



## 1891 Tütün İsyanı'nda Ulemanın Rolünün Şerif Mardin'in Yumuşak İdeoloji Olarak Din Kavramı Üzerinden Analizi

*An Analysis of The Role of Ulema in the 1891 Tobacco Revolt Through Şerif Mardin's Concept of Religion as a Soft Ideology*

Mehdi SOSAR<sup>a</sup>

### MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi	
Başvuru	31 Mart 2024
Kabul	2 Temmuz 2024
Yayın	16 Eylül 2024
Makale Türü	Araştırma Makalesi

### Anahtar Kelimeler

Tütün İsyanı,  
İran,  
Şerif Mardin,  
Din,  
Yumuşak İdeoloji.

### ARTICLE INFO

Article History	
Received	31 March 2024
Accepted	2 July 2024
Available Online	16 September 2024
Article Type	Research Article

### Keywords

Tobacco Protests,  
İran,  
Şerif Mardin,  
Religion,  
Soft Ideology.

### ÖZ

1891'de İran'da gerçekleşen Tütün İsyanı, dönemin önde gelen Usuli Şii alimi Mirza Hasan Şirazi'nin İran'da tütün satışı ve ihracı tekelinin bir İngiliz tacire verilmesine yönelik resmi karara itiraz kapsamında, tütün içmeyi yasaklayan fetvası üzerine çıkan ve söz konusu kararın kaldırılmasıyla sona eren bir halk isyanıdır. Kaçar Hanedanı'nın yönetimi altında patrimonyal ve katı bir otoriter düzene sahip İran toplumunda bir Şii fıkıh ekolünün, bireylerin siyasal tutumlarını devlete karşı topyekün bir isyan gerçekleştirecek derecede nasıl etkileyebildiği sorusu siyaset bilimi açısından araştırılmaya değer bir konudur. Bu soruyu cevaplandırmaya yardımcı olacak anahtar kavramlar; siyaset bilimi araştırmalarında din, ideoloji ve kültür gibi kavramları öne çıkaran görüşleriyle tanınan ve Türkiye'de siyaset bilimi ve sosyoloji alanında önemli isimlerden biri olan Şerif Mardin'in, başta Din ve İdeoloji kitabı olmak üzere din sosyolojisi üzerine yazdığı eserlerde aranabilir. Yorumsamacı bir yaklaşımla doküman analizi yöntemi kullanılarak hazırlanmış bu çalışmada, Tütün İsyanı'nda ulemanın rolü ve etkisi, Mardin'in Din ve İdeoloji kitabında çerçevesini çizdiği, dinin İslam toplumlarında yumuşak ideoloji olarak işlevi ve bireysel-toplumsal kimlik inşasındaki etkisi üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın amacı, Mardin'in ortaya koyduğu bu çerçevenin Tütün İsyanı olayını konu alan literatürde, ulemanın sosyo-politik rolü ve etkisini açıklamadaki eksikliği dolduracak en işlevsel modellerden biri olduğunu ortaya koymaktır.

### ABSTRACT

The Iranian Tobacco Protests of 1891 could be considered as a milestone in modern Iranian history precisely because it paved the way for the critical events both in its period and the following years. These protests were ignited by the fatwa of the most important Usuli religious leader of the time, Mirza Hasan Shirazi, ordering Shia believers to stop consuming any tobacco-made product to protest the decision made by Qajar rulers to concede the Talbot Tobacco Concession. The fatwa was welcomed by Iranians and after enormous civil disobedience to the government's decision, Qajars announced the withdrawal from the concession. The question of how a Shia religious school managed to affect the political behavior of the Iranian people to oppose and openly protest an absolute authoritarian Qajar Shah in a fundamentally patrimonial regime in the XIX century deserves to be studied. The key concepts necessary for addressing this inquiry can be found in the works of Şerif Mardin, a prominent figure in political science and sociology in Turkey, known for his views emphasizing concepts such as religion, ideology, and culture in political science research. Utilizing an interpretivist approach and employing document analysis methodology, this study investigates the role and impact of the Ulema in the Tobacco Revolt within the framework outlined by Mardin, focusing on the function of religion as a soft ideology in Islamic societies and its influence on individual and societal identity construction. The objective of this study is to demonstrate that Mardin's conceptual framework constitutes one of the most functional models in the literature concerning the Tobacco Revolt, explaining the socio-political role and impact of the Ulema, thereby addressing a gap in the existing scholarship.

<sup>a</sup> Arş. Gör., Antalya Bilim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Antalya, **E-Posta:** mehdi.sosar@antalya.edu.tr, **ORCID:** https://orcid.org/0000-0002-5203-6350

Yazarlar bu çalışmanın tüm süreçlerinin araştırma ve yayın etiğine uygun olduğunu, etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine uyduğunu beyan etmiştir. Aksi bir durumda Akdeniz İİBF Dergisi sorumlu değildir.

## EXTENDED SUMMARY

The Tobacco Revolt of 1891 is not just an ordinary unrest aiming to change an administrative decision in the Qajar era. What put this revolt at an exceptional level is its pivotal effect on Iranian politics, as it was the first attempt of *ulema*, religious leaders, to organize and lead Iranians against the government. The success of this move encouraged the *ulema* to assert more political power in the coming years and made them one of the key elements of the constitutionalist movement at the beginning of the 20th century. The power of *ulema* in shaping the political atmosphere of Iran has enhanced ever since and it finally led to an Islamic revolution in the late 20th century. But the question of how the process of *ulema* becoming a very effective political actor in shaping the political behavior of Iranian people against the ruling governments begs a proper answer.

There are two main explanation models in the literature focusing on the role of the *ulema* and the origin of their power in Iranian society. The first model examines the role of the *ulema* in Iranian society in parallel with the modernization process, whereas the second one explores the ideologic structure of the *ulema* class and the changes within this theo-political buddy from a historical perspective. Both models, although not in contrast to each other, shed light on the historical and social aspects of where the *ulema*'s power in Iranian society stems from. However, these models lack to explain how the *ulema* class, and specifically *Usuli ulema* has changed the political behavior of the whole nation in a certain direction during the Tobacco Revolt. This study aims to examine this phenomenon using the theoretical framework introduced by Şerif Mardin, a prominent Turkish political sociologist.

In his book *Religion and Ideology*, Şerif Mardin discusses how the soft ideology function of religion developed in a unique way in Islamic societies due to some characteristic features of religion. According to him, these characteristic features include elements such as the *ummah* structure in the absence of secondary structures, the development of Sufism and sects in the face of a rigid state religion, the exceptional role of Islam in the identity construction of individuals, and the Islamic society being a society of norms. Mardin states that in the case of Turkish history, these features were inherited by Ottoman society and became important components in the formation of the Ottoman political order. Particularly, Mardin emphasizes the soft ideological function of the "religion of the people" in shaping individuals' political behaviors, which constitutes a key point in our study. The Tobacco Revolt that took place in Iran in 1891 serves as an accurate example, explaining the "religion as soft ideology" and the impact of religion on politics, conceptually put forward by Şerif Mardin in his book *Religion and Ideology*. It is possible to assert that what Mardin discusses regarding the ideological function of religion in Ottoman society is applicable in the Iranian/Qajar context, irrespective of sectarian differences.

Utilizing an interpretivist social science method, the theoretical framework proposed by Şerif Mardin, and drawing on historical documents, such as journals of bureaucrats and government officials from the time, this study seeks to demonstrate the emergence of the *Usuli ulema* as 'an ideal' intermediary between rulers and the ruled

in Qajar Iran. It explores how the theological background of this class, combined with historical conditions, granted them significant independence and power, enabling them to influence the political behavior of the public in a specific direction. It is shown in this study that the rise of the *Usuli* tradition in Shia Islam coincided with the rise of the Qajars in Iranian politics. During this period, for the Qajars, who had very weak religious legitimacy and needed a structure that could serve as a bridge between them and the people they governed, securing the support of the *ulema* representing the *Usuli* understanding became an unavoidable necessity. The rise of the *Usuli ulema* to a dominant position within the Shia sect, the adherence of the Shia believers to the *ijtihad*s of the *Usuli ulema* on daily life matters, and the shaping of their lives accordingly facilitated the spread of the institution of *taqlid*. In this way, the *Usuli ulema* rose to a highly significant position in the eyes of the public, becoming one of the most crucial components of the political order. The *Usuli ulema*'s view of themselves as the deputies of the Imam and the protectors of Shia Muslims during the Imam's occultation led to increased political intervention by Shia madrasas from this period onward. As the great *ulema* in these madrasas, recognized as *marja' al-taqlid*, gained influence and prestige over the public, the role of religious commandments in shaping individuals' political attitudes became more pronounced. In 1891, the *ulema*'s reaction to the concession on tobacco sales and exports significantly influenced the political stance of the public through the ideological function of religion and the fatwa banning the smoking of tobacco led to what became known as the Tobacco Revolt.

### 1. Giriş

1891'de İran'da gerçekleşen Tütün İsyanı, Meşrutiyet Devrimi'nden [1905] İslam Devrimi'ne [1979] kadar uzanan 20. yüzyıl İran tarihinin en önemli siyasi olaylarına zemin hazırlayan mühim hadiselerinden biridir. Şii inancı içinde Usuli anlayışın yükselişi ve bu anlayışın öteden beri "masum imamların velayet hakkı" iddiası çerçevesinde Şii'liğe içkin olan siyasi görüşü "taklit mercii" diye adlandırılan büyük ulema nezdinde kurumsallaştırma çabası Kaçar Hanedanı döneminde meyvelerini vermeye başlamış ve mezkûr isyan ile ulemanın bireylerin siyasi tutumlarına yön vermeleri ve toplumsal düzeni etkilemeyi başarılarıyla ilk defa somut bir hal almıştır. Modern İran tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil eden bu olay hakkında yapılan çalışmalar arasında en önemlileri Kasravi (1984), Adamiyat (1985), Ajoudani (2003), Algar (2007), Abrahamian (2008) ve Keddie (2012) gibi isimlerin eserleri olarak sıralanabilir. Bu çalışmaların tümü Tütün İsyanı olayında ulemanın öncü rolünü ve isyanın başarısındaki etkisini doğrulamaktadır. Esasen Tütün İsyanı ve sonrasında gelişen İran Meşrutiyet Devrimlerini ele alan araştırmacıların en çok üzerinde durduğu mesele ulemanın İran toplumu ve siyasetindeki yeri olmuştur. Mansoor Moadel, bu alanda yapılan çalışmaların iki ana açıklama modeline dayandığını iddia etmektedir; Ona göre bunlardan ilki Nikki R. Keddie'nin öncüsü olduğu ve ulemanın 19. yüzyıl İran toplumundaki etkisini ve ulema sınıfının sergilediği tutumları modernleşme süreci ve bu sürece olan tepkileri bağlamında ele alan açıklama modeli, ikincisi ise Algar'ın öncüsü olduğu ve ulemanın eylemlerini onların ideolojik tutumları çerçevesinde ele alan modeldir (Moadel,

1986: 519-56). Moadel, yaptığı çalışmada Marksist bir metodoloji ile ulemanın rolünü sınıfsal çatışmalar bağlamında ele alarak alternatif bir açıklama modeli geliştirmeye çalışmıştır (Moadel, 1986).

Yukarıda zikredilen açıklama modelleri arasında sadece Algar (1980), Şii inanç sistemi ve onun sürdürücüsü olan ulema sınıfının ideolojik tutumlarına, yani hayatı anlama biçimlerine odaklanmış ve onların ideolojik değişimlerinin izini sürmeye çalışmıştır. Ancak yine de Şii inancındaki kırılmalar ve değişikliklerle bağlantılı olarak Şii ulemanın ve temsil ettikleri inancın bireylerin siyasal tutumlarını etkileyerek toplumsal ve siyasal bir eylemi nasıl tetikledikleri konusu yeterince ortaya konulamamıştır. Bundan hareketle bu çalışma, yorumsamacı bir metotla Tütün İsyanı olayını yeni bir okumaya tabi tutarak, Türkiye tarihindeki benzer olay ve olguları oldukça net ve özgün bir biçimde ele alarak açıklayan yazarlardan biri olan Şerif Mardin'in eserlerinde ortaya koyduğu çerçeve ve özellikle dinin yumuşak ideoloji olarak işlevi gibi anahtar kavramları üzerinden değerlendirmeyi hedeflemiştir. Mardin'in 19. yüzyıl Türkiye siyasi tarihini değerlendiren ortaya koyduğu çerçeve, hem ulema-toplum-devlet ilişkilerinde dinin yumuşak bir ideoloji olarak işlevi hem de genel anlamıyla İslam dininin bireysel ve toplumsal kimliğin oluşmasındaki etkisini Weberci bir metotla ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın temel iddiası da Mardin'in ortaya koyduğu çerçevenin Tütün İsyanı olayını konu alan literatürde ulemanın toplumsal-siyasal etkisini açıklamaktaki eksikliği dolduracak en işlevsel modellerden biri olduğudur.

Şerif Mardin, din ve ideoloji hakkındaki fikirlerini Türkiye'de siyaset bilimi araştırmalarının Marksist ve Davranışçı ekollerin hâkimiyeti altında olduğu yıllarda ortaya koymuştur. Dönemin aydınlarının Türk modernleşmesini Cumhuriyet devrimlerinin eski düzenden radikal bir kopuşu şeklinde sunan söyleminden farklı olarak Mardin'in Türkiye'deki siyasal değişimlerin tahlilinde ortaya koyduğu fikirler, 19. yüzyılın başından itibaren siyasal ve toplumsal alanda devamlılık göstererek gelişen bir değişimin izini süren niteliktedir (Arlı, 2008: 638). Bu anlamda Mardin, "dönemin modasını takip etme eğiliminde olmamış ve geniş anlamda Tarihselci / Yorumsamacı yaklaşımın en önemli temsilcisi olmuştur" (Demirel, 2019: 147). Yorumsamacı sosyal bilim yaklaşımı, incelediği toplumsal olaylarda insanların yaşamlarını anlamlandıran değerler ve onu yorumlama biçimlerini mercek altına alarak bu bireylerin toplumsal gerçekliğini anlamlandırmaya çalışır (Neuman, 2014: 136). Hiç şüphesiz bu değerleri oluşturan önemli parçalardan biri de bireylerin dini inançları ve kültürleridir. Nitekim Mardin'e göre din, bir sosyal kurum olması ve insan davranışlarını etkilemesi yönüyle sosyal bilimlerde incelenmeye değer bir unsurdur (Mardin, 2017a: 237-42).

Mardin'in düşünce dünyasında Alman düşünür Max Weber'in etkisini görmek mümkündür. Öyle ki Mardin'in akademik hayatı boyunca yaptığı çalışmalarda Weberci bir metoda bağlı kaldığı söylenebilir (Arlı, 2012: 127). Weber'e göre "kültürel düşünceler ve değerler hem toplumun hem de bizim bireysel eylemlerimizin biçimlenmesine yardımcı olurlar" (Giddens, 2012: 53). Başka bir deyişle Weber toplumsal değişimlerde düşünce ve inançların da ekonomik koşullar kadar etkili olduğunu iddia

etmektedir. Örneğin Weber, kaleme aldığı en ünlü eserlerinden biri olan Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu kitabında Protestan ahlakının bazı yönlerini Luther'in meslek kavramına yüklediği anlam ve bu anlamı daha ileriye taşıyan Püritenlerin Kalvinist Asketizmi, yani çalışma ve meslek icra etmenin yaşamın kendi içinde bir amacı ve kendi içinde ahlaki bir değer olduğu inancı üzerinden inceleyerek bu inancın kapitalizmin ortaya çıkışında nasıl bir etkisi olduğunu araştırmıştır (Weber, 1999). Toplum araştırmalarında Weberyen bir metot izleyen Mardin de her zaman ve her toplum için uygulanabilirlik iddiası olan "evrensel" pozitivist ölçüm yöntemleriyle iktifa etmenin doğru bir tutum olmadığı kanaatini taşıyarak toplumsal eylemlerin oluşmasında etkili olan "yerel" değerlerin, yani kültür ve ideoloji gibi kavramların dikkate alınması gerektiğini iddia etmiştir (Mardin, 2010: 183-4).

Mardin ilk baskısı 1969 yılında yayınlanan *Din ve İdeoloji* kitabında, ideoloji kavramının siyaset bilimi alanında yapılan araştırmaların normatif mahiyetinden dolayı uzun yıllar boyunca yeterince araştırma konusu olmadığını ifade etmiştir (Mardin, 2018: 17). Kitapta siyaset biliminin bu "ilk döneminde" ideoloji hakkında ciddi çalışmalar yapan nadir isimlerden olan Marks'ın ideolojiyi ele alış biçimi eleştirilmiştir. Marks'ın ideolojiyi ele alış biçimi, Genç Hegelcilerle girdiği tartışmada ideolojiyi *camera obscura*'ya benzetmesi ve onun toplumsal gerçekliği baş aşağı gösterdiği fikrinde aranabilir. Yani Marks'a göre, ideoloji kavramının gerçekliği çarpıtması sebebiyle olumsuz bir anlam taşıdığı söylenebilir (Atılğan & Aytekin, 2018: 290). Buna karşılık, Mardin'in eserlerinde ideolojinin olumlu veya olumsuz bir anlam içermediğini söylemek mümkündür. Ona göre ideoloji "idare edilenlerin arasında, yaygın, yönlü, sınırlı ve belirsiz fikir kümelerini" ifade etmektedir (Mardin, 2018: 16). Mardin, William James'in "sert" ve "yumuşak" fikirler kavramından ilhamla sert ve yumuşak ideolojiler ayrımına gitmektedir. Ona göre sert ideolojiler "sistemik bir şekilde işlenmiş, temel eslere dayanan, genelde seçkinlerin kültürüyle sınırlanmış ve muhtevası kuvvetli" yapılar iken, yumuşak ideolojiler "kitlelerin çok daha şekilsiz ve bilişsel sistemleri" olarak ele alınabilir (Mardin, 2018: 14). Mardin, bahsi geçen eserinin devamında bu ayrımı kullanarak Türkiye örneği üzerinden dinin bazı kavrayış biçimlerinin yumuşak bir ideoloji işlevini görebek nasıl belirli bir toplumsal eylemin ortaya çıkışında etkili olabileceğini incelemiştir.

Mardin'in Türkiye için ortaya koyduğu çerçevenin tarihsel, toplumsal ve siyasal olarak Türkiye ile benzerlikler taşıyan komşusu İran için de geçerli olabileceği düşüncesi ile 1891 Tütün İsyanı'nda Usuli Şii Medreseleri özelinde dinin yumuşak ideoloji etkisinin incelendiği bu çalışmada ilk önce Şerif Mardin'in Türkiye'de dinin yumuşak ideoloji işlevi hakkındaki görüşleri ve bu bağlamda ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ele alınacak, daha sonra bahse konu olay tartışılmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

## 2. Şerif Mardin'e Göre Din ve İdeoloji

### 2.1. Yumuşak İdeoloji Olarak Din

Mardin'e göre din bir yumuşak ideoloji olarak bireylerin siyasal tutumlarında ciddi etkiler yaratmaktadır. Mardin, *Din ve İdeoloji* kitabında müşahhas bir örnek olarak halk İslam'ının Türkiye'de tarihi gelişmeler sonucunda nasıl bir

yumuşak ideoloji haline geldiğini ve halkın dünya görüşünü şekillendirdiğini tahlil etmiştir. Şerif Mardin nezdinde “halk İslam’ı”, kültürün belki de en önemli parçalarından biridir ve yukarıda yumuşak ideoloji için verilen tanıma uygun bir biçimde “devlet İslam’ının” katı ve tutarlı din anlayışının aksine şekilsiz, bilişsel ve bu örnek [Türkiye] özelinde mistiktir. Devlet veya resmi İslam ile halk İslam’ının toplumsal düzeydeki etkisinin farkını anlamak için öncelikle Şerif Mardin’in bu iki kavramı nasıl tanımladığını incelemek gerekir.

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* kitabında Marks, Freud ve Durkheim’in din tanımları üzerine durmaktadır. İlk ikisini yetersiz bulmakta ve eleştirilerini dile getirmektedir. Mardin, Durkheim’in dine olan işlevsel bakışına yakın durmakla birlikte İşlevselciliğin yapı ve kültür [din kültürün bir alt sistemi olarak işlev görmekte] arasında kurduğu sıkı ve birebir ilişkiye eleştirel bir bakış sergilemektedir. Buradaki temel eleştirisi şudur: İşlevselcilik, yapıların, zamanın koşullarına ve ihtiyaçlarına göre değişmesine rağmen kültürün kendini muhafaza etme eğiliminde oluşunu ıskalamaktadır. Bu noktada Melford Spiro’nun kültür ve kültürün tevarüsü hakkında ortaya koyduğu fikirlere atıf yapan Mardin, Türkiye’de din tanımının ne olması gerektiği sonucuna varır. Mardin’e göre Türkiye’de dinsel davranış ve inançları Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi kurumların yayınlarına bakarak tanımlamak son derece hatalıdır zira Türkiye’de din, ailelerin çocuklarına anlattıkları dindir (Mardin, 2018: 62). Mardin’in buradaki ifadelerinden ona göre “devlet dairesi” ve “ailenin” din anlayışları arasında bir fark olduğunu anlamak mümkündür. Onun düşüncesinde İslam dininin kavrayış ve yaşanış biçimi resmi din [Ortodoks anlayış] ve halk dini [Heterodoks anlayışlar] olarak ikiye ayrılır. Özellikle İslam’ın geniş coğrafyalara yayılmasıyla beraber “dinin muhtelif şekillerine uyum sağlayamayanlar Ortodoks İslam dışında kişinin ve grupların yorumuna açık olan gizemcilik ve onun örgütlenmiş hali olan sufiliğe yönelmişlerdir” (Mardin, 2018: 92). Anlaşılabileceği üzere Mardin, Ortodoks din anlayışından İslam devletlerinin benimsediği geleneksel katı Sünni yorumu, Heterodoks din anlayışından ise sufilik ve onun kurumlaşmış hali olan tarikatları kastetmektedir.

Mardin’e göre iki din anlayışı arasındaki farklar Osmanlı İmparatorluğu’na da tevarüs etmiş ve Osmanlı siyasi-iktisadi düzeninin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşundan sonra geçen yıllar, İslam’ın Ortodoks ve Heterodoks anlayışları arasında bir uzlaşımın ve ikisinin kurumları arasındaki karmaşık ilişkinin toplum üzerine etkili olduğu bir dönem olmuştur. Bu noktada Mardin, Osmanlı’da tarikatlar ve onların toplumsal alandaki işlevi üzerine dikkat çekici yorumlar yapmaktadır. Örneğin Mardin’e göre Heterodoks İslam’ın öncülleri olarak tarikatlar, alt sınıflarla seçkinler arasında bir bağlantı, alt sınıflardakiler için dini eğitimi sağlayan kurumlar, imparatorluğun merkezinden uzak bölgelerindeki halkın faydalandığı hayır kurumları ve son olarak kültürel faaliyetleriyle bir toplumsal hareketlilik kanalı olmuşlardır (Mardin, 2017c: 145-67).

Tarikatlar sufiliğin kurumsallaşmış hali olarak İslam’ın daha mistik ve cazip yorumlarını ihtiva ettiğinden bu yorumların halk nezdinde devletin benimsediği değişmez ve katı yorumlara göre daha anlaşılır ve kabullenebilir olduğu söylenebilir. Dini inançların kültürün oluşumundaki etki ve

rolü dikkate alındığında Osmanlı’da halk ve devlet dini olmak üzere iki farklı din yorumunun benimsenmesinin zamanla toplumda iki farklı kültürün oluşmasına sebep olduğu gözlemlenebilir. Bu iki farklı kültürden biri Heterodoks din yorumu bağlamında gelişen ve halkın benimsediği mistik ilahiler ve menkıbelerle dolu ve sade bir dili olan sufi meşrep kültür, diğeri ise devlet erkânı ve elitlerin benimsediği dini bakımdan resmi ve daha rasyonel, edebi ve İranlılaşmış bir dile sahip şeyhülislam ve halifenin kültürüydü. Mardin, eserlerinde bu iki kültürden ilkinin “küçük kültür”, ikincisini ise “büyük kültür” olarak adlandırır. Mardin, kaleme aldığı diğer eserlerinde de küçük ve büyük kültür arasındaki etkileşim ve özellikle 19. yüzyılda değişen unsurlar ve sabit kalarak Cumhuriyet’e tevarüs eden unsurlar hakkında ilgi çekici analizler sunmaktadır (bkz. Mardin, 2009a, 2009b, 2017b).

## 2.2. İslam Dininin Bireysel ve Toplumsal Kimlik İnşasındaki Yeri ve Etkisi

Tütün İsyanı konusunu incelemeye önce Şerif Mardin’in *Din ve İdeoloji* kitabında belirttiği dinin bireysel ve toplumsal kimlik inşasındaki rolüne değinmek gerekir. Mardin, kitabının *Din sosyolojisi açısından İslam* başlığı altında İslam dininin bazı karakteristik özelliklerinden dolayı İslam toplumlarında Durkheim’in ikincil yapılar dediği kurumların oluşmadığını ifade etmiştir (Mardin, 2018: 71). Bu ikincil yapılar esasında ortaçağda feodal beyler, daha sonra şehirler ve belediyeler gibi devlet otoritesi haricinde belli özerklik haklarına sahip olabilen kurumlardır. Mardin’e göre İslam toplumunda toplumsal önemi devlet ve bireyi yüz yüze gelmekten korumak olan ikincil yapıların yokluğunu ümmet yapısı doldurmaktadır ve bu yapıların yokluğu toplumsal eylemin oluşmasını etkileyen rollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur, bunun yerine ümmetin sunduğu şey kapsayıcı talimatlar olmuştur. Bu anlamda Mardin’e göre İslam toplumunda Batı’daki “değerler” yerine “normlar” geçerli olmaktadır (Mardin, 2018: 77-8).

Mardin, dinin bireysel kimliğin oluşumundaki etkisini incelemek için E. Erikson’un kişiliğin oluşumu hakkında ürettiği fikirleri çerçeve olarak alır. Erikson, insan hayatında ardı ardına gelen sekiz bunalımdan söz eder. Kişinin bu bunalımları sağlıklı bir şekilde aşması, iç sorunlarını çözmüş bir şekilde topluma adapte olmasını sağlar. İnsanların çocukluk evresinde karşılaştığı buhranlardan biri utanç ve şüphe hislerinden uzak tutulma meselesidir. Erikson’a göre her çocuk da tıpkı bir yetişkin gibi kendisi, arzuları ve bedeninin pis ve kötü yani utanılacak bir halde olduğu söylemleri karşısında belli bir ölçüye kadar tahammül edebilir ve o sınır aşıldığında kendisine bu utanç hissini yaşatanlarla olan etkileşimini kesme eğilimi gösterir. Bu da “utancın kardeşi” sayılabilecek şüphe hissini besler (Erikson, 1987: 228). Mardin’e göre kişilik bunalımlarının çözümünde İslam toplumunu diğerlerinden ayıran önemli evrelerden biri bu evredir. İslam toplumu normlar toplumu olmasından dolayı utanç hissi çok özel bir şekilde ortaya çıkar. “Burada utanç, insanın kendi yaptıklarından utanması değil, toplumun beğenmediği bir davranışı sergilemekten kaynaklı toplumun gazabına uğrayacağı korkusu şeklinde bir utançtır” (Mardin, 2018: 82). Mardin’in ortaya koyduğu İslam toplumlarında bireysel ve toplumsal kimlik inşasında utanç hissini kendine has hali ve ikincil yapıların

yokluğunda ümmetin yapısının bir “norm” koyucu olarak işlevi araştırma konumuz açısından son derece önemlidir. Zira bu iki unsur patrimonial bir düzene sahip ve devlete başkaldırı insiyakı son derece zayıf olan İran toplumunda Tütün İsyanı'nın nasıl başarılı olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

### 3. 1891 Tütün İsyanı

#### 3.1. Tarihsel Arka Plan

1726'da son Safevi Şahı Sultan Hüseyin'in Afgan isyancılar tarafından öldürülmesiyle birlikte Safevi Hanedanı resmen sona erdi ve on yıllık bir dönemin ardından Nadir Şah, Afgan isyancıları merkezden uzaklaştırarak kendi hanedanı olan Afşar Hükümlerini tesis etti. Nadir Şah'ın oluşturduğu istikrar ortamı ölümüyle birlikte yerini tekrar bir iktidar boşluğuna bıraktı. Aynı durum Afşarlar'dan sonra kurulan Zend Hanedanı döneminde de yaşandı. Zend Hanedanı'nın kurucusu Kerim Han Zend'in güçlü iktidar döneminin ardından ölmesi, kaos ortamı ve siyasi istikrarsızlığın yeniden İran'a hâkim olmasına neden oldu. Bu şartlar altında 1792 yılında Ağa Muhammed Han'ın Zend Hanedanı'nın başkentini ele geçirerek, Kaçar Hanedanı'nı İran'a hâkim kılmasıyla neredeyse bir asır süren siyasi ve askeri iktidar mücadelesi sona ermiş oldu (Amanat, 2017: 140-79).

Bir Türk hanedanı olan Kaçarlar, Moğollar döneminde İran'a yerleşmiş ve Safevi imparatorluğu döneminde nüfuz elde etmeyi ve yönetim işlerine dahil olmayı başarabilmişlerdi. Kaçarlar her ne kadar iktidarı ele geçirdikten sonra şehirleşmiş göçseler de göçebe aşiret kültürüne olan bağlılıkları İran'ı yönetirken sergiledikleri siyasi tutumu ciddi şekilde etkiledi (Pezeshki vd., 2000: 28). Kaçarlar, İran coğrafyasındaki iktidar mücadelelerinden galip çıkmış ve istikrarı sağlayabilmişlerdi ancak dış tehditlere karşı son derece zayıf ve kırılğan bir portre çizmişlerdi. Bu dönemde yaşanan siyasi, askeri ve ekonomik birçok başarısızlık, Kaçarlar döneminin, İran tarihinde en kifayetsiz hükümdarların hüküm sürdüğü dönem şeklinde nitelendirilmesine sebebiyet vermiştir. Kaçarların hüküm sürdüğü 19. yüzyıl boyunca İran, topraklarının büyük bir bölümünü kaybetmiştir. Rus İmparatorluğu karşısında alınan peş peşe yenilgiler ardından imzalanan Gülistan Antlaşması [1813] ve Türkmençay Antlaşması ile [1828] İran günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti topraklarını oluşturan Doğu Kafkaslardaki bütün topraklarını kaybetmiş, 1856 yılında Paris'te İngilizlerle yapılan antlaşmayla da Herat üzerindeki iddiasından vazgeçmiş ve Afganistan'ın bağımsızlığını tanımak zorunda kalmıştı. Kaçarların askeri başarısızlığın sebebi son derece düzensiz bir orduya sahip olmalarıydı. Hanedan, devleti hem iç hem de dış tehditlere karşı koruyabilecek modern bir ordu oluşturmaya son derece az bir ilgi göstermişti. Bu ilgisizliğin sebepleri kabaca Mısır ve Osmanlı kadar Batı'yla yüz yüze gelmemeleri, mevcut siyasi ve sosyal düzenden faydalanan eşraf ve ulemanın reformist hareketleri engellemeleri ve Şii itikadının siyasi iktidarın meşruiyetini zayıflatacak bir yapıya sahip olması şeklinde sıralanabilir (Keddie, 2007: 174-213).

Kaçarlar dönemi, siyasi ve askeri alandaki başarısızlıkların yanında iktisadi alanda da büyük hezimetlerin yaşandığı bir dönemdir. 19. yüzyılda İran, iktisadi olarak hala prekapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu tarım

yoğunluklu bir iktisadi düzene sahipti. Batılı anlamda aristokratik sınıfın varlığı, unvanların babadan oğula geçmesi yerine satın alınması ile gerçekleşiyor ve bu sınıf toprak mülkiyeti üzerinden statü ve güç devşirmesiyle önem kazanıyordu. Bu şekilde yerel aşiret liderleri ve yüksek bürokrasi memurları büyük toprak sahipleri haline geliyor ve ellerinde bulundurdukları toprakları çiftçilere kiralarak gelir elde ediyorlardı. Bununla birlikte en büyük yükü çiftçilere binen keyfi ve olağanüstü vergiler toplumun büyük bir kısmını oluşturan bu kesimi fakirleştiriyordu. Ayrıca ticaret konusunda Kaçar ekonomi politikası, İran'ı ciddi bir biçimde Batı'ya bağımlı kılıyordu. Devlet, yerel tüccarları destekleyecek herhangi bir adım atmıyor, yabancı tüccarların gümrük vergisinden muaf olmalarına rağmen henüz doğuş aşamasındaki yerel endüstri ve manifaktür üretim teşebbüsleri zorunlu gümrük vergilerinden dolayı tutunamıyordu (Keddie, 1972: 58-78). Günden güne artan ithalat hacmi İran'ın parasal krizini derinleştiriyordu. Safevi döneminden beri süregelen gümüş ve altın rezervlerindeki azalmaya artık ticaret açığından kaynaklanan ödemeler de ekleniyordu (Amanat, 2017: 319). Devletin vergi geliri elde etmekteki başarısızlıkları bütçe açığını daha da derinleştiriyordu. Kaçarlar bütün bu ekonomik sorunları gidermek adına yabancı tüccarlara kapitülasyon hakları vermeyi tercih etmişlerdi. Örneğin, Kaçarlar döneminin en uzun süre hüküm sürmüş Şahı olan Nasıreddin Şah [1831-1896] bu kapitülasyonlarla hem devlete gelir sağlamak hem de tren yolları gibi gerekli altyapıları oluşturmaya çalışıyordu. Ancak Kaçar bürokrasisindeki yolsuzluklar sebebiyle bu antlaşmaların her biri İran için büyük kayıpları beraberinde getiriyordu. Örneğin 1872 yılında İran'da maden işletme, demiryolları, köprü, baraj ve büyük endüstri fabrika açma haklarının tamamı Baron Julius de Reuter adına bir İngiliz tacire verildi. Böyle bir hak devri öylesine görülmemiş büyüklükte bir kapitülasyondu ki Lord Curzon bu antlaşmayı “tarihte az başarılı bir şekilde, bir krallığın tüm kaynaklarının hayal edilen şekilde yabancı ellere eksiksiz teslimi” olarak tanımlamıştı (Abrahamian, 2008: 38). Bu antlaşma imzalandıktan kısa bir süre sonra, Rusların ciddi hoşnutsuzluğu, antlaşmanın imzalanmasında öncü olan Mirza Hüseyin'e karşı diğer bürokratların hasmane tavrı ve Molla Ali Keni gibi ulemanın karşıtlığı sebebiyle iptal edildi. Böylece ulema ilk kez Kaçar Hanedanı'na karşı politik bir tutum sergilemiş oldu. Bu karşıtlığın belirginleşmesi ve bir güç mücadelesine dönüşmesi ise Tütün İsyanı adıyla bilinen olayla gerçekleşti.

Reuter kapitülasyonunun başarısızlığından sonra bu kez 1891 yılında Talbot adına bir İngiliz tacire tütün satışı ve ihracı tekel hakkı verildi. Bu tekel hakkı, Reuter kapitülasyonu kadar geniş çaplı imtiyazların devrini içermese de Kaçarlar açısından kötü sayılabilecek bir antlaşmaydı. Yapılan antlaşmaya göre Talbot, tüm İran tütününün satış ve ihracat tekel hakkına karşılık Kaçar hazinesine yıllık £ 15,000 ve toplam karın dörtte birini ödemeyi taahhüt ediyordu (Pezeshki vd., 2000: 32). Bir karşılaştırma yapmak gerekirse Osmanlı İmparatorluğu benzer bir imtiyazı tütün konusunda ihracatı tekel olmamak kaydıyla yıllık £ 630,000 ve elde edilecek karın beşte biri devlete ait olacak şekilde vermişti ve ayrıca Osmanlı, kendi tebaasından tütün ihracat etmek isteyenlerden vergi almıyordu (Pezeshki vd., 2000: 32). Ulemanın tütün kapitülasyonuna verdiği tepki Reuter meselesinde verdikleri tepkiden daha cüretkâr oldu. Önce İran içinde,

Şiraz'da Seyit Ali Ekber Falesiri, Tahran'da Mirza Hasan Aştıyani gibi önemli Şii müçtehitler tütün tekeline açıkça karşı çıktı. O dönemde başkent Tahran'la birlikte İran'ın en önemli ticari merkezi sayılan Tebriz'de tüccar ve ulema öncülüğünde en büyük isyanlar ve toplu gösteriler yaşandı. Keddie'nin aktarımıyla o dönemde Tebriz'de bulunan bir İngiliz temsilcinin raporunda ulemanın tepkisinden şöyle bahsedilmiştir:

“Hac Mirza Yusuf Aga Müctehid, Reji şirketi hakkında çok sert bir vaaz vererek kafirlerin, Müslümanların tütün işine müdahale etmek istediğini ve onlara yardım eden her Müslümanın da kafir olduğunu ve katlinin vacip olduğunu söyledi. Ayrıca baş müctehidin Şah'a yazdığı mektupta, halkın tütün imtiyazından son derece rahatsız olduğunu yazdığı söyleniyor. Müctehidin “işler bu şekilde giderse bir cihat öngördüğü” söylentileri de duyulmakta (...) buradaki Müctehitler, imtiyazın Şah'ın lehine ama halkın aleyhine olduğunu düşünmekte. Ayrıca Tebriz'deki başkaldırının ateşini harlayan unsurlardan biri de başkent ve ülkenin güneyindeki müctehitlerin sürekli olarak Reji'yi ülkeden kovma umutlarının tamamen Tebriz'e bağlı olduğuna dair gönderdikleri mektuplardır.” (Keddie, 2012; Alıntılanmış arşiv belgesi: *Paton to Kennedy*, 1891)

Aynı raporda tütün imtiyazına olan itirazların Tebriz'deki etkisinin iki muhtemel sebebi şehirdeki dini hassasiyet yüksekliği ya da merkezi hükümetin isyanı bastırmasındaki yetersizliği olarak sıralanmakta ancak “eminim ki bu iki sebepten ... din meselesi daha önemlidir” ifadesi yer almaktadır (Keddie, 2012: 76). Bu dönemde Tebriz sokaklarında sık sık Reji personelini ve yabancıları ölümlerle tehdit eden bildiriler yayınlanmaya devam etti. Özellikle Ağustos 1891'de Şiiler için son derece önemli olan Muharrem ayının gelişle Tebriz'de tansiyon iyice artmış oldu. Peygamberin torunu ve Şii inancına göre 12 masum imamdan üçüncüsü olan Hazreti Hüseyin'in şehadet yıl dönümü münasebetiyle Muharrem ayının ilk 10 günü, çeşitli dini etkinliklerin yapıldığı bir dönem olduğundan camiler ve tekkeler her zamankinden daha doluydu ve 1981 yazında minberlerde en çok dillendirilen vaaz Hac Mirza Yusuf Aga'nın vaazı gibi olanlardı. Sardariniya (1998: 60-61), Tebriz'in o günlerdeki durumunu bir dönem Şah'ın tercümanı olarak görev yapan ve daha sonra o dönemin matbuat bakanı olan Etemad-ol Saltane'nin hatıratındaki şu ifadeleri aktararak ortaya koymaktadır:

“Muharrem ayının 7. günü Tebriz'deki İngiliz, Rus ve Osmanlı sefaretlere “biz Tebriz halkı Aşura'da<sup>1</sup> tüm yabancı ve Ermenileri öldüreceğiz ve bunun sebebi de ülkenin Şahı'nın tütün imtiyazıyla kendini ecnebilere satmasıdır.” Şeklinde tehdit telgrafları geldi. (...) Tebriz valisi Amir Nizam şehri kontrol edemiyorum diyerek istifa edince Şah gece apar topar uykusundan uyandırıldı ve kendileri Tebriz'in en büyük müctehidi Mirza Cevat Müctehit'e ahaliyi sakinleştirmesini istediği bir telgraf yolladı (...) ertesi günü Mirza evinde düzenlediği taziye merasiminde rüyasında Peygamberi gördüğünü ve fahr-i kainatın Tebriz halkının binlerce masum insanı öldürme planlarından rahatsız olduğunu söyledi.”

Bu yaşananlar halkın tepkisini dindirmede ve başta Tebriz olmak üzere büyük şehirlerin pazar yerlerinde Reji Şirketi

ve imtiyaz aleyhinde çoğu zaman tehdit içerikli bildiriler yayınlanmaya devam etti. Kasım ayına gelindiğinde İsfahan, Tahran ve Meşhed şehirleri de Tebriz gibi ulemanın ateşli bildirimleri, halkın şirkete yönelik tehditleri ve devletin Reji ile yaptığı anlaşmayı tanımayan ve şirketle iş birliği yapmayan tüccarın öfkesiyle gittikçe geriliyordu. Kasım 1891'de Reji'nin, İran devletiyle yaptığı antlaşma gereği altı aylık geçiş sürecinin tamamlandığını ve imtiyaz haklarının, yani tütün satma ve ihraç tekelinin yürürlüğe gireceğini açıklaması bardağı taşıran son damla oldu. İmtiyaza karşı yerel itirazları ulusal bir isyana çeviren olay ise Irak'ta yaşayan ve dönemin en önemli Şii âlim ve müctehidi olan Mirza Hasan Şirazi'nin 3 Aralık 1891'de meşhur tütün içme yasağı fetvası oldu. “Bugün her şekilde tütün satmak ve kullanmak mutlak olarak haramdır ve İmam Mehdi'ye savaş açmak demektir” ifadesiyle tüm İran'da yayınlanan bu fetvadan sonra İran'da tütün kullanımı tabir yerindeyse bıçak gibi kesildi. Tüm büyük şehirlerde kahvehaneler kapandı, nargileler toplandı ve tütüncü esnaf kepenklerini kapattı. Bu fetva yukarıda bahsi geçen yerel itirazları birleştirip ulusal bir boykot haline getirmekte o denli etkiliydi ki dönemin posta ve hazineden sorumlu bakanı olan ve daha sonraları kısa bir süreliğine Sadr-ı âzamlık görevini de üstlenecek olan Amin-ol Dovle'nin ifadelerine şu şekilde yansımaktadır:

“Mirza Şirazi'ye nispet edilen, tütün içmeyi hazreti Mehdi ile savaş ve mutlak haram olarak ilan eden bir fetva yayımlandı. Bu fetva zaten yıllardır devlete kırgın olan insanlar için farz-ı ayn gibi algılandı. Birdenbire Tahran ve diğer tüm vilayetlerde tütün içme terkedildi. Dini vecibelerini yerine getirmeyen batı hayranı gençler bile dindarlara uyararak sigara içmeyi bıraktılar (...)” (Amin-ol Dovle, 1991: 147).

O dönemde Nasıreddin Şah'ın özel doktoru olarak sarayda bulunan Fransız hekim Dr. Feuvrier de anılarında Aralık 1891'in ilk günlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Tütün imtiyazı meselesinin ortadan kalkması için Irak'tan “tütün içmek yasaktır” diye bir fetva geldi. Bu fetvaya tam bir şekilde itaat edildi. Tüm tütüncüler dükkanlarını kapattı, nargileler ortadan kalktı ve şehirde Şah'ın harem ve hizmetkarları dâhil hiç kimse ağzına tütün değdirmiş oldu. İran halkı muteber bir âlimden fetva geldi mi muntazam bir şekilde itaat ederler. Bugün görünen o ki, tüm irade mollaların elindedir. Hacı Muhammet Hasan'ın<sup>2</sup> halkı tahrik ediyor diye Kazvin'e sürdüler ama işe yaramadı ve herkes biliyor ki asıl sebep ortadan kalkmadan bu mesele çözülmeyecek.” (Feuvrier, 2000: 323).

Aylardır ulemanın ateşini harladığı yabancılara ve onları koruyacak devlet memurlarına karşı ölüm tehditlerine bir de ulusal çapta bir boykot eklenince Şah Reji'nin yurt içindeki tütün tekeli kaldırdığını ama ihraç tekelinin süreceğini ilan etmek zorunda kaldı. Buna rağmen tütün boykotu kesintisiz bir şekilde devam etti. Bu noktada Feuvrier'in de anılarında aktardığı ve tütün isyanı tarihinde önemli bir aşama olan Aştıyani'nin sürgün olayından da bahsetmek gerekir. Bu olayda Şah, katı bir İngiliz yanlısı ve imtiyazın mimarı olan Sadr-ı azam Amin-ol Soltan'ın telkiniyle Aştıyani'ye temsilcilerini göndererek “ya fetvayı çiğneyip halkın önünde tütün içmesi ya da İran'ı terk etmesi

<sup>1</sup> Muharrem'in onuncu günü ve hazreti Hüseyin'in şehit edildiği gün.

<sup>2</sup> Tahran'daki medresenin en meşhur müctehitlerden biri olan Mirza Hasan Aştıyani (1831-1901) kastedilmektedir.

gerektiğini” emretmiş, müçtehit ise yasağı kat’i bir şekilde çiğnemeyeceği cevabını vererek şehri terk edeceğini söylemiş; bunun üzerine mollalar, talebeler ve Tahran halkından oluşan büyük bir kalabalık evinin önünde toplanmıştır. O döneme canlı bir şekilde yerinde tanıklık eden İranlı yazar Nezem-ol Eslam Kermani o gün şu şekilde aktarmaktadır:

“Mirza Aştiyani, Şah’ın emrettiği ikinci seçeneği tercih edip şehri terk etmek üzere yola koyulmaya yeltenince kadın-erkek, tanıdık-yabancı, siyah-beyaz, şehirlî-kasabalı, özgür-köle, küçükten büyüğe tüm Tahranlılar Mirza’nın evinin önünde toplandı. Şah’ın gönderdiği temsilcilerden Abdullah Vali’nin, Mirza’ya zorla tütün içmesi yönündeki sözü ve Mirza’nın arkadaşı Seyyid Tabatabai’nin, Vali ve diğer temsilci Moced-ol Dovle’ye “defolup gidin buradan ey melunlar!” diye bağırması üzerine halk galeyana gelerek oradan uzaklaşmaya çalışan temsilcilerin etrafını sardı. Az kalsın onları öldüreceklerdi (...) Hacı Ekber Burucerdî halkı sakinleştirerek Şah’ın sarayına gideceğini ve sorunu suhuletle çözeceğini söyleyerek duruma el koydu (...) halkın bir kısmı da Hacı Ekber ve temsilcilerle birlikte saray yolunu tuttu. Burucerdî ve beraberindeki kalabalığı saray önünde gören Şah’ın oğlu ve Tahran valisi olan Nayib-ol Saltane saray kapılarını kapattı. Bunun üzerine halk kapıyı zorlayıp içeri girmeye çalışınca saraydaki panik arttı ve askerler kalabalığın üstüne ateş açtı. Birkaç kişi oracıkta öldü (...) saraydaki hizmetkârların ve haremdeki kadınların da o esnada bağırıp çağırarak feryat ettiği söylendi ama bu feryat can korkusundan mı yoksa milli bir şuurdan mı bilinmez (...)” (Kermani, 1979: 20).

Bu olaydan sonra Şah hem Irak’taki Mirza Şirazi hem de Kazvin’e doğru hareket eden Mirza Aştiyani’ye yazdığı telgraflarda imtiyazın yurt içinde iptal edildiğini ve fetvanın derhal iptal edilmesi gerektiğini söylese de bu ancak imtiyazın tamamıyla kaldırılmasından sonra mümkün oldu. Böylece Kaçarlar ulema karşısında taviz vermek zorunda kalarak Tütün İmtiyazı hakkını lağvetti ve ulema, devletle giriştiği bu mücadeleden başarılı bir şekilde ayrılmış oldu. Burada konumuz açısından önemli olan husus, Şii ulemanın toplumsal düzeni değiştirmedeki gücünün nereden kaynaklandığıdır. Şerif Mardin’in çerçevesini çizdiği halk dini - devlet dini ayrımı ve dinin yumuşak ideoloji olarak işlevi kavramları, ulemanın Şii tebaa üzerindeki hâkimiyetini ve toplumsal eylemin oluşumunda nasıl bir rolleri olduğunu anlamlandırmamızı sağlayacaktır.

### 3.2. Kaçar Toplumundaki Usuli Geleneğin Halk Dini Olarak Yükselişi ve Yumuşak İdeoloji Etkisi

Hatırlanacağı üzere Şerif Mardin, yumuşak ideolojiyi insanların tabii olduğu daha şekilsiz ve bilişsel sistemler olarak tanımlamıştı. Ayrıca Mardin’e göre din tanımı Osmanlı özelinde devletin benimsediği Ortodoks anlayış ile halkın benimsediği Heterodoks din anlayışı olarak ikiye ayrılıyordu. Yani Sünnî İslam özelinde rasyonel ve Ortodoks din anlayışı devletle özdeşleşmişken daha mistik ve Heterodoks din anlayışı ise halk/tebaa ile özdeşleşmişti. Osmanlı’da yönetilen çoğunluğun din anlayışı da “devletin dini” değil, aileden tevarüs eden dindi. Dinin toplumsal ve siyasal düzenin belirlenmesinde yumuşak ideoloji etkisi daha çok halk dini yani Heterodoks anlayış üzerinden gerçekleşiyordu. Kaçarlar dönemi İran toplumunda da farklı din anlayışları mevcuttu ancak bu ikisi arasındaki ayrım yöneten – yönetilen ayrımına bağlı değil, Şii mezhebinin iç

dinamiklerine bağlı bir ayrımdı. Kaçar toplumunda da “fıkıhçı” ve Ortodoks sayılabilecek akılcı Usuli ve nakilci Ahbarî geleneklerinin yanı sıra Nimetullahiye, Zehebiyye, Hâksar, Şeyhiyye ve Babiyye gibi tarikatlarla bağlı [19. yüzyıl Kaçar toplumunda tarikatlar için bkz. (Lewisohn, 1998; Momen, 2003; Öz, 2010; Ridgeon, 2019)] daha mistik ve Heterodoks sufi gelenekler mevcuttu. Ancak, İran toplumundaki her iki din anlayışı da Mardin’in kavramıyla “halk dini”ydi ve Şii mezhebi, en temel inançlarından biri olan peygamberden sonra onun soyundan gelen 12 İmam’ın yönetimi dışında bütün devletlerin zalim ve gayri meşru olduğu inancı gereği herhangi bir devlete meşruiyet sağlayacak şekilde “devlet dini” olamazdı. Sünnî ulemanın aksine Şii ulema ve medreseleri İslam tarihi boyunca hilafet merkezinden ve himayesinden uzak kalmıştı ve bu durum onları bir yönüyle zayıflatmaktayken diğer yandan da teorik olarak devletlerin egemenliğini meşru görmemelerine imkân vermişti (Keddie, 1969: 32-4). Şiiliğin, en azından Kaçarlar döneminde tohumları atılan ve 20. yüzyılda İran İslam Devrimi’yle yönetim modeli haline gelecek olan “Velayet-i Fakih” teorisinin gelişmesinden önce Mardin’in devlet dini kavramı için işaret ettiği işlevi yerine getirmesi mümkün değildi. Yine Mardin’e göre “devlet dini” sadece ideoloji katında devlete meşruiyet katma işlevi görmüyor, aynı zamanda sosyal statüye dayalı farklı bir kültür de oluşturuyordu. Tarih boyunca siyasî korumadan uzak ve “merkezden dışlanmış bir mezhep” olan Şiilik tabii olarak bir “büyük kültür” olamazdı ve varlığını inananlarıyla bütünleştiği ölçüde sürdürebilirdi. Yani Mardin’in kavramlarını kullanmak gerekirse Şiilik bir bütün olarak halk diniydi ve içinde olduğu toplumlarda “küçük kültürün” bir parçasıydı.

Şiilik için yukarıda sunulan tanıma bir itiraz olarak, genellikle Ortodoks Şii ulemanın Safevî döneminde devlet nezdindeki üstün konumları bir istisna olarak gösterilmektedir. Ancak, bu istisna bile tartışmaya açıktır. Safevîler çoğunlukla Türkmen olan bir Kızılbaş tarikat ağı sayesinde iktidara gelmişti ve bu ağın benimsediği Şiilik sonraları Irak’tan İran’a getirilen Ortodoks fıkıhçı Şii ulemaya göre çok farklıydı (Keddie, 1969: 37-40). Ayrıca Safevîler dönemi boyunca, yukarıda bahsi geçen farklı Şii din anlayışlarının değeri devlet nezdinde zaman zaman değişiyordu. Örneğin Şah İsmail Şii Türkmen tarikatlar üzerinde kişisel bir karizmaya sahipti ve onun döneminde Şii ulemanın ehemmiyeti görece azdı. İsmail’in oğlu Tahmasp döneminde ise, ulemanın en büyüğü olan Şeyh Ali Kereki Şah tarafından o döneme kadar hiçbir Şii alimin görmediği saygı ve itibarı görüyor ve geniş yetkilere sahip oluyordu (M. Ajoudani, 2003: 62). Şah Safi ve İkinci Abbas dönemlerinin ilk yıllarında İsfahan Cuma İmamı olan ve Safevîler döneminin en önemli ulema ailesi olan Meclisiler’in ilki olan Muhammet Taki Meclisi, metodolojik bir Ahbarîliği benimsemişti ve Sufilere sempatiyle bakıyordu (Gleave, 2017). Ondan daha ünlü ve etkili olarak I. Süleyman ve Hüseyin devrinde şeyhülislamlık yapan oğlu Muhammet Bakır Meclisi ise babasının aksine katı bir Usuli idi ve sufilerin azılı düşmanıydı (Cole, 1985: 6-8). Sonuç olarak Safevîler dönemi için bile belirli bir Şii din anlayışının devlet nezdinde diğerlerine nazaran daha muteber olduğunu veya devleti meşrulaştırıcı bir ideoloji işlevi gördüğünü söylemek güçtür. Bunun aksine ister Usuli ve Ahbarî ulema ister tarikatlar, halk dininin farklı parçaları olarak İran



toplumu üzerinde etkinliğini ve değerini her zaman muhafaza ediyordu ve buyruklarıyla onların günlük hayatlarını ve değer sistemlerini tanzim ediyordu. O halde bu farklı din anlayışlarının tamamı halk nezdinde belli yönleriyle Mardin'in bahsettiği dinin "yumuşak ideoloji" işlevini görüyordu.

Şii mezhebi içindeki farklı gelenekler arasında Safeviler döneminin sonunda başlayan ve Kaçarlar döneminde son bulan iç çekişmeler nihayetinde bunlardan biri diğerlerini tasfiye ederek Müslüman İranlılar üzerindeki etkisini tescillemiş oldu. Tütün İsyanı'nı başlatacak olan ulemanın da mensubu olduğu bu gelenek Usuli ulemanın din anlayışıydı. Usuli anlayışı benimseyen ulema, din eğitimi görmüş bazı kişilerin dini metinler dışında akıl yoluyla da dini bilgiye ulaşabileceği ve bunu halka aktarabileceğini savunuyordu. Basit bir anlatımla bu insanlar [müçtehitler] din adına edindikleri fikirlerini [içtihatlarını] din tahsili görmeyen sıradan insanlara aktarabilirdi ve bu insanlar müçtehitlerin içtihatları ile amel ederek dinini yaşayabilirdi. Muhammed Emin Astarabadi'nin kurucusu olduğu Ahbari ekolü ise, dini bilginin yegâne kaynağını Nas ve onun yorumu olan imamların hadisleri ve rivayetlerinde [Ahbar] görüyordu. Ahbariler, Kıyas ve İcma gibi akılcı yöntemleri reddediyor ve içtihatı karşı çıkararak ulema ve halk arasında "taklit" düsturu etrafında kurumsallaşabilecek müçtehit-mukallit ayırımı reddediyorlardı (Gleave, 2007: 1-30). Birbirine taban tabana zıt bu iki yorum arasındaki tartışma ve rekabet 18. yüzyıl boyunca en şiddetli halini almıştı. Safevi İmparatorluğu'nun yıkılışından Kaçar Hanedanlığı'nın tesisine kadar bir nevi "fetret dönemi" diyebileceğimiz bu dönemde Ahbarilik, Şii medreselerinde hâkim anlayışı temsil ediyordu. Bu hakimiyet o denli kuvvetliydi ki Şii medreselerinde Usuli âlimlere ait kitaplar ancak korkuyla ve üstü örtülerek taşınabiliyordu (Algar, 2007: 712). Bu durum 18. yüzyılın ikinci yarısında değişmeye başladı ve Muhammed Bakır Behbahani önderliğindeki Usuli gelenek Ahbarilerin gücünü kırabildi. Bu dönemde Behbahani önderliğinde Usuli ekol sadece Ahbarileri değil aynı zamanda sufi tarikatların gücünü de önemli ölçüde kırdı (Algar, 1980: 30-9).

Kaçarlar dönemine gelindiğinde, Usuli ulema hem Şii medreselerinde hem de Şii toplumunda rakiplerini elemişti. Usuli ulemanın fıkıh anlayışı onların omuzlarına bir "yük" yükliyordu. Kendilerini halkın dini işlerinden sorumlu, yani bir bakıma masum İmam'ın gaybetinde onların "velisi" olarak görmeleri, içtihatları doğrultusunda verecekleri fetvalar ile sıradan Şii halkın günlük yaşamlarına daha fazla yön vermelerine imkân sağlıyordu. İşte Mardin'in dinin yumuşak ideoloji işlevi dediği şey Kaçar toplumunda burada devreye giriyordu. 19. yüzyıl boyunca Usuli ulemanın güç kazanması taklit merciliği kurumunu yaygınlaştırıyordu. Ayetullahlar arasından ilmi olarak en üst düzeyde olanlar taklit mercii konumuna yükseliyor ve Şii tebaanın günlük yaşamı bu mercilerin fetvalarına göre şekilleniyordu. Taklit mercii kurumu güçlendikçe masum İmam'ın gaybet döneminde niyabet vazifesi daha da belirginleşiyor ve ulemanın buyrukları inananlar açısından daha da kutsal bir hal alıyordu. Somut olarak bir İranlı'nın ilmihal bilgisinden kelam tartışmalarındaki tutumuna kadar tüm "doğruları" belirleyen müçtehitlerdi. Neyin helal neyin haram, neyin temiz neyin necis, neyin kötü neyin iyi olduğuna karar verenler yine bu Usuli müçtehitleriydi. İran'da modern tıbbın gelişmesinde büyük katkısı olan

Jacob Eduard Polak'ın *İran ve İranlılar* adlı eserinde 19. Yüzyılda İran'da bulunduğu süre zarfında yaşadığı tecrübeleri aktarırken "Mollalar, özellikle fakir halk arasında çok sevilir, ancak devlet onlardan pek hazzetmez ve her an isyan çıkarabilme güçlerinden çekinir" (Polak, 1982: 255) ifadelerini kullanması da ulemanın halkın hayatını şekillendirmedeki gücünü göstermektedir. Nitekim 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde bu "mollalardan" halk arasında en büyük nüfuza sahip olan taklit mercii Mirza Hasan Şirazi verdiği fetvayla siyasal düzeni değiştirecek Tütün İsyanı'nı başlatmış oluyordu. Burada Şii tebaanın davranışlarını etkileyerek siyasal düzeni değiştirme gücü bakımından yumuşak bir ideoloji işlevi gören Usuli ulemanın din anlayışını ve taklit mercii makamını daha iyi anlamak adına Tütün İsyanı'nda devlet-medrese ve birey-medrese ilişkilerine değinmek faydalı olacaktır.

### 3.3. Kaçar Toplumunda Devlet-Birey-Medrese İlişkisi

Sünni İslam'ın yaygın olduğu coğrafyalarda en güçlü hükümdar, gücünü Müslümanlar üzerindeki hilafet makamı ile meşrulaştırıyordu. Şiiliği devletin resmi dini olarak benimseyen Safeviler Şii İslam'ı Sünnilere karşı koruma iddia ve misyonuyla bir bakıma dini meşruiyeti sağlamış bulunuyordu ancak Kaçarlar için böyle bir durum söz konusu değildi. Kaçarların iktidara gelişinde kendi meşruluklarını pekiştirecek bir dini mitolojileri yoktu. Söz gelimi Osmanlı sultanı, Halife-i Müslimin olarak emirlerini din adına meşrulaştırıp güçlendirebilirdi ama Kaçar şahının böyle bir makamı yoktu. Mardin'in ifade ettiği şekilde İslam dininin bireysel ve toplumsal kimlik inşasındaki rolü göz önünde bulundurulduğunda; Kaçarlar açısından hem dini meşruiyet eksikliğini giderecek hem de yönettikleri tebaa ile iletişime geçmekte bir kanal işlevi yaparak yönetilenler üzerindeki etkilerini artıracak en ideal yapı 19. yüzyıl itibarıyla Usuli geleneğin hâkimiyeti altındaki Şii medreseleriydi. Unutulmamalı ki bu durum Kaçarlar için bir tercihten ziyade zorunlu bir ihtiyaç gibi gözükmekteydi zira 19. yüzyıl İran'ında Kaçarların tebaalarını yönetmelerinde hedefledikleri işlevi yerine getirebilecek başka bir yapı yoktu. Kaçarların Şii medreselere olan ihtiyacı ilk olarak İran-Rus savaşlarında belirginleşti (L. Ajoudani, 2011: 17). Şii tebaayı savaşa katılmaya ikna edebilecek en önemli araç ulemanın cihat fetvalarıydı.

Ulemanın bahsi geçen güçlü konumu toplumdaki birey-medrese ilişkisi bakımından incelendiğinde daha ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Tütün İsyanı'nın tarihsel arka planına değinilen bölümde, isyanın sadece halk tabakaları ile sınırlı kalmadığı ortaya konulmuştu. Mirza Şirazi'nin meşhur fetvasından sonra Kaçar Şahı Nasıreddin Şah, Talbot'a verilen imtiyazı korumak adına fetvaya uymayı yasaklamış ve tütün içmeyi açıkça protesto edenlerin cezalandırılmasını emretmişti. İlginç bir biçimde Şah'ın haremdeki kadınlar dahi Şirazi'nin fetvasına uyararak Şah'ın emrine karşı gelmiş ve isyana destek için saraydaki nargileleri toplayarak sarayın içinde Şah'ın özel konağı önünde kırıp ateşe vermişti (Teymuri, 1982: 107-8). Bu örnek ve olayın tarihsel arka planı bölümünde aktarılan hatıratlardaki örneklerle bakıldığında, Tütün İsyanı ile birlikte Şii ulemanın, sosyal statüsü fark etmeksizin toplum efradının tamamı üzerindeki gücünü kullanarak onların siyasi tutumlarına yön verdiği gözükmektedir. Ulemanın, Amin-ol Dovle'nin "batı hayranı ve dindar olmayan gençler" dediği insanlar dahil Şii tebaa üzerindeki bu denli



yoğun etkisinin nasıl gerçekleştiğini açıklamak bir hayli zor olsa da Mardin'in İslam toplumlarında dinin kişilik özelliklerinin oluşmasındaki etkisi üzerine yazdıkları ve İslam toplumlarını normlar toplumu olarak tanımlaması, ulemanın Tütün İsyanı'nda halk nezdindeki etkisini anlamada bize yardımcı olacak bir çerçeve sunmaktadır.

Mardin'e göre ümmet yapısı, toplumsal eylemlerin oluşumunda son derece etkiliydi ve normlar toplumu olan İslam toplumunda iyinin ve kötünün ne olduğunu belirleyen, dini kaynaklarla şekillenen ümmet yapısıydı. Ayrıca bireyi devlete karşı koruma vazifesini üstelenebilecek bu "otantik ikincil" yapıya mensup olmak bireyler için ona sınırlanacak koruyucu bir zırh ve aynı zamanda içinde kalınması gereken sınırları belirliyordu. Mardin'e göre bu olgu Müslümanların kişilik gelişimi sürecinde ve yetişkin hayatlarında günlük pratiklerini en çok etkileyen hususlardan biridir. Yani İslam toplumunda insanların tercihleri içsel muhasebeden ziyade toplum normlarında ve kabaca "cemaat ne der?" algısı etrafında şekillenir. Mardin din ve ideoloji kitabında bu duruma, Kore Savaşı'nda esir düşen Türk askerlerinin bir cemaat halinde kaldıkları sürece esir kampları koşullarına diğer askerlere nazaran çok daha dayanıklıyken tek başlarına kaldıkları ve gruptan ayrıldıklarında diğerlerine göre son derece zayıf ve telkine açık hale geldiklerine dair yazılmış raporları örnek gösterir (Mardin, 2018: 78). Mardin'in sunduğu bu çerçeve neden Şah'ın haremdeki kadınların veya batı hayranı seküler gençlerin bile Tütün İsyanı'nda ulema ve fetvaya uyduklarını açıklamamıza yardımcı olmaktadır. Kendilerini ümmetin felaha ermesi hususunda sorumlu gören Usuli medreseleri ve uleması Kaçarlar döneminde yöneten ve yönetilenler arasında etkili bir kanal olması bakımından gittikçe güç kazanıyor ve Şii mezhebinin tarihsel koşullar içinde gelişen kendine has özellikleri, yani taklit merciliği kurumu, bu gücü devletten bağımsız bir şekilde korumasına yardımcı oluyordu. Usuli ulemanın fihhi anlamda alâmet-i farikası olan taklit inancı gereği bireyler ve devlet arasında tek aracı kurum olan ümmet yapısının neyi hoş görüp neyi kötü göreceğini de fiilen taklit mercileri belirliyordu. Onlara tabi olan İran halkı, ümmet yapısının çizdiği çerçevenin dışına çıkamıyordu. Çünkü ümmet yapısının sınırlarını çizdiği alanın dışına çıkmak, onun sunduğu koruyuculuktan mahrum kalmaktı ve İslam'ın, inananlarının kimlik inşası sürecindeki etkisi, yani Müslümanların davranışlarının yönünü belirlemekteki dışa dönüklüğü göz önünde bulundurulunca, ümmetin sınırları dışında kalmak toplumsal normların çiğnenmesi anlamında utanç verici bir eylemdi. Şii toplum özelinde ve Tütün İsyanı olayında ümmetin emrettiği iyilik, fetvaya uymak; utanç duyulacak büyük kötülük ise fetvayı çiğnemektir. Bu yüzden Şah'ın haremdeki eşleri ve dindar olmayan gençler dâhil neredeyse tüm İran halkı Şah'ın buyruklarına karşı fetvaya uymayı tercih etmişti.

#### 4. Sonuç

Bu çalışma, modern İran tarihi ve siyasetinin önemli dönüm noktalarından biri olan Tütün İsyanı'nda ulemanın rolünü ve söz konusu olay ekseninde bireylerin siyasal tutumlarını etkileme gücünün nasıl şekillendiğini Şerif Mardin'in dinin yumuşak ideoloji olarak işleviyle ilgili ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ile çözümlenmeyi hedeflemiştir. Çalışmada Tütün İsyanı olayında, İsyan'a karşı olan Kaçar bürokratları, İsyanı destekleyen dönemin bazı

entelektüelleri ve olayları dışarıdan gözlemleyen yabancı diplomat ve temsilcilerin hatıratları gibi tarihi belgeler ışığında Mardin'in bahsettiği dinin yumuşak ideoloji etkisinin bu olayda nasıl gerçekleştiği ortaya koyulmaya ve literatüre sosyolojik bir bakış açısı ile kavramsal bir analiz anlamında katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Söz konusu kavramsal çerçeve, Mardin'in özellikle dinin yumuşak ideoloji işlevinin, İslam toplumlarında dinin bazı karakteristik özelliklerinden dolayı nasıl kendine has bir şekilde geliştiğini ele aldığı *Din ve İdeoloji* kitabında karşımıza çıkmaktadır. Mardin'in bahsettiği bu karakteristik özellikler ikincil yapıların yokluğunda ümmet yapısı, katı devlet dini karşısında sufilik ve tarikatların gelişmesi, İslam'ın bireylerin kimlik inşasındaki müstesna rolü ve İslam toplumunun normlar toplumu olması gibi unsurları ihtiva etmektedir. Mardin'in, halk dininin, bireylerin siyasal davranışlarını belirlemedeki rolü bakımından yumuşak bir ideoloji işlevi gördüğü tespiti, çalışmamız açısından en kilit noktayı teşkil etmektedir. Şii inanç sistemi ve tarihsel koşullar içinde bu inancın müşahhas bir yansıması olarak gelişen Usuli geleneğin taklit merciliği anlayışı, Kaçar Hanedanı döneminde Mardin'in işaret ettiği yumuşak ideoloji işlevini yerine getirecek karakteristik özelliklere sahip olduğundan Tütün İsyanı olayında halkın siyasal tutumlarını yönlendirerek İsyan'a katılmaya sevk etmeyi başarabilmiştir. Devlet ve birey arasında bireyi koruyacak ikincil bir yapının yokluğunda ümmet yapısı, kapsayıcı ve mensubu olan efradı koruyucu bir şemsiye halini almış; bu yapının sınırlarını, yani din adına neyin makbul görüleceğini taklit merciliği kurumu üzerinden tayin eden Usuli ulema ise bireylerin siyasal davranışlarının yönünü tayin etmede en etkili aktör haline gelmiştir.

Tütün İsyanı'nı konu alan literatürdeki tarih yazımı incelendiğinde de Şii İslam tarihinde Usuli geleneğin yükselişinin Kaçarların İran siyasetindeki yükselişi ile aynı dönemde gerçekleştiği tespit edilebilir. Bu dönemde dini meşruiyeti çok zayıf olan ve yönettiği tebaa ile arasında köprü vazifesi görebilecek bir yapıya ihtiyaç duyan Kaçarlar için, Usuli anlayışı temsil eden ulemanın desteğini almak kaçınılmaz bir zaruret hükmünü almıştır. Usuli ulemanın Şii mezhebi içinde hâkim konuma yükselmesi, Şii tebaanın fihhi meselelerde Usuli ulemanın içtihatlarına uyması ve hayatını buna göre şekillendirmesi, taklit kurumunun yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu haliyle Usuli ulema halk nezdinde oldukça mühim ve muhterem bir konuma yükselerek siyasal düzenin en önemli bileşeni haline gelmiştir. Usuli geleneği benimseyen ulemanın kendilerini masum imamın gaybeti döneminde imamın vekili ve Şii Müslümanların velisi ve sorumlusu olarak görmeleri bu dönemden itibaren Şii medreselerin siyasete daha çok müdahale etmelerini beraberinde getirmiş; bu medreselerde bulunan büyük ulemanın taklit mercileri olarak halk üzerinde etki ve itibarları güçlendikçe, din buyruklarının bireylerin siyasal tutumlarını etkileme durumu da belirginleşmiştir. 1891 yılına gelindiğinde ulemanın tütün satışı ve ihracı kapitülasyonuna verdiği tepki, dinin ideolojik işlevi açısından halkın siyasi tutumunu etkilemiş ve tütün içme yasağı fetvası bu anlamda bir Tütün İsyanı'na yol açmıştır.

Usuli medreselerin etkinliğinin artması ile Şii inançlarının toplumsal eylemi şekillendirecek siyasal tutumlarını

etkileme durumu, Tütün İsyanı'ndan sonra Meşrutiyet Devrimi ve İran petrolünün millileştirilmesi sürecinde de aynı işlevi gördü. Ancak, bütün bu süre içerisinde Usuli ulemanın “velayet” anlayışı, Şii tebaanın dini anlamda sorumluluğunu üstlenme üzerine kurulu olduğundan ve bireylerin siyasi tutumlarını dolaylı yollarla, yani onların günlük rutinlerini belirleyerek ve dünyayı kavrama biçimlerini şekillendirerek etkilediğinden, yumuşak bir ideoloji tanımına uygun kaldı. Buna karşın, 20.yüzyılın ikinci yarısında Humeyni önderliğinde “velayet-i fakih” kavramı dini bir önderlik tanımını aşarak siyasi bir anlam kazandı ve İran'da birey-devlet-toplum ilişkisi içerisinde dinin, daha doğrusu dini medreselerin, üstlendiği “şekilsiz ve daha ziyade bilişsel düzeydeki” yumuşak ideoloji işlevi “sistematik bir şekilde işlenmiş, teorik temel eserleri olan ve siyasi bir program sunan” sert bir ideoloji halini aldı ve 1979 İran İslam Devrimiyle birlikte devletin temel yönetim ilkesi haline geldi. Usuli medreseleri ve ulemanın İran toplumunda 19. yüzyıl başlarından 20. yüzyıl ortalarına kadar sürdürdüğü toplumsal işlevinin nasıl bir değişim geçirdiği ve Şii İslam'ın “yumuşak ideoloji” olmaktan “sert ideoloji” olmaya doğru nasıl evrildiği sorusu ise sonraki çalışmalar için bir araştırma önerisi olabilir.

## Kaynakça

- Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge University Press.
- Adamiyat, F. (1985). *ایستواری نیضت مشروطیت ایران (İran Meşrutiyet Hareketinin İdeolojisi)* (2. bs). Entesharat-e Payam.
- Ajoudani, L. (2011). *علماء و انقلاب مشروطه ایران (Ulema ve İran Meşrutiyet Devrimi)*. Ketab-e Ame.
- Ajoudani, M. (2003). *مشروطه ایرانی (İran Usulü Meşrutiyet)* (8. bs). Ahteran.
- Algar, H. (1980). *Religion and State in Iran 1785-1906 The Role of the Ulema in the Qajar Period*. University of California Press.
- Algar, H. (2007). Religious Forces In Eighteenth- And Nineteenth Century Iran. *İçinde Cambridge History of Iran volume 7* (ss. 705-732). Cambridge University Press.
- Amanat, A. (2017). *Iran: A Modern History*. Yale University Press.
- Amin-ol Dovle, M. A. H. (1991). *خاطرات سیاسی امین الدوله (Emin-ol Dovle'nin Siyasi Hatıratı)*. Entesharat-e Amir Kabir.
- Arılı, A. (2008). Türkiye'de Sosyolojinin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), Article 11.
- Arılı, A. (2012). Weberci Bir Düşünürün Başlangıç Temrinleri: 1950'li Yıllarda Şerif Mardin. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(12), Article 12.
- Atılğan, G., & Aytakin, E. A. (2018). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. Yordam.
- Cole, J. (1985). Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: The Akhbari-Usuli conflict reconsidered. *Iranian Studies*, 18(1), 3-34. <http://dx.doi.org/10.1080/00210868508701645>
- Demirel, T. (2019). *Türk Siyasetini Anlamak: Yaklaşımlar Hakkında Bir Deneme*. Liberte.
- Erikson, E. H. (1987). *Childhood and Society*. Paladin Grafton Books.
- Feuvrier, J.-B. (2000). *سه سال در دربار ایران (İran Sarayında Üç yıl)* (A. E. Ashtiyani, Çev.). Donyaye Ketab.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (C. Güzel, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Gleave, R. (2007). *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shii School*. Brill.
- Gleave, R. (2017). Muhammad Taqi al-Majlisi and Safavid Shi'ism: Akhbarism and Anti sunni Polemic During the Reigns of Shah 'Abbas the Great and Shah Safi. *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies*, 55(1), 24-34. <http://dx.doi.org/10.1080/05786967.2016.1277100>
- Kasravi Tabrizi, A. (1984). *تاریخ مشروطه ایران (İran Meşrutiyet Tarihi)*. Entesharat-e Amir Kabir.
- Keddie, N. R. (1969). The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran. *Studia Islamica*, 29, 31-53. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1595086>
- Keddie, N. R. (1972). The Economic History of Iran, 1800-1914, and Its Political Impact an Overview. *Iranian Studies*, 5(2/3), 58-78.
- Keddie, N. R. (2007). İran Under the Later Qajars. *İçinde P. Avery, G. Hambly, & C. Melville (Ed.), Cambridge History of Iran volume 7* (ss. 174-213). Cambridge University Press.
- Keddie, N. R. (2012). *Religion and Rebellion in Iran Tobacco Protests of 1891-1892*. Routledge.
- Kermani, N. E. (1979). *تاریخ بیداری ایرانیان (İranlıların Uyanış Tarihi)* (C. 1). Entesharat-e Nobahar.
- Lewisohn, L. (1998). An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī order: Persecution, revival and schism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61(3), 437-464. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00019285>
- Mardin, Ş. (2009a). Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma. *İçinde Türk Modernleşmesi – Makaleler 4* (ss. 21-81). İletişim.
- Mardin, Ş. (2009b). Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol. *İçinde M. Özden (Çev.), Türk Modernleşmesi—Makaleler 4*. İletişim.
- Mardin, Ş. (2010). *İdeoloji Toplu Eserleri 3* (14. bs). İletişim.
- Mardin, Ş. (2017a). Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken. *İçinde Türkiye'de Din ve Siyaset – Makaleler 3* (ss. 237-242). İletişim.
- Mardin, Ş. (2017b). Modern Türkiye'de Din ve Siyaset. *İçinde M. Erdoğan (Çev.), Türkiye'de Din ve Siyaset – Makaleler 3* (ss. 113-143). İletişim.
- Mardin, Ş. (2017c). Türk Devriminde İdeoloji ve Din. *İçinde G. A. Tosun (Çev.), Türkiye'de Din ve Siyaset—Makaleler 3* (ss. 145-167). İletişim.
- Mardin, Ş. (2018). *Din ve İdeoloji*. İletişim.
- Moadel, M. (1986). The Shi'i Ulema and the State in Iran. *Theory and Society*, 15(4), 519-556.
- Momen, M. (2003). Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The tribulations of a Qazvin family. *Iranian Studies*, 36(3), 317-337.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar: C. 1. Cilt* (S. Özge, Çev.). Yayınodası.
- Öz, M. (2010). TDV İslam Ansiklopedisi. *İçinde Şeyhiyye* (C. 39, ss. 84-86). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Paton to Kennedy* (60/553). (1891, Ağustos 15). enclosed in F.O.
- Pezeshki, M., Hoseinzade, S. M. A., Hakiket, S. S., Farati, A., & Malakutiyani, M. (2000). *انقلاب اسلامی و چرایی و چگونگی رخداد آن (İslam Devrimi, Nedenleri ve Nasıllığı)*. Maaref.
- Polak, J. E. (1982). *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان (Polak Seyahatnamesi: İran ve İranlılar)* (K. Cihandari, Çev.). Entesharat-e Harezmi.
- Ridgeon, L. (2019). Ajam Sufis and Shi'i spirituality in 19th century Iran. *İçinde D. Hermann & M. Terrier (Ed.), Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives. Series: Shi'i heritage series* (ss. 305-324). I.B. Tauris.
- Sardariniya, S. (1998). *تبریز در نهضت تنباکو (Tütün İsyanı'nda Tebriz)*. Entesharat-e Ashina.
- Teymuri, İ. (1982). *تحریم تنباکو یا اولین مقاومت منفی در ایران (Tütün Ambargosu ya da İran'da İlk Negatif Direniş)*. Ketabhaye Cibi.
- Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü* (Z. Gürata, Çev.). Ayraç Yayınevi.