sınıf Mücadelesi ve Ulema İçinde Farklı Siyasal İşlevlerin Ortaya Çıkması

Farklı sınıf mücadelesi türleri ulemanın siyasal davranışında tarihsel olarak farklı etkiler yaratmıştır. Ondokuzuncu yüzyılın ortasındaki yoğun toprak sahibi köylü mücadelesi ulema-devlet ilişkisinde birleştirici bir etki yaratırken ulema arasında dikey olarak büyük-küçük rütbeli ayrımına neden olmuştur. Küçük rütbeli ulemanın önemli bir bölümü köylülerin ve fakir şehir halkının savaşımını desteklemiştir. Öte yandan geleneksel küçük burjuvazi ve tüccarlar devletle şiddetli bir çatışmaya girdiğinde, ondokuzuncu

23 İşlevlerine örnek olarak Lambton şu gözlemde bulunur: «kişisel hukukla ilgili konularda onlar karar verir, tapu senetlerini onlar yazar, onlar onaylar, davalar çoğunlukla onlarca çözülür, belge gerektiren ticari işlemlerde onlara başvurulurdu ve eğitim onların elindeydi. Evlilik ve ölümle ilgili bütün işlerde onlara gereksinim vardı». Bknz. Lambton, «The Persian Ulama», 249. «Çeşitli kamu işleri için devletin onlara (ulemaya) gereksinimi vardı» gözlemi de onundur. (248).

24 Şeriata uymayanlara özellikle hırsızlığa ilişkin acımasız tutum ulemanın özel mülkiyeti şehirli fakirlerden korumakta birincil aracıydı. On dokuzuncu yüzyıl başında bunun iyi örneği çok zengin ve acımasız bir müçtehid olan Seyyid Muhammed Bakir Şafti Hüccet-ül İslam'dır. Seksen yüz arasında suçluyu ölüme mahkum ettiği ileri sürülür. Zaman zaman suçluları evinin yanındaki mezarlığa gömdürmekteydi. Bknz. Algar, **Religion and State**, 60-61.

yüzyılın ikinci yarısında, ulemanın yüksek kesimi içinde de farklı siyasal fraksiyonlar oluşmuştur. İran' da iki ana etken yoğun sınıf mücadelesi doğurmuştur. Birincisi İran ve Rusya arasında iki kez savaş çıkması, ikincisi İran ekonomisinin giderek Rus ve İngiliz çıkarlarına göre yönlendirilmeye başlanmasıdır.[25]

Birinci İran-Rus savaşı İran'ın yenilgisiyle sonuçlandı. 1813'de Gülistan'da, İran'ı küçük düşüren ve Rusya'ya toprak vermesine neden olan anlaşma imzalandı. Bunu izleyen ikinci İran-Rus savaşında İran gene yenildi ve daha da kötü koşullarla Türkmençay anlaşması 1828'de imzalandı. Yeni toprak kayıpları olması yanında İran Rusya'ya yirmi milyon ruble savaş tazminatı da ödemek zorunda kaldı.[26] Bu savaşların İran sınıf mücadelesine iki önemli etkisi oldu. Birincisi, İran'ın savaşlarda yenilmesi ülkenin çeşitli bölgelerinde hükümet otoritesinin yıkılmasına yol açtı.[27] Devlet ve 'feodalist' sınıf köylü saldırılarına karşı korunmasız kaldı. İkincisi, köylülerin büyük bir baskı altında kalmasıydı, çünkü savaşın yükünü taşımak zorunda kalan onlardı.[28] Bu iki etken, hükümete ve kutsal ulemaya olduğu kadar 'feodalist' toprak sahip-

---

25 Bu dönemde Rusya'nın ve İngiltere'nin İran'a etkileri için bknz. Firuz Kazemzadeh, **Russia and Britain in Persia, 1864-1919** (New Haven, Yale University Press, 1968).

26 a.g.e. 6.

27 Bambad, cilt 1, 375.

28 Bknz. Nikkie R. Keddie, «Peasants, 1900s», **The Economic History of Iran,** Issawi içinde, 55. Daha sonraki çalışmasında Keddie «İlk Kaçar, Aga Muhammed arazi vergisini (İran' ın temel vergisi) yüzde on gibi makul bir düzeyde tutmayı başarmışsa da... Feth Ali Şah, öncelikle askeri harcamalar nedeniyle, harmanın beşte birine çıkararak vergiyi iki kat artırmış ve tüm Kaçar dönemi boyunca vergi böyle kalmıştır» diyor. Bknz. Keddie, **Rotts of Revolution** (New Haven, Yale University Press, 1981), 42.

lerine karşı, Babilik adı altında köylülerin ve fakir yoksul kentlilerin ayaklanmasına temel oluşturdu.[29]

İdeolojik Babilik akımı Şeyh Ahmet Ahsai'nin düşüncesinden gelişti. Şeyh maddi gövdenin dirilişini ve peygamberin **miracının** maddi yönünü reddediyordu. Dahası, **mezhebin** son iki ilkesini, diriliş ve adaleti kaldırıyor bunların yerine dördüncü bir ilke koyuyor ve dördüne birden mükemmel Şiilik diyordu. **İmam** ve **ümmet** (halk) arasında şefaatcilik yapacak olan buydu. Son ilke Babiliğin gelişimi için ideolojik bir yol oldu.[30] Babiliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed, daha iyi bilinen adıyla Bab, ya da daha iyi bir yaşam için yeni bilgilerin edinileceği kapı, 1820'de doğmuş ve 1850'de idam edilmişti. İran ortodoksluğundan uzaklaşmış olduğundan ulemanın çürümüşlüğünü ve kusurlarını açıkca vaaz ediyordu.[31]

Babilik ideolojisinin daha ayrıntılı açıklaması bu

---

29 On dokuzuncu yüzyıl İran'ı dinsel bir toplumdu, din bütün ideolojilerin üstündeydi. Devlete muhalefet, reformcu veya devrimci olsun, çoğunlukla dinsel kılıf içinde görünürdü, önderlerin çoğu da din kökenliydi. Şu veya bu toplumsal grubun çıkarlarını ifade eden saf siyasal hareketler nadiren görülmekteydi. Bknz. Tabari, **Foroupashi**, 62.

30 a.g.e. 64-67.

31 Valentine Chirol, **The Middle Eastern Question or Some Political Problems of Indian Defence** (New York, E.P. Dutton and Company, 1903), IX. bölüm: «The Revival of Babiism», 117. Lambton da şöyle der: «daha önceki ayaklanmalar gibi, adaletsizlik duygusu ve hükümetin yetersizliği düşüncesi etkili olmuştu. Özellikle hükümetle yakın ilişkisi bulunan hırslı ve bağnaz ulemanın da etkisi vardı. Babi hareketinin bazı önderleri de bu arada bir çok izleyicisiyle birlikte din sınıfından çıkartılmıştı.» («The Persian Ulama», 252). Bazılarınca Babi hareketi Bab'ın yazılarıyla doğrudan bağıntılı değildi ve Bab'ın kendisi hareket üstünde fazla etkili olmamıştır. Ama Babilerin devrimci düşüncesi ve önderliğiyle ilgili bilinenlerin çoğu devrimci bir kadın olan **Ghurat-ul Ain** (Gözlerin Tesellisi) ve Molla Hüseyin Başruyeh'le ilgilidir. Bknz. **Nateq**, «Sar-Aghazi», 43.

çalışmanın amacı dışında. Köylüleri ve yoksul kentlileri Babiliğe çeken güç onun fakirlik ve toplumsal sorunlarla ilgili pratik sosyoekonomik ve siyasal yorumlarıdır. Babiler mülkiyetin çürüme olduğunu vaaz ediyorlardı. Zenginliğin «çoğunluk ondan yoksunken küçük bir azınlığın elinde birikmesi daha büyük bir çürüme»ydi. «Fakirliğin yok olması için köylüler mülkiyetten eşit paylarını almalı»ydılar. Babilik öğretisine göre köylülerin fakirliği zenginliği doğuruyordu. «İran'ın ezilen halkı artık... ayaklan...»[32] Bu pratik anlayış kent ve kırın fakir yığınlarından büyük destek görmüştü. Gillan, Mazandaran ve Horasan'da köylüler yığınlar halinde Babilik akımına katıldılar. Şehirlerde halk vergi ödemeyi reddetti. Zanjan'da halk vergilerini ödemedikleri için hapse atılanları kurtarmak amacıyla hapishaneye saldırdı.[33] Babi hareketinin gördüğü geniş destek devletin ve ulemanın halktan uzaklaşmış olduğunu ortaya koymaktaydı. Küçük rütbeli pek çok ulema da Babi hareketine katıldı. Uzmanlara göre hareketin gücü yaklaşık bir buçuk milyon insana yani İran nüfusunun yüzde yirmisine ulaştı.[34]

Babi hareketinin acımasızca bastırılması ulemanın ve hükümetin birlikte hareket etmesiyle oldu.[35] Babi hareketinin bastırılması ulemayı devlet yapısına daha da yaklaştırdı. Şeri mahkemeler güçlendi, evkaf ulemanın kontrolüne geçti, mütevellibaşılar bazı bölgelerde valilerden daha önemli kişiler durumuna geldiler. Bazı halise toprakları da ulemaya verildi. Divan ve başbakan dinsel amaçlar için belirlenmiş miktarda para ayırmıştı ve ulema değişik konularda harcamak üzere başbakandan yılda 20.000 tümen alıyordu. Ule-

32 Nateq, «Sar-Aghazi», 44.

33 a.g.e.

34 Chirol, 123.

35 Nateq, «Sar-Aghaz», 44. Bknz. Lambton, «The Persian Ulama», 252-253.

ma ve hanedan arasında bir de evliliğin gerçekleşmesi bağlaşmanın mühürlenmesi oldu. Babilerin öldürülmesi için fetva veren Cuma İmamı Abulkasım Şahın damadı oldu.[36] Sonuçta Kazımzade'nin gözlemlediği gibi «Babi-Bahai hareketine karşı **molla**ların ve hükümetin sıkı işbirliği yapması daha çok dinadamlarına yaradı. Şah ve bürokrasi üstündeki etkilerini artırırken Batı etkisine açık olmaya cesaret eden herkesi Babi diye damgaladılar».[37]

Yüksek rütbeli ulemanın Babi hareketinin acımasızca bastırılmasına karışmasının nedeni Algar'ın iddia ettiği gibi İran'da «dinsel birliği» koruma amacı mıydı,[38] yoksa toprakta 'feodal' mülkiyeti savunma amacıyla mıydı kanıtlanması çok zor bir konu. Önemli olan köylülerle toprak sahipleri arasındaki mücadelede yüksek ve küçük rütbeli ulemanın bölünmesidir. İran'da dinsel birliğin korunması üstüne belki o kadar düşmeyen küçük rütbeli ulema köylülerin yanını tutmuş ve Babi hareketine katılmıştır.

Ulema siyaseti içindeki bölünmeleri ve değişimi açıklamada sınıf mücadelelerinin ne kadar önemli olduğunu kanıtlayan olaylardan ikisi de İran siyasal

36 Nateq, «Sar-Aghaz», 45. İran kaynaklarından ve Fransız hükümet arşivlerinden alıntılar yapan Nateq, Babilerin öldürülmesinin daha sonra ulema ve hükümet yetkilileri için halkı soymanın bir yolu olduğunu belirtir. Örnek olarak Baku'da iki müçtehid, sözde Babilerle işbirliği yapma ve müslüman bir kadınla ilişki kurma gerekçesiyle bir tüccarı işkenceyle öldürmüştür. Ama ona borçları olduğu ve böylelikle ondan kurtulmak istedikleri ortaya çıkmıştır. Meşhed'de Babi ilişkileri nedeniyle bir tüccar öldürülmüş, birçokları tutuklanmıştır. Bütün bu işlerin başında mütevellibaşı vardır. Isfahan'da iki tüccar tutuklanmış ve Babi ilişkileri hakkında bir müçtehid tanıklık yapmıştır. Onun kararıyla pazarda sürüklenmiş, öldürülmüş ve gövdeleri yakılmıştır. Sonradan müçtehidin onlara 700 tümen borcu olduğu anlaşılmıştır. (a.g.e.)

37 Kazemzadeh, 188.

38 Algar, **Religion and States**, 137.

tarihinde bir çok araştırmacının önemle üstünde durduğu 1891-1892 tütün hareketi ve 1906-1911 Anayasa Devrimi'nde ulemanın tutumudur. Bu olayların ikisinde de ulema içinde birbiriyle çatışan fraksiyonlar oluşmuştur. Bu çatışmanın nedeninin tüccarlar ve geleneksel küçük burjuvazinin devletle ve Rus ve İngiliz çıkarlarıyla şiddetli bir çatışma içine girmesi olduğu görülecektir.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren İran tüccar ve zanaatkarları sürekli olarak Avrupa şirketlerince zor durumda bırakılmaya başlanmışlardır. Mali bakımdan güçlü Avrupalılar yavaş yavaş İran ticaretinin büyük bölümünü ellerine geçirmeye başlamışlardı. İranlı tüccarların yabancı çıkarlarıyla mücadele edecek gücü yoktu. Avrupalılar ölçeğinde işlerini yönlendirecek sermayeden, örgütsel ve yönetimsel yetenekten yoksundular.[39] Avrupalı hükümetlerle İran hükümetinin kendi çıkarlarına yönelik tutumlarındaki farklılık durumu daha da kızıştırıyordu. Avrupa şirketleri hükümetlerinden büyük destek görüyorlardı. Oysa Kaçar devleti yalnız İranlı tüccarları korunmasız bırakmakla kalmıyor, mali bunalım nedeniyle yabancı tekellere ayrıcalıklar da tanıyordu. Sonuç olarak tüccarların ve zanaatkarların devlete karşı kızgınlıkları artıyordu.

Avrupa etkisinin artmasının ve İranlı tüccar topluluğunun buna tepki duymasının ilk işareti 1830'da geldi. «İngiliz ve Masulipatan basmasının kalitesi üreticileri telaşa düşürdü ve şahtan ithalatı durdurması dileğinde bulundular».[40] 1837'de Ralli ticarethanesi Tebriz'de bir şube açınca Avrupalı tüccarlara yönelik ilk protestolardan biri yaşandı.[41] Bunu Tebriz ve Tah-

39 W.M. Floor, «The Merchant (Tujjar) in Qajar Iran» **Zeitschrift der Deutshen Morgenlandischen Gesellschaft** Band. 126. (1976), 124-125.

40 a.g.e. 129'den alıntı.

41 a.g.e.

ran'da çay tüketiminin yasaklanması izledi. Karar «yerli tüccarların hiç payı yokken bu maddenin ticaretinde en önemli yeri tutan» Rusyalı Gürcülere karşı alınmıştı.[42] Üç yıl sonra İngiltere konsolosu raporunda şunları yazıyordu: «İranlı tüccarlar, yabancı malların sürekli ve artan ithalatıyla İranlı üreticilerin harap olduğunu ileri sürerek hükümetten Avrupa ürünlerinin ithalatının yasaklanmasını istediler. Ama bu girişim başarılı olamadı ve tüccarların bu amaçla kurdukları birlik dağıldı.»[43] «Kaşan tüccar ve üreticileri...ve başka üreticiler ve tüccarlar da» benzer girişimlerde bulundular ve onlar da sonuç alamadılar.[44] 1844'de İran'da İngiltere konsolosu olan Abbott'a göre «Kaşan tüccar ve üreticileri Majeste Şah'a bir dilekçe sunarak Avrupa ticaretinin ülkeye girmesinden zarar görmekte olan ticaretlerinin korunmasını rica ettiler».[45] Abbott 1849'da da Kaşan'dan bir rapor göndererek «Krallığın her yanına yayılan Avrupa ticaretinin sonucu üreticiler hızla yok olmakta ve yerli sanayinin bir çok dalı gerilemekte veya ortadan kalkmaktadır» demişti.[46] 1864'de Avrupa ticaretine karşı gene başarısız başka bir girişim daha olmuştu[47]

İranlı tüccarlardan daha fazla vergi alınmaktaydı bu durum da onları bir kez daha acımasız bir açmaza sokuyordu.[48] 1851'de İngiliz konsolos raporunda şunları yazmıştı: «Avrupalı tüccar karşısında İranlı tüccarın durumu aşağıdaki cümlelerle anlaşılabilir: 10 tümenlik şeker ithal eden Avrupalı tüccar bir defaya ait olmak üzere % 5 vergi ödeyerek malını Tahran'a satabilir. İranlı tüccar ise... % 14 öder ve malı-

42 Issawi, 76.
43 a.g.e.
44 a.g.e.
45 a.g.e. 258.
46 a.g.e.259.
47 a.g.e. 103-104.
48 a.g.e. 77.

nı Tahran'a satmak isterse Rohdarlık ödemek zorundadır (yol vergisi) yani Miana, Zenjaun, Kazvin ve Tahran'da vergi ödeyecektir.»[49] Üreticiler için de benzer vergi farklılıkları vardı. Aynı rapor şu sonuca varıyor: «bu vergiler indirilmediği sürece yerliler ticaretten vazgeçmek zorundalar, o zaman ticaret miktar olarak düşecek ve tamamiyle Avrupalıların eline geçecektir.»[50]

İran hükümetinin yabancılara tanıdığı ayrıcalıklar da yabancı sızmasını teşvik etmiş ve sonuç olarak İran'ın geleneksel sanayisinin büyük bölümü yıkıma uğramıştır. Ayrıcalık peşine düşme dönemi resmen 1872'de başlamıştır ve Curzon tarafından haklı olarak 'uluslararası bomba' olarak nitelendirilmiştir. İlk büyük ayrıcalık İngiltere yurttaşı Baron Julius de Reuter'e tanınmıştır. Devlet bankası kurma ayrıcalığı, gümrüklerin mültezimliği, altın, gümüş ve değerli taşlar dışında bütün madenlerin çıkartılması, yetmiş yıl boyunca demiryolları ve tramvaylar inşa etmesi, kanalların, sulama işlerinin, yolların, telgraf hatlarının yapılması ve fabrikalar kurması karşılığında 40.000 sterlin ve gümrük gelirlerinin % 60'ı kendisine verilmiştir.[51] 'Anlaşma' Curzon'a göre, «tarih boyunca düşlenen ve gerçekleşmeyen biçimde bir krallığın bütün kaynaklarını yabancı ellere teslim etmişti».[52] Muhalefet nedeniyle ayrıcalık geri alınmıştır. Fakat satış ayrıcalıkları devam etmiştir. Reuter madencilik ve bankacılık ayrıcalıklarını sürdürmüş, bankası daha sonra İran Emperyal Bankasına dönüşmüştür.

---

49 a.g.e. 80-81.

50 a.g.e. 81.

51 Ervand Abrahamian, **Iran: Between Two Revolutions** (Princeton: Princeton University Press, 1982) 55.

52 a.g.e.'den alıntı. Ayrıca bknz. George Curzon, **Persia and the Persian Question** (Londra, Longmans Green. 1892) cilt 1, 480.

Böylece, Batı Avrupa burjuvazisi iç pazarlarını kontrol edebilir ve kendi çıkarlarıyla uyum içinde devlet politikalarını yönlendirebilirken İran'da farklı bir gelişim yaşanmıştır. Tüccarlar ve geleneksel küçük burjuvazi siyasal ve ekonomik olarak marjinalleşmiştir. Bu gelişim sonuç olarak İran'da sınıf saflarını belirlemiştir. Şaşırtıcı olmayacak bir sonuçla tüccarlar devlete ve yabancı çıkarlarına karşı geleneksel küçük burjuvazi ile işbirliği yapmıştır.

Tüccarların ve geleneksel küçük burjuvazinin ortak düşmana karşı birleşik mücadelesi ondokuzuncu yüzyıl sonu İran'ında en ilgi çekici olaylardan birinin, tütün hareketinin, sınıfsal temelini belirlemiştir. Kıvılcım 1890 Martında Şah'ın Binbaşı G.F. Talbot'a elli yıllık süreyle tütün üretimi, satışı ve ihracatı için tekel kurma hakkını vermesiyle parlamıştır. Keddie, «ayrıcalık gerçekleşirse çıkarlarını yitirecek olanlar tüccarlardı ve muhalefette yer alanlar ve doğrudan etkilenenler de onlardı» diyor.[54] Tütün hareketi zamanın önde gelen dini lideri Şirazi tütün içmeyi yasaklayan bir fetva verdiği zaman kördüğüm haline geldi. Confidential News'in haberine göre olaylar şöyle gelişti: «6 Martta bütün tütün tüccarları ve tütün işi yapanlar Mescid Şah'da toplandılar sonra Şehzade Abdül Azim'e sığınarak bir dilekçe hazırladılar ve Şah'a İngiliz şirketine teslim olmayacaklarını bildirdiler. Şah çok rahatsız oldu ve herhalde ayrıcalığı geri alacak».[55] Boykotun yaygınlığı ve hareketin gücü sonunda Şah'ı ayrıcalığı geri almaya mecbur etti.

Sonuç olarak, tütün hareketi, somut sınıf çıkarları çatışmasıdır. Bir yanda saray ve İngiliz sermayesi öte yanda tütün tüccarları ve tütünle iş yapanlar vardır. Hareketin önderliğini tütün tüccarlarının yaptığı

53 Keddie, **Religion and Rebellion**, 35. Ayrıca bknz. Kazamzadeh, 4. bölüm.

54 Keddie, **Religion and Rebellion**, 65-66.

55 a.g.e. 52'den alıntı.

«taşrada en güçlü Reji karşıtı hareketlerin, tütün üretiminin fazla olduğu yerlerde olması» gerçeğiyle ortaya çıkmaktadır.[56] İranlı tüccarların ve geleneksel küçük burjuvazinin yabancı çıkarlarıyla çatışmasının tarihsel deneyimine bakıldığında, Keddie'nin gözlemlediği gibi «İran'ın yabancılara satılmasına karşı muhalefetin ...bütün sınıflarca paylaşıldığını» beklemek mantıklıdır.[57] Ama bu konuda ulema birlik değildir. Kuşkusuz ulemanın rolü dikkat çekici ve önemliydi. Fakat bu rolün sınırları ve yoğunluğu konusunda abartılar vardır.[58] Gerçekten bütün ayrıcalık karşıtı hareket sırasında ulema içindeki farklı fraksiyonları ayırt etmek kolaydır. Ulemanın bir bölümü harekete katılmayı reddetmiş ve hatta ayrıcalığı desteklemiştir. Örnek olarak Ayetullah Behbehani rüşvet almış, Emin us-Sultan'la (başbakan) işbirliği yapmış ve harekete katılmayı reddetmiştir.[59] Behbehani yalnız değildi. Tahran'da ulemanın bir bölümü ayrıcalığın tanınmamasının bir kötülüğün daha büyük kötülükle tasfiyesi olduğunu söylüyorlardı. Şiraz'da ulema, tüc-

56 a.g.e. 65 dipnot.

57 a.g.e. 66.

58 Hem kuramsal hem ampirik nedenlerle tütün hareketinde ulemanın rolü bazı araştırmacılarca abartılmıştır. Kuramsal olarak Algar ve daha az da Keddie, farklı nedenlerle, devletle ulema arasında uyuşmazlık bulunduğunu ileri sürmüş ve ulema siyasetiyle ilgili daha önceki görüşleriyle çelişir biçimde ulemanın siyasal tutumunu değerlendirmişlerdir. Ampirik olarak, araştırmacılarca kullanılan bazı kaynaklar, özellikle Algar'ınkiler, ulema yanlılarının yayınıdır. Örnek olarak Algar'ın Hacı Mirza Hasan Şirazi'nin tütün boykotuyla ilgili fetva yayınladığı iddiasının temel kaynağı İbrahim Taymuri'nin **Tahrim-i Tanbaku ya Avvalin Muqavamat-i Manfi dar İran (Tütün Boykotu veya İranda İlk Pasif Direniş)**'dir. (Tahran 1328-1949). Nateq, Taymur'un tutumunun otantikliğini sorgulamıştır. Fetvanın tüccarların önderi Hacı Kazem Malek Ot-Tojjar tarafından zorlandığını ikna edici biçimde ortaya koyar, 'Sar-Aghaz, 53.

59 Nateq, «Sar-Aghaz», 52.

carların ve esnafın tütün boykotuna uymamıştı. Tebriz'de ulema ile hükümet tam işbirliği halindeydi, öyle ki protestocular şirketle işbirliği yapan ulemanın öldürüleceğini söylemişlerdi. Kirman'da halk fetvanın haberini alınca tüccarlar sigara içmenin henüz müçtehidler ve ulema tarafından yasaklanmadığını açıkladılar. Meşhed'de Şeyh Muhammed Rahim, Muhammed Taki, Habibullah Hüseyni gibi yüksek rütbeli ulema hareketi bastırmayı kararlaştırmışlardı. Emin us-Sultan'a gönderdikleri haberde 'Haşmetmeapın isteklerine ve ayrıcalığa' karşı ayaklananları 'vicdansızlar ve azgınlar' olarak kınıyorlardı. Haşmetmeaplarına, meslekdaşlarının işbirliğiyle isyanı bastıracakları konusunda güvence veriyorlardı.[60] Şah'a gönderdikleri bir haberde de şunları belirtiyorlardı.

«Tütün satıcıları ve devlet ile ulusun işleriyle ilgili hiç bir şey bilmeyen, konunun her yönünü anlamayan bazı sapkınlar, cahilce davranarak islamın koruyucusu haşmetmeapın hayal kırıklığına uğramasına neden oldular. Şah'ın sağlığı için duacı olurken bizler halkı yatıştırıyorduk... Allah'a şükürler olsun ki... yetkililerin de zekası sayesinde halk sakinleşti ve dağıldı. İslamın koruyucusu Şehinşahın emirlerine uyulmasını zorunlu görevimiz (vacip) kabul ediyoruz.»[61]

Yani tütün ayrıcalığı konusunda ulemanın farklı görüşler taşımış olduğu tarihsel bir gerçektir. Şimdi sorun ulemanın ayrıcalığa karşı veya ayrıcalık yanlısı davranışına neyin yol açtığıdır. Harekete katılan ulema büyük olasılıkla hareketin belkemiği olan tüccarlara, geleneksel küçük burjuvaziye ve köylülere mali olarak dayanmakta, onlardan bağış almaktadır. Bu sınıfların gelirinin düşmesi veya artması ulemanın gelirini de etkilemektedir. Tütün ayrıcalığı konu-

60 a.g.e. 53.
61 a.g.e.

sunda ulemanın bu kesiminin tütün tüccarlarının ve tütünle uğraşanların temsilcisi olarak hareket ettiği ileri sürülebilir.[62] Ayrıcalığı destekleyen ulema kesimi ise hükümetle ve İngilizlerle yakın bağları olanlardır. Örnek olarak Seyyid Abdullah Behbehani İngilizlerin ve ayrıcalığın savunucusu Emin us-Sultan-başbakanın yandaşıdır.[63] Şah'ın akrabası olan Tahran Cuma İmamı da hareketi desteklemeyi reddetmişti.[64]

1906-1911 Anayasa Devrimi sırasında da ulema kendi içindeki birliği kuramamıştır. Bir kez daha farklı sınıf çıkarları arasında bölünmüş farklı siyasetler ortaya çıkmıştır. Ulema içindeki iki ana bölüm tüccarlar ve zanaatkarlara bağlanmış anayasacılarla, hanedana, 'feodalist' çıkarlara bağlanmış anayasa karşıtlarıdır. Hairi «(anayasacı) ulemanın devrim yanlısı dinsel savları... temelde tüccar sınıfla bağlarından kaynaklanmakta gibidir» demektedir.[65] Tütün hareketinde olduğu gibi, devletin kendi çıkarlarına karşı kayıtsızlığıyla çatışmaya giren tüccarlar ve za-

62 Bu görüşle uyumlu Keddie'nin gözlemi: «bütün büyük şehirlerde muhalefetin önderleri ulema iken, çoğunlukla başkalarının özellikle de tüccarların temsilcileri olarak hareket ediyorlardı» **Religion and Rebellion,** 66. Bu iddiayı daha da güçlendirmek için ulemayla tüccarların ilişkisini gösteren daha fazla veriye gereksinim vardır. Bu veriler tüccar ve geleneksel küçük burjuvaların ulemaya verdikleri bağışların miktarını, ulemanın aile kökenlerini ve pazarla bağıntılarını içerir.

63 Gerçekten Behbehani ailesi İngilizlere karşı hiç bir eylemde bulunmamıştır. Seyyid Muhammed Behbehani 1953'de halkı Musaddık'a karşı örgütlemek için çalışmıştır. Ne zaman Şah toprak reformu uygulama girişiminde bulunmuş ve kırsal kesimdeki 'feodalist' ilişkileri yıkmak istemiştir, Behbehani Şah'a karşı muhalefete o zaman katılmıştır.

64 Keddie, **Religion and Rebellion,** 90. Fakat ayrıcalığı destekleyen ulemanın sosyoekonomik kökeni konusunda karar verebilmek için daha fazla araştırmaya gereksinim vardır.

65 Hairi, 104.

naatkarlar bu dönemde de devrime büyük oranda katılmışlardı. Daha 1905 gibi erken bir tarihde tüccarla ulema ticaret ve zanaat loncalarıyla bağlar kurarak Gizli Dernek oluşturmuşlardı.[66] Anayasacı ulema böylelikle «tüccar ve zanaat loncalarının barış içinde işlerini yürütebilecekleri, yerli sanayinin ve ticaretin desteklendiği ve yabancı sızmanın durdurulduğu güçlü ve iyi örgütlenmiş bir hükümetin kurulması için savaşmaya yönelmişti».[67] Anayasa Devrimi'nin önderleri arasında ulemadan Ayetullah Behbehani ile Ayetullah Tabataba-i vardı.

Anayasa karşıtı ve kralcı ulema siyasetinin önderliğini yapanlar arasında Şeyh Fazlullah Nuri de vardı. 1906 protesto hareketleri sırasında Behbehani ve Tabataba-i'ye katılmış fakat sonra Anayasa Devrimi aleyhine geçmişti. Nuri, kralcı Tahran Cuma İmamına katılarak Muhammed Derneği adlı tutucu örgütün kurulmasına yardımcı olmuş, inançlı müslümanlara 'kafir' meşrutiyetçilere karşı şeriatı korumak üzere Top Meydanında toplanmaları çağrısında bulunmuştu.[68] Nuri Anayasa Devriminin üç yönden büyük fitne olduğunu ileri sürerek görüşünü savunmaktaydı: 1) söz ve davranış, 2) yazma ve açıklama, 3) ey-

66 Ervand Abrahamian, «The Causes of the Constitutional Revolution in Iran» **International Journal of Middle East Study**, 10 (1979), 401. Devrimle ilgili daha fazla bilgi için bknz. Kazemzadeh, 7. bölüm.

67 Hairi, 104.

68 Tütün hareketine katılarak tüccarları desteklemeyi reddeden aynı Behbehani. Bazı araştırmacılar Behbehani'nin devrime katılmasındaki içtenliğinden kuşku duymuşlardır. Behbehani İngiliz yandaşıdır ve devrime, İngilizlerin devrimin ilk aşamasını desteklediği için ve başbakan Emin O-Dolleh'e düşmanlığı olduğu için katıldığını ileri sürerler. Bknz. Homa Nateq, «Jang-i Reqeh-ha dar Enqelab-i Meşhuritiyat-ı İran» (İran Meşrutiyet Devriminde Fraksiyon Kavgaları), **Alefba** (Yaz 1983), cilt 3, 35-37.

69 Abrahamian, **Iran**, 94.

lem ve sınama. İlk aşamayla ilgili çağrı, iyi bir biçimde sunulduğu için, okumuş ya da cahil herkes tarafından kabül edilmişti. İkinci aşama anayasanın yazılmasını ve basın özgürlüğünü içeriyordu. Bu özgürlük dine, din görevlilerine ve ulemaya karşı yazı yazma hakkı veriyordu. Üçüncü aşamada meşrutiyetçiler ellerinden gelen bütün muhalefeti göstermeye başlamışlardı. Nuri'ye göre anayasa tasarısı hepsi de islama karşı olan ve yasaklanmış bulunan üç yenilik içeriyordu: 1) islam hukuku dışında yasalar yazılması, 2) yurttaşları şeriat içinde yer almayan yasalara uymaya zorlaması, 3) yurttaşları yazılı hukuka uymamaları nedeniyle cezalandırması.[70] Bundan sonra bir çok izleyici «mutlakiyetçi ulema çevresinde toplandı ve meşrutiyetçileri ciddi biçimde tehdit etmeye başladı».[71] Pratikte Nuri eski 'feodalist' rejimin ideolojik olarak doğrulanmasına hizmet etmekteydi. Anayasaya karşı tutumu anayasa karşıtı Muhammed Ali Şah'ınkiyle aynıydı. Muhammed Ali Şah, iyi bir müslüman olarak, bir islam terimi **meşru**'yu kabul edeceğini, fakat yabancı kavram **meşruti**'yi kabul edemiyeceğini açıklamıştı.[72] Nuri'ye yanıt vermek üzere Ayetullah Na'ini meşrutiyetin islamcı biçimde doğrulanmasını sağlamaya çalıştı. Yanıtı aşağıdaki noktalardan oluşuyordu:

«Bu üç nokta açıkca anlaşıldığı anda despotik bir rejimi meşruti bir rejime dönüştürmenin zorunluluğu konusunda hiç bir kuşku kalmaz. Bunun doğruluğu birincisinde üç dizi gasp ve baskı olmasıyla da ortaya çıkmaktadır: 1) Allah'ın otoritesini gasp etmekte ve O'na karşı haksız davranmaktadır, 2) İmam'ın otoritesini gasp etmekte ve İmama baskı yapmaktadır, 3) Halka karşı da baskı uygulamaktadır. Anayasal sistem ise tersine yalnızca İmamın baskı altına

70 Hairi, 199. 2
71 a.g.e. 193.
72 a.g.e. 90-91.

alınmasıdır çünkü onun otoritesini gasp eder. Yani meşruti düzen üç dizi baskıyı bire indirmektedir, kabul edilmesi zorunludur.»[73]

Ulema içindeki iki farklı siyasal grubun arasındaki yoğun ideolojik tartışma, karşıt sınıf çatışmaları arasında devam eden yoğun çekişme ve silahlı mücadeleyle bağlantılıydı. Nuri'nin meşrutiyet karşıtı tutumu yalnızca ideolojik bağlılığıyla sınırlı görülmüyor. Nuri hanedanla bağlarını güçlendirerek ve meşrutiyet karşıtı gösteriler düzenliyerek devrim karşıtı harekete etkin biçimde katıldı.[74] Sonuçta kraliyetçiler ve destekleyicileri ulema içinde de yenildi ve Şeyh Fazlullah Nuri idam edildi.

Dolayısıyla Anayasa Devrimi sırasında ulemanın farklı siyasal davranışını açıklayan sınıf çatışmasıdır. Ulema içindeki siyasal bakımdan farklılaşmış fraksiyonların başka nasıl açıklanması mümkün olabilir? Ondokuzuncu yüzyılın sınıf çatışmaları içindeki İran'ında ulema bağımsız siyasal tutum takınarak, sınıfların üstünde ve ötesinde davranamazdı. Ulema

---

73 a.g.e. 193-194'den alıntı.

74 Nuri'nin kendisinin de büyük toprak sahibi olduğunu belirtmeliyiz. Meşruti devrimin köktenciliği onu muhalefete itecek kadar güçlüydü. (Nateq, «Sar-Aghaz», 48) Nuri'nin içtenliğinden kuşku duyuran bir sorun da bir yandan İslam'ın kalesini sözde savunurken öte yandan iki çok önemli ve çelişkili konuda takındığı tavırlardır. Nuri, Rusların daha önce ilişki kurmaya çalıştıkları bütün ulemadan red yanıtı almalarına karşılık, onlara Rus Emperyal Bankasını kurmaları için vakıf topraklarını satmıştır. (Daha sonra halk, Ramazan sırasında binaya saldırmış ve yerle bir etmiştir) İkincisi, Nuri, Şii İslam'ın öğretisine uymayarak, kocasının rızası olmadan bir kadını boşamıştır. Bknz. Bamdad cilt III, 96-97. Nuri'nin hareketleri bir çok İranlı arasında kızgınlık ve hayal kırıklığı yaratmıştır. Bu tür eylemler Nuri'nin islamı koruma davasına ne kadar bağlı olduğunu gösterir. Meşrutiyete karşı çıkmasının 'feodalist' devleti ve mülkiyet ilişkisini korumasının dinsel bakımdan kılıfını hazırlamak olduğu yorumunu güçlendirir.

içinde savaşan sınıfların çarpıştığı konular dışında kalmış belirgin bir fraksiyon yoktur. Pehlevi döneminde de ulema siyasetinin değişimi ve bölünümü değişen sınıf ilişkileriyle bağıntılıdır, ulemanın bağlaşığı olduğu sınıfların siyasal davranışıyla koşutluk içindedir.

Pehlevilerin Yükselişi ve Ulemanın Devlet Bürokrasisinden Ayrılması

Daha önce belirttiğim gibi ulema siyasetini çözümlerken devletin ve toplumsal ilişkilerin yapısı dikkate alınmalıdır. Rıza Şah'ın tahta çıkması Kaçarlar döneminde yaşananlara önemli açılardan karşıt bir çok tarihsel sürecin de resmen başlamasına işaret eder. Tarihsel gelişim ve devlet Kurma, Usuli ulemanın güçlenmesini ve Kaçar devletinin yönetsel ve ideolojik organları ile (işlevsel) birleşmesini zorunlu kıldıysa, Pehlevi dönemi de tarihsel gelişimin zorunlu sonucu olarak farklı nitelikte bir devletin oluşumunu, kapitalist dönüşüm yolunda bir devleti gerektirmiştir.[75] Böyle bir dönüşüm, adlandırıldığı gibi söylersek çağdaşlaşma, ulemanın hiç bir rolünün bulunmadığı bir devlet örgütlenmesini birlikte getirmiştir. Ulemanın devlet organlarından ayrılmasını gerektiren süreç, ulemanın Rıza Şah'a karşı birleşik bir muhalefet yaratacağı düşüncesini doğurabilir. Ama Şah'ın iktidarı boyunca ulemanın önderlik ettiği hiç bir protesto hareketi yaşanmamıştır. Ulema kendisini Rıza Şah karşısında oldukça güçsüz görmüştür. Niçin? Bir açıklama yapabilmek için bu döneme özgü yapılanmanın ve sınıfların oluşumunun, Rıza Şah rejimini destekleyen özel sınıflar bağlaşıklığının çözümlenmesi gerekir. Rıza Şah'ın politikası ulemanın mesleki çı-

75 Ehsan Tabari, **Jame-eh-ye Iran dar Douran-i Reza Shah (Rıza Şah Döneminde İran Toplumu**, Stockholm, Tudeh Yayın Merkezi, 1977), 1-3. bölümler.

karlarına ciddi darbeler indirirken ulemanın birlik kuramayışını ve siyasal olarak yetersiz kalışını sınıf bağlaşmaları açıklayabilir.

İran'a kapitalizmin girmesiyle birlikte yeni burjuva sınıfı da ortaya çıkmıştır.[76] Ondokuzuncu yüzyılın sonunda sınıfsal niteliği burjuva ve toprak aristokrasisi olan toplumsal gruplaşma yaşanmıştır.[77] Zanaatkarlarla birlikte bu sınıflar öncelikle Ilımlı partide örgütlenmiş sonra reformcuların partisi denilen tutucu örgütlenmeyi yaratmışlardır.[78] Bu örgütler Rıza Şah'ın iktidara gelmesinde önemli rol oynamıştır. Şah'ın düzeni sağlaması, bu sınıfların ekonomik etkinliklerini yürütebilmeleri açısından işlerine gelmektedir. Son Kaçar şahı Ahmet Şah'ı, Rıza Han'ı başbakan atamaya ikna etmek üzere Tahran pazarının önde gelen 256 tüccarı aşağıdaki dilekçeyi yazmıştır:

«İslamın ve İran'ın iyiliği için: Ülkenin bütün siyasal, toplumsal ve yönetsel koşullarının bozulması dünyada İran'ın ve İranlıların prestijini yıkmıştır. Dünya bize yukardan bakmakta ve kendi işlerimizi yönetme yeteneğimiz bulunduğu konusunda hiç bir umut görememektedir. Hiç bir yurtsever İranlı bu durumu hoşgöremez. H.H. Rıza Han bu koşullar altında ülkenin yönetimini becerikli ellerine almış, orduyu ve yönetimi yeniden örgütlemiş, dini canlandırmış, çürümeye, dinsizliğe ve kötülüğe son vermiştir. Sayısız hizmetleri karşılığında onu ödüllendirme olanağımız olmadı. Dolayısıyla bizler, aşağıda imzası bulunanlar, tüm kalbimizle Haşmetmeap Rıza Han'a şükranları-

76 On dokuzuncu yüzyıl sonlarında İran'da burjuvazinin ve işçi sınıfının gelişimiyle ilgili olarak bknz. Z.Z. Abdullaev «Bourgeoisie and Working Class, 1900s, Issawi'de 42-52.

77 Bknz. Tabari, **Jame-eh-ye Iran**, 72 ve **Foroupashi**, 97-105.

78 Abrahamian, **Iran**, 102-122, 131.

mızı bildiriyoruz ve ülkeyi ilerletme çabasında onu destekliyor, ona başarı diliyoruz.»[79]

Ulema, Rıza Han'ın Şah olması ve Pehlevi hanedanını kurmasında da yardımcı oldu. Sonuç olarak ulemanın bu tutumu hem tüccarların hem toprak aristokrasisinin istekleriyle uyum içindeydi, ulemanın sıkı bağları bulunan iki sınıf bunlardı. Böylece hükümetin biçimiyle ilgili cumhuriyet veya kraliyet kurulması tartışması çıktığı zaman ulema oybirliğiyle kraliyeti destekledi. Rıza Han'ın cumhuriyet önerisinin Kaçar hanedanına son verme amacı mı güttüğü yoksa cidden cumhuriyet mi istediği tartışmamızın dışındadır. Önemli olan ulema içinde cumhuriyete karşı güçlü muhalefetin bulunuşudur. Dolayısıyla Kum ziyaretinden sonra Rıza Han aşağıdaki demeci yayınladı:

«...kişisel amacım ve yöntemim başından beri İslamın yüceliğini ve İran'ın bağımsızlığını korumak ve savunmak ve ülkenin ve ulusun çıkarlarını gözetmek olduğu için... Veda etmek üzere Kum'a gittiğimde önde gelen ulemayla görüştüm, ulu kişilerle mevcut koşullar hakkında görüş alışverişinde bulundum. Sonunda halka cumhuriyet düşüncesinden vazgeçmesi öğüdünde bulunmayı zorunlu gördük...»[80]

Benzer şekilde zamanın önde gelen uleması, Ayetullah Hairi, Naini ve Isfahani, Rıza Han'ın davasını destekleyen bir demeç yayınlamışlardır:

«Kitleleri tatmin etmeyen ve ülkenin gereksinimleriyle uyuşmayan cumhuriyet yönetimiyle ilgili çeşitli düşünceler ifade edilmiştir. Böylece, Haşmetme-

---

79 Homammad Hassan Faghfoory, **The Role of the Ulama in Twentieth Century Iran with Particular Reference to Ayatullah Haj Sayyid Abulqasım Kashani** (basılmamış doktora tezi, University of Wisconsin, Madison, 1977), 63'den alıntı.

80 Rasoul Mehraban, **Gousheh-ha-i az Tarikhi Moaser-i İran (Çağdaş İran Tarihinden Görünümler,** Tahran, Otarod yayınları, 1982), 16-17; Akhavi, 29-30. Hairi, 22.

ap. Başbakan... Kum'a geldiğinde... bizimle vedalaşırken, kendisinden (cumhuriyet) tasarısına son verilmesini, yukarıda değinilen düşüncelerin yok edilmesini ve bunun tüm ülkeye duyurulmasını istedik. Bunu kabul etti. Allah, bütün halkın bu hareketi kabul etmesini ve bunun için şükran duymasını sağlasın.»[81]

Sonuç olarak Tahran'ın ve bütün önemli şehirlerin etkili uleması Rıza Han'ı destekleyen bu açık çağrı çevresinde toplandı. Bunlar arasında Hacı Abulkasım Kaşani, Ayetullah-zade Şirazi, Şeyh Muhammed Hüseyin Yezdi, Mirza Haşim Aştiyani, Şeyh Muhammed Ali Tahrani, Mirza Seyyid Muhammed Behbehani ve Ağa Ziya Nuri vardı.[82]

Rıza Şah yirmilerin sonunda iktidarını güçlendirir güçlendirmez ulemanın meslek çıkarlarıyla uyuşmayan 'modernleşme' programını uygulamaya koydu. İdeolojik, siyasal, toplumsal, kültürel, hemen her açıdan Rıza Şah ulemanın gücüne ve ayrıcalıklarına saldırıyordu. Onun yönetimi zamanında ulema eğitim ve yargı sistemlerindeki gücünü ve Meclisteki sandalyelerini kaybetti. Evkaf hükümet kontroluna girdi. Halkın giyim tarzına yönelik olarak önemli değişiklikler ve zorlamalar yapıldı. Rıza Şah İslam öncesi İran krallığını ve kültürünü yüceltirken Şii ideolojisinin önemi de darbe yedi.[83] Sonuç olarak ulema bu uygulamalardan hoşnut değildi. Ve eğer modernleşme iddiası

---

81 Akhavi, 29, Mehraban, 17.

82 Mehraban, 18.

83 Rıza Şah'ın eğitim, hukuk ve öteki ilgili siyasetleri için bknz. Akhavi, 2. bölüm ve Faghfoory, 73-92. Rıza Şah'ın ulemanınkinden farklı yeni bir ulusal ideoloji yaratma çabasına bilinçle girişmesi dikkat çekicidir. «Bu amaçla, İslam öncesi İran kültürünün yüceliği ve eski tarihin canlandırılması üstünde önemle durulmuştu. Böylelikle yeni rejim eski Pers İmparatorluğunun canlanışını temsil ettiğini iddia ediyordu» (Faghfoory, 89).

doğruysa ulema karşıtı bu politikaların doğal olarak ulemanın devlete karşı birleşmesine yol açması gerekirdi. Böyle bir birlik hiçbir zaman gerçekleşmedi. Tersine Rıza Şah yönetiminin meşruluğuyla ilgili olarak ulema arasında siyasal bakımdan bölünmeler oldu. Ulemanın bir bölümü (Ayetullah Kaşani, Hacı Ağa Nurullah Isfahani, Seyyid Hasan Mürerris, Şeyh-ül İslam Malayeri ve Şeyh Nasır Resuli gibi) Şah'tan desteğini çekti ve muhalif hareketlere katıldı. Ulemanın öbür bölümü Rıza Şah'ın yönetimine bağlandı böylelikle zenginlik ve mevki elde etti. Bunlar arasında Hairi Zade, Muhammed Tedayyun, Şeyh Asadullah Mamkani, Şeyh Ali Deşti, Seyyid Yakub Enver, Seyyid Ahmed Behbehani, Mirza Haşim Aştiyani ve Seyyid Hasan Taki Zade vardı.[84]

Neden birlik yoktu? Rıza Şah'a karşı ulema önderliğinde önemli bir muhalefet neden oluşmadı? Bu sorulara yanıt verebilmek için Rıza Şah'ın ulemanın temelini oluşturan sınıflara, toprak aristokrasisi, tüccarlar ve geleneksel küçük burjuvaziye karşı siyasetini çözümlemek gerekir. Rıza Şah'ın sınıf temelinin (komprador) burjuvaziyle toprak aristokrasisinin çelişkili birliğinden oluştuğunu vurgulamak gerek.[85] Öte yandan şahın ekonomik siyaseti genç sanayi burjuvazisini ve pazarın içindeki ve dışındaki zengin tüccarları tatmin etmekteydi. Bir yandan da «toprak sahibi sınıfın bekçisiydi, bütün toprak reformu sözlerine son vermiş, tarım vergisini toprak sahiplerinin sırtından kaldırıp köylülere yüklemiş, Arazi Tapusu Müdürlüğü kanalıyla taşradaki güçlü kişilerin ortak toprakları mülk edinmesini kolaylaştırmıştı. Benzer biçimde köy kadınlarının artık yerli topluluk tarafından değil toprak sahipleri tarafından atanmasını sağ-

84 Mehraban, 22.

85 Tabari, **Jame-eh-ye Iran,** 70-75. Ayrıca bknz. M.S. Ivanov, **Tarikh-i Novin-i İran (Yeni İran Tarihi,** Stockholm, Tudeh Yayın Merkezi, 1976), 4. bölüm.

layan yeni düzenleme yapmıştı. Bir kalem hareketiyle kırsal toplulukların temel güvencesini yerle bir etmişti. Son olarak sadık aristokratları meclise, hükümete, diplomatik görevlere ve yeni kurulan devlet işletmelerine tayin etmişti.»[86] Ama Rıza Şah'ın ekonomik siyaseti geleneksel küçük burjuvaziyle çelişiyordu. Dış ticaretin devletce kontrol edilmesi tüccarlara zarar veriyor, hatta iflaslara yol açıyordu; gelirden ve tüketim mallarından alman vergiler tüccarları yeni ordunun ve demiryolu projesinin çok pahalı olduğu yolunda şikayette bulunmaya itti; modern tekstil fabrikaları birçok zanaatkarı yıkıma götürdü; ekonomik merkezileşme geleneksel pazarla çelişiyordu. Dahası Rıza Şah'ın 216 loncanın vergisini kaldırması, çelişkili biçimde, geleneksel küçük burjuvaziyle ters düşmesine yol açmıştı. Çünkü vergilerin kaldırılması eski lonca üyelerinin her üyenin ne kadar vergi ödeyeceğini belirleme hakkını ellerinden almış, pazar örgütlenmesinin zayıflamasına neden olmuştu.[87]

1927 ve 1935'de Rıza Şah'a karşı yapılan ulema önderliğindeki küçük siyasal protestolar böylece geleneksel küçük burjuvazinin hoşnutsuzluğuyla açıklanabiliyor. İlk protesto Davar'ın laik yasaları ve şehirli gençliğin askere alınmasıyla başladı. Tahran uleması Kum'a sığınırken loncalar Tahran, Kum, Kazvin, Isfahat, Şiraz ve Kirman'da genel grev örgütlediler. İkinci ayaklanma Meşhed şehriyle sınırlı kaldı. 10 Temmuz 1935'de, 1911'de Rusların Meşhed türbesini bombalamasının yıldönümünde türbenin vaizi duygusal ortamdan yararlanarak 'sapkın yenilikler' den, yüksek tüketim vergilerinden ve yüksek mevkilerdeki çürümeden söz etti. Pazarın ve komşu köylerin Rıza Şah'a karşı büyük bir gösteri yapmalarına yol açtı.[88] Ama bu olayların hiç biri devletin ekono-

86 Abrahamian, **Iran**, 149.
87 a.g.e. 151.
88 a.g.e. 152.

mik ve toplumsal siyaseti üstünde etki yapacak kadar güçlü değildi.

Ulemanın siyaset dışı kalmasının ve Rıza Şah karşısında yetersizliğinin nedeni olarak Şah'ın baskıcı etkinliği ve askeri gücü öne sürülebilir. Bu da bir etken olabilir ama belirleyici etken değildir. İkinci Dünya Savaşının çıkması ve Bağlaşıkların İran'ı işgali Rıza Şah'm despot rejimine kısa sürede son vermiş ve ulemanın devlete karşı tutumunun temelde muhalif olmadığı görülmüştür. 1941-1959 döneminde ulema devlet işbirliği doğmuştu.[89] Tutucu ulema, Ayetullah Seyyid Behbehani, Şeyh Babaaddin Nuri, Şeyh Muhammed Ali Lavasani ve vaiz Falsafi yeni Şah'ı desteklemiş, saray veya ordu tarafından düzenlenen dinsel törenlere katılarak Şah'a şükranlarını sunmuş ve sağlığı için dua etmişlerdir.[90]

Yeni şahın en önemli destekleyicisi Taklid Merci Ayetullah Burucerdi'ydi. 1949 Şubatında Kum'da geniş bir konferans düzenleyerek ulemanın siyasete karışmasını önlemeye çalışmıştı. Ayetullah Burucerdi ulemadan 2000 kadar kişiyi şehrin en büyük medre-

89 Akhavi, 3. bölüm.

90 Mehraban, 218. Ayetullah Behbehani Şah'ın merkezileştirme programını desteklemeye kadar işi vardırdı: «Toplumsal durum nedeniyle merkezileştirmeyi geliştirmek zorunludur. Yoksa düşüncelerle eylemler birbirinden kopup dağılacak. Duyguya dayalı cahil siyasetler toplumsal ve siyasal hareketlerin başarısızlığına ve çürümeye neden olacak.» Şöyle devam ediyordu: «...eylem kesinlikle iktidardaki hükümetin hakkıdır. Ulemanın öğüt ve yardımı olmadan hiç bir eylem ilerleme kaydedemez. Ama ne yazık ki siyasal yetkililer ulemaya gerekli dikkati vermemişlerdir...» Akhavi 219'dan alıntı, n. 29. Eğer Behbehani fraksiyonunun sözcüsü olarak kabül edilirse, hükümetten yeteri kadar ilgi görmediği için hayal kırıklığı içinde olsa bile genel siyasal felsefesinin devletin otoritesiyle gelişmediği görülmektedir. Ancak toprak reformu programı uygulamaya konulduktan sonra Şah'a karşı protesto hareketlerine şiddetle katılmıştır.

sesi Feyziye'deki oturuma katılmaları için özel olarak davet etti. Üyeler bütün ulemanın partilere girmesini ve siyasete karışmasını yasaklayan katı bir tutumu banimsediler.[91] Kuşkusuz böyle bir hareket Ayetullah Burucerdi adına statükonun zimni kabülü anlamına geliyordu. Burucerdi Şah'ın kurucu meclis için seçimlerde gücünü artırmasına yönelik girişimine karşı çıkan bir bölüm ulemayı da engelledi. Bunlar Murtaza Kademi, Seyyid Muhammed Yazdi, Ruhullah Humeyni ve Muhammed Rıza Musavi Golpayegani'ydi, Ayetullah Burucerdi'ye bir mektupla düşüncelerini aktardılar:

«Kurucu Meclisin oluşumuyla ilgili olarak sizinle (Burucerdi) yetkililer arasında görüşmeler yapıldığı yolunda dedikodular var. Sizin sonuçta Kurucu Meclisin toplanmasını kabül ettiğiniz söyleniyor. Böyle bir meclisin oluşumu ülkenin geleceği için, dinsel, ulusal ve toplumsal çıkarlar açısından önemli olduğundan ve dahası, temsilcilerin gücünün kapsamı ve sınırlarıyla bu eylemin sonuçları belirsiz bulunduğundan, dinsel görevinizi yerine getirerek halka gerçeği açıklamanızı istiyoruz.»[92]

Burucerdi'nin yanıtı şöyleydi:

«...Şah'ın kararı yayınlanınca, din işlerinde herhangi bir değişikliği engellemek amacıyla, (yetkililere) görüşlerimi bir kaç defa açıkladım, haşmetmeap, içişleri bakanı ve Bay Rafi sonunda bana Haşmetmeapdan hükümetin din işlerine karışmaktan kaçındığını ve aynı zamanda din davasını güçlendirmek ve yaygınlaştırmak çabasında olduğunu temin eden bir haber ilettiler. Gene de, konunun açıldığı bütün toplantılarda, bazılarında tanınmış bir bölüm ulemanın da hazır bulunduğu gibi, böyle bir hareketin benim tarafımdan kabül edildiğini belirten veya buna işaret

91 a.g.e. Ayrıca bknz. Akhavi, 63.
92 Mehraban, 221.

eden hiç bir davranışım olmamıştır. Böyle önemli bir konuda, kapsamı belirgin değilken, nasıl yargıda bulunabilirim.»[93]

Burucerdi'nin yanıtının siyasal yorumu açıktır. öncelikle ulemaya din karşıtı bir hareketin olmadığı güvencesini veriyor. Böylece durumla ilgilenen ulemanın Şah'a karşı olası muhalefetini engellemiş oluyor. İkincisi, Kurucu Meclisin oluşmasıyla ilgili bir anlaşma yaptığını inkar ediyor, daha köktenci ulemayla çatışmadan kaçıyor. Bu yorum Pehlevilerin Sedat Tabataba-i Burucerdi ailesiyle yakın ve dostca ilişkileri bulunduğu düşünülünce güç kazanır. Tabataba-i ailesinin önderi Aga Abdül Hüseyin, Rıza Şah'a şöyle demişti: «değişik dönemlerde biz daima kraliyetin koruyucuları ve bekçileri olduk ve sürekli (Pehlevilere) bağlılığımızı gösterdik...»[94] Rıza Şah'ın 1941 Eylülünde tahttan feragatından sonra da iki aile arasındaki yakın dostluk ilişkisi sürdü. Bu ilişkinin dinsel topluluk içinde muhalif hareketin gelişimini engellemede güçlü etkisi olmuş olmalıdır.

Ellilerin başındaki petrolün ulusallaştırılması konusunda da ulema bölünmüştü. Burucerdi-Behbehani fraksiyonu Şah'ı ve İngilizleri (Behbehani ailesinin tarihsel olarak İngilizlerle yakın ilişkileri olduğunu dikkate alınız) desteklerken daha zayıf öteki fraksiyon, ulemayı siyasete katılmamaya zorlayan Şubat 1949 Kum bildirisine uymuyordu. Bu fraksiyon mücadelede karşıt tarafı, Ulusal Cephe'yi destekledi.[95] Fraksi-

93 a.g.e. 221-222'den alıntı.

94 a.g.e. 223.

95 'Ulusal Cephe' iki farklı sınıfın ittifakına dayanmaktaydı. Birincisi küçük tüccarlardan, din adamlarından ve lonca ileri gelenlerinden oluşan 'çarşı'dır. İkincisi ise serbest meslek sahipleri, ücretliler ve laik eğitim almış aydınlardan oluşan yeni 'orta' sınıftı. (Abrahamian, **Iran**, 259) Ulusal cepheyi oluşturan partilerin siyasal ve ideolojik kaynaklarıyla toplumsal tabanları hakkında bir çözümleme için bknz. a.g.e 252-261. O

yonun önderi Ayetullah Kaşani, Musaddık'ın İngiliz-İran Petrol Şirketini (AIOC) ulusallaştırmasını destekledi. Kaşani'nin petrolün ulusallaştırılması isteğine uyan Ayetullah Muhammed Takhi Musavi Hansari Tahran merkezi çarşı'sındaki tüccarların sorusunu yanıtlamak için, Peygamber Muhammed'den alıntı yaparak, sabah uyanıp da müslümanların işleriyle ilgilenmeyen bir müslümanın kendisinin müslüman olamıyacağını bildirdi. Hansar'ı, müminlerin Kaşani'nin AIOC'nin ulusallaştırılmasını desteklemekten başka yolları olmadığını ilan etti.[96] Daha solda bulunan bir müçtehid ise Ayetullah Ali Ekber Burkha'i idi. Burgha'i hem ulusal cephenin üyesi hem de 'Uluslararası Barış Partizanları'nın üyesiydi.[97] Kadınların oy haklarını da savunuyordu. Fakat üçünün arasında en etkili müçtehid Ayetullah Kaşani'ydi. Kaşani tüm ulusallaştırma hareketi boyunca ikinci derecedeki ve küçük rütbeli ulema arasında olduğu kadar, cami görevlileri ve vaizler arasında da çok daha popüler olmuştu.[98] Militan Fedayin-i İslam örgütünün gözünde de Kaşhani çok popülerdi. Ama ulemanın çoğunluğu Şah'ı destekledi. 1953 darbesindeki rolleri de bunu kanıtlar. Jazani'ye göre:

«(Burucerdi) ve öteki dinsel önderler Musaddık'a karşı yürüttükleri muhalefette Şah'a yakınlıklarını göstermek için, Şah'ın İran'dan ayrılması dolayısıyla camilerde yas törenleri yapılmasını istemeye kadar gittiler. 19 Ağustos 1953'de Burucerdi Şah'a haber göndererek «geri dönün, sizin dönmenizle din ve düzen İran'a geri gelecek» dedi. Daha sonra General Za-

zaman kapitalist gelişmenin ve sanayileşmenin düzeyine bağlı olarak yeni 'orta' sınıfın sayısal olarak küçük olduğunu dikkate alarak Ulusal Cephe'nin büyük oranda pazardan geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

96 Akhavi, 64.

97 a.g.e. 65.

98 a.g.e. 67.

hédi'ye yolladığı yanıtta «Yüce Allah İslamı korumakta ve ulus düşmanlarını imha etmekte size yardımcı olsun» diyordu... Burucerdi ve Kaşani'yle birlikte sarayla doğrudan ilişkisi bulunan en gerici müçtehidlerden biri de Ayetullah Behbehani'ydi...»[99]

Ayetullah Kaşani'nin darbeyle ilişkisi abartılmış görünüyordu. Musaddık'a karşı darbede «Kaşani'nin, özellikle Ayetullah Muhammed Behbahani tarafından harekete geçirilen din adamlarının çokluğu karşısında, yalnız güney Tahran'da küçük bir grup üstünde etkisi olduğu söylenir».[100] Musaddık'la Kaşani arasında anlaşmazlıklar bulunması Kaşani'nin Musaddık'ı devirmek için sarayla işbirliği yaptığı anlamına gelmez. Üstelik, Akhavi, Burucerdi ile Kaşani arasındaki çatışmadan söz etmektedir.[101] Darbeden sonra Ayetullah Behbehani hükümet tarafından dikkate alınırken Kaşani'nin ulusal siyasetteki etkisinin hızla azalması da Kaşani'nin sarayla önemli bağları olmadığını ortaya koyar. Son olarak Cavanşir, Kaşani'nin Musaddık karşıtı grupla kısa süreli işbirliğini, Musaddık ve Kaşani arasındaki kişisel farklılıklar ve düşmanlıkla birlikte bu grupların siyasal manevraları olarak da nitelendirmiştir.[102]

Kısaca, bu dönem boyunca Rıza Şah'ın güçlü din adamları karşıtı siyasetine karşın, ulema Pehlevi devletine karşı birleşik bir muhalefet oluşturamamıştı. Ulemanın yalnızca küçük bir bölümü muhalif hareketlere katılmıştır. Ancak oğlunun (son Şah'ın) 'feo-

99 Bizhan Jazani, **Tarh-i Jame-eh Shenasi va Astrategik-i Jonbesh-i Enqelabi-ye Iran (İran'da Devrimci Hareketin Stratejik Kuruluşu ve Toplumsal Programlanması,** OIPF'G yayını, 1978), 163-164.

100 Akhavi, 69.

101 a.g.e. 63-64.

102 F.M. Djavanshir, **Tajrobeh-ye Bistohasht-i Mordar (Yirmisekiz Mordad Deneyimi,** İran, Tahran, Tudeh Partisi yayınları, 1980), 235.

dalist' toprak sahipleri, tüccarlar ve geleneksel küçük burjuvaziyle ellilerin sonunda arasını bozmasından sonra ulema devlete karşı birleşebilmiştir.

Devletin Ekonomi Politikası ve Ulemanın Birliği

Darbe bürokratik otoriter devletin ve (bağımlı) kapitalist kalkınmanın başlangıcını ifade eder. 1953 sonrası ekonomik ve toplumsal programlar Rıza Şah'ın zamanındakiyle aynı değildir. İthal ikameci sanayileşmeye dayalı politikalar büyük ve çağdaş sanayi, ticaret işletmelerinin lehine işliyor ve nüfusun ancak küçük bir kesimine dayanıklı tüketim malı sunulmasına hizmet ediyordu. Büyük işletmeler lehine uygulamalar tarım kesiminde de yürürlüğe konulmuştu. Bu dönemde metropolitan başkent İran ekonomisine etkin biçimde dahil oldu. Dolayısıyla sanayi bakımından bağımlı komprador burjuvazi yabancı çıkarlarına bağlandı ve onun tarafından yönlendirilmeye başlandı. Süreç 1963'de ve daha sonra devletin başlattığı toprak reformuyla ve öteki reformlarla da güçlendirildi. Sınıf mücadelesinin gelişiminde ve aldığı yönde bu siyasetlerin büyük etkisi oldu. Ulema siyaseti açısından, devletin ekonomi politikası ulemanın tabanını oluşturan sınıflarla, geleneksel küçük burjuvazi, tüccarlar ve toprak sahipleriyle ters düşüyordu. Ulemanın güç ve birliğinin artmasında nesnel temeli bu gelişim oluşturdu.

1953'den sonraki ekonomi politikanın büyük ve çağdaş sanayi ve ticaret işletmeleri lehine yürütülmesi yalnız pazarın ekonomik ve siyasal bakımdan marjinalleşmesini hızlandırmadı; küçük ölçekli sanayiye de zarar verdi. Bu dönemde loncalar bir kez daha hükümet kontrolüne sokuldu. Loncalarla hükümet arasındaki tartışmanın en önemli noktaları şunlardı: 1) loncaların ödeyeceği vergi miktarlarının kararlaştırılması, 2) rakip yabancı mallarının ithalatında yasaklamalar getirebilmek, 3) modern fabrikaların ku-

rulması.[103] Bu tartışmalardan hiç birinde hükümet politikası lonca üyeleri lehine sonuçlanmadı. Tersine hükümetin başlattığı ve yönettiği kalkınma programları loncalara ağır darbeler indirdi. Jazani şu gözlemde bulunur:

«Komprador sanayi burjuvazinin gelişimiyle küçük burjuvazi ve tüccarlar, tüketim malı üreten küçük işletmelerinin, tüketici pazarına akan rakip mallarla karşı karşıya kaldıklarını gördüler... İlk yirmi yıldaki hızlı ithalat artışı bağımlı sanayinin kurulması ve hızlı gelişimiyle birlikte gidiyordu. Bu kesimler eski konumlarını bırakarak henüz tehdit edilmeyen sahalara yönelmek zorunda kaldılar. Geri çekilişin her aşamasında dikkate değer sayıda insan yaşamını kazanma olanaklarını yitirerek yedek işçi ordusuna katıldı. Pepsi Cola fabrikasının ithaliyle bütün limonata dükkanları kapandı; ev eşyaları üreten fabrikaların açılmasıyla marangozlar ve mobilyacılar kapandı; ayakkabı fabrikalarının kurulmasıyla ayakkabıcılar işsiz kaldı. Süreç hala devam ediyor. Bugün yalnız şehir pazarlarında değil, kasabalarda hatta küçük köylerde bile zanaatkarların üretim sistemi darbe yemiş durumdadır.»[104]

Geleneksel üretici ve satıcılar gibi küçük ölçekli sanayi de kolay kredi olanaklarından yararlanamıyordu. Uygulamadaki ruhsat sistemi küçük ölçekli sanayi lehine değildi çünkü küçük girişimcilerin uzun ve karmaşık uygulamalarla uğraşabilecek zamanı, bilgisi ve kaynağı yoktu; ruhsat sistemi dışında çalışmak da büyük üreticilerle küçük atölyelerin karşılıklı ilişki kurmalarını teşvik edici bir yön taşımıyordu. Küçük şirketler tarımda gelir düzeyinin düşük olma-

103 Leonard Binder, **The Socio-economic Analysis of a Dependent Capitalist state** (Londra, İran Komitesi, 1973), 27-28.

sı nedeniyle pazarlarının sınırlı kalmasından zarar görüyorlardı ve hükümetin çıkardığı yasalara uyma olanakları da yoktu.[105]

Daha zararsız oranda da olsa tüccarlar da devlet politikasından etkileniyordu. Bankaların, öteki devlet kredi kurumlarının ve çağdaş ticari pazarın tutabiliyordu.[106] Şah bu politikasının yanında pazarın gelişimiyle pazarın gücü azalmıştı. Parakende ticaretin üçte ikisini ve ithalatın üçte birini gene de elinde tutabiliyordu.[106] Şu bu politikasının yanında pazarın fiziksel olarak da yıkılmasını kararlaştırdı, pazar dışında yeni alışveriş merkezleri kurdurttu.[107]

Rıza Şah zamanında temel olarak geleneksel küçük burjuvazi devlet siyasetiyle ters düşerken, oğlu zamanında bütün pazarla birlikte 'feodal' toprak sahibi sınıf da siyasal ve ekonomik olarak marjinalleşmeye başlamıştı. Bu durum ulemaya, devlete karşı muhalefetinde güçlerini artırmaları için elverişli koşullar yarattı. Gene de, toprak reformunun uygulanmasına kadar ulemanın tutucu kesimi (Burucerdi-Bebehani) Şah'ı desteklemeye devam etti. Toprak reformuyla ilgili konuşmalar artınca ulemanın bu kesimi uyuşmazlığım ifade etmeye başladı. 1959 toprak re-

105 ILO, **Employment and Income Policies for Iran** (1973), 50-51. Ayrıca bknz. Karim Pakravan, «Government Intervention in the Industry of Iran, 1964-1973» (teksir), 'Stanford: Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Temmuz 1981) ve M.H. Pesaran, «The System of Dependent Capitalism in Pre and Post Revolutionary Iran», **International Journal of Middle East Studies** 14 (1982), 501-522. Ruhsatla ilgili olarak Keddie «hükümet her alanda ancak bir kaç firmaya ruhsat vermekteydi. Kuramsal olarak aşırı üretimden ve işletmelerin tam kapasiteyle çalışamamasından çekiniyorlardı» gözleminde bulunuyor. **Roots of Revolution**, 171-172.

106 Fred Halliday, **Iran: Dictatorship and Development** (Penguin Books, 1979), 14-15.

107 Robert Graham, **Iran: The Illusion of Power** (New York, St. Martin's Press, 1979), 221.

formu yasasıyla ilgili olarak Ayetullah Burucerdi 1960 Şubatında Seyid Cafer Behbehani'ye toprak büyüklüklerinin sınırlandırılacağı yolunda söylentiler bulunduğunu, kendisinin de başbakana kişisel olarak ve Şah'a yazarak bunun islam kurallarına aykırı olduğunu bildirdiğini yazıyordu.[108] 1961 Martı sonunda ölene kadar Burucerdi toprak reformunun uygulanmasını engellemeyi becerdi. Burucerdi'nin 'feodal' çıkarların temsilciliğini yapmış olduğu tarihsel olarak önemli bazı olaylardaki tutumundan anlaşılabilir. 1959 toprak reformu yasasına kadar Burucerdi sarayla yakın ve dostca ilişkiler içinde olmuştur. Şah 1949'da İran Anayasasını değiştirerek iktidarını güçlendirdiğinde Burucerdi açık biçimde onun yanında olmuştur. Gericilik ve CIA İran ulusal çıkarlarına karşı darbe hazırladığında Burucerdi darbeye katılan Şah'ı ve öteki generalleri desteklemiştir. Şah Uluslararası Petrol Konsorsiyumu ile çirkin sözleşmeyi imzaladığında Burucerdi'den hiçbir protesto sözcüğü çıkmamıştır. İran özgürlük savaşçıları SAVAK işkence odalarında korkunç biçimde öldürülürken ulu Ayetullah'ın sesi çıkmıyordu. Ama toprak reformu yasası hazırlanıp —Lambton yasaya 'vitrin süsü' diyor[109]— toprak sahiplerinin çıkarları tehdit edilince Burucerdi ile şerikleri islamm kuralları çiğnendi diye bağırmaya başladılar. Sınıf savaşı sahasında bütün siyasal pratik hedefleriyle Burucerdi, 'feodalist' çıkarların temsilcisiydi.

Tutucu ulema fraksiyonunun endişesi elbette kendi sahip oldukları veya dinsel kurumlar eliyle kontrol ettikleri topraklara da tehdit yönelmesiydi. Ulemanın ne kadar toprağa sahip olduğu veya ne kadarını kontrol ettiği konusunda veri yok. Açıkca bilinen tarafı Safavi ve Kaçarlar zamanında ulemanın bir bölümü-

108 Ann K.S. Lambzon, **The Persian Land Reform, 1962-66** (Oxford Clarendon Press, 1969), 56. Ayrıca bknz. 108, 112.

109 a.g.e. 58.

nün toprak sahibi sınıfın önemli bir kesimini oluşturmuş olduğu. Altmışların başında toprak reformu uygulanana kadar mülkiyetlerinde herhangi bir azalma olduğuna dair bir belirti yok. Isfahan'da örnek olarak, ulema toprak sahiplerinin önemli bir kesimini oluşturuyordu. İsfahan'daki büyük toprak sahiplerinin mesleklerine göre yapılan sınıflamada otuz iki büyük toprak sahibinden on beşinin yani % 47'sinin ulema, öteki onbeşinin, yani % 47'sinin aristokratlar, tüccarlar ve yazarlardan oluştuğu ve her birinin toplamın % 16'sından azını elinde bulundurduğunu görüyoruz. Kalan ikisi, % 6), doktordu. Ülkenin öteki bölgelerinde büyük toprak sahipleri içinde aynı oranların bulunup bulunmadığı sorusu daha geniş araştırmaları gerektirmektedir.[110]

Vurgulanması gereken nokta, reform sonrası dönemde ulemanın gücünün artmasında belirleyici olan etkenin, 'feodal' toprak sahiplerinin, tüccarların ve geleneksel küçük burjuvazinin ekonomik ve siyasal bakımdan marjinalleşmesidir. Bağımlı ve yönlendirilen burjuvaziye, metropolitan başkente ve devlete karşı muhalefette bu sınıfların birleşmesi, ulemanın birleşmesi için sınıfsal bir temel oluşturmuştur. Böylece, tarihinde belki ilk defa, ulema devlete karşı birleşmiştir. Gene de muhalif ulemanın siyasal bakım-

110 Akhavi, 96-97. Dinsel kurumların kontrolündeki toprak miktarıyla ilgili kesin veriler yoktur ve tahminler kaynaklara göre farklılık göstermektedir. Kaynaklardan birine göre «Toprak Reformu Örgütü ekilen arazinin yüzde on beşinin» özel mülk, kamu mülkü veya bunların bileşimi olduğunu bildirir, başka kaynaklarsa toplamın bütün ekilen arazinin dörtte biri kadar olduğunu söylemektedir. Scarcia ... vakıf arazisini yüzde 1-2 kadar az göstermektedir. Durum ne olursa olsun evkaf arazisinin İran toprak mülkiyetinde ve özellikle Horasan'da önemli bir öğe olduğu ortadadır». Bknz. W.B. Fisher, **The Cambridge History of Iran** (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), cilt 1, 688.

dan türdeş bir grup oluşturduğu söylenemez. Siyasal olarak önemli iki ayrı fraksiyondan bahsedilebilir.[111] Birinci fraksiyon Burucerdi'nin izleyicilerinin oluşturduğu tutucu kanattır. Özellikle Kum külliyesinde bulunan ve 'çarşı' ile yakın ilişkileri bulunan 'feodalist' eğilimdeki yüksek dereceli ayetullahlar bu grupta yer almaktadır. Fraksiyonun önde gelen üyelerinden biri 'çarşı' tarafından desteklenen, özellikle tüccarların tuttuğu ve Azerbaycan'da izleyicileri bulunan Ayetullah Şeriatmedari'dir.[112] Fischer'in yaptığı soy araştırması «'çarşı' ile, özellikle toptancı tüccarlarla ilişkinin Şeriatmedari ailesi için sözkonusu olduğunu; Maraşi, Milani ve daha küçük derecede Golpayegani ailelerinin de bu tür ilişkiler içinde olduğunu, Golpayegani'nin aslında küçük toprak sahibi ve **ruhani** bir aileden gelip, zanaatkar ve **ruhani** bir aileyle evlilik yapmış olduğunu» ortaya koymuştur.[113] Köktenci (radikal) kanadın önderliğini ise Ayetullah Humeyni, Ayetullah Mahallati Şirazi ve Ayetullah Talegani yapmaktadır.

Köktenci fraksiyonun en büyük destek kaynağı sayısal olarak büyük ve örgütlenme olarak güçlü olan küçük burjuvaziden gelmiştir. Bunu göstermenin bir yolu Tahran 1963 Haziran ayaklanmasına katılanların sınıf yapısından bir örneklemenin çözümlenmesi olabilir.[114] Birinci Tabloya göre, olaya katılan 579 ki-

---

111 Akhavi bu dönemde ulema içindeki fraksiyonların dökümünü yapmıştır. Bknz. Akhavi, 100-103.

112 Bknz. Jazani, **Tarh-i Jame-eh Shenasi,** 165.

113 Michael J. Fischer, **Iran: From Religious Dispute to Revoluiton** (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980), 93.

114 Veriler Dahnavi'den çıkartılmıştır: **Qiyam-i Khounin-i Panzdah-i Khordad bi Ravayat-i Asnad (Belgelere Göre On beş Khordad Kanlı Ayaklanması,** Tahran, Rasa Kültürel Hizmet Enstitüsü, 1981). Veriler, bazıları gösteriler sırasında veya sonradan tutuklanan, olaya katılan kişilerin mesleklerine gö-

şiden 128'i (% 22,1'i) işçi, 22'si, (% 3,8'i) köylü, 249'u, (% 43) küçük burjuva ve 34'ü, (% 5,9'i) çırak, biri tüccar (% 0,2), 72'si, (% 12,4) öğrenci, 52'si (% 9'u) ulema, 5'i (% 0,9'u) ev kadını ve 16'sı, (% 2,8'i) işsizdi.

Veriler bir kaç noktayı açıklıyor. Birincisi, olaya katılan köylü sayısı çok düşüktü. Bunun nedeni Tahran'da yaşayan fazla köylü bulunmaması olabilir. Ama o zaman için Şah'ın toprak reformunun köylülerin desteğini almayı başardığı, ancak daha sonra reformun köylülerin sosyoekonomik koşullarında bir gelişme yaratmadığının anlaşıldığı da söylenebilir. İkincisi, sanayi işçilerinin katılımı da çok düşüktür, toplamın ancak % 9.0'ı.[115] Bu sayının ancak 17'si, % 2,9'u fabrika işçisidir. İnşaat işçileri 15 kişidir, toplamın % 2,6'sı. 39 yani % 6,7 oranında geleneksel işçi vardır. Üçüncüsü, meslek dağılımının gösterdiği gibi, geleneksel işçiler, çıraklar gibi, küçük burjuvaziye çalışırlar ve işverenlerinden farklı siyasal düşüncelerinin veya meslek beklentilerinin bulunduğunu gösteren bir kanıt da yoktur. (Terzihanede çalışan bir işçi sonunda terzi olmak ister) Dolayısıyla bu grubu sanayi

---

re hazırlanmıştır. Gösteri sırasında bazıları öldürülmüş veya yaralanmış ve hastaneye götürülmüştü. 579 kişi meslekleri bildirilenlerdir. Toplam sayı 700 civarındadır. Haklarında bilgi olmayanlar ya meslekleri bildirilmeyenler veya teşhis edilemiyenlerdir.

115 Jazani dönemin çözümlemesini yaparken sanayi işçilerinin 1963 ayaklanmasına katılmadığı gözleminde bulunmaktadır. «Öncü partinin yokluğunda işçi sınıfı, özellikle sanayi işçileri (siyasal) akımın tam bilincine erememişler ve komprador burjuvazinin reformu onları ulemanın ve pazarın davranışı konusunda kötümser yapmıştır... Bu nedenle, işçi sınıfından daha da kötü duruma düşmüş bulunan fakir şehirli tabakalar harekete çekilirken, daha disiplinli ve gelişmiş işçi sınıfı yani sanayi işçileri hareketten uzak durmuşlardır» (Jazani, **Tarh-e Jame-eh Shenasi**, 168).

işçileriyle birlikte değerlendirmek yerine küçük burjuvazi içinde ele almak daha mantıklı olur. Bu durumda küçük burjuva sayısı 322'ye yani % 55,6'ya yükselecektir.[116] Bu sonuç Tahran'da sınıf dağılımları oranlarının tahminiyle (Tablo 2) karşılaştırıldığında daha da güç kazanır.[117] Bu tabloya göre Tahran nüfusunun % 7,1'i 'yukarı sınıf'ın üyesi olarak tahmin edilmektedir. Oysa ayaklanmada 'yüksek' sınıf üyesi olarak görülenlerin oranı ancak % 0,2'dir. Aynı biçimde, yeni ni 'orta' sınıf üyeleri olarak tahmin edilmektedir. Oysa ayaklanmadaki oranları % 3,9'dur. İşçi sınıfı için bu oranlar % 46'4 ve 37,3'dür. Öte yandan tahmini küçük burjuva oranı % 37,0 iken ayaklanmaya katılanlar arasındaki oran % 58,8 olarak görülmektedir. Bu karşı-

116 Tablonun gösterdiği gibi öğrenciler önemli bir rol oynamışlardır. Ulema gibi öğrenciler de sınıf oluşturmaz. Gene de, öğrencilerin aile kökenleri, o zaman için Şah'a karşı muhalefet eden öğrencilerin kimliği konusunda açıklayıcı olabilir. Eğer bu makaledeki çözümlemeler doğruysa, öğrencilerin çoğunluğu küçük burjuva veya tüccar kökenli olmalıdır.

117 Veriler 1977'de Tahran'da 1189 aile üstünde yapılan bir araştırmaya dayanmaktadır. Bayat, yalnızca babaların ve oğulların kökenleri konusunda yüzde dağılımını verir. Oğullardan çok babalarla ilgili veriler karşılaştırma için kullanılmıştır, çünkü, ayaklanmaya katılanlarla ilgili sınıfsal kökenlerle zaman açısından daha iyi çakıştığı düşünülmüştür. Oğullarla ilgili veriler kullanılsa iki sütun arasındaki fark daha da büyük olur. Verilerin karşılaştırılabilmesi için tablo I'deki sınıf toplamları yüzde dağılımının hesaplanmasında kullanılmıştır. (Yani, öğrenci, ulema, evkadınları ve işsizler gibi sınıf dışı öğeler dikkate alınmamıştır) Son olarak, I. tablodaki kategorilerin, Bayat'ın işçi sınıfının iç yapısı ve geleneksel orta sınıf olarak tanımladığı kesimlerle karşılaştırılabilmesi için çıraklar işçi sınıfı ve köylülerle, çiftçiler geleneksel küçük burjuvazi içinde sayılmışlardır. Eğer araştırmadaki geleneksel küçük burjuva oranı, % 24,1, ayaklanmaya katılma oranıyla, % 53,5, karşılaştırılırsa, test daha da tutucu bir görünüm verir. Her durumda verilerin nasıl toplandığı ve terimlerin nasıl tanımlandığı belirsiz olduğundan çıkartılacak sonuçlar dikkatle karşılanmalıdır.

laştırmayla görülmektedir ki küçük burjuvazi dışında bütün sınıflar ayaklanmada gerçek oranlarından daha düşük olarak temsil edilmişlerdir, küçük burju-

Tablo : 1 — Haziran 1963 ayaklanmasına katılanların toplumsal ve sınıfsal oluşumu örneklemesi

Nitelikler	sayı :	yüzde :
I. İşçiler	128	22.1
a. Sanayi işçileri[a]	82	9,0
(fabrika işçileri)	(17)	(2,9)
b. inşaat işçileri	15	2,6
c. geleneksel işçiler[b]	39	6,7
d. çalışma türü belirsiz	22	3,8
II. Köylüler	22	3,8
III. Küçük burjuva[c]	249	43,0
(yeni 'orta' sınıf)	(17)	(2,9)
IV. Çıraklık[d]	34	5,9
V. Tüccarlar	1	0,2
VI. Öğrenciler	72	12,4
VII. Ulema	52	9,0
VIII. Evkadınları	5	9
IX. İşsizler	16	2,8
TOPLAM :	»79	100,1

Kaynak : Dahnavi : **Qyami-i Khounin-i Panzdah-i Khordad bi Ravayat-i Asnad (Belgelere göre Kanlı Onbeşinci Khordad Ayaklanması)** Tahran, İran, Rasa Kültürel Hizmet Enstitüsü, 1981.

(a) fabrika işçileri, tamirciler, (halı) dokumacıları, tornacı, kaynakcı

(b) terzihane işçileri, taksi şöförleri, kuru temizlemeciler, hamallar, hamam işçileri, hizmetçiler

(c) geleneksel meslek sahibi geniş bir kesim; yoğurtcular, ciğerciler, kahveciler, dondurmacılar, manavlar, kumaşçılar, ayakkabıcılar, marangozlar, terziler, inşaatcılar, demirciler, bakkallar, camcılar, (küçük) komisyoncular, radyocular, bisikletciler ve benzerleri

(d) demir satıcıları, mobilyacılar, şöförler, kumaşçılar, aşçılar, fırıncılar ve berberlerin yanındaki çırakları

içerir.

vazi ise gerçekten fazla görülmektedir. Ulemanın köktenci kanadının öncelikle bu sınıfın üyelerinin desteğini aldığı iddiasına bu durum destek oluşturmaktadır.

Farklı ulema fraksiyonlarının birliği Şah'ın düşüşünden ve ulemanın iktidarı ele geçirmesinden sonra zayıfladı. Örnek olarak Ayetullah Golpayegani, İslam anayasasında söz verilen toprak reformu yapılırsa Humeyni'yi, desteğini çekmekle tehdit etti. Ayetullah Şeriatmedarı Ayetullah Humeyni'ye karşı bir darbeye karışmakla suçlandı ve sonuçta 'afaroz' edildi. [Ulemanın siyasal fraksiyonları arasındaki çatışmanın en

Tablo : 2 — Tahran'ın sınıf yapısıyla Haziran 1963 ayaklanmasına katılanların sınıfsal oluşumu arasında karşılaştırma

sınıfsal köken	tahmini sınıf büyüklüğü*	ayaklanmaya katılanlar**	fark	Z-testi
I. 'yüksek' sınıf	7,1	0,2	6,9	8,90
II. Yeni 'orta' sınıf	9,7	3,9	5,8	4,58
III. Geleneksel küçük burj.	37,0(a)	58,5(b)	—21,5	—7,82
IV. İşçi sınıfı	46,4(c)	37,3(d)	9,1	3,32
Toplam	100	100		
Örnek sayısı	1189	434		

* Kaynak: Asaf Bayat, «Farhang ve Ravand-e Prolter Shodan-i Kargaran-i Karkhanedjat-i Tehran» (Tahran Fabrika İşçilerinin Kültürü ve Proleterleşme Süreci) **Alefba**, cilt 4, Sonbahar 1983, 92-93.

** Dahnavi, **Qyami-i Khounin-i Panzdah-i Khordad bi Ravayat-i Asnad (Belgelere göre Kanlı Onbeşinci Khordad Ayaklanması)** Tahran, İran, Rusa Kültürel Hizmet Enstitüsü, 1981.

(a) küçük tüccarları, satıcıları ve zanatkarları (% 24,1) ve köylülerle çiftçileri (% 12,9)

(b) tablo 1'deki geleneksel küçük burjuva ve köylüleri

(c) (yarı) yetenekli, yeteneksiz işçileri ve tarım işçilerini

(d) tablo 1'deki işçi ve çırakları

içerir.

iyi örneği, Anayasal Muhafızlar Şurası ile Milli Şura (parlamento) arasındaki toprak reformu, yabancı ticaretin ulusallaştırılması, iş yasası ve özel ve kamu kesimlerinin etkinlik alanları gibi anahtar konulardaki anlaşmazlıklarda görüldü. Devrim sonrası dönemin ilk beş yılı siyasal ve ekonomik olarak aşırı sağda bulunan Anayasal Muhafızlar Şura'sının şimdilik üstün çıktığını gösteriyor. Ama ulema içindeki fraksiyon çatışmaları henüz sona ermedi. Dahası, işçilerin ve köylülerin devrime katılma hedeflerinin gerçekleştirilmesi yolunda yoğunlaşan mücadelesi ulemanın birliği veya dağılması konusunda belirleyici bir etki yapabilir, bunu tahmin etmek için henüz çok erken. Son olarak, ulema siyasetine devrimden sonra yeni ve önemli bir öğenin eklenmiş bulunduğunu görüyoruz. Ulema devlet örgütünü ele geçirdi ve kapitalist sistemin çelişkili talepleriyle karşı karşıya. Sermaye birikimi için uygun koşulların yaratılması ve aynı zamanda kitle tabanının sağlanması ve yeniden üretilmesi gerekiyor. Devrim sonrası dönemin şu bir kaç yılında ulemanın Kaçar hanedanının ondokuzuncu yüzyılın başında karşı karşı kaldığı sorunla karşılaşması oldukça ilginç. Toplumun geri kalan kesiminde iktidarlarını kabul ettirerek nasıl sürdürecekler? Kaçar devletinin kurucuları bunu ulemanın bilgi ve deneyimi olmadan yapamamışlardı. Şimdi İslam Cumhuriyeti'nin kurucuları kapitalist devlet ve ekonomiyi yürütmede Kaçarların 'feodalist' devlet konusunda olduğu kadar cahiller. Teknokratları İslam devletinden ayırmak söz konusu değil, fakat onların da kendi görüşleri var ve çoğunlukla ulemanın geleneksel toplum ve siyaset görüşüyle çelişiyorlar. Devlet içinde ideolojik bir çekişme doğuyor. Çelişkinin nasıl çözüleceği devletin içinde ve dışında sınıfsal kuvvetlerin dengesine bağlı. Bütün bu etkenler ulema siyasetinin devrim sonrası dönem için ayrıca çözümlenmesini gerektiriyor, böyle bir çözümleme de bu makalenin konusu dışındadır.

Sonuç

Bu makalede ulema siyasetini sınıf savaşımı terimleriyle açıklamaya çalıştım. Ulemanın siyasal yönelişinin, kendi içinde farklı siyasal gruplaşmaların ortaya çıkışının tarihsel olarak geleneksel küçük burjuvazi, tüccarlar ve toprak sahiplerinin çıkarlarıyla bağıntılı olduğunu gösterdim. Başka deyişle, siyasal sınıf mücadelesi bakış açısıyla ulema içindeki farklı fraksiyonlar bu farklı toplumsal sınıfları temsil etme eğilimindeler. Ulemanın farklı siyasal konumlarda da İslam hukukunu yorumlayarak kendisini savunduğu doğru. Dolayısıyla, ulema içinde belirli bir grubun belirli bir sınıfın siyasal temsilcisi olduğunu, örnek olarak küçük burjuvaziyi temsil ettiğini söylemek, kendi küçük burjuva çıkarlarını doğrulamak için dinsel metinleri bilinçle yorumladıklarını veya küçük burjuvazinin gönüllü savunucuları olduğunu önermek değildir. Marx şöyle der: «Onları küçük burjuvazinin temsilcisi yapan şey onların, beyinlerinin de küçük burjuvazinin kendi yaşamında aşamadığı sınırları aşamaması ve bu yüzden de teorik olarak, küçük burjuvaların maddi çıkarlarının ve toplumsal durumlarının pratik olarak kendilerini ittikleri, aynı sorunlara ve aynı çözümlere itilmiş olmalarıdır. Genel olarak bir sınıfın siyasal ve edebi temsilcileri ile bunların temsil ettikleri sınıf arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir»[118]

Bir sınıfın temsilcileriyle bunların temsil ettikleri sınıf arasındaki ilişkinin sorunsallıktan uzak olmadığını belirtmeliyim. Ulema ne zaman belirli bir konuyu savunsa, bunu kendi ideolojik söylemi içinde yapmıştır. Şii öğretinin yorumlanmasında, Şii ideolojinin kendi iç mantığıyla uyum içinde, bütün ulemanın kabül edebileceği ve uygun bulacağı özel söylem biçimleriyle hareket etmek zorundadırlar. Başka deyişle

118 Karl Marx, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire**'i, çev. Sevim Belli (Ankara, Sol Yayınları, 1976), 50-51.

bütün ulema, tutucu veya köktenci, görüşlerini aynı ideolojik öncüller üstüne kurmalıdır. Böylece (usuli) Şiiliğin öğretisi içerik olarak, özel söylem kipleri gibi, siyasal olarak savunulabilecek eylemlere ideolojik bir sınır getirir. (Ulemanın, işçilerin veya köylülerin çıkarlarını savunmaya hiç girişmemiş olması bu sınırı açıklayabilir) Ulemanın kendi arasında ideolojik oybirliği ve örgütsel birlik sağlamak için gösterdiği bilinçli çabayla birlikte bu etkenler sınıf savaşında belli dereceye kadar görece bağımsız olabilmelerini de açıklar. Bu etkenler sınıf savaşının yolunu ve gelişimini nasıl etkilemiştir, bu da ulema siyasetinin derin araştırmalar gerektiren bir başka yönüdür.



iran devrimi

Din, Anti-emperyalizm ve Sol

"İran Devrimi, siyasal seferberlik, uluslararası kriz ve siyasal acımasızlık gibi **birbirleri ile pek bağlantılı görünmeyen değişik olguların her biri ile** ilgili olarak, savaş sonrası tarihin destansı olaylarından biri olmuştur. Ancak çağdaş İran'ın ve geniş anlamda da dünyanın tarihi açısından önemi yanında, devrim aynı zamanda hem onun çağdaş İran tarihinin **ayrıntılı gelişimi** ile ilgisini kurmaya çalışanlar için, hem de onu diğer çağdaş devrimlerle karşılaştırmaya çalışanlar için hatırı sayılır ölçüde karmaşık **analitik** sorunlar yaratmıştır. Eğer İran ayaklanması "devrim" adını hak ediyorsa, o zaman bu türden bir sosyal olayın alışılmamış bir şekli söz konusudur; beklenmeyen bir olay oluşu kadar, gelişimi açısından da olağan dışı bir durum vardır ortada."

Fred Halliday

ISBN 975-344-029-4

belge yayınları