
Asef Bayat
Ortadoğu'da Maduniyet
Toplumsal Hareketler ve Siyaset
DERLEYENLER
Özgür Gökmen - Seçil Deren
İLETİŞİM YAYINLARI

ASEF BAYAT Sosyoloji ve Ortadoğu Çalışmaları Profesörü. Hollanda'daki International Institute for the Study of Islam in the Modern World'ün (ISIM) akademik direktörü ve Leiden Üniversitesi'ndeki ISIM Kürsüsü'nün başkanı. Leiden'dan önce, on yılı aşkın bir süre, Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde çalıştı. Toplumsal hareketler, kentsel mekân, karşılaşturmalı İslâmcılık ve kalkınma siyaseti ilgi alanları arasında. Aşağıdaki kitapların yazarı: *Workers and Revolution in Iran* [Iran'da işçiler ve devrim] (Londra, 1987), *Work, Politics and Power* [Emek, siyaset ve iktidar] (Londra ve New York, 1991), *Street Politics* [Sokak siyaseti] (New York, 1997) ve Post-Islamism [Post-İslâmcılık] (yayına hazırlanıyor).

Subaltern in the Middle East: Politics and Movements
© 2004 Asef Bayat

İletişim Yayınları 1134 • Araştırma-İnceleme Dizisi 195
ISBN 975-05-0384-8
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI M. Henley
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ASEF BAYAT

Ortadoğu'da Maduniyet

Subaltern in the Middle East: Politics and Movements

DERLEYENLER VE ÇEVİRENLER

Özgür Gökmen - Seçil Deren



iletişim

Kitaptaki makalelerin kaynakları:

1- "Studying Middle Eastern Societies: Imperatives and Modalities of Thinking Comparatively." *Middle East Studies Association Bulletin* 35, no. 2 (2001): 151-58.

2- "From 'Dangerous Classes' to 'Quite Rebels': Politics of the Urban Subaltern in the Global South." *International Sociology* 15, no. 3 (2000): 533-57.

3- "Activism and Social Development in the Middle East." *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 1 (2002): 1-28.

4- "Un-Civil Society: The Politics of the 'Informal People'." *Third World Quarterly* 18, no. 1 (1997): 53-72.

5- "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt." *Comparative Studies in Society and History* 40, no. 1 (1998): 136-69.

6- "Of Politics and Dissent", *Al-Ahram Weekly Online* 634 (17-23 Nisan 2003).

İçindekiler

Önsöz *7*

BİRİNCİ BÖLÜM
Ortadoğu Toplumları Üzerine Çalışmak: Karşılaştırmalı Düşüncenin Şartları ve Türleri *11*

İKİNCİ BÖLÜM
"Tehlikeli Sınıflar"dan "Sessiz İsyankârlar"a: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti *27*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Ortadoğu'da Aktivizm ve Toplumsal Kalkınma *65*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Gayri Sivil Toplum: Gayri Resmi İnsanların Siyaseti *119*

BEŞİNCİ BÖLÜM
Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket: İran ve Mısır İslâmî Aktivizmlerini Karşılaştırmak *153*

ALTINCI BÖLÜM
Siyasete ve Muhalefete Dair *205*

Önsöz

Bu ciltte derlenen makaleler değişim hakkındadır. Daha özgül olarak, Müslüman Ortadoğu'da sosyo-politik dönüşümün failleri ve biçimiyle ilgilidir. Ortadoğu toplumlarında değişim fikrine çok uzun bir süredir büyük ölçüde Batılı Oryantalist bir bakış açısıyla yaklaşıldı. Ana akım Oryantalizm Müslüman Ortadoğu'yu yekpare, aslen durağan ve dolayısıyla "kendine has" bir yapı olarak resmeder. Ortadoğu toplumları, sığ bir (durağan) kültür ve din fikrine odaklanarak, değişimden ziyade tarihsel bir süreklilik açısından nitelendirilir. Bu bakış açısına göre değişim, nadiren olsa da, aslında gerçekleşebilir; fakat ancak bireysel seçkinler, askerler ya da savaşlar ve işgal gibi harici güçler sayesinde. Irak'ın işgali, bu bakış açısından bölgede değişimin nasıl tetikleneceğine dair çok iyi bir örnek. Dolayısıyla grup menfaatleri, toplumsal hareketler ya da ekonomi-politik, değişimin dahili kaynakları olarak dikkate alınmaz (bkz. Birinci Bölüm).

Oryantalist araştırmacıların "istisnai" eğiliminin karşısında, konvansiyonel model ve kavramları, bunların değişik tarihsel şecerelere sahip olduklarının farkına varmadan,

kendi toplumlarının toplumsal gerçekliklerine eleştirel olmayan bir biçimde uygulamaya meyleden genellikle "yerli" araştırmacılar yer alır ve bu da bu toplumların karmaşık doku ve dinamiğini açıklamaya pek yardımcı olmaz.

Bu kitap, birlikte planlanmış olduğu kadar planlanmamış kolektif eylemlerin ya da Alberto Melluci tarafından tanımlanan "kolektif aktörü olmayan kolektif eylem"in, dünyanın bu kısmında toplumsal ve siyasal dönüşümün önemli bir kaynağı olduğunu iddia ediyor. 1970'ler sonu İran'ındaki devrimci seferberliğe ya da 1980'lerde Mısır'daki İslâmcı harekete bakış, toplumsal hareketlerin bu milletlerin siyasal güzergâhlarındaki inkâr edilemez rolünü açığa çıkaracaktır (Beşinci Bölüm). Fakat bu, Müslüman Ortadoğu'da toplumsal eylemliliğin sadece dinî yönelimli hareketlerle sınırlı olduğunu göstermez. Bilakis, 1980'lerden bu yana İktisadi Reform ve Yapısal Düzenleme Programı (Economic Reform and Structural Adjustment Program - ERSAP) konjonktürü, bölgenin birçok şehrinde dinsel yönü çok az ya da hiç bulunmayan bir dizi hayat pahalılığı protestosuyla çakışmıştır. Sendikalar, kısıtlamalarla, geleneksel toplumsal sözleşmeleri savunmak için mücadele etmişlerdir. Dizginsiz küreselleşme süreçleriyle yoğunlaşarak artan kentsel çelişkiler cemaat eylemliliğini tetiklemiştir. Bunlara ek olarak, Sivil Toplum Kuruluşları (STK) halinde örgütlenme, genellikle popüler mücadelelerin parçalanması lehine geleneksel sınıf eylemlerinden uzaklaşsa da, bölgede şu an yaşanan, İslâmî dernekleri de içeren STK patlaması, yeni bir tür sivil eyleme öncülük etmiştir (bkz. Üçüncü Bölüm).

Ortadoğu toplumlarını niteleyen mücadele türleri ne biricik ne de orijinaldir. Benzeri süreçler dünyanın başka bölgelerinde de yaşanmakta. Ortadoğu'nun küresel iktisadi sistemle bütünleşmesi bu bölge ile küresel güneyin diğer toplumları arasında birçok benzeri yapı ve süreç yaratmıştır.

Gene de, bölgemizdeki eylemci ve mücadele dinamiklerinin özgüllüklerini gözden kaçırmamak gerekli. Ayrıca, farklı ülkelerde farklı yerel bağlamlar arasındaki varyasyonları görmezden gelerek "bölge"yi bir kabul etmek de doğru değil. Nüansları dikkate alan yaklaşım tarzı, hem Oryantalizmi hem de konvansiyonel sosyal bilim kavramlarının eleştirel olmayan uygulamasını reddeden analitik bir yenilik gerektirir. Kısaca, bakmak için yeni bakış açıları, konuşmak için yeni bir lügat ve gerçekliklerimizi kavramak için yeni analitik araçlar bulmalıyız. Bu tür çabalar, talepkâr olsalar da, sadece bölgemiz hakkında eleştirel ampirik bilgi üretmemize değil, aynı zamanda genel olarak toplumsal kurama katkıda bulunmamıza yardımcı olacaktır. İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Bölümler, kuramsal ve ampirik olarak, Ortadoğu'da madun siyasetinin, benim "sıradan olanın sessiz tecavüzü" ve "sokak siyaseti" olarak tabir ettiğim en yaygın hallerine yönelik kavramsallaştırmamın ayrıntılarına giriyor. Bu kavramlar aslen 1979 öncesi ve sonrası İran kent yoksulları üzerine çalışmamdan kaynaklansa da, bunları daha sonra Kahire ve Beyrut da dahil olmak üzere Ortadoğu'nun başka kentleri üzerine çalışmalarımda kullandım. Meksika, Brezilya, Arjantin, Hindistan ve Güney Afrika'dan eylemci ve araştırmacıların bu makalelerin bir kısmıyla ilgilenmiş olması, bunların bu uzak coğrafya ve kültürel yapılarla ilgisini gösteriyor olabilir. Şimdi bu tartışmaların Türkiyeli okurla buluşuyor olmasından çok büyük memnuniyet duyuyorum. Bu kitapta sunulan bakış açılarının, Türkiye kent koşullarının prizmasından bakıldığında eğer herhangi bir geçerliliği varsa, bunun ne ölçüde olduğuna ancak Türkiyeli araştırmacılar belirli bir kesinlikle karar verebilirler.

Bu makaleleri derleyip çevirerek Türkiye bilim camiasına sundukları için genç araştırmacılar Özgür Gökmen ve Seçil Deren'e minnettarım. İran, Mısır ve başka birtakım Arap ül-

kelerinde çalışmış biri olarak Türkiyeli okurla entelektüel bir bağ kuruyor olmak benim için bir ayrıcalık. Bu kitabın Ortadoğu'daki sosyal bilimciler arasında entelektüel bir alışveriş için mütevazı bir katkı olabileceğini düşündüğüm için özellikle memnunum.

ASEF BAYAT
Leiden, Hollanda

BİRİNCİ BÖLÜM

Ortadoğu Toplumları Üzerine Çalışmak: Karşılaştırmalı Düşüncenin Şartları ve Türleri*

Ortadoğu çalışmalarının durumuna dair güncel tartışmalar, "saha çalışmaları"nı "küresel çalışmalar"dan, "alan uzmanlığı"nı disipliner ya da kuramsal yönelimden ayıran varsayım tarafından belirlenir. Böylesi bir ayrım aleyhine, karşılaştırmalı bakış açılarına müracaat etmenin bu bölünmüşlüğü gidereceğini iddia ediyorum. Bu amaca yönelik olarak, başka alanları karşılaştırmalı araştırmaların gündemine sokmak üzere, karşılaştırmalı düşüncenin şart ve türleri ile bunların yansımalarını Ortadoğu bağlamında ele alıyorum. Ortadoğu toplumsal çalışmaları alanından örnekler üzerine odaklanarak, kısıtlı da olsa, Ortadoğu bölgesi içindeki kendi karşılaştırmalı araştırma deneyimim dolayımında düşünmeye çalışıyorum.

(*) Bu makale, 23 Mart 2001'de, Santa Barbara'daki Kaliforniya Üniversitesi'nde, Güney Asya ve Ortadoğu Karşılaştırmalı Çalışmaları üzerine bir program açmak üzere düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğin kısmen değiştirilmiş metnidir. Sempozyumu düzenledikleri için Profesör Dwight Reynolds ve Garay Mennicucci'ye ve bu fikirlerin bir kısmını tartıştığım Eric Dennis'e minnettarım. Bu yeni programla ilgili daha fazla bilgi edinmek için, Kaliforniya Üniversitesi'nin Ortadoğu Çalışmaları programının web sitesine bakınız.

Saha çalışmaları

Eleştirmenlerin ana akım Ortadoğu çalışmalarının en az üç temel marazla malûl olduğunu varsaymaları klişe haline gelmiştir: İlk olarak, dar görüşlülük (yani, kendi aramızda konuşuyoruz, dışarıdakiler bizden haberdar değil); ikincisi, kurama karşı bir tutum (yani, çalışmalarımız genellikle betimsel ve ampirist); ve son olarak (Ortadoğu'nun biricik bir varlık olduğu ve konvansiyonel toplumsal bilimler kavramları ve bakış açılarıyla belirlenen çalışmalarla uyuşmadığını öne sürerek Ortadoğu'ya dair araştırmaları gettolaştıran) istisnailik.

Bu sorunların çapı büyütülmemeli. Ona farklı gözlerle bakmak üzere Ortadoğu'nun dışına çıkan araştırmacılar var. Aynı zamanda, modernleşme kuramının erken yandaşları gibi, "rantiyeci devlet" kuramına ya da (Edward Said'in çalışmalarını izleyerek) daha yakın dönemli sömürge sonrası tartışmalara katkıda bulunmuş olan insanlara sahibiz. Cinsiyet ve kadın çalışmaları üzerine araştırmacılık daha dinamik bir saha olarak görünüyor. Gerçekten, Mark Tessler tarafından derlenen yakın tarihli bir kitap, saha bilgisini toplumsal bilimler kavramlarıyla birleştiren çalışmaları biraraya getirerek işlerin o kadar da kötü gitmediğini göstermeye çalışıyor.[1]

Fakat hakikat şu ki toplumsal çalışmalarımız genel olarak bu dezavantajlardan mustarip. Bana öyle geliyor ki diğer bölgelerin uzmanları bizim toplumsal bilimlere ilişkin eserlerimizi güçbelâ okuyorlar. Oxford'da, Venezüella bir

1 Mark Tessler, et al (der.), *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics* (Bloomington: Indiana University Press, 1999). Bu, aksi takdirde, iyi niyetli ve faydalı derlemeye ilişkin bir sıkıntım var. Yazarlar sanki daha sonra kendi mutat yaklaşım ve çalışmalarına dönecekleri, *özel bir vesile* (bir konferans ve bunu takip edecek bir kitap) için kuram ve saha çalışmalarını birleştirecekleri makaleler yazmaya davet edilmişler!

OPEC ülkesi olmasına ve bu anlamda ekonomisi OPEC üyesi Arap ülkelerininkine benzemesine rağmen, Venezüellalı meslektaşlarımın "rantiyeci devlet" kavramını hiç duymamış (duyanların da araştırmaya tenezzül etmemiş) olmaları beni hayrete düşürmüştü. İslâmcılık üzerine oldukça çok çalışmamız var, ama bildiğim kadarıyla bundan çok az kuramsal katkı ortaya çıktı.[2] Buna ilaveten, Ortadoğu'da örneğin demokratikleşme, sivil toplum ya da siyasal kültüre dair ana akım bakış açıları, halen, asli nüvesi dinsel-merkezcilik olan "Ortadoğu istisnailiği" tarafından belirleniyor. Böylece, bölgenin otoriteryanizmi, çoğunluk dini olan İslâm'a mal ediliyor. Elbette, istisnailik Ortadoğu'ya özgü değildir. "Amerikan istisnailiği", "Avrupa istisnailiği" ya da "İngiliz özgüllüğü" de var. Fakat Ortadoğu söz konusu olduğunda, bu niteleme, diğerlerinden farklı olarak, genellikle bölgenin ana akım toplumsal bilimler söyleminden yalıtılmasına ve marjinalleşmesine yol açıyor. (Ortadoğu Çalışmalarının bu durumu, *Middle East Reports*, *MESA Bulletin* ve *Arab Studies Journal* dergilerinin de içinde bulunduğu bir dizi bölgesel yayın yapan dergide dile getirilmiştir.)[3]

Fakat çözüm saha çalışmalarını olduğu gibi aşmakta mı yatıyor? Saha çalışmalarının birtakım önemli karşılaştırmalı avantajlar sunduğu aşikâr; bölgelere dair ayrıntılı bilgi burada üretiliyor. İdeal bir saha uzmanı, sahasının, tarih, din, coğrafya, dil, edebiyat ve toplumsal ile siyasal meseleleri de

---

2 New York Üniversitesi Sosyoloji ve Ortadoğu Çalışmaları bölümleri, İslâmcılık çalışmalarının toplumsal hareketler kuramına nasıl katkıda bulunabileceğine ve İslâmcılık üzerine çalışanların toplumsal hareketler üzerine çalışmak üzere geliştirilen kavramlardan nasıl yararlanabileceğine dair ortak bir konferansı ancak Aralık 1999'da düzenlediler.

3 *Middle East Reports* 205 (Ekim-Aralık 1997); *Arab Studies Journal* (Bahar 1998); Rashid Khalidi'nin başkanlık konuşmasını içeren *MESA Bulletin* (Temmuz 1995) ve Ian Lustick'in incelemesine, "The Quality of Theory and the Comparative Disadvantage of Area Studies", yer veren *MESA Bulletin* (Kış 2000).

içeren muhtelif yönlerini bilir. Toplumsal hayatın bu farklı alanlarının ya da ulus devletlerin gittikçe artan bir biçimde birbirlerini nasıl etkilediğini düşünürsek, farklı alanlara (hatta daha da iyisi verili bir bölgedeki birkaç ülkeye) dair böylesi bir aşinalık, araştırmacıyı toplumsal sorunları ele almada çok çok avantajlı kılar. Saha uzmanı, belirli bir bölgedeki uzmanlar ağının parçası olmanın yanısıra, bölgenin araştırılmasıyla ilgili olarak farklı yerel dillere aşinadır ve çoğu kez derinlikli bilgi edinmek üzere saha çalışması yapar. Bu güç, araştırmacılar gittikçe daha fazla oranlarda tek ülke, tek konu uzmanları haline geldikleri için üzücü bir biçimde azalır görünüyor olsa da, karşılaştırmalı avantajlar devam ediyor.

Ana akım Ortadoğu toplumsal çalışmalarının asli dezavantajlarını tasfiye etmek ve güçlü taraflarını öne çıkarmak mümkün müdür? Bu zor bir iş ve bir çözüm sunacağımı iddia edecek değilim. Buna rağmen, işe yarayabilecek bir şeyden eminim: Bölge hakkında, sadece nüanslı, ayrıntılı, ampirik bilgi üretmemiz gerekmiyor, bunu yaparken aynı zamanda genel olarak toplumsal kurama da katkıda bulunmalıyız. Bu, Ortadoğu toplumlarının veçhelerini çalışırken, elimizdeki vakanın yer ve zaman yakınlığını aşan analitik araçlar ve bakış açıları geliştirmeye de çalışmalıyız anlamına gelir. *Karşılaştırmalı yöntem*, bu amaca erişmek için, basit bir entelektüel merak ya da tercih değil, epistemolojik bir şart haline gelir. Zira karşılaştırma sadece genellemelere değil, özgüllüklere de izin verir ve sadece "farkın mübalağa edilmesi"ni değil, "istisnailik iddiaları"nı da önler.[4] Bölgelerarası karşılaştırma böylece stratejik bir seçenek haline gelebilir.

---

4 Peter Gran, "Contending with Middle East Exceptionalism: A Foreword", *Arab Studies Journal* (Bahar 1997), s. 7.

Karşılaştırmanın türleri

Karşılaştırmalı uygulama nedir? *Oxford Sözlüğü*, "karşılaştırma"yı, "benzerlik ve farklılıkları gözlemleme ve tahmin etme eylem ya da durumu" diye tarif ediyor. Karşılaştırma, bir anlamda, insan ruhuna özgüdür. Genellikle yargıya varmanın bir yolu olarak, daimi bir biçimde şeyleri, fikirleri, olayları, davranışları kıyaslıyoruz. Bu anlamda "karşılaştırmalar", önyargılara, yüceltmelere ve kendimizi suçlamaya olduğu kadar daha muazzam bir bilgiye erişmemize de yol açabilir. Sömürge karşıtı bir lider olan Endonezya Cumhurbaşkanı Sukarno'nun, Üçüncü Reich (ya da "Almanya'nın bu dünyadaki tüm halkların üstünde tahta çıktığı" Üçüncü İmparatorluk) nedeniyle Adolf Hitler'i methedebilmesi şaşırtıcı olabilir. Fakat Benedict Anderson'ın tabiriyle, bu "karşılaştırmalar tayfı",[5] "tersine çevrilmiş bir teleskop" ve hayal gücünün de yardımıyla karşılaştırma yapmanın, gerçek hayatın nüanslarını nasıl da mutlak olarak bulanıklaştırabileceğini gösterir. Bu vakalar, bazı açılardan, Olivier Roy'un "orijinal düzeni asla sorgulamadan, karşılaştırma unsurlarından birisini diğerinin yerine norm olarak kabul etmeye meylettiği"[6] için haklı olarak ıskartaya çıkardığı kıyaslama tiplerine işaret eder. Ne var ki, bu durumun kabahatini genel olarak "karşılaştırmacılık sorunu"na yüklemek, (epistemolojik bir araç olarak) tüm karşılaştırma deneyimini aklıselim benzeşmeye indirgeme riskini taşır.

Burada benim odaklandığım nokta, bir yöntembilimsel toplumbilim aracı olarak karşılaştırma ve bu anlamda çok daha karmaşık. Karşılaştırmalar, bizi gizli gerçekleri görme-

5 Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World* (Londra: Verso, 1998).

6 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), s. 8-9.

ye, olduğu gibi kabul edilmiş gözlemleri sorunsallaştırmaya ve aksi takdirde tek bir vakayla uğraşmış olsaydık sormayacağımız soruları sormaya mecbur eder. Örneğin, İran açısından Mısır'daki İslâmcılığa baktığımızda, hemen, din adamlarının İslâmcı hareketin önderliğini üstlendiği İran'ın aksine, Mısır'da İslâmcılık bayrağını taşıyanların neden halktan İslâmcı eylemciler olduğu sorunuyla karşılaşırız. Ve hatta İran'ın post-İslâmcı hareketinin önderliğinin niçin 1990'larda halktan entelektüellere devredildiği sorunuyla. Bu sorulara verilecek cevaplar, bu iki ülkede hem din adamları - devlet ilişkilerinin hem de İslâm'ın kamusal pratiğinin doğasına dair birçok şeyi açığa çıkaracaktır. Burada, dönüşlü olarak, Mısır'dan dolanıp İran vakasına bakıyoruz. Böylesi bir *dönüşlü karşılaştırmalı bakış*ta, esas odak noktası İran gibi tek bir özgül vaka olabilir; bununla birlikte, bunu kastetmemiş dahi olsak, bu süreç kaçınılmaz olarak diğer vaka hakkında da bilgi sahibi olmamıza yardımcı olur.

Tam da bu dönüşlülük nedeniyle ve vakalar elverdiği ölçüde, genelleme yapmaya muktedir olabiliriz. Aşikâr bir şekilde, vakaların sayısı arttıkça, kuramsallaştırma çabamız daha zarif hale gelebilir. Skocpol toplumsal devrimleri böyle kuramsallaştırıyor; Putnam Kuzey ve Güney İtalya'daki sivil kültürü çözümleyerek "toplumsal sermaye"yi böyle kavramsallaştırıyor; Keddie "köktencilik" olgusunu ya da Eickelman ve Piscatori "Müslüman siyaseti"ni böyle çözümlüyor.[7]

Sadece karşılaştırmalı çalışmalardan değil, tek tek vakalardan da yararlı kavramların ortaya çıkabileceğini söyleme-

---

7 Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge University Press, 1979); Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton University Press, 1993); Nickie Keddie, "The New Religious Politics: Where, When and Why Does 'Fundamentalism' Appear?", *Comparative Studies in Society and History* 40, sayı 4 (Ekim 1998), s. 696-723; Dale Eickelman ve James Piscatory, *Muslim Politics* (Princeton University Press, 1996).

ye gerek yok. "Sessiz tecavüz" (toplumsal malların, kentsel kamusal alan; toprak; kent suyu, elektrik ve benzeri kentsel kolektif tüketim; iş olanakları; yer ve etiket elde etme biçiminde, kolektif olmayan ve çatışmaya dayanmayan yeniden paylaşım siyaseti) ve (sokağın toplumsal ve fiziksel alanında şekillenen ve ifade edilen çatışmalar olarak) "sokak siyaseti" kavramları, benim 1980'ler boyunca Tahran'ın kamusal mekânı ve bu tür uzamlarda iş gören toplumsal aktörlerin dinamiği üzerine gözlemlerimden ortaya çıktı.[8] Kendi vakam üzerine çalışmayı bitirdikten sonra, Kahire, İstanbul, Dakar ve hatta La Paz'da, özdeş olmasa da benzer süreçler yaşandığını görebildim. Daha sonra yaptığım (farklılıklara dair) bu karşılaştırmalı gözlemler, genelleme yapmaya başlamak üzere kavramsal olanaklarımı zenginleştirmemi sağladı. Bundan sonra, bu kavramlar çerçevesinde Hindistan, Güney Afrika ve Latin Amerika'da yaşayan ve çalışan kentsel uzmanlarla yararlı karşılaştırmalı siber tartışmalar yapmaya muktedir oldum.

Karşılaştırılabilir olduğu iddia edilen vakaların çoğunun aslında karşılaştırmalar *olmadığının* altını çizmek hayati bir önem taşıyor. Bunlar daha ziyade benzeşimler. Benzeşim, esasen karşılaştırma yapmanın klasik ya da aklıselim yolu. Belli bir ülkenin ya da şehrin uzmanı olduğumu ve karşılaştırılabilir olduğu varsayılan başka kent ya da ülkelerin uzmanlarıyla fikir mütalaası yaptığımı düşünelim. Örneğin, Kahire gecekondu cemaatlerinin nasıl olduğunu tarif etmekle başlarım. Meslektaşım, Tahran'da nasıl olduklarını tarif edebilir ve bir üçüncü kişi Sao Paulo hakkındaki gözlemlerini aktarır. Böylece benzerlik ve farklılıkların altını çizeriz. Kolektif olarak yaptığımız şey aslında, sohbetlerimiz ya da daha biçimsel ve yapısal bir şekilde seminerler

8 Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (Columbia University, 1997) kitabına bakınız.

aracılığıyla araştırma parçalarını yan yana getirmektir. Bu yan yana koymalar birçok açıdan yararlı olabilir, fakat kurallara bakılırsa, bunlar mukayese örnekleri değildir. Benzeşimlerdir. Zira bu yan yana getirmeler, diğer araştırmacıların hangi kavramsal çerçeveden konuştuğunu, hangi yöntemleri kullandıklarını ya da kullandıkları kavramların hangi yerel bohçayı beraberinde taşıdığını bize söylemezler; bu yüzden neyin karşılaştırıldığını aslında bilemeyiz. Bu hususu biraz açayım.

Kavramların ve yerel olarak taşıyabilecekleri anlamların tarihsel ve bağlamsal kökenleri bu tür bir karşılaştırma için bir engel oluşturabilir. Diyelim ki Brezilya'dan bir kent sosyoloğu, Mısırlı muadilinden Kahire'deki "işgal yerleşimleri"ni işittiğinde, bu olguyu muhtemelen yanlış anlayacaktır. Brezilyalı meslektaş, muhtemelen, Kahire'yi çevreleyen "tepeler"i kaplayan, sözümona dağılmış köylerin köylülerince kolektif olarak işgal edilmiş ve ele geçirilmiş *barrios*'ların [Portekizce: mahalle] bulunduğu geniş araziler hayal edecektir. Muhtemelen, mahallelerde aşhaneler, etkin cemaat örgütçüleri ve siyasal partilere bağlı sendikacılarla örgütlenmiş insanların bulunduğu kentsel cemaatler aklına gelecektir. Gerçek şu ki, bunların hiçbiri Kahire'nin enformel cemaatleri için geçerli değildir. Tahran ve İstanbul'daki muadilleri bile, ölçek, fiziksel biçim ve yerel düzenleme bakımından kayda değer farklılıklar gösterir.

Kahire'nin enformel cemaatlerinin (*ashwaiyyat*), hatalı bir şekilde 1980'ler boyunca şiddet yanlısı İslâmî grupların üreme alanı olarak görülmesi, belki de bu yer bağımlı koşulların görmezden gelinmesine ve genellikle benzeşimler dolayımıyla paylaşılan kavramların vurgulanmasına bağlıdır. Mısır'da birçok yerli sosyolog ve suçbilimci, ampirik çalışmalar yapmak yerine, ABD'de geliştirilen "gecekondu" kavramını kullanmaya meyleder. Bu, kısmen 1930'lardaki

yoksul göçmen cemaatlerine yönelik çalışmalardan; büyük ölçüde de, işsizliğin ve aile yapısındaki çöküşün suç ve şiddetin sebebi olduğu söylenen bugünkü kent içi Afrikalı-Amerikalı gettolarına dair çalışmalardan ortaya çıkmış bir modeldir. Bu Amerikan gecekondu modelini ödünç alan araştırmacılar, Kahire *ashwaiyyat*'ının, önsel olarak, toplumsal düzensizlikten ileri gelen bunalım, kanun tanımazlık, suç, aşırılık ve nihayetinde İslâmcı şiddet yaratan kentsel ekolojiler olduğunu varsayıyorlar. Ne var ki, Kahire'nin yoksul cemaatlerine etnografik bir bakış bu resmi teyit etmiyor. *Ashwaiyyat*'taki suç oranı, diğer bölgelerdekinden daha yüksek değildir. Bu cemaatler, kayda değer ölçüde farklı eğitim, meslek ve gelir düzeyinden insanı barındırır. Buralarda yaşayanlarda, kuvvetli bir "hoşgörüye dair kültürel sermaye", sağlam aile bağları görülür; çocuk ve gençlerin toplumsal denetimi sıkıdır ve bu insanlar gelecek için yüksek umutlar taşır. Kahire, muhtemelen, dünyadaki en tehlikesiz kentlerden biridir.[9]

Ya da çarşı kavramını düşünelim. (İslâmî) Ortadoğu kentleri, çoğu kez şehrin merkezindeki büyük bir caminin yanında yer alan büyük bir çarşının varlığıyla bilinir. Fakat bunun yerel varyasyonları çok çarpıcıdır ve benzeşimlerimize meydan okur. Tahran'da bir taksi şoförüne sizi *çarşı*'ya götürmesini söylediğinizde, sizi hemen oraya götürecektir. Bununla birlikte Kahire'de, isteğiniz taksi şoförünün aklını karıştıracak, hangi *suq*'a (pazara) gitmek istediğinizi merak edecektir. Kahire'de, İran'daki çarşıya tekabül eden, tek bir *suq* yoktur. Bu ülkelerde bunun iki farklı anlamı vardır. İran'da çarşı, sadece ticari bir merkez değildir, aynı zamanda belirgin bir kimliği olan siyasal, toplumsal ve coğrafi bir

9 Bu meselelerin daha ayrıntılı bir çözümlemesi için, bkz.: Asef Bayat ve Eric Davis, "Who is Afraid of *Ashwaiyyat*? Urban Change and Politics in Egypt", *Environment and Urbanization* 12, sayı 2 (Ekim 2000), s. 185-99.

birimdir. Sık sık çarşının şu ya da bu konuda fikrinin ve kararının ne olduğunu işitiriz (tıpkı Mısır'daki el-Ezher kurumununkileri işittiğimiz gibi). Kahire'nin *Khan Khalili*'sinde durum farklıdır. Kısaca, benzeşimler çoğu kez bu tür uyumsuzlukları gözden geçirmede başarısız olsalar da, karşılaştırmalar başarısız olmaz, çünkü karşılaştırmalar farklı tür pratiklerden elde edilirler.

Karşılaştırmalar, halihazırda bitmiş çalışmaları takip eden, benzerlik ve farklılıkları değerlendirmeye dönük *geçmişi kapsayan* edimler değildir. Daha ziyade, belirgin araştırma sorularıyla *başlarlar* – bizi karşılaştırmalı olarak düşünmeye ve hareket etmeye mecbur eden sorularla. Karşılaştırma, o zaman, analitik bulmacaları çözmek için gerekli olan epistemolojik bir şart haline gelir. Bu pratikte, *eşzamanlı olarak* iki (ya da daha çok) alanda çalışan araştırmacı, karşılaştırılabilir vakalara bakmak üzere aynı bakış açısında kalarak, aynı metotları ve kavramsal araçları kullanarak çalışacaktır. Aslında vakaları ve parametreleri seçme üslubu konusunda araştırmacıya rehberlik eden araştırma sorularıdır.

Bu açıdan, iki tip soru tasarlayabilirim. İlkin, rasgele gözlemler ya da bizi karşılaştırmalı çözümleme yapmaya sevk edebilecek görünüşe göre birbirine benzer iki vakanın biraraya getirilmesiyle ortaya çıkan sorular vardır. Örneğin 1990'ların başında Mısır'da bir sosyoloji öğretmeni olarak yerleşik, İran devrimini büyük çapta gözlemlemiş bir İranlı olduğum için, hem Mısırlı hem de İranlı arkadaşlarım bana ne zaman Mısır'da muhtemel bir İslâmî devrim beklemeleri gerektiğini sorarlardı. Zamanın siyasal bağlamında, bu makul görünen bir soruydu. Böylece 1960'lardan 1980'lere kadar geçen yılları kapsayan bir dönemde İran ve Mısır'daki İslâmcılığın karşılaştırmalı bir çalışmasına giriştim.[10] Bu ça-

10 Bu derlemedeki Beşinci Bölüm'e bakınız.

lışmada, Mısır, dramatik siyasal bir dönüşüm olmadan, toplumu kayda değer bir şekilde değiştiren yaygın bir İslâmî hareket yaşarken, İran'ın önemli bir İslâmî hareket geliştirmeden neden bir İslâmî devrim yaşadığını açıklamaya çalıştım. Bu arada bu karşılaştırma, toplumsal hareketler ve toplumsal devrimler arasındaki ilişkiye dair birkaç kuramsal yorum yapmama elverdi. Kabaca söyleyecek olursam, etkin bir sivil toplumun parçası olarak kuvvetli toplumsal hareketlerin, bu hareketlerin kendi varlıkları devrimci dönüşümün cazibesini dengeleyen bir değişime neden olduğu için, devrimlerin yönünü çevirebileceğini iddia ettim. Yaygın toplumsal hareketler çoğu kez kendi varlık koşullarını dönüştürürler. Bölgesel olmayan bir dergide yayımlandığı ve daha sonra toplumsal devrimler üzerine kuramsal bir kitapta[11] yeniden basıldığı için, bu çalışmanın (belki Lila Abu-Lughod'un cinsiyet ve Müslüman kadınlar hakkındaki antropolojik çalışmalarının Ortadoğu temelli olması fakat bölgenin dışına çıkmasına benzer şekilde) Ortadoğu haricindeki araştırmacılarca da okumuş olması muhtemeldir. Diğer bir deyişle, Ortadoğu'da birkaç ülkeyi kapsayan karşılaştırmalı bir çalışma, hem kuramsallaştırma hem de böylece Ortadoğu dışından uzmanlara ulaşma (gettolaşmayı kırma) olanaklarını sunabilir.

İkinci soru tipi muhtemelen daha zordur. Bu tür soru, sınanması karşılaştırmalı bir çalışma gerektirecek belirli hipotezlere bağlıdır. Şu aşağıdaki hipotezi düşünelim: Ortadoğu'da kentsel toplumsal hareketlerin (kolektif tüketim için mahalle tabanlı mücadelelerin) yokluğu, hakiki parti siyasetinin zayıflığı, popülizmin* kolay kolay geçmeyen et-

---

11 Rosemary O'Kane (der.), *Revolutions: Critical Concepts*, 4 Cilt (Londra: Routledge, 2000).

(*) Bayat, popülizm-popülist kavramlarını metin boyunca aşağıdaki anlamda kullanıyor [ÖG]: "Popülist, milliyetçi ideoloji ile kalkınma stratejisini birleştire-

kisi ve akrabalık bağlarının güçlü olmasına bağlıdır. Bu karşılıklı ilişkiyi Mısır'da görebilirim. İran'da da aşağı yukarı benzer şablonlar bulabilirim. Gene de, tersine çevrilmiş karşılıklı ilişkiyi (yani, parti siyasetinin varlığı ve popülizmin yokluğu koşullarında bir tür kentsel toplumsal hareket umabiliriz) sınayabilmek için, ters gerçeklere dayanan Türkiye'yi işe dahil etmeliyim. Mısır ve İran'dan farklı olarak Türkiye, akrabalık bağları halen güçlü olsa da, makul düzeyde parti siyasetinin mevcut, (Kemalist halkçılığın ciddi bir biçimde altı oyulduğu için) popülizmin de nispeten yok olduğu bir ülkedir. Diğer bir deyişle, burada olabildiğince Mısır'a benzer, fakat hipotezimizin geçerliliğini sınamaya yardım edecek ve muhtemel bir kuramsallaştırma için yolumuzu açacak zımni farkları olan bir vaka bulmaya çalıştık.

Bu tür karşılaştırmalı bir çalışma dolayımıyla birtakım hayati sorulara cevap vermeye muktediriz. Örneğin, Ortadoğu'da otoriter rejimlerin asli müsebbibi "rantiyeci devlet" midir? Bu modelin, büyük ölçüde İran Körfezi'ndeki petrol üreten devletlerin "rantiyeci ekonomileri"nden sağlanan kanıtlarla inşa edildiğini biliyoruz.[12] Gene de bu spekülâsyonu tasdik etmek üzere, bu karşılaştırmalı eşitliğe ters gerçeklere dayanan kanıt olarak, rantiyeci ekonomisine rağmen Latin Amerika'daki en sürekli demokrasilerden biri olduğu için, Venezüella'yı dahil etmeliyiz. İlaveten, İslâm'ın demokrasiyle uyumlu olup olmadığına dair çok sorulan so-

---

rek, toplumsal taban olarak (işçileri, köylüleri, "yoksullar"ı ve küçük burjuvaziyi içeren) "halk kitleleri"nin desteğini sağlayan Üçüncü Dünya rejimlerini tarif eder. Bu rejimler, iktisadi olarak, otoriter bir devlet biçimi çerçevesinde (kârlılığa ve birikime vurgu yapan) bir devlet kapitalizmi izlerler." Bkz.: Assef Bayat, "Populism, Liberalization and Popular Participation: Industrial Democracy in Eygpt", *Economic and Industrial Democracy* 14 (1993): 65-87.

12 G. Lucciani (der.), *The Arab State* (Londra: Routledge, 1990) içinde önsöz ve Hazem Beblawi ve G. Lucciani (der.), *The Rentier State* (Londra ve New York: Croom Helm, 1987) içinde önsöz.

ruyu da ortaya atmak isteyebiliriz. Bu meseleyi karşılaştırmalı bir biçimde ele alabilmek için, seçilmiş farklı, Müslüman ülkelerde İslâm'ın nasıl algılandığını ve yaşandığını bilmemiz gerekir. Aksi takdirde, basit benzeşimler, hatalı bir biçimde, özellikle doktrinsel terimler çerçevesinde algılanan, sözümona Müslüman toplumlarda siyasal dinamikleri şekillendiren tek bir İslâm olduğunu varsayabilir. Tüm bu örneklerde çalışmalar, mukabilinde karşılaştırmayı gerekli kılan ve benzerlerin seçilmesine rehberlik eden araştırma sorularıyla başlar.

Öyleyse karşılaştırılabilir vakaların seçimi ardındaki mantık nedir? Bazı vakaların karşılaştırılabilir, diğerlerinin karşılaştırılamaz olduğunu söylerken ne kastediyoruz? Çiftleri nasıl seçiyoruz? Karşılaştırılabilir vakaların *özdeş* olmaması gerektiğini biliyoruz, çünkü aksi takdirde analitik girişimler olmazlar. Esasen, bir ya da birden çok vakayı karşılaştırılabilir yapan, çehrelerindeki farklarla karışmış bir halde ontolojik kimlikleridir. Bu yüzden elmayla elmayı, armutla armudu karşılaştırdığımız söylenir; elmayla armudu karşılaştırmayız. Bununla birlikte, bu varsayım, karşılaştırmanın ancak belirli bir aşamasında geçerlidir; tabir caizse, "elmanın elma", "armudun armut" olduğu aşamada. Karşılaştırmanın birçok farklı aşaması olabilir. Elmalarla armutların belirli bir aşamada ("meyve olma") karşılaştırılabileceğini iddia edeceğim – her ikisi de meyvedir (ontolojik kimlik), benzer biçim ve ölçüde, tatlı fakat belki farklı renk ve tatlarda. Asıl mesele, bu yüzden, benzerlik ya da farklılık değil, *ilgi*dir – eldeki araştırma sorularına olan ilgi. Benzerlik ve farklılık, sadece ilgi derecesini belirlediği için önemli, esasen temeldir. Örneğin bazıları İslâmcı tecrübeleri çözümlemek için İran ve Mısır'ın karşılaştırılabilirliğine itiraz edebilirler. İran'da İslâmî bir *devrim* oldu; Mısır'da ise İslâmî bir *toplumsal hareket* vardı; bunlar iki farklı ontolojik

gerçekliktir. Bir anlamda Mısır belki de Cezayir ile karşılaştırılmalıdır. Gene de, neden İran'da İslâmî bir devrim, Mısır'da İslâmî bir hareket vardır diye asli sorumu sorduğumda, aslında farklı bir karşılaştırma düzeyinde iş görüyorum – sosyo-dinsel değişim düzeyinde.[13] Böylece, bir bakıma benzer yapısal ve kültürel deneyimler sergileyen ülkelerdeki İslâmcı dönüşümün bu iki farklı yörüngesinin ardında yatan mantığı anlamlandırmaya çalışıyorum. Tüm bu farklı yörüngelerin bize toplumsal hareketler ve genel olarak toplumsal değişim hakkında ne dediğini anlamak istiyorum. İran'la karşılaştırılabilir bir çift olarak, onlar da sosyo-dinsel değişime tâbi oldukları halde Lübnan ya da Filistin'i değil, Mısır'ı seçtiğim aşikâr. Böyle yapıyorum, çünkü tanım itibarıyla *mümkün olduğunca benzer* (özdeş değil) çiftler seçmek, inceleme konularımıza hitap edecek en verimli epistemolojik girişimi sunuyor.

Ortadoğu ve ötesi

Bu çözümlemeler Ortadoğu ile karşılaştırılabilir eşler olarak dünyadaki diğer bölgelerin, örneğin Güney Asya ya da Latin Amerika'nın, ilgisi hakkında ne diyor? Genel olarak, dünyadaki bölgelerin küresel kapitalist ekonomiyle artan bütünleşmesi, çevrede de benzer süreçleri yaratmaya meylediyor. Halihazırda, küreselleşmenin türdeşleştirici etkisi üzerine çok şey söylendi. Çok daha önce, Karl Marx ve diğerleri kapitalizmin bütünleştirici ve ayrıştırıcı gücüne işaret etmişlerdi. Aslında yerel kültürler ve tarihler, melez tiplere ve farklılaşmaya yol açarak, küresel etkilere aracılık et-

13 Janet Abu-Lughod'un Kahire ile sınaîleşmiş dünyadan, örneğin Londra ya da Hong Kong ile karşılaştırılabileceği söylenebilecek olan, New York'u nasıl karşılaştırdığına dikkat ediniz: Janet Abu-Lughod, "New York and Cairo: A View from the Street Level", *International Social Science Journal* 42 (1990), s. 307-18.

tiği, bunları kırdığı ve kısmen değiştirdiği için türdeşleştirme tezinin çoğu kez mübalağa edildiği doğrudur. Karşılaştırma amacımız için hayati önemde olan bu farklılıklardır. Gene de çevrenin, eşitsiz olsa da toplumsal ve iktisadi yapılarda (örneğin kentsel süreçlerde ve iktisadi işlemlerde) ve aynı şekilde toplumsal güçler ve mücadele türlerinde tecrübe ettiği artan benzerliğe gerçek değerinin altında paha biçilemez. Daha genel küresel etkenlere ilaveten, belirli ortak tecrübeler iki ya da daha fazla bölge arasında karşılaştırmalı inceleme yapılması imkânlarını daha çok artırabilir. Örneğin, Ortadoğu ve Güney Asya arasında karşılaştırmalı çalışma zeminleri, bu bölgelerin, fikir, din, mal, kültür, imge (filmler), tüccar, işçi ve hacıların seyahati dolayımıyla tarihsel ve güncel bağ ve akışlarına bağlı olan birçok ortak tecrübesi tarafından artırılabilir. Temel soru, bu yüzden, bölgelerarası karşılaştırmanın meşruiyetiyle ilgili değildir. Zira bu tür karşılaştırma girişimleri sadece meşru değil, kanaatimce vazgeçilmezdir. Hayati soru, daha ziyade, bölgelerarası karşılaştırmanın zorluklarına dayanacak entelektüel ve lojistik gücümüzle ilgilidir. Örneğin, anlamlı bir karşılaştırma yapmak için bireysel araştırmacıların birden fazla alan ve dil bilmesi ne kadar sık rastlanan bir durumdur? Bir araştırmacının, örneğin hem Ortadoğu hem de Güney Asya ya da Latin Amerika üzerine uzmanlaşması ne derece mümkündür? Bu engeli aşmanın bir yolu, farklı alan ve bölgelerden uzmanlar arasında, belirli karşılaştırmalı projelerde, işbirliği yapılmasını sağlamaktır. Mümkün ve tercih edilebilir olduğu halde, bu iş hiç de kolay değil. Yanlış yönlendirilmiş karşılaştırmalardan ya da yan yana koymalardan kaçınmak için, araştırma ortaklarının kavramsal ortak zeminler yaratarak, zorlukları ve karşılaştırılabilirlikleri tanımlayarak, özdeş yöntemler benimseyerek ve alanın birörnek manasını destekleyerek işe başlaması gerekiyor. İdeal

durumda bu çaba, tek bir akılla düşünen ve tek bir mercekten bakan bir grupça üstesinden gelinen, birbirine sıkı sıkıya bağlı ve bütünleşmiş bir takım çalışmasının ürünü olacaktır.

Çeviren *ÖZGÜR GÖKMEN*

İKİNCİ BÖLÜM

"Tehlikeli Sınıflar"dan "Sessiz İsyankârlar"a: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti*

Giriş

Küreselleşme tezinin (ulus-devletlerin azalan rolü, sınırların ortadan kalkması, hayat tarzlarının, kültürlerin, siyasal sistemlerin ve benzerlerinin türdeş hale gelmesi benzeri[1] birtakım aşırı değer biçilen iddialarından bağımsız olarak, küresel pazar "disiplin"i, esnek birikim ve "finansal derinleşme"den oluşan küreselleşme iktisadiyatının sömürge sonrası toplumlarda derin bir etkisi olduğu üzerinde genel olarak uzlaşılır (Hoogvelt, 1997). Yeni küresel yeniden yapılanmanın gelişmekte olan ülkelerdeki temel sonuçlarından biri, bir yandan bütünleşmeyi, öte yandan toplumsal dışlanma ve enformalizasyonu içeren ikili bir süreç olmuştur.

(*) Bu metni ilk olarak 1998'de Montreal'deki Dünya Sosyoloji Kongresi'nin Küreselleşme ve Kolektif Eylem başlıklı panelinde sundum. Profesör Jan Nederveen Pieterse'ye paneli düzenlediği ve değerli yorum ve eleştirileri için teşekkür ederim.

1 Küreselleşme tezinin abartılmış halinin bir eleştirisi için Gordon'a (1988) bakınız.

Periferide, Yapısal Düzenleme Programı dolayımıyla, sosyalist ve popülist rejimlerden liberal iktisat politikalarına doğru yaşanan tarihsel kayma, toplumsal sözleşmenin, kolektif sorumluluğun ve refah devleti yapılarının çoğunun erozyonuna sebep olmuştur. Böylece, küresel Güney'de devlet yardımına dayanan milyonlarca insan artık kendi başına hayatta kalmak zorundadır. Konut, kira ve gider bedellerinin deregülasyonu, birçok yoksul insanın mülkiyet güvenliğini, bu insanları evsiz kalma riskine maruz bırakarak tehlikeye atmıştır. Toplumsal programlara yönelik harcamalarda yapılan kısıtlama, iyi bir eğitim, sağlık bakımı, kentsel gelişme ve kamu konutlarına kısıtlanmış erişim anlamına gelmektedir. Ekmek, otobüs ücretleri ya da yakıt üzerindeki sübvansiyonların tedricen kaldırılması, milyonlarca korunmasız grubun hayat standartlarını radikal bir biçimde etkilemiştir. Aynı zamanda, özelleştirmeye yönelik bir taarruzla, kamu sektörleri ya satılmış ya da reforma tâbi tutulmuştur ki her iki durum da belirgin bir iktisadi gelişme sağlama ve varlığı sürdürebilir işler yaratma ihtimali olmadan kitlesel işten çıkarmalara sebep olmuştur. Dünya Bankası'na göre, 1990'ların başında, sosyalizm sonrası pazar ekonomilerine geçişte, ıslah edilen Latin Amerika ve Ortadoğu ülkelerinde, resmi istihdam yüzde 5-15 arasında azalmıştır (Dünya Bankası, 1995). Afrika'da 1980'ler boyunca emeğin formel ücretli emek sektörü içinde soğurumu azalmaya devam ederken, işsizlerin sayısı her sene yüzde 10 artmıştır (Vandemoortele, 1990). 1990'ların sonuna gelindiğinde, dünya emek gücünün üçte birini temsil eden, çoğu Güney'den hayret verici sayıda 1 milyar işçi ya işsizdir ya da yetersiz istihdam edilmektedir (CIA, 1992). Bir zamanların eğitimli, hali vakti yerinde orta sınıflarının büyük bir kesimi (hükümet çalışanları ve öğrenciler), kamu sektörü çalışanları ve aynı şekilde köylülerin büyük bir

kısmı, emek ve konut pazarlarında kent yoksulları mevkiine itilmiştir.

Böylece bu yeni yapılanma, aşırı derecede zengin grupların gelişimi refakatinde, Üçüncü Dünya kentlerinde marjinalleşmiş ve kurumsuzlaşmış bir maduniyetin gelişimini hızlandırmıştır. Artık gittikçe artan sayıda işsiz, kısmen istihdam edilmiş, arızi emek gücü sahibi, geçimini sokaktan kazanan işçi, sokak çocuğu ve yeraltı dünyası mensubu mevcuttur – bunlar değişken bir biçimde "kent marjinalleri", "kent yoksunları", "kent yoksulları" olarak atıfta bulunulan gruplar. Böylesi toplumsal olarak dışlanmış ve enformel gruplar kesinlikle yeni bir tarihsel olgu değildir. Bununla birlikte, yakın zamanlı küresel yeniden yapılanma bunları yoğunlaştırmış ve genişletmiş görünmektedir. Sadece 1998 finansal krizinde Güney Kore'de en az 2 milyon, Tayland'da 3 milyon ve Endonezya'da hayret verici 10 milyon insan işsiz kalmıştır (ILO, 1999; McNally, 1998). Bu döneme dair orijinal olan, büyük orta sınıf kesimlerinin marjinalleşmesidir. Gecekondularda yaşamak, geçici işler ve sokak satıcılığı artık geleneksel yoksulların niteliği olmaktan çıkmış, daha yüksek statü, beklenti ve toplumsal becerilere sahip eğitimli gençler arasında yaygın hale gelmiştir.

Üçüncü Dünya'da artan sayıdaki bu kent yoksunları hayatlarını etkileyen daha büyük toplumsal süreçler karşısında nasıl tavır alıyorlar, elbette eğer bir tavır alırlarsa ve aldıklarında? Küreselleşmeyi destekleyenler, nihai bir milli iktisadi büyümenin dolaylı sonuçlarının uzun vadede yoksulların geçiş döneminde maruz kaldıkları kaçınılmaz fedakârlıkları karşılayacağını ileri sürmekte. Ara dönemde, toplumsal fonlar ve STK'lar iş yaratmaya ve zorlukları giderecek ve toplumsal huzursuzluğu engelleyecek toplumsal programları desteklemeye teşvik ediliyorlar. Gerçekten, bazıları STK'ların 1980'lerden bu yana Güney'de artışını, top-

lumsal gelişme için örgütlü eylemliliğin ve tabandan gelen kurumların bir tezahürü olarak görürler. Bununla birlikte, kalkınma STK'larının kayda değer biçimde farklılık gösterdiğinin kabulü, bunların yoksullar için bağımsız ve demokratik kalkınma örgütü olarak mevcut potansiyeline olduğundan fazla değer biçmektedir. Hindistan üzerine yazan Niel Webster'in (1995) kaydettiği üzere, savunucuları kalkınma STK'larından kabaca çok fazla beklentide bulunmaya meylederler ve böylece anlamlı bir kalkınma stratejisi için yapısal kısıtlılıklarını (örneğin, örgütsel mantık, yükümsüzlük ve profesyonel orta sınıf liderlik) küçümserler. Benim Ortadoğu kalkınma STK'ları üzerine çalışmalarım bu sonucu destekliyor. STK'ların profesyonelleşmesi, tabandan eylemliliğin seferber olabilme niteliğini azaltıyor, aynı zamanda yeni klientalizm türlerinin oluşmasına sebep oluyor (Bayat, 2000).

Soldaki birçokları, küreselleşmeye, bu olgunun sunduğu teknolojileri kendine mal ederek meydan okuduğunu söyledikleri "tepkisel hareketler"e (kimlik politikaları) işaret ediyor. Melucci'nin "yeni toplumsal hareketler"i (2004) özellikle "üst düzeyde farklılaşmış" Batılı toplumlara odaklanırken, Manuel Castells ve Ankie Hoogvelt gibi diğerleri, güneyli bir bakış açısıyla, dinsel, etnik ve feminist hareketler kadar Latin Amerikan kalkınma-sonrası fikirlerin küreselleşme karşıtı eğilimin belkemiği olduğunu söylüyorlar. Kimlik hareketleri sömürge sonrası toplumlarda küreselleşmenin meydan okumalarının bir kısmını oluşturuyor. Bununla birlikte, bunlar sıradan insanların hakiki gündelik pratiklerinden ziyade orta sınıf entelektüellerin düşüncelerini yansıtıyor. Tabandakiler ne düşünüyor ya da ne yapıyorlar? Kentli marjinalleşmiş gruplar, eğer siyasetle uğraşıyorlarsa, ne tür bir siyaset güdüyorlar? Bu makale bu sorulara cevap vermeye çalışıyor. Yoksulluk kültürü, hayatta

kalma stratejisi, kentsel toplumsal hareketler ve gündelik direnişi içeren hâkim modeller arasında eleştirel bir biçimde dolanarak, yeni küresel yeniden yapılanmanın (işsizler, geçici emek, geçimini sokaktan sağlayan içiler ve sokak çocukları gibi marjinalleşmiş ve kurumsallıktan yoksunlaşmış) öznellikleri, toplumsal mekânı ve dolayısıyla bugünkü kuramsal bakış açılarının kendi başlarına muhasebesini yapamadığı siyasal mücadele alanını yeniden ürettiğini iddia edeceğim. Küresel Güney'in kentlerindeki marjinalleşmiş grupların eylemlerine daha uygun olabileceğini düşündüğüm alternatif bir bakış teklif ediyorum: "sessiz tecavüz".* Sessiz tecavüz, bireylerin ve ailelerin, hayatları için temel ihtiyaçları (barınacak yer, kentsel kolektif tüketim, enformel işler, iş olanakları ve kamusal alan) karşılamak üzere, sessiz ve mütevazı bir tarzda kolektif olmayan fakat uzun süre devam eden doğrudan eylemine atıfta bulunur. Bu bakış benim Ortadoğu'daki kentsel süreçlere yönelik gözlemlerimden doğmuş olsa da, diğer Üçüncü Dünya kentleri için de geçerlilik taşıyabilir.

Hâkim bakış açıları

Kent "marjinalliği"nin sosyolojik olarak incelemesi on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sına dayanır. Kentleşmeyle bağdaştırılan sorunlar (kent suçları, kent içi koşullar, işsizlik, göç, kültürel ikilik ve benzerleri) toplumsal bilimler cemaatince ele alınmıştır. George Simmel'in "Yabancı"sı şehre yeni yerleşenlerin sosyo-psikolojik özellikleri üzerinedir, Durkheim ise özellikle onların "ümitsizliğine" meraklıdır. Bu tür bir kavramsallaştırma, daha sonra 1920 ve 1930'larda Şikago, bu şehre akın eden sayısız etnik göçmenin toplumsal

(*) Aynı zamanda, el uzatma, gasp olarak anlaşılmalı. [ÖG]

varlıklarını inceleyen bir laboratuvar haline geldiğinde, ABD'de Şikago Sosyoloji ve Kentsel Çalışmalar Okulu'nun çalışmalarını belirlemiştir. Everrett Stonequist (1935) ve Robert Park (1928) için birçok göçmen, "marjinal"di – bu onların toplumsal yapılarının içine iyice yerleşmiş olan bir özellikti. Marjinal kişilik, hiçbirinin tam üyesi olmadan iki kültürün de sınırında yaşayan, kültürel melezliğin bir belirtisiydi.

Bununla birlikte, ana akım Marksizm, Şikago Okulu işlevselcilerinin aksine, bu meseleyi ciddiye almadı. Toplumsal dönüşümün faili olarak çalışmanın merkeziliğiyle ilgili olarak, Marksist kuram kent yoksullarını ya görmezden geldi ya da onları "lümpen proletarya" (Marx'ın kendisi tarafından kullanılan bir kavram olan), "proleter olmayan" kentsel gruplar olarak tarif etti. Bu durum, Hall Draper'in (1978: Cilt 2, 453) kaydettiği gibi, "sonu gelmeyen yanlış anlamalara ve hatalı çevirilere" yol açtı. Marx için lümpen proletarya bir siyasal iktisat kategorisiydi. Üretmeyen mülksüz insanlara, "çalışmayan proletarya"ya atıfta bulunuyordu – bunlar, genelde yoksul olan ve diğer çalışan insanların emeğiyle yaşayan, dilenciler, hırsızlar, eşkıyalar ve suçlular gibi terkedilmiş toplumsal unsurlardı. Böyle bir iktisadi varoluşa bağlı olarak, nihayetinde üreten sınıfların çıkarlarına aykırı olabilecek bir bağlı olmama siyaseti güttükleri söyleniyordu (Draper, 1978: Cilt 2, Bölüm 15). Hem Marx hem de Engels için lümpen proletaryayı "toplumsal cüruf", "tüm sınıfların süprüntüsü", "tehlikeli sınıflar" kılan bu belirsiz siyasetti. Her ne kadar Marx daha sonra onları "yedek emek ordusu", dolayısıyla işçi sınıfının bir parçası olarak kuramsallaştırdıysa da, bu insanların yeniden istihdam edilmesine çok şans tanımadığı için bu kavramın mevcut kapitalist yapısallaşma içindeki geçerliliğine dair tartışmalar devam etmiştir. Bazıları, kent yoksunlarının

"yedek"te olmanın tam tersine, kapitalist ilişkiler içinde bütünleşmiş olduklarını iddia etti (Worsley, 1984). Frantz Fanon'un (1967) lümpen proletaryayı sömürgelerdeki devrimci güç olarak tutkulu savunusuyla dahi, Üçüncü Dünya'daki komünist partileri kent yoksunlarına işçi sınıfıyla bir ittifak potansiyeli taşıyabilecek "çalışan kitleler" olarak bakmanın ötesine geçmediler.

Ne var ki, (birçok gelişmekte olan ülkede sayıları sınaî işçi sınıfının sayısının açıkça üstünde olan) bu "enformeller"in süregiden önemi ve gelişmekte olan ülkelerdeki siyasal istikrara yönelik varolduğu farzolunan tehdidi, onları tekrar akademik incelemelerin konusu yaptı. Betimsel "enformeller" ve küçümseyici "lümpen proletarya" kavramlarına karşı, McGee (1979) ve Cohen (1982) "proto-proletarya"; Peter Worsley (1984) "kent yoksulları" kavramlarını tercih etti – bunlar bu kesimlere bir tür faillik atfeden kavramlardı.

Bununla birlikte, Üçüncü Dünya'da kentsel madunların toplumsal koşulları ve siyasetine dair daha ciddi çalışmalar ABD'li toplumsal bilimciler için 1960'larda bir alan olarak ortaya çıktı. Modernleşme ve kentsel göç, gelişmekte olan ülkelerde yoksullaşmış kentsel yerleşimlerin dramatik olarak yayılmasına yol açmıştı ve büyüyen "sınıfaltı"nın, Soğuk Savaş'ın ortasında ABD'nin ve yerli seçkinlerin siyasal çıkarları için tehlike olarak algılanan radikal gerilla hareketlerinin yayılması için bir üreme alanı sağladığı kabul ediliyordu. 1949'daki Çin devrimi ile 1959'daki Küba devrimi ve Üçüncü Dünya'nın muhtelif bölgelerindeki büyüyen gerilla hareketleri siyasal gözlemcilerce ikna edici kanıtlar olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte, Latin Amerika, kentsel sınıfaltının toplumsal ve siyasal davranışlarına dair çok tartışılan kuramların bir laboratuvarı olarak işlev gördü. Diğerlerinin yanısıra, Samuel Huntington ve Joan

Nelson'ın çalışmaları dönemin kaygılarını yansıtır (Huntington, 1968; Nelson, 1970; Huntington ve Nelson, 1976). Burada çalışmaların hâkim ilgisi yoksulların mevcut düzene "siyasal tehdidi" üzerine odaklanmıştır. Çoğu toplumsal bilimci olan araştırmacılar, göçmen yoksulların istikrarı bozucu bir güç olup olmadığıyla meşguldür. Joan Nelson (1970: 393-414), "yeni göçmenlerin radikal ya da şiddete meyilli olduklarını gösterir hiçbir kanıt olmadığını" öne sürer. Bu tür meşguliyetler yoksulların gündelik hayat dinamiklerini gözden kaçırdı. Birçokları yoksulluk siyasetini, meseleye başka bir açıdan bakma ihtimalini kısıtlayan devrimci/edilgin ikiliği çerçevesinde ele aldı. Özcülük tartışmanın her iki tarafını da belirledi. Çıkan tartışmalar dört ayrı tanımlanabilir bakış açısına evrildi: "edilgin yoksullar", "hayatta kalma stratejisi", "kentsel yerel hareket" ve "gündelik direniş" modelleri.

Edilgin yoksullar

İşlevselci paradigmayla çalışan birtakım gözlemciler kent yoksullarını esasen kargaşaya yol açan nitelikte ve ümitsizlik hisleriyle dolu olarak görse de; bunların çoğu, yoksulları hâlâ sadece ay sonunu getirebilmek için mücadele eden siyaseten edilgin bir grup olarak değerlendiriyordu. Oscar Lewis'in (1959, 1961, 1966), Puerto Rico ve Meksika'daki kent yoksulları içinden etnografilere dayanan "yoksulluk kültürü" kuramı, bu fikirlere bilimsel bir meşruiyet kazandırdı. Yoksulluk kültürünün bileşenleri olarak (kadercilik, köksüzlük, uyumsuzluk, gelenekselcilik, suç, amaçsızlık, umutsuzluk ve benzeri) belirli kültürel/psikolojik esaslara dikkat çeken Lewis farkında olmadan "edilgin yoksul" fikrini yaygınlaştırdı. "Marjinal insan"ı kültürel bir tip olarak tanımlayan temel vurgusuyla "yoksulluk kültürü", ABD'de

yoksulluk-karşıtı söylemi ve politikayı olduğu gibi, Üçüncü Dünya seçkinlerinin yoksullara yönelik algısını da belirleyerek uzun yıllar boyunca baskın bakış açısı olarak kaldı.

Yoksullarla duygudaşlığına rağmen Lewis'in "yoksulluk kültürü"nün kavramsal zayıflığı çok geçmeden ortaya çıktı. Kabaca, Lewis "yoksulluk kültürü" birçok başka kültürden sadece biri olduğu için, yoksulların kültürünün özünü tanımladı. Lewis'in genellemesi, farklı kültürlerde yoksulların yoksullukla baş ettikleri birbirinden farklı yolları göz ardı etti. Worsley gibi eleştirmenler, Lewis'i yoksunluklarından ve edilginliklerinden ötürü yoksulları suçlayan orta sınıfa mensup bir araştırmacı olmakla itham etti (Worsley, 1984: 190-4).[2] Lewis'in kavramsallaştırması, ilginç bir biçimde, Stonequist ve Robert Park gibi Şikago Okulu kent sosyologları ve hatta daha önceki kuşağın Simmel gibi düşünürleriyle birçok özelliği paylaşır. Janice Perlman'ın (1976) *The Myth of Marginality* başlıklı güçlü eleştirisi, Manuel Castells'in eleştirel katkılarıyla beraber, bu görüşün temelini resmiyette olmasa dahi akademide çürüttü. Marjinallik mitinin yoksulların toplumsal denetiminin bir aracı olduğunu ve marjinalleşmiş yoksulların kapitalist toplumsal yapının ürünü olduğunu gösterdiler.

Hayatta kalma mücadelesi veren yoksullar

"Hayatta kalma stratejisi", aslında doğrudan yoksulluk siyasetiyle uğraşmadı. Bu bakış açısının temelini, ilintili, üstü kapalı kavramsal bir varsayım teşkil eder. Hayatta kalma stratejisi modeli, yoksulların güçsüz olmalarına rağmen, kaderlerinin hayatlarını belirlemesini beklemediklerini ima ederek bir adım ileri gider. Bekalarını sağlamak için kendi

2 Yoksulluk kültürü tezinin daha geniş bir eleştirisi için Leeds (1971) ve Valentine'a (1968) bakınız.

tarzlarında etkindiler. Nitekim işsizlik ya da fiyat artışlarına karşı koymak için sık sık hırsızlığa, dilenciliğe, fahişeliğe ya da tüketim kalıplarını yeniden şekillendirmeye müracaat ederler; kıtlık ya da savaşa karşı, göç yetkili makamlarca engellendiğinde dahi yaşadıkları yerleri terk etmeyi seçerler. Bu düşünceye göre, yoksulların hayatta kaldıkları ve yaşamaya devam ettikleri kabul edilir; ne var ki hayatta kalmaları kendi ya da yoldaşlarının hayatları pahasına gerçekleşir (Scott, 1996). Birçok kültürde, yoksullar arasında gerçek hayatta başa çıkma mekanizmalarına müracaat etmek çok yaygın görülse de, hayatta kalma stratejisi dilinin gereğinden fazla vurgulanması, Escobar'ın (1995) kaydettiği gibi, yoksulların, onlara herhangi bir faillik tanınmadan, kurban olarak tasvir edilmelerini güçlendirmeye katkıda bulunabilir. Gerçek, yoksulların da direnmeye ve fırsat çıktığında hayatlarını iyileştirmeye çabaladıklarıdır. Bunun ötesinde, dünyanın birçok bölgesindeki deliller, hayatlarını iyileştirmek için fırsatlar yarattıklarını gösteriyor – örgütlenirler ve çekişmeli siyasete dahil olurlar. John Friedmann's (1992, 1996) "salahiyetli kılma" kavramı, yoksulların böylesi fırsat yaratma eğilimlerinin kanıtlarından sadece bir tanesidir. Yoksulların kolektif olarak hayatta kalmak için kendinden örgütlülüğünü, rızkın üretilmesi için merkezi unsur olarak hane halkı kurumu, törel iktisat (güven, karşılıklılık, iradecilik) ve "toplumsal güçleri"nin (serbest zaman, toplumsal yetenek, ağ ilişkileri, üretim birlikleri ve araçlarının) kullanılması dolayımıyla tarif eder.

Siyasal yoksullar

"Edilgin yoksullar" ve "yoksulluk kültürü" modellerinin eleştirisi, kentsel madunların siyasal aktörler olarak belirdikleri bir bakışın, "kentsel yerel hareket" bakışının gelişmesine

yol açtı. Perlman, Castells ve Latin Amerikalı başka araştırmacılar yoksulların marjinal olmadığı, toplumla bütünleşmiş oldukları konusunda ısrar ettiler. Daha ziyade "marjinalleştirilmiş oldukları"nı, iktisaden sömürülmüş, siyaseten baskı altına alınmış, toplumsal olarak damgalanmış ve kültürel olarak kapalı bir toplumsal sistemden dışlanmış olduklarını ileri sürdüler. Yoksullar, sadece parti siyasetine, seçimlere ve ana akım iktisadi etkinliklere katılmıyor, daha önemlisi kendi yerel toplumsal hareketlerini inşa ediyorlardı. Böylece, cemaat dernekleri, *barrios*, tüketici örgütleri, aşhaneler, gecekondu destek grupları, kilise etkinlikleri ve benzerleri, (Castells'e göre, 1983) "toplumsal dönüşüm", (Schuurman ve Van Naerssen'e göre, 1999) "özgürleşme" için çabalayan yoksulların örgütlenmiş ve yerel temelli hareketleri ya da John Friedmann (1989) kelimeleriyle, modernitenin tiranlığına karşı bir alternatif olarak görüldü. Gündelik etkinliklerinde yoksullar kentsel hizmetler ya da "toplumsal tüketim"den bir pay elde etmek için mücadele ederler.

Bu hareketlerin yerel niteliği, faillerinin (kent yoksullarının) var olma tarzlarından kaynaklanır. (Gelir, statü, meslek ve üretim ilişkileri bakımından) çok farklılaşmış olsalar da, kent yoksullarının ortak bir ikamet mekânını, bir cemaati paylaştıkları düşünülür. Ortak mekân ve ortak mülkiyetle ilintili ihtiyaçlar böylece bu insanlara bir "mekânsal dayanışma" imkânı sunar (Hourcade, 1989). Kent yoksulları arasında çekişmeli siyaseti olduğu kadar çekişmeli olmayan işbirliğini vurgulamaya yönelik çabalar, kent yoksunlarına önemli bir faillik tanıyarak şiddetli bir biçimde hem "yoksulluk kültürü" hem de "hayatta kalma" görüşlerinin altını oyar. Bununla birlikte "kentsel hareketler bakış açısı", büyük ölçüde bölgenin sosyopolitik koşullarına dayalı bir Latin Amerikan modeli olarak ortaya çıkar. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, aslen Latin Amerika üzerine çalışan araştırma-

cılarca (örneğin, Stiefel ve Wolfe, 1994) önerilmiştir. Yerel aşhaneler, mahalle dernekleri, kilise grupları ya da seyyar satıcı sendikaları, (Hindistan ve Güney Afrika gibi ülkeler istisna tutulursa) örneğin, Ortadoğu, Asya ya da Afrika'da görünen ortak olgular değildir. Ortadoğu'da, örneğin, sivil derneklerden sakınan (despotik, popülist ya da diktatöryel türden) otoriter devletlerin hâkimiyeti, aile ve akraba bağlarının güçlü olmasıyla birlikte, birincil dayanışmaları, ikinci dereceden dernekler ya da toplumsal hareketlerden daha uygun kılar (Bayat, 2000). Hayır cemiyetleri ve cami dernekleri gibi kolektif örgütler bulunsa da, bunlar popüler sınıfların siyasal hareketliliğine nadiren öncülük eder. Mahalle ilişkileri, ev halkı ya da geleneksel kredi sistemlerine dayanan dernekler oldukça yaygın da olsa, akrabalık ya da etnisiteyi aşan toplumsal ağlar büyük ölçüde gelişigüzel, yapılanmamış ve paternalisttir (Bayat, 1997a, 2000). Bazı araştırmacılar, bölgedeki İslâmî hareketleri, kentsel toplumsal hareketlerin Ortadoğu modeli olarak sunma eğilimindeler. Birkaç işlevsel benzerlik bir yana, İslâmcılık kimliğinin özellikle kent yoksullarına ilişkin bir kaygıdan hâsıl olmadığı gerçeği değişmiyor. Katolik Kilisesi, özellikle de Kurtuluş Teolojisi Hareketi'nden farklı bir biçimde İslâmî hareketler genellikle yoksulları değil, siyasal değişimin asli failleri olarak gördükleri eğitimli orta sınıfları seferber etmeye meyleder (Bayat, 1998). Böylece, belli bir düzeyde seferberlik ve çekişmeli siyaset, devrimci İran ya da kriz içindeki Cezayir'de olduğu gibi, temel olarak istisnai durumlarda (örneğin, kriz ve devrim koşullarında) teşvik edilir. Türkiye'de İslâmcı Refah Partisi'nin gecekonducuları seferber ettiği doğrudur, ancak bu esasen Türkiye'nin serbest seçim sisteminin kent marjinallerine oy kullanma yetkisi, dolayısıyla meşru bir siyasal parti olarak İslâmcıların kullanabileceği bir güç tanımış olması nedeniyle böyle olmuştur.

Gene de Latin Amerika'daki kentsel hareketlerin yaygınlığının epey çeşitlilik arz ettiğini kaydetmek gerek. Leeds ve Leeds'in (1976: 211) göstermiş olduğu gibi, birbiriyle çekişen çıkar gruplarının (hükümet, özel çıkarlar ve diğerlerinin) çokluğuna bağlı olarak yoksullar, maruz kaldıkları sıkıntıların derecesinin yoksulları, "hayatlarını iyileştirmeyi iltimas ve çıkar ticaretinin paternalist, bireyci kanallarında aramaya" mecbur kıldığı Brezilya'dan ziyade Peru'da kolektif eylem fırsatı bulmuşlardır. Şili'de, siyasal açıklık ve radikal örgütlenme dönemlerinde, yoksullar daha yaygın olarak örgütlenmişlerdir.

Direnen yoksullar

Geleneksel kolektif eylemlerin –özellikle de madun gruplar (yoksullar, köylüler ve kadınlar) arasında çekişmeli protestoların– yokluğu, hâkim sosyalist partilerin neden olduğu hayal kırıklığıyla birlikte, birçok radikal gözlemciyi, her ne kadar küçük çaplı, yerel ya da bireysel dahi olsa, farklı eylemlilik türleri "keşfetmeye" ve bunları ön plana çıkarmaya itti. Bu arayış, 1980'lerde mikro-siyaseti ve "gündelik direniş"i popüler bir bakış açısı kılan yapısalcılık sonrasıyla ilintilendirilen kuramsal paradigmalar dalgasına hem katkıda bulundu hem de bundan yararlandı. James Scott'un, 1980'lerde, Asya'da köylülüğün davranışlarını çalışırken (kendisinin törel iktisat olarak adlandırdığı, geçimlik köylüler ile toprak ağaları arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayan) yapısalcı bir pozisyondan yola çıkarak, köylülerin bireysel tepkilerine odaklanan daha etnografik bir yönteme ulaşması, bu paradigma kaymasına önemli katkıda bulundu (Scott, 1985). Bu sırada, Foucault'nun "merkezden arındırılmış" iktidar kavramı, yeni Gramscici kültür siyasetinin (hegemonya) yeniden dirilmesiyle birlikte, mikro-siyaset ve

böylece "direniş" paradigmasına temel bir kuramsal destek sağladı.

"Direniş" kavramı, iktidar ve karşı iktidarın ikili bir karşıtlık içinde bulunmadığının, birbirinden ayrılmış, karmaşık, kararsız ve sürekli bir "denetim dansı" olduğunun altını çizdi (Pile, 1997: 2). "Nerede iktidar varsa, orada direniş vardır" fikrini temel aldı; direniş, büyük ölçüde faillerinin, maruz kaldığı siyasal baskı koşulları altında, eklemlemeye muktedir olabildikleri küçük çaplı, gündelik, küçük etkinliklerden meydana gelse de. Bu direniş kavrayışı, sadece o güne dek kuramsal olmayan köylü çalışmalarına değil, emek çalışmaları, etnisite, kadın çalışmaları, eğitim ve kentsel maduniyet çalışmaları gibi farklı alanlara nüfuz etti.

Böylece çeşitli çalışmalar, mucizelerle ilgili hikâyelerin "popüler direnişe" nasıl "ses verdiğini" (Revees, 1995), yoksun kadınların halk hikâyeleri anlatarak, şarkılar söyleyerek ya da deli ya da kaçık görünerek ataerkilliğe nasıl direndiklerini (Abu-Lughod, 1990), aile bağlarının genişlemesinin kent yoksulları arasında nasıl bir "siyasal katılım yolu"nu temsil ettiğini (Singerman, 1995) ele aldı. Barlarda çalışan Filipinli kızlarla Batılı erkeklerin ilişkisi, basit bir şekilde topyekûn tahakküm olarak değil, karmaşık ve koşullara bağlı bir tarzda tartışıldı (Pile, 1997). Çalışan Müslüman kadınların örtünmesi, basit bir şekilde itaat olarak değil, kararsız bir şekilde protesto ve kendine mal etme, dolayısıyla "protestonun telif edilmesi" olarak sunuldu (Macleod, 1991). Gerçekten, duruma bağlı olarak, örtünmek de, örtünmemek de eşzamanlı bir şekilde direniş simgesi olarak kabul edildi!

Şüphesiz, o vakte kadar "edilgin yoksullar", "itaatkâr kadınlar", "apolitik köylüler" ve "baskı altına alınmış işçiler" olarak tarif edilen öznelere faillik atfetmeye yönelik bu tür bir çaba, olumlu bir gelişmeydi. Direniş paradigması, genel

olarak toplumdaki iktidar ilişkilerinin karmaşıklığının, özel olarak da maduniyet siyasetinin örtüsünü kaldırmaya yardımcı olur. Bize, evrensel bir mücadele tarzı umamayacağımızı; her şeyi biraraya toplayan resimlerin genellikle insanların değişim hakkındaki algılamalarındaki farklılıkları tahrip ettiğini; yerelin bir çözümleme birimi olduğu kadar, önemli bir mücadele alanı olarak da tanınması gerektiğini; örgütlü kolektif direnişin her yerde mümkün olamayabileceğini, dolayısıyla alternatif mücadele tarzlarının keşfedilmesi ve tanınması gerektiğini; baskının hüküm sürdüğü durumlarda örgütlü protestonun illa ki ayrıcalıklı bir konumu olamayabileceğini söyler. Dolayısıyla, daha esnek, küçük çaplı ve bürokratik eylemliliğin önemi de kabul edilmelidir.[3] Bunlar, "direniş"in post-yapısalcı taraftarlarını eleştirenlerin (örneğin, Cole ve Hill'in, 1995) görmezden geldiği meselelerin bir kısmıdır.

Gene de bu paradigma, bir dizi kavramsal ve siyasal sorunu beraberinde getirir. Hemen karşımıza çıkan ilk sorun, direnişin, iktidar, tahakküm ve itaatle olan ilişkisini nasıl kavramsallaştıracağımızdır. James Scott, direnişle ne kastettiği hususunda açık görünüyor:

> Sınıf direnişi, üst sınıf karşısında, bir alt sınıf üyesinin/üyelerinin, ya bu sınıfa üst sınıf (örneğin, toprak ağaları, büyük çiftçiler ya da devlet) tarafından dayatılan talepleri (örneğin, kira, vergi, nüfuz) tadil ya da reddetmeye; ya da kendi taleplerini (örneğin, iş, toprak, yardım, saygı) dayatmaya *meyleden her tür* eylemini içerir (Scott, 1995: 290; vurgular benim).

Ne var ki, "her tür" deyimi, Scott'un sıraladığı niteliksel olarak birbirinden farklı eylem türlerini, bunların arasına bi-

3 Piven ve Cloward'ın (1979) Amerikan yoksul halk hareketlerinin sahip olmasını diledikleri bir nitelik.

rer çizgi koyarak betimlemeye engel olur. Büyük çaplı kolektif eylemle, bireysel eylemler, örneğin vergi hilekârlığı arasında ayrım yapmayacak mıyız? Yıkıcı da olsa, gözlerden uzak bir şekilde şiir okumak ile silahlı mücadele eşit değerde midir? Böylesi farklı eylemlerden birbirine denk olmayan etkililik ya da çıkarsamalar beklememeli miyiz? Scott, bunun farkındaydı ve farklı direniş türleri, –örneğin, örgütlü, sistemli, önceden planlanmış ya da devrimci sonuçlar doğuran diğerkâm eylemlere atıfta bulunan "gerçek direniş"le, devrimci sonuçlar yaratmayan, örgütsüz, rastlantısal ve iktidar yapısı içinde telif edilen eylemlere işaret eden "sembolik direniş" (Scott, 1985: 292)– arasında ayrım yapanların fikirlerine katıldı. Gene de, "sembolik direniş"in, en az "gerçek direniş" kadar gerçek olduğu hususunda ısrar etti. Bununla birlikte, Scott'un takipçileri yeni ayrımlar yapmaya devam ettiler. Nathan Brown (1990), örneğin, Mısır'da köylü siyaseti üzerine çalışırken, üç tür siyaset tanımlar: atomist (bireylerin ya da küçük grupların anlaşılması güç bir içeriğe sahip siyaseti), ortak (üretimi yavaşlatmak ve benzeri, sistemi bozmaya yönelik grup çabası) ve ayaklanma (sistemi etkisiz hale getirecek devrimin bir alt aşaması).

Bunun ötesinde, direniş üzerine yazan birçok kişi, baskı konusundaki bir bilinçlilik ile baskıya karşı direnişi birbirine karıştırmaya meyleder. Yoksul kadınların özel toplantılarında kötü durumları hakkında ya da erkekleri alay konusu etmek için söyledikleri şarkılar, cinsiyet dinamiğini kavrayışlarını gösterir. Ne var ki ne bu; ne de yoksul kentlilerin azizlerin gelip zorluları cezalandırdığını hayal eden mucize hikâyeleri, onların direniş eylemlerine katıldıkları anlamına gelir. Böylesi bir "direniş" kavrayışı, çatışma ve rıza gösterme ve iktidar sistemleri içindeki fikir ve eylemler arasındaki aşırı derecede karmaşık karşılıklı oyunu anlamaktan yoksundur. Bilinç ve eylem arasındaki bağ, gerçekten temel

bir toplumbilimsel ikilem olarak varlığını sürdürüyor (Giddens, 2000).

Scott, direnişin kasıtlı bir eylem olduğunu açıkça belirtir. Weberci geleneğe bağlı olarak, eylemin anlamım temel bir unsur olarak ele alır. Bu kasıtlılık, kendi içinde önemliyken, kasıtlı ya da kasıtsız sonuçları birbirine uymayan birçok bireysel ya da kolektif eylemi aşikâr bir biçimde dışarıda bırakır. Kahire ve Tahran'da, örneğin, birçok yoksul aile, yasadışı davranışlarının farkında olmalarına rağmen, belediyenin elektrik ve suyunu yasal olmayan şekillerde kullanır. Lakin kentsel hizmetleri otoriteler nezdinde muhalefet ve mukavemetlerini ifade etmek için çalmazlar. Bunu, daha ziyade, onurlu bir hayat için bu hizmetlere ihtiyaç duyduklarından, bu hizmetleri başka bir şekilde alamadıkları için yaparlar. Fakat bu çok sıradan eylemler sürdüğünde, kentsel yapı, toplumsal politika ve faillerin kendi hayatlarında önemli değişikliklere yol açar. Faillerin gündelik eylemlerinin kasıtlı olmayan sonuçlarının önemli olması bundandır. Gerçekten, direniş paradigması içindeki birçok yazar, "direniş"in tezahürleri olarak hem kasıtlı hem de kasıtsız pratiklere odaklanarak, kasıt ve maksadı terk etmişlerdir.

Bir soru daha var. Direniş, halihazırda elde edilmiş bir kazanımı korumak (Scott'un terimleriyle hâkim grupların alt gruplardan taleplerinin reddedilmesi) anlamına mı gelir, yoksa benim "tecavüz" olarak adlandırdığım, yeni taleplerde bulunmak ("kendi isteklerini ilerletmek") anlamına mı? Direniş yazınının çoğunda bu ayrım eksiktir. Bunların örtüştüğü anlar hayal edilebilse de, bu iki strateji farklı siyasal sonuçları takip eder; bu, özellikle bunları hâkim iktidarla ilintili olarak ele aldığımızda böyledir. *Lenin'in Ne Yapmalı*'sı (1973), "ekonomizm/sendikacılık" ve "sosyal demokratik siyaset/parti siyaseti" terimleriyle bu iki stratejinin tartışmasına adanmıştır.

Leninist/öncücü paradigma hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bu özgül bir devlet ve iktidar kuramına (işçi sınıfı partisinin önderlik ettiği kitlesel bir hareketin ele geçireceği kapitalist bir devlet) tekabül ediyordu; buna ek olarak, bu stratejinin işçi sınıfını nereye (sosyalist bir devlet kurmaya) götürmek istediği açıktı. Şimdi, "direniş" paradigmasının devlet kavrayışı nedir? Direniş paradigması faillerini/öznelerini, "en kötüsüne mani olma ve daha iyisini taahhüt etme"nin (Scott, 1985: 350) ötesinde nereye götürmek istiyor?

Direniş yazınının çoğu Foucault'nun eklemlediği bir iktidar anlayışına dayanır; iktidar her yerdedir, "dolaşır" ve asla "burada ya da orada birinin elinde yerini belirlemez" (Foucault, 1972). Böylesi bir düzenleme, sıradan olanın güçsüzlüğü mitini aşmak ve sıradan olana bir faillik atfetmek için elbette yol göstericidir. Gene de bu birçok post-yapısalcı "direniş" yazarınca paylaşılan "merkezden arındırılmış" iktidar kavramı, iktidar deveran ediyor olsa dahi, bunu eşit olmayan bir biçimde yaptığını (bazı yerlerde, diğerlerine göre, daha ağır, daha yoğunlaşmış ve "kesif"tir) görmeyi beceremediği için, devlet iktidarına, özellikle de bunun sınıf boyutuna değerinin altında bir paha biçer. Diğer bir deyişle, hoşunuza gitsin, gitmesin, devlet önemlidir ve kentsel maduniyet eylemliliğinin potansiyeli tartışılırken bunu gözönünde bulundurmak gerekir. Foucault, iktidar sistemlerinin dışında ve ondan bağımsız gerçekleştiğinde direnişin gerçek olduğunda ısrar ederken, "direniş" yazınını belirleyen iktidar kavrayışı, bir iktidar sistemi olarak devlet iktidarını çözümlemeye çok imkân tanımaz. Bu yüzden, "direniş" açıklamalarının neredeyse tümünde bir devlet kuramı ve kendine mal etme ihtimalinin eksik olması rastlantısal değildir. Bunun bir sonucu olarak, yürekten benimsenen "direniş" eylemleri, mevcut iktidar düzeni ile kararsız ve gergin bir

uyum sonucuna yol açarak bilinmeyen, belirsiz ve kararsız bir iktidar ilişkileri evreninde amaçsızca yüzer.

Belirgin bir direniş kavramının yokluğu, bunun ötesinde, bu türün yazarlarının genellikle faillerin edimlerini çok fazla ele almasına ve bunlara gereğinden fazla değer biçmelerine sebep olur. Sonuç, öznelerin neredeyse her eyleminin potansiyel olarak bir "direniş" eylemi olarak görülmesidir. "Kaçınılmaz" direniş eylemleri tespit etmeye kararlı postyapısalcı yazarlar genellikle "öznelerini değiştirmek" zorunda kalırlar (MacAdam et al., 1997). "Edilgin yoksullar", "itaatkâr Müslüman kadınlar" ve "etkisiz kitleler" türü bakış açılarının özcülüğüne meydan okumaya kalksalar da, sıradan davranışa çok fazla değer biçerek, bunu illa ki bilinçli ya da çekişmeli bir muhalefet eylemi olarak yorumlayarak tersinden bir özcülüğün tuzağına düşerler. Bu, bu eylemlerin çoklukla hâkim iktidar sistemleri içinde meydana geldiğine dair önemli gerçeği görmezden geldikleri için böyledir.

Örneğin, Ortadoğu'da, bazı yazarların "direniş", muhalefetin "teklifsiz siyaset"i ya da "katılım yolu" olarak okudukları birtakım alt sınıf etkinlikleri, esasen devletin istikrar ve meşruiyetine katkıda bulunabilir (Singermann, 1995; Hoodfar, 1997). İnsanların kendilerine yardım edebilmeye ve ağlarını genişletebilmeye muktedir oldukları gerçeği, şüphesiz gündelik eylemliliklerini ve mücadelelerini gösterir. Ne var ki, böyle yaparak failler devletten (ya da sermaye ve ataerkillik gibi diğer iktidar odaklarından) hemen hemen hiçbir şey kazanamazlar – tahakküme illa ki meydan okuyor değildirler. Aslında hükümetler, muhalif olmadıkları müddetçe, kendi kendine yardım ve yerel girişimleri çoğu kez teşvik ederler. Bunu, refah devleti koşul ve sorumluluklarının yükünün bir kısmını vatandaşın üstüne kaydırmak için yaparlar. Küresel Güney'de STK'ların hızla çoğalması

bunun güvenilir bir belirtisidir. Kısaca, direniş yazınının çoğu, (faillerin bekasının kendileri ya da yoldaşları pahasına sağlandığı) başa çıkma stratejileri olarak görülebilecek eylemlerle, etkin katılım ya da tahakkümün yıkılmasını birbirine karıştırmaktadır.

Son bir soru daha var. Yoksullar her zaman farklı yollarla (söylem ya da eylemle, bireysel ya da kolektif olarak, üstü örtük ya da açık biçimde) tahakküm sistemlerine karşı direnmeye muktedirse, onlara yol gösterme ihtiyacı nereden kaynaklanıyor? Yoksullar her daim siyaseten muktedir vatandaşlarsa, devletin ya da herhangi başka bir failin onları güçlendirmesini neden beklemeliyiz? Yoksulların davranışlarını hatalı okumak, esasen, savunmasızlara karşı ahlaki sorumluluğumuzu boşa çıkarıyor. Michael Brown'ın (1996: 730) kaydettiği gibi, "çocukluğun küçük mağduriyetlerini gerçekten baskı altında olanların ıstırapları düzeyine çıkardığınızda, adaletsizliğe duyarlılığımızı yoğunlaştırmaktan ziyade azaltan zalim bir tesviye" yapmış oluyorsunuz.

Sıradan olanın sessiz tecavüzü

Hâkim bakış açılarının kusurlarını (yani, "edilgin yoksullar"ın özcülüğünü, "hayatta kalma"nın indirgemeciliğini, "siyaseten etkin yoksullar"ın Latin-merkezciliğini ve "direniş yazını"nm kavramsal karışıklığını) göz önünde tutarak, gelişmekte olan dünyada kentsel marjinaller siyasetini bir başka açıdan, "sıradan olanın sessiz tecavüzü" olarak değerlendirmek istiyorum. Bu kavramın, bu yetersizliklerin bir kısmının üstesinden gelebileceğini ve küreselleşme koşullarında kentsel maduniyet siyasetinin özünü daha iyi kavrayabileceğini düşünüyorum.[4]

4 Bu bakış açısını bütün ayrıntılarıyla *Street Politics* kitabımda ele aldım. Burada sadece temel noktalara değiniyorum.

"Sessiz tecavüz" kavramı, sıradan insanların hayatta kalabilmek ve hayatlarını iyileştirebilmek için mülk ve iktidar sahibi olanlara doğru suskun, uzun vadeli fakat yaygın ilerleyişini tarif eder. Bu, dönemsel kolektif eylemlerle, suskun, büyük ölçüde parçalara bölünmüş ve uzun vadeli bir seferberlikçe (belirli bir liderliği, ideolojisi ya da yapılandırılmış bir örgütü olmayan açık ve pozisyon değiştiren mücadelelerce) belirlenir. Sessiz tecavüz kendi başına bir "toplumsal hareket" olarak görülemezse de, aynı zamanda hayatta kalma stratejilerinden ya da "gündelik direniş"ten de farklıdır; çünkü ilk olarak, faillerin mücadele ve kazanımları kendileri ya da yoldaşlarının pahasına değil, devletin, zenginlerin ve iktidar sahiplerinin pahasına gerçekleşir. Nitekim kent yoksulları barınaklarını aydınlatmak için elektriği komşularından değil, belediyenin elektrik direklerinden çalarlar; ya da hayat standartlarını yükseltmek için çocuklarının okula gitmesine engel olmazlar da enformel sektörde ikinci bir iş yapmak için kendi iş saatlerinden çalarlar.

Buna ek olarak, bu mücadeleler sırf direniş alanında ille de savunmaya yönelik olarak görülmez, artan bir biçimde mütecavizdir; yani aktörler ilerleyecek yeni pozisyonlar kazanarak alanlarını genişletirler. Bu tür sessiz ve tedrici tabandan hareketler, devlet yetkilerinin (düzenin anlamı, kamusal mekânın, kamusal ve özel malların denetimi ve modernitenin anlamlılığı dahil olmak üzere) birçok temel çehresine meydan okumaya eğilimlidir.

Dalgalanan toplumsal grupların (göçmenlerin, mültecilerin, işsizlerin, gecekonducuların, sokak satıcılarının, sokak çocuklarının ve artışları iktisadi küreselleşme ile hızlanan diğer marjinal grupların) hayat boyu süren mücadelelerini kastediyorum. Aklımda, milyonlarca erkek ve kadının uzun göç yolculuklarına çıktıkları, iş, barınak, toprak ve yaşama letafeti elde ederek uzak ve çoğu kez yabancı çevrelere ya-

yıldıkları uzun süreçler var. Kırsal göçmenler kentlere ve kentlerin kolektif tüketimine el uzatırlar, mülteciler ve uluslararası göçmenler konuk devletlere ve onların sağladıklarına, gecekonducu ve işgalciler kamusal ve özel arazilere ya da halihazırda inşa edilmiş evlere ve işsizler, geçimini sokaktan sağlayan insanlar olarak kamusal mekânlara ve dükkân esnafı tarafından yaratılan iş olanaklarına. Ve hepsi birden Üçüncü Dünya seçkinlerince benimsenen düzen, modern kent ve kentsel yönetim kavramlarına meydan okumaya meylederler.

Somut tecavüz biçimleri epey çeşitlidir. Devrim sonrası İran, kamusal ve özel kentsel alanın, apartmanların, otellerin, kaldırımların ve kamu araçlarının, çoğu kez yoksullar tarafından, benzeri görülmemiş bir biçimde sömürge haline getirildiğine tanık oldu. 1980 ile 1992 arasında, hükümetin muhalefetine rağmen, Tahran'ın yüzölçümü 200 km^2'den 600 km^2'ye çıktı ve bu büyük Tahran ve çevresinde 100'ü aşkın enformel cemaat oluştu (Bayat, 1997b: 79). Kitlesel enformel iktisadın aktörleri, yeni "lümpen orta sınıf"ı, 1980'lerde kamu sektörü konumları hızla çöken eğitim sahibi maaşlıları da kapsayacak biçimde tipik marjinal yoksulların ötesine geçti. Daha dramatik bir vaka, Kahire'nin eteklerinde milyonlarca kırsal göçmenin, kent yoksulunun ve orta sınıf yoksulların sessizce mezarlıkları, çatıları ve devlet/kamu arazilerini ele geçirerek, 5 milyon kişiyi barındıran 100'ün üzerinde kendiliğinden cemaat yaratması oldu. Bir kere yerleşti mi, tecavüz birçok yönde yayılır. Oturanlar, biçimsel tanım ve koşullara karşı, binaların içine ve üstüne odalar, balkonlar ve ek mekânlar eklerler. Devlet tarafından inşa edilmiş kamu konutlarında kendilerine ev verilenler, mekânlarını bölerek, yeni alanlar ekleyerek ve icat ederek, yasal olmayan biçimlerde kendi ihtiyaçlarına göre yeniden tasarlar ve düzenlerler (Bayat, 1997a; Ghannam,

1997). Yoksullar ile yetkililer ve seçkinler arasında gündelik hayatlarındaki yoğun mücadele ve uzlaşmalar sonucunda çoğu kez tamamen yeni cemaatler ortaya çıkar (Kuppinger, 1997).

Aynı zamanda, mütecavizler, aksi takdirde bunları yasal olmayan biçimlerde çekip ücretsiz kullanarak yetkilileri mahallelerine kentsel hizmet getirmeye zorlamışlardır. Ne var ki hizmet sağlandıktan sonra birçoğu kullandığı hizmetin bedelini ödemeyi reddeder. Güney Beyrut'ta enformel bir cemaat olan Hayy-Assaloum'un yoksul mukimlerinin yüzde 40'ı elektrik faturalarını ödemeyi reddediyor. Mısır İskenderiye'de ödenmemiş su faturalarının maliyeti yılda 3 milyon Amerikan dolarını buluyor. Yoksulların çoğu kez yetkililerin arzusu hilafına kentsel kamu hizmetlerini elde etmek için mücadele ettikten sonra, bunların bedelini ödemeyi dönemsel olarak reddettiği Şili ve Güney Afrika'nın kentsel bölgelerinden de benzer hikâyeler duyuluyor. Kahire, İstanbul ve Tahran'da yüz binlerce sokak satıcısı, dükkân esnafının yarattığı elverişli iş olanaklarına tecavüz ederek belli başlı ticari merkezlerde sokakları işgal etmiştir. Bu kentlerde binlerce kişi, denetim altında tuttukları ve azami park yeri yaratmak üzere dikkatle düzenledikleri sokaklarda araba parkından kazandıkları bahşişlerle geçimlerini sağlıyor. Son olarak, Güney Kore'dekiler gibi, birçok Üçüncü Dünya şehrinde sokak satıcılarının etiket ve markaların telif haklarına yönelik tecavüzü çokuluslu şirketlerin kaçınılmaz tepkilerine yol açıyor.

Bu aktörler eylemlerini önceden düşünülmüş siyasal edimler olarak gerçekleştirmiyor; daha ziyade, bunları ihtiyaçları dayattığı için yapıyorlar. Hayatta kalmak ve daha onurlu bir hayat kurmak gereği onları zorluyor. Onların onurlu bir hayat sürmek için çoğu kez kanun dışı olan edimlerini ahlaki, hatta "doğal" olarak meşru kılan, ihtiyaç

kavramı. Gene de, bu çok basit ve görünüşte sıradan pratikler, onları çekişmeli siyaset alanına kaymaya meylediyor. Çekişenler, kolektif eyleme giriyorlar ve kazanımlarını tehdit edenlerle karşılaştıklarında, eylemlerini ve kendilerini siyasi olarak görüyorlar. İlerleme, sessiz, bireysel olarak ve tedricen sağlansa da, kazanımların savunulmasının, her zaman olmasa da, kolektif ve sesli olması, bu yüzden sessiz tecavüzün önemli bir niteliği.

İhtiyaçlarının (iktisadi yeniden yapılanmanın etkileri, tarımsal iflas, fiziki güçlükler, savaş ve yerinden yurdundan olma) zoruyla güdülerek, işe, çoğu kez akrabalık bağlarıyla örgütlü bir şekilde, daha ziyade bireysel ve çok yaygara çıkarmadan atılıyorlar. Hatta özellikle kolektif çabalardan, büyük çaplı işlerden, karmaşadan ve reklâmdan kaçınıyorlar. Zaman zaman gecekonducular, örneğin, belli yerlerde diğerlerinin kendilerine katılmasına engel oluyor ve sokak satıcıları aynı işi yapan diğerlerinin aynı bölgede iş yapmasının önüne geçiyor. Çoğu, hatta benzer gruplarla kent hizmeti alma stratejileri hakkındaki bilgilerini paylaşmaya dahi tereddüt ediyor. Gene de görünüşte çaresiz olan bu birey ve aileler, benzer yolları takip ettikçe, sırf birikerek artan kazanımları onları nihayetinde toplumsal bir güç haline getiriyor. Bu da sessiz tecavüzün bir başka niteliği.

Fakat neden kolektif taleplerde bulunmak yerine bireysel ve sessiz doğrudan eylem seçiliyor? Fabrika işçilerinden, öğrencilerden ya da meslek sahiplerinden farklı olarak bu insanlar, sürekli değişiklik içinde olan grupları temsil ederler ve yapısal olarak, büyük ölçüde, mağduriyetlerini ifade edebilecekleri ve taleplerini dayatabilecekleri kurumsal mekanizmaların dışında hareket ederler. Örgütsel engel olma gücünden, örneğin grev yapma ihtimalinden, yoksundurlar. Popüler hoşnutsuzluğun genel ifadesinin bir parçası olarak sokak gösterilerine katılabilirler; ama ancak (devrim sonra-

sı İran, iç savaş dönemi Beyrut ya da 1988'de Endonezya'da Suharto düştükten sonra olduğu gibi) bu yöntemlerin makul bir geçerliliği ve meşruiyeti olduğunda ve harici liderler tarafından seferber edildiklerinde. Böylece, kentsel arazi işgalcilerine solcu eylemciler rehberlik edebilir ve işsizler ile sokak satıcıları sendika kurmaya davet edilebilir (devrimden sonra İran'da, Lima'da ya da Hindistan'da olduğu gibi). Ne var ki bu olağandışı bir olguyu temsil eder çünkü çoğu zaman kolektif talepleri dile getirmek için seferberlik, bu mücadelelerin çoğunlukla gerçekleştiği gelişmekte olan ülkelerde siyasal baskı yoluyla engellenir. Bunun sonucunda, bu gruplar protesto etmek ya da halkın dikkatini çekmek yerine, her ne kadar bireysel ve ihtiyatlıca da olsa, ihtiyaçlarını kendileri karşılama yoluna giderler. Kısaca, onlarınki protesto değil tazminat siyaseti, bireysel doğrudan eylem yoluyla acil sonuç elde etme mücadelesidir.

Bu insanların amacı nedir? İki temel hedef güdüyor gibi görünürler. İlki, kolektif tüketim (toprak, barınak, su, elektrik, yol), kamusal mekân (kaldırımlar, kavşaklar, caddelerde park alanları), fırsat (elverişli iş koşulları, mevki ve etiket) ve hayatta kalmak ve asgari standartları sağlamak üzere gerekli diğer yaşam fırsatları biçimde toplumsal meta ve fırsatların (kanun dışı ve doğrudan) yeniden dağıtımıdır.

Diğer hedef, devlet ve diğer modern kurumların dayattığı kural, kurum ve disiplinden hem kültürel, hem siyasal özerklik elde etmektir. Enformel bir hayat arayışındaki yoksullar, ilişkilerini bireysel çıkar, sabit kural ve sözleşmelere dair modern kavramlardan ziyade karşılıklılık, güven ve pazarlığa dayandırarak, mümkün olduğunca devletin ve modern bürokratik kurumların dışında hareket ederler. Böylece, modern iş yerinin disiplini altında çalışmaktansa, kendi yarattıkları işlerde çalışmayı; sorunlarını polise gitmektense enformel bir şekilde çözmeyi; belediye dairesin-

dense, yerel enformel prosedürler altında (Ortadoğu'da imam nikâhı ile) evlenmeyi; modern bankalardansa enformel kredi derneklerinden borç almayı tercih edebilirler. Bu, esasen bu insanlar gayri ya da anti-modern oldukları için değil, varoluşları onları enformel bir hayat tarzına zorladığı için böyledir. Zira modernite pahalı bir keyfiyettir, herkesin durumu modern olmaya elvermez. Çünkü modernite, çoğu korunmasız insanın gerçekten bedelini ödeyemeyeceği davranış biçimlerine ve hayat tarzlarına (zaman, mekân, sözleşme ve sair disiplinlere sıkı bağlılık) uyum yeteneğini gerektirir. Böylece, yoksunlar renkli televizyon seyretmeyi, temiz musluk suyu içmeyi ve iş güvencesi elde etmeyi arzu ederken, vergilerini ve faturalarını ödemekten ya da belirli saatlerde iş başında olmaktan bezerler.

Fakat küreselleşme koşullarında, yaygınlaşan bütünleşme ortasında, kentsel madunlar özerkliği ne derece kullanabilir? Sorun yoksulların sadece özerklik aramaları değil, aynı zamanda devlet gözetiminden güvenli olma ihtiyacı duymalarıdır. Modernite koşullarında enformel bir hayat aynı zamanda güvensiz bir hayattır. Örnek olarak, sokak satıcıları modern iş kurumlarının disiplininden azade olabilirler ama çalışma izinleri olmadığı için polis tacizinden mustariptirler. Yoksulların cemaatlerini güçlendirme, okul, klinik ve kanalizasyon elde etme mücadeleleri onları, kaçınılmaz olarak, uzak durmak istedikleri hâkim iktidar sistemleriyle (yani devlet ve modern bürokratik kurumlarla) bütünleştirecektir. Güvenlik arayışında yoksullar böylece özerklik ve bütünleşme arasında daimi bir pazarlık ve tereddüt içindedirler. Gene de, bütünleşme yapı ve süreçleri içinde mevcut muhtemel her alanda özerklik arayışını sürdürürler.

Siyasallaşmak

Tecavüz, kendine atfedilen çok az bir siyasal anlamla başlıyorsa, yasadışı eylemler çoğu kez ahlaki temelde meşru kılınıyorsa, nasıl kolektif/siyasal bir mücadeleye dönüşür? Aktörlerin, herhangi bir otoriteyle ciddi olarak karşı karşıya gelmeden gündelik kazanımlarını elde ettikleri sürece, kazanımlarını sıradan gündelik pratikler olarak değerlendirmeleri muhtemeldir. Ne var ki, kazanımları bir kez tehdit edildiğinde, çoğu kez bunları kolektif ve sesli şekilde savunarak, hareketlerinin ve kazanımlarının değerinin bilincine varmaya meylederler. Örnekler, Tahran'da 1976'da gecekonducuların, 1980'de sokak satıcılarının seferber olması ve 1990'ların başında muhtelif kentlerde gecekonducuların çıkardığı sokak isyanları olabilir. Ya da aktörler kazanımlarını ille de kolektif direnişe geçmeden sessiz itaatsizlikle koruyabilirler. Kahire ya da İstanbul'da seyyar satıcılar, zabıta geldiğinde kolektif olarak işlerinin başlarında durmak yerine, arka sokaklara çekilirler ve zabıta gider gitmez hızla işlerinin başına dönerler. Öyle ya da böyle, aktörlerin otoritelere karşı mücadelesi bir kazanım elde etmekle değil, esasen halihazırda elde edilmiş kazanımları korumak ve geliştirmekle ilgilidir. Ama bu mücadeleler hemen hemen her zaman devlet iktidarını içerirler.

Devletin bu tür etkinliklere karşı pozisyonu, ilk olarak gözetleme yeteneğinin ölçüsü, ikinci olarak sessiz tecavüzün ikili doğası (mülke ve iktidara tecavüz etme ve aynı zamanda kendi kendine yetme etkinliği) tarafından etkilenir. Üçüncü Dünya ülkeleri, çok sınırlı olsa da, benzeri etkinliklerin gerçekleştiği ABD gibi sanayileşmiş ülke devletlerine göre, sessiz tecavüze karşı daha hoşgörülü görünürler. Sanayileşmiş ülkeler, nüfuslarını gözetleme altında tutmak için ideolojik, teknolojik ve kurumsal araçlarla çok daha iyi

donanmışlardır. Diğer bir deyişle, insanlar Güney'in korunmasız ve "mülâyim devletleri"nde, vergiden kaçmanın, özel mülke ve devlet arazisine tecavüzün ciddi suç sayıldığı gelişmiş endüstriyel ülkelerdekine göre, daha fazla özerklik alanına sahiptir.

Öte yandan, sessiz tecavüz, kamu mülkü ve iktidarına tecavüz olmakla beraber, birçok açıdan Üçüncü Dünya hükümetlerinin işine gelebilir. Bu hükümetlerin bu türden etkinliklere çoğu kez birbiriyle çelişkili tepkiler göstermesi şaşırtıcı değildir. "Mülâyim" ve korunmasız devletler, özellikle kriz zamanlarında, tecavüz halen sınırlıyken buna izin vermeye meylederler. Mütecavizlere gelince, onlar aslında karşı konulması çok zor olacak derecede yayılırken, daimi olarak sınırlı ve hoşgörülebilir görünmeye çalışırlar. Bunu taktiksel olarak geri çekilerek, görünmez hale gelerek, memurlara rüşvet vererek ya da belirli ya da daha az stratejik yerlerde yoğunlaşarak (örneğin, uzak yerlerde gecekondular kurarak ya da gözden ırakta işportacılık yaparak) becerirler.

Bununla beraber, gerçek yayılmaları ve etkileri bir kez açığa çıktığında, aktörlerin ve hareketlerinin birikerek çoğalan büyümesi hoşgörülebilir sınırları aştığında, devletin sıkı önlemleri beklenir hale gelir. Gene de birçok durumda bu önlemler sonuç doğurmaz, zira çok geç, mütecavizler görünebilir hale gelerek ve geri dönüşü olmayan noktayı geçerek yayılmış olduklarında uygulanmışlardır. Gerçekten, görevlilerin bu süreci "kanser" olarak tarif etmesi, bu hareketlerin dinamiğini tecrübeye dayanarak ispat eder.

Aktörler ve devlet arasındaki çatışma kaynaklarını tanımlamak zor değildir. İlk olarak, kamusal hizmetlerin çoğu kez "enformel" ve ücretsiz dağıtımı, devletin denetlediği kaynaklara ağır bir yük getirir. Yanısıra zenginler de (gayrimenkul sahipleri, tüccarlar ve dükkâncılar) mal, marka ve iş fırsatlarını kaybederler. Devlet ve mülklü grupların ittifa-

kı, çatışmaya bir sınıf boyutu katar. Öte yandan aktörlerin gündelik hayatlarında özerklik arayışı modern devletin egemenlik alanında ciddi bir boşluk yaratır. Özerk hayat, modern devletleri, özellikle de popülist olanlarını, anlamsız kılar. Bunun da ötesinde (faillerin, etkinliklerin ve mekânların) özerkliği ve enformelliği, devletleri gözetleme uygulamak için gerekli bilgiden yoksun bırakır. Düzenlenmemiş işler, kayıt altına alınmamış insanlar ve mekânlar, isimsiz caddeler ve dar sokaklar, polissiz mahalleler, bunların devletin sicil defterlerinde yer almadığı anlamına gelir. Denetleyebilmek için devletlerin bunları şeffaf hale getirmesi gerekir. Gerçekten, gecekondu ıslah programları, denetim altına alabilmek için bilinmeyeni açma stratejisinin bir parçası olarak görülebilir. Mütecavizlerle devlet arasında çatışma, bu yüzden kaçınılmazdır.

Bu çatışma, hiçbir yerde, eşsiz bir kamusal mekân olan "sokaklar"da olduğu kadar aşikâr değildir. Zira "sokaklar", gecekonducuları, işsizleri, geçimini sokaktan sağlayanları, sokak çocuklarını, yeraltı dünyasının insanlarını ve ev kadınlarını içerecek ve sadece bunlarla sınırlı olmayan bir biçimde, çoğu kez hoşnutsuzluklarını dile getirecek kurumsal ortamı olmayanlar için tek kolektif ifade mevkii olma işlevi görür. Fabrika işçileri ya da öğrenciler örneğin, grev yaparak aksama yaratabilirken, işsizler ve işportacılar şikâyetlerini sadece kamusal mekânlarda, sokaklarda dile getirebilir. Gerçekten bu yoksunların çoğu için, sokaklar (toplanmak, arkadaş edinmek, geçimlerini kazanmak, boş zamanlarını geçirmek ve hoşnutsuzluklarını dile getirmek gibi) gündelik işlerini yapabilecekleri temel, belki de tek yerdir. Buna ek olarak sokaklar aynı zamanda, polis devriyesi, trafik düzenlemesi ve mekânsal ayrımlar, kısaca kamu düzeni olarak ifade edilen devlet varlığının en aşikâr biçimde görülebileceği kamusal mekânlardır. Mütecavizler ve otoriteler

arasındaki iktidar ilişkisinin dinamiği, benim "sokak siyaseti" dediğim şeydir. "Sokak siyaseti" ile (dar sokaklardan daha göz önündeki caddelerin kaldırımlarına, kamu park ve spor alanlarına kadar) "sokaklar"ın fiziksel ve toplumsal mekânında oluşan ve ifade edilen, kolektif bir nüfus ile otoriteler arasındaki bir dizi çatışma ve buna bağlı saklı anlamları kastediyorum. Sokak siyaseti, farklı toplumsal fail gruplarının hoşnutsuzluğunun büyük ölçüde modern kurumlar dışında, tutarlı bir ideoloji ya da belirgin bir liderlik olmaksızın eklemlenmesi anlamına gelir (Bayat, 1997b).

İki ana unsur sokakları siyaset arenasına çevirir. İlki, kamusal mekânın aktörler ile otoriteler arasında bir çekişme alanı olarak kullanımıdır. Bu anlamda, sokakları siyasal bir alan kılan, kamusal mekânın etkin ya da (edilgin karşıtı) katılımcı bir biçimde kullanılmasıdır. Bu, bu alanlar (kaldırımlar, kamusal parklar, kavşaklar ve benzerleri) giderek artan bir biçimde, bunların kullanımını düzenleyen, onları "düzenli" hale getiren devletin sahası haline geldiği için böyledir. Devlet kullanıcıların buralarda edilgin olmasını istiyor. Etkin bir kullanım, devletin ve bu düzenden çıkar sağlayan grupların otoritesine meydan okuyor.

Sokak siyasetini şekillendiren ikinci unsur, kamusal mekânı kullanan ve burada iş gören insanlar arasında, benim "edilgin ağ" olarak adlandırdığım şeyin varlığıdır. "Edilgin ağ" ile ortak kimliklerinin sözsüz ifade olunan kabulünce yaratılan ve mekân dolayımıyla arabuluculuk edilen parçalanmış bireyler arasındaki ani iletişimi kastediyorum. Bir kadın erkek davetlilerle dolu bir partiye gittiğinde partideki diğer kadını aniden görür. Bir sokaktaki işportacıların birbirlerini tanıması, daha önce birbirlerini görmemiş ve tanışmamış olsalar dahi çok muhtemeldir. Partideki kadınlar ya da sokaktaki işportacılar bir tehditle karşılaştıklarında, birbirlerini tanımasalar ya da bunu daha önceden plan-

lamamış olsalar da biraraya gelirler. Bu kavramın önemi, örgütlerden ya da kasıtlı ağlardan büyük ölçüde yoksun, sessiz mütecavizler gibi parçalara ayrılmış bireylerin seferberliğini hayal etme imkânında yatar. "Edilgin ağ" bireylerin etkin ya da kasıtlı olarak inşa edilmiş ağlar olmaksızın seferber edilebileceğini ima eder. Kamusal mekân olarak sokak, edilgin ağlar kurulması dolayımıyla insanların seferber olmasını mümkün kılan bu esaslı niteliğe sahiptir. Bireysel aktörler, mütecavizler, bir kez tehditle karşı karşıya geldiklerinde, edilgin ağlarının etkin iletişim ve işbirliğine dönüşmesi muhtemeldir. Bir tahliye tehdidi ya da polis baskını, birbirini daha önceden tanımayan gecekonducuları ya da işportacıları aniden böyle biraraya getirir. Elbette, edilgin ağdan kolektif direnişe kayış asla verili değildir. Aktörler, taktik geri çekilmenin çatışmadan daha iyi sonuç verebileceğini hissedebilirler. Bu bugünkü Kahire sokaklarında çok yaygın bir eğilimdir, fakat yerinde kolektif direnişin hüküm sürdüğü devrim dönemi İran'ında olağandışıydı (Bayat, 1997b).

Sonuç

Başlarken, yeni küresel yeniden yapılanmanın temel bir sonucunun, bir yanda bütünleşme, öte yanda toplumsal dışlama ve enformalizasyon olmak üzere ikili bir süreç olduğunu öne sürdüm. İki süreç de Üçüncü Dünya'daki kentsel tabanlar adına büyük bir hoşnutsuzluk yaratıyor.

İlk olarak, kentsel yoksunlar arasında, pazar disiplini, sözleşmeler, değişim değeri, hız ve bürokratik mantık tarafından nitelenen modernleştirici iktisadi ve kültürel sistemler içerisinde, iş görmeyi, yaşamayı ve çalışmayı zor bulan birçokları bulunuyor. Bu insanlar, alternatif ve daha tanıdık ya da enformel kurumlar ve ilişkiler arayarak, böylesi top-

lumsal ve iktisadi düzenlerden çıkmaya çalışıyor. İkinci olarak, küreselleşme, yapısal düzenleme programları dolayımıyla, birçok insanı işsiz kılarak ya da onları enformel üretim, ticaret, barınma ve ulaşıma iterek bir enformelleştirme eğilimi taşıyor. (Örneğin, yeni Orta Asya Cumhuriyetleri ve İstanbul ya da Jamaika ve Miami arasında dolaşan) ulusaşırı işportacılar, bu çağın son ürünlerinden. Kısaca, yeni küresel yeniden yapılanma, gelişmekte olan ülkelerin kentlerini belirlemeye başlayan öznelliklerin, toplumsal mekânın ve siyasal mücadeleler alanının büyümesini yoğunlaştırmaya meylediyor.

Hâkim bakış açıları (hayatta kalma stratejisi, kentsel toplumsal hareketler ve gündelik direniş), kentsel madunların etkinliklerine bakmak için yararlı açılar sağlamakla beraber, bunların bazı temel kusurları var. Bu kusurlar, "edilgin yoksullar"ın özcülüğünde, "hayatta kalmaya çalışan yoksulların" indirgemeciliğinde, "siyasal yoksullar"ın Latin merkezci olmasında ve "direniş yazım"nın kavramsal karışıklığında görülüyor. Ben "sessiz tecavüz" bakış açısının bu kavramsal sorunlara bir çözüm olabileceğini iddia ettim. Bu açıdan bakınca, yoksullar sadece hayatta kalmak için mücadele etmiyor, kendi paylarını artırmak için, kamu malları ile seçkin grupların iktidar ve mülklerine çoğu kez bireysel ve sessizce tecavüz ederek, hayat boyu bir süreçte çabalıyorlar. Bu süreçte yoksullar küreselleşmenin etkisine doğrudan meydan okumuyor. Daha ziyade, güvenlik arayışlarında, etkilenmeden kalmış her alanda özerklik sağlamak ve aramak için, küreselleşmeyle daimi bir pazarlık içine giriyorlar. Aynı zamanda, bu süreçte, günlük tecavüz ve pazarlıklarının niyet edilmemiş sonuçları, kentsel yapılar ve süreçlerde, demografide ve kamu politikasında önemli toplumsal değişiklikler doğuruyor. Böylesi bir stratejinin kentsel tabanın hayatında ne denli önemli olduğunu daha önce

tartıştım. Gene de sessiz tecavüzün bu aktörleri nereye kadar götürebileceği sorusu duruyor.

Varoluşsal kısıtlılıklarının (kıt yetenek ve eğitimlerinin ya da yetersiz gelir, bağ ve örgütlerinin) verili olduğu koşullarda, sessiz tecavüz, marjinalleşmiş grupların hayatta kalması ve paylarına düşeni artırması için uygun bir muktedir kılma stratejisi olarak iş görüyor. Bununla beraber, bu gayri hareket ne daha geniş siyasal dönüşüme yol açmaya muktedirdir ne de böyle bir amacı vardır. Daha geniş milli toplumsal hareketlerin böylesi bir dönüşüm yeteneği vardır. Gene de küresel/milli seferberlikle kıyaslandığında, bu yerel mücadeleler aktörler için hem anlamlı hem de idare edilebilirdir. Aktörler amacın ne olduğunu anlayabildikleri ve bu eylemlerin sonuçları hakkında bir fikir sahibi olabildikleri için anlamlıdır. Uzaktaki milli liderlerden ziyade, aktörlerin kendileri gündemi belirlediği, hedefleri saptadığı ve sonucu denetlediği için idare edilebilirdir. Bu anlamda yoksullar için yerel olan, küresel/milli olandan daha ayrıcalıklıdır.

Kentsel tabanın hayat boyu süren mücadeleler dolayımıyla hayat imkânlarını genişletmede görece başarılı olduğu doğrudur; bununla beraber, çok önemli toplumsal mekânlar onların denetimi dışında kalır. Yoksullar, barınaklarını inşa etmek üzere bir parça toprak işgal etmeye muktedir olabilir, ana caddeden ya da komşularından musluk suyu ya da elektrik çalabilir; sokağın köşesinde birşeyler satarak kendilerine bir iş edinebilir ve arada sırada zabıtaya rüşvet vermeye ya da onu atlatmaya muktedir olabilir. Fakat okul, sağlık hizmeti, kamu parkları, yapılmış yollar ve güvenliği (daha büyük yapıları ve süreçleri, milli devletlere ve küresel iktisada bağlı toplumsal hizmetleri) nasıl elde eder? Diğer bir deyişle, elde ettiklerine rağmen, yoksunların büyük ölçüde parçalara ayrılmış ve yerel stratejileri, da-

ha geniş, milli anlamda bir toplumsal adalet arayışına hizmet etmez. Yoksunlar kolektif bir temelde seferber olmadıkları ve mücadeleleri daha geniş toplumsal hareketlere ve sivil toplum örgütlerine bağlanmadığı sürece, bunların daha geniş anlamda etkin olmaları muhtemel değildir.[5] Gene de, bu gerçekleşene ve sonuçları sınanana dek, kentsel tabanın, biz toplumsal bilimcilerin hakkında ne düşündüğünden bağımsız olarak sürdürdüğü sessiz tecavüzün en uygulanabilir muktedir kılma stratejisi olarak kalacağını hatırda tutmak önemlidir.

Çeviren *ÖZGÜR GÖKMEN*

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Lila (1990), "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.

Arevalo, Pedro (1997), "Huaycan Self-Managing Urban Community: May Hope be Realized", *Environment and Urbanization* 9(1): 59-79.

Bayat, Asef (1997a), "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity", *Middle East Report* 202: 2-6.

Bayat, Asef (1997b), *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press.

Bayat, Asef (1998) "Globalizing Social Movements? Comparing Middle Eastern Islamist Movements and Latin American Liberation Theology", yayımlanmamış makale, Kahire.

Bayat, Asef (2000), "Activism and Social Development in the Middle East", World Social Summit için hazırlanmış tartışma metni, Cenevre, Ağustos 2000.

Brown, Michael (1996) "On Resisting Resistance", *American Anthropologist* 98(4): 729-49.

Brown, Nathan (1990) *Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggles vs. the State*. New Haven, CT: Yale University Press.

Castells, M. (1983) *The City and Grassroots*. Berkeley: University of California Press.

CIA (1992) *World Fact Book 1992*. Washington, DC: CIA.

Cohen, R. (1982) "Cities in Developing Societies", H. Alavi ve T. Shanin (der.) *Introduction to the Sociology of "Developing Societies"* içinde, s. 366-86. Londra: Macmillan.

5 Peru'da böylesi geniş bir ittifakın bir örneği için, Arevalo'ya (1997) bakınız.

Cole, Mike ve Dave Hill (1995) "Games of Despair and Rhetorics of Resistance: Postmodernism, Education and Reaction", *Journal of Sociology of Education* 16(2): 133-50.

Draper, Hall (1978) *Karl Marx's Theory of Revolution*. New York: Monthly Review Press.

Escobar, Ernesto (1995) *Encountering Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fanon, Frantz (1967) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.

Foucault, Michel (1972) *Knowledge/Power*. New York: Pantheon.

Friedmann, John (1989) "Dialectic of Reason", *International Journal of Urban and Regional Research* 13(2): 217-44.

Friedmann, John (1992) *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Londra: Blackwell.

Friedmann, John (1996) "Rethinking Poverty: Empowerment and Citizen Rights", *International Social Science Journal* 148: 161-72.

Ghannam, Farha (1997) "Relocation and Use of Urban Space", *Middle East Report* 202: 17-20.

Giddens, Anthony (2000) *Sociology*. Oxford: Polity Press.

Gordon, David (1988) "The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?", *New Left Review* 168: 24-64.

Hoodfar, Homa (1997) *From Marriage to Market*. Berkeley: University of California Press.

Hoogvelt, Ankie (1997) *Globalization and the Postcolonial World*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.

Hourcade, Bernard (1989) "Conseillisme, Classe Sociale et Space Urbain: Les squatters du sud de Tehran, 1978-1981", K. Brown et al (der.) *Urban Crisis and Social Movements in the Middle East* içinde. Paris: Editions L'Harmattan.

Huntington, S. (1968) *Political Order in Changing Society*. Ithaca, NY: Yale University Press.

Huntington, S. ve J. Nelson (1976) *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ILO (1999) *World Development Report, 1998-99*. Cenevre: ILO.

Kuppinger, P. (1997) "Giza Spaces", *Middle East Report* 202: 14-16.

Leeds, A. (1971) "The Concept of the 'Culture of Poverty': Conceptual, Logical and Empirical Problems with Perspectives from Brazil and Peru", E.B. Leacock (der.), *The Culture of Poverty: A Critique* içinde. New York: Simon and Schuster.

Leeds, A. ve E. Leeds (1976) "Accounting for Behavioral Differences: Three Political Systems and the Responses of Squatters in Brazil, Peru and Chile", J. Walton ve L. Magotti (der.), *The City in Comparative Perspective* içinde, s. 193-248. Londra ve New York: John Wiley.

Lenin, V.I. (1973) *What Is To Be Done*. Peking: Foreign Language Press.

Lewis, Oscar (1959) *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.

Lewis, Oscar (1961) *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*. New York: Random House.

Lewis, Oscar (1966) *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. New York: Random House.

McAdam, D., Tarrow, S. ve C. Tilly (1997), "Towards an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution", M.I. Linchbach ve A. Zuckerman (der.), *Comparative Politics: Rationality, Culture and Structure* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

McGee, T.G. (1979) "The Persistence of Proto-Proletariat: Occupational Structures and Planning of the Future of Third World Cities", J. Abu-Lughod ve R. Hay (der.), *Third World Urbanization* içinde, s. 257-70. New York: Methuen.

Macleod, A. (1991) *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.

McNally, David (1998) "Globalization on Trial: Crisis and Class Struggle in East Asia", *Monthly Review* 50(4): 1-13.

Melucci, A. (1994) "A Strange Kind of Newness: What's 'New' in New Social Movements?" E. Larana et al (der.), *New Social Movements* içinde, s. 101-30. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Nelson, Joan (1970) "The Urban Poor: Disruption or Political Integration in the Third World Cities", *World Politics* 22: 393-414.

Park, R. (1982) "Human Migration and Marginal Man", *American Journal of Sociology* 33(6): 881-93.

Perlman, J. (1976) *Myth of Marginality*. Berkeley: University of California Press.

Pile, Steve (1997) "Opposition, Political Identities, and Spaces of Resistance", S. Pile ve M. Keith (der.), *Geographies of Resistance* içinde, s. 1-32. Londra: Routledge.

Piven, F. ve R. Cloward (1979) *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage.

Reeves, E.B. (1995) "Power, Resistance and the Cult of Muslim Saints in a Northern Egyptian Town", *American Ethnologist* 22(2): 306-22.

Schuurman, F. ve T. van Naerssen (1989) *Urban Social Movements in the Third World*. Londra: Croom Helm.

Scoot, James (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT ve Londra: Yale University Press.

Scoot, James (1986) "Everyday Form of Peasant Resistance", *The Journal of Peasant Studies* 13(2): 5-35.

Singerman, Diane (1995) *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stiefel, M. ve M. Wolfe (1994) *A Voice for the Excluded: Popular Participation Development*. Londra: Zed Dost.

Stonequist, E. (1935) "The Problem of the Marginal Man", *American Journal of Sociology* 41(1): 1-12.

Valentine, J. (1968) *Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Vandemoortele, J. (1990) "The African Employment Crisis of the 1990s", C. Grey-Johnson (der.), *The Employment Crisis in Africa* içinde. Harare: African Association for Public Administration and Management.

Webster, Niel (1995) "The Role of the NGDOs in Indian Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka", *The European Journal of Development Research* 7(2): 407-33.

Dünya Bankası (1995) *World Development 1995*. Oxford: Oxford University Press.

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds*. Londra: Wiedenfeld and Nicolson.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ortadoğu'da Aktivizm ve Toplumsal Kalkınma*

Bu makale, Ortadoğu'da toplumsal aktivizm ve bunun toplumsal kalkınmaya etkisi üstünedir. Bölgenin kentli alt tabakasının bu neo-liberal çağda haklarını korumak ve yaşamlarını iyileştirmek için izledikleri sayısız stratejiyi ele almaktadır. 1980'lerin siyasi-ekonomik girişinden önce çoğu Ortadoğu ülkesi genellikle ya milliyetçi-popülist rejimlerdi (Mısır, Suriye, Irak, Libya, Sudan, Türkiye gibi) ya da Batı yanlısı rantiye devletlerdi (İran ve Körfez Arap devletleri gibi). Petrol veya karşılığı ile finanse edilen büyük ölçüde otoriter bu devletler devlet güdümlü kalkınma stratejileri izlediler ve (yıllık ortalama %21 gibi) kayda değer büyüme oranlarına ulaştılar.[1] Petrolden sağlanan gelir rantiye devletlere va-

(*) Yazarın notu: Bu makale aslında Birleşmiş Milletler Toplumsal Kalkınma Araştırma Enstitüsü'nün (UNRISD) Cenova 2000 zirvesi hazırlıkları dahilinde yazılmıştır. Mustapha El-Sayyied, Shahra Razavi, Peter Utting, David Westendorff ve IJMES hakemlerine değerli yorum ve eleştirileri için teşekkür ederim.

1 Bazı Ortadoğu ülkelerinin 1970-79 dönemindeki büyüme hızları söyledir: Mısır, %7.6; Iran, %22.2; Suudi Arabistan, %37.2; Türkiye, %15.1; Kuveyt, %22.6; Suriye %15.4; Irak, %28.8; Ürdün, %19.6. "World Tables 1991," *IMF International Financial Statistics Yearbook, 1994, 1996* (Washington, D.C.: IMF Publications, 1996).

tandaşlarının çoğuna toplumsal hizmetler sağlama imkânı sundu ve ideolojik güdümlü popülist devletler eğitim, sağlık, istihdam, iskân ve benzeri alanlarda önemli hizmetler dağıttılar.[2] Post-kolonyal rejimler için bu tür bir toplumsal refahın sağlanması, bu devletlerin hem sömürgeci güçlere hem de içerideki yönetici sınıflara karşı mücadele ettiği bir zamanda, köylüler, işçiler ve alt-orta tabaka tarafından kabul görmeleri için gerekliydi. Devlet, halk adına iktisadi ve toplumsal kalkınmanın öncü gücü olarak hareket etti.

Bu devletlerin otoriter yapıları anlamlı siyasal katılımı ve etkin sivil toplum örgütlerinin gelişmesini kısıtladı. Rejimlerin devletçi ideolojileri ve ataerkil eğilimleri devletleri birçok vatandaş için sadakatleri karşılığında tek olmasa da başat geçim kaynağı haline getirdi. Devletçi modellerde devlet, toplumun kendini geliştirmesi ve çıkar gruplarının oluşmaları, rekabet etmeleri ve özerk hareket etmeleri için alan tanımayarak iktisadi, siyasal ve toplumsal alanları büyük ölçüde denetimi altında tutar. Cemal Abdel Nasır dönemindeki ve şimdi Suriye'deki sendikalar; İran Şahı döneminde devlet güdümlü sendikalar; Ayetullah Humeyni döneminde İslâmî dernekler ve Libya'daki halk konseyleri örneklerinde olduğu gibi Ortadoğu'da bu tür bir ideoloji çoğunlukla nüfusun çeşitli kesimlerinin hareketsizleştirilmesine – ya da, en hafif deyimle, denetimli bir biçimde seferber edilmesine yol açmıştır.[3] IMF kefaletinde İktisadi Reform ve Yapısal Uyum (ERSA - Economic Reform and Structural Adjustment) programlarıyla liberalizasyonun ve pazarlaşmanın girişi önemli sosyo-ekonomik değişimlere neden oldu. Serbest pazar ekonomileri tüketici mallarını

2 Hazem Biblawi, "Rentier State in the Arab World," *The Arab State* içinde (der.) G. Luciani (Londra: Routledge, 1990).

3 Ortadoğu devletlerinin bir tipolojisi için bkz. Alan Richards & John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990).

büyük ölçüde daha erişilebilir kıldı. Gelir farklılıklarını arttırarak ve istihdam pazarında önemli değişikliklere yol açarak üst sosyo-ekonomik kesimleri zenginleştirdi. İşsizler, gündelikçiler, geçimlik sokak işçileri gibi kayıt dışı ve marjinalleşmiş gruplar genişledi. Çok sayıda kamu çalışanı ve tarım işçisi, orta sınıfın eğitimli ve bir zamanlar hali vakti yerinde olan üyeleri (hükümet çalışanları ve üniversite öğrencileri) istihdam ve iskân pazarında kentsel yoksul seviyesine itildiler.

Bununla beraber, devletler önceki popülist gelişmelerini niteleyen toplumsal sorumluluklardan kademeli olarak çekilmekteydiler. Birçok toplumsal hizmet geri çekilmekteydi ve düşük gelir grupları hayatta kalmak için büyük ölçüde kendi kendilerine dayanmak zorundaydılar. Örneğin Mısır'da pirinç, şeker, yemeklik yağ gibi bazı temel besin maddelerindeki destekler kaldırıldı; motorin, enerji ve ulaşımdakilerse azaltıldı. Kira denetimi yeniden düşünülüyor, yeni toprak yasası kiracı çiftçilerin toprak üstündeki denetimlerine son verdi, kamu sektörü reformları ve özelleştirme sürüyor, hep önemli toplumsal maliyetlerle. 1993 gibi erken bir tarihten beri Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Dairesi (United States Agency for International Development) raporu "Mısır'da kötüye giden toplumsal koşullar" konusunda uyarıda bulunuyor.[4] Yaşam süreci ve bebek ölüm oranları gibi bazı toplumsal göstergeler gelişme gösterse de işsizlik, yoksulluk ve gelir uçurumları 1990'larda artmıştır.[5] İkinci Körfez Savaşı gibi krizi derinleştiren bir di-

---

4 *USAID/Cairo/EAS, Report on Economic Conditions in Egypt, 1991-1992* (Cairo: USAID, 1993), 2.

5 John Westley, "Change in Egyptian Economy, 1977-1997,"; Jalal Amin, "Major Determinants of Economic Development in Egypt: 1977-1997," *Cairo Papers in Social Science* 21 (1998): 18-49. Ayrıca bkz. R. Assad & M. Roshdi, *Poverty and Poverty Alleviation in Strategies in Egypt* (Cairo: Ford Foundation, 1998). Mısır'ın kalkınma sürecinin daha yakın tarihli bir değerlendirmesi için bkz. Ric-

zi olay sonucunda Libya'da da benzeri değişiklikler meydana gelmektedir.[6] İran'da hükümet 1990'dan beri devletçilik ile serbest piyasa politikaları arasında gidip gelmektedir. Bölgedeki diğer ülkelerle karşılaştırıldığında İran'daki ekonomik liberalleşme, kısmen işçi direnişlerinden kısmen de siyasal kesimler arasındaki çatışmadan dolayı yavaş ilerlemiştir. Suriye ekonomisi ağırlıklı olarak devlet denetiminde kalmasına rağmen, özel sektörün kademeli olarak genişlemesine izin verilmektedir.[7]

İktisadi hakları ve vatandaşların katılımını siyasal gündeme yerleştiren ve dolayısıyla toplumsal hareketlilik için yeni mekânlar açan insan hakları ve siyasal katılım düşüncelerinin küreselleşmesi, bu siyasal-ekonomik gelişmelerle aynı zamanda ortaya çıktı. Oluşumuna katkıda bulundukları yeni toplumsal güçleri (alt-orta ve orta sınıflar gibi) düzenle bütünleştirmekte ya da bastırmakta popülist devletlerin başarısızlığı, sivil toplum kurumlarının oluşumuna yol açtı. Devletler, bu sınıfların gereksinimlerini karşılayamayınca, gerekenlerin yapılması için sivil kuruluşlara başvurdular ya da bunların kurulmalarını desteklediler.[8] Ortadoğu'da sivil toplum üstüne yakın zamanda yapılan araştırmalar, devletlerin otoriter niteliklerine rağmen, insan hakları

---

hard Adams, (Cairo, 1999), 110. Ayrıca bkz. Denis Sullivan, *Private Voluntary Associations in Egypt* (Bloomington: University Press of Florida, 1994), 65-68. Mısır'ın kalkınma sürecinin daha yakın tarihli bir değerlendirmesi için Richard Adams, "Evaluating the Process of Development in Egypt, 1980-97," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000): 255-75.

6 Roula Majdalani, "Bridging the Gap Between the Development Agendas and the Needs of the Grassroots: The Experience of Jordanian STKs" (basılmamış master tezi, Beirut, 1999).

7 Raymond Hinnebusch, "Democratization in the Middle East: The Evidence from the Syrian Case," *Political and Economic Liberalization* içinde (der.) Gred Honneman (Boulder, Colo.: Lynn Rienner, 1996).

8 S. E. Ibrahim, "The Troubled Triangle: Populism, Islam, and Civil Society in the Arab World." *International Political Science Review* 19 (1998): 373-85.

savunucuları, sanatçılar, yazarlar, din adamları ve meslek odalarının hükümetleri sorumlu ve açık olmaya zorladıklarını ortaya koymaktadır.[9]

Tüm bu iktisadi ve toplumsal değişimler –özellikle bir yandan yoksulların toplumsal koşullarının kötüleşmesi, öte yandan kamusal alanın ve sivil kuruluşların genişlemesi– bazı önemli sorunları ortaya çıkartmaktadır. Ortadoğu'da halk, değişen toplumsal ve iktisadi gerçekliğe nasıl tepki vermektedir? Ve değişen koşullarına hakikaten karşılık veriyorlarsa, bölgede taleplerin niteliğindeki, protesto alanlarındaki ve eylem biçimlerindeki kaymanın ardındaki mantık nedir? Ortadoğu'da insanların geçimlerini sağlamaları ve haklarını savunmaları için gereken toplumsal gelişmeyi sağlayacak anlamlı siyaset değişiklikleri ve kurumsal reform için "aşağıdan baskı" ne ölçüde gerekli? Bu makale, bu tür sorular yönelterek, bölgede geçimlerini savunmaya ve toplumsal kalkınma sağlamaya yönelik alt tabaka aktivizminin niteliğini araştırmayı amaçlamaktadır.

Yaygın bir kavram olarak "aktivizm" insanların yaşamlarında değişim yaratmayı amaçlayan her türlü –bireysel ya da toplumsal, kamusal ya da gayri resmi– beşeri etkinliği ifade eder. Pasifliğin antitezi olarak "aktivizm", ayakta kalma stratejileri ve direnişten daha süreğen eylem biçimlerine ve toplumsal hareketlere dek pek çok etkinliği içerir.[10] Benim aktivizm konusuna odaklanmamsa, özellikle ERSA olmak üzere iktisadi kalkınma söyleminde halka yer verilmemesine, kısmen de Latin Amerika'ya ve Güney Asya'ya kıyasla toplumsal hareketler ve toplumsal kalkınma üzerine Ortadoğu'daki akademik çalışmaların azlığına bir tepkidir.

---

9 A. R. Norton, (der.), *Civil Society in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

10 Kavramsal bir tartışma için bkz. Asef Bayat, "From 'Dangerous Classes' to 'Quiet Rebels': Politics of Urban Subaltern in the Global South," *International Sociology* 15 (2000): 545-69.

Bu, yakın zamanda konu üstüne yapılmış çalışmaların hakkını vermemek değildir. Mısır'da özelleştirme ve sendikalar üzerine çalışan Marsha Posusney, Kahire'nin yoksul ailelerini çalışan Unni Wikan, Diane Singerman ve Homa Hoodfer, kadın ve kalkınma üzerine çalışan Val Moghadam ve Haleh Afshar değerli katkılar yapmışlardır.[11] Ancak çoğu yazarın tanımladığı alt tabaka etkinlikleri geniş anlamda ayakta kalma stratejileri –çoğunlukla kendileri ve yakınlarındaki insanlar pahasına sürdürülen etkinlikler– çerçevesi içinde kalır. Örneğin, tüketimi azaltmak ya da birkaç işte çalışmak ayakta kalmayı sağlayabilir ama muhtemel beslenme yetersizliği ya da bitap düşme pahasına.

Bu makale, Ortadoğu'daki alt tabaka aktivizminin çok daha karmaşık, çeşitli ve dinamik olduğunu göstermektedir. Kitlesel kent protestoları, sendikacılık, cemiyet aktivizmi, toplumsal İslâmcılık, sivil toplum kuruluşları (STK'lar) ve sessiz tecavüz olarak ifade edilen altı tür aktivizmi ele alacağım. Geçmişteki toplu ya da kitlesel kentsel protestoların ve işçi sendikacılığının çok sayıda insanın yaşam koşullarını iyileştirmekte başarısız olduğunu öne sürmekteyim. Cemiyet aktivizmi zayıftır, toplumsal İslâm ve STK'lar ise sorunların yalnızca bazılarını ele alırlar. Bu nedenle, Ortadoğu toplumlarında, kentli alt kesimlere az da olsa kendi yaşamlarını yönlendirme gücü veren ve devlet politikası

11 Marsha P. Posusney, *Labor and the State in Egypt* (New York: Columbia University Press, 1997); Unni Wikan, *Tomorrow, God Willing* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Network, and Politics in Cairo's Quarters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Homa Hoodfar, *From Marriage to Market* (Berkeley: University of California Press, 1997); Valentine Moghadam, "Women's STKs in the Middle East and North Africa: Constraints, Opportunities, and Priorities," *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East* içinde (der.) Dawn Chatty ve A. Rabo (Oxford: Berg, 1997); Haleh Afshar, *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation* (New York: St. Martin's Press, 1993).

üzerinde etkili olan sessiz tecavüz uygulanabilir bir strateji olarak teşvik görür. Sessiz tecavüz, kişilerin ya da ailelerin yaşamlarının temel gereksinimlerini (barınmak için arazi, kentsel toplu tüketim, kayıtsız işler ve iş bulma fırsatları) karşılamak için sessiz, iddiasız ve kanunsuz bir biçimde başvurdukları doğrudan eylemlerdir. Zamana yayılmış ve büyük ölçüde atomize bu mücadeleler, aktörleri için önemli toplumsal değişimler meydana getirir.

Bölgedeki alt tabaka hareketlenmesinin biçimine ve yerine dair birkaç eğilime değinerek bağlayalım. Sınıf tabanlı örgütlenmelerden (sendikalar, köylü örgütleri, kooperatifler), kayıtsız sektör, STK'lar ve toplumsal İslâm içinde oluşan daha parçalı etkinliklere, mali haklar için kampanyalardan vatandaşlık çatışmalarına, işyerinde taleplerin dile getirilmesinden bu taleplerin cemiyetlerde ifadesine kadar uzanan kayda değer kaymalara dikkatinizi çekmek istiyorum. Hızlı kentleşme nedeniyle kentler, giderek ihtilaf ve mücadele alanı haline geldiler,[12] ulusal çatışmalarsa giderek kentsel bir ifadeye büründüler. Bu nedenle (özellikle insan hakları, demokrasi, kadınlar ve çiftçilerle ilgili olan) çok sayıda hareket toplumsal kalkınmanın kimi yönlerini kapsıyorsa da, bu makale çoğunlukla göz ardı edilen kentsel alt tabakanın toplumsal aktivizmine odaklanmıştır. Aşırı genelleme tehlikesine rağmen, Ortadoğu'daki birçok ülkeyi araştırmaya çalıştım. Yine de bilginin büyük bölümü zengin ve çeşitli toplumsal hareketlenme deneyimleri nedeniyle İran ve Mısır kaynaklıdır.

---

12 Bölgede 1990'ların sonunda, çoğunluğu yoksulluk sınırında olmak üzere kentlerde kırsal kesimdekinden daha fazla insan yaşıyordu. 1996'da Ortadoğu ülkelerindeki kentsel nüfusun oranı şöyleydi: Bahreyn %79; Mısır %44; Irak %73; Ürdün %70; Kuveyt %96; Lübnan %86; Fas %47; Katar %91; Suudi Arabistan %80; Suriye %51; Tunus %56; İran %60; ve Türkiye %67.

Kentsel kitlesel protestolar

1980'lerdeki kentsel isyanlar, çeşitli ülkeler açıklarını tüketici desteklerinde kesintiler gibi yoksunluk politikalarıyla azaltmaya çalıştıkça Ortadoğu'daki neo-liberal politikaların bazı yönlerinin yarattığı huzursuzluğun erken bir ifadesiydi. Bu kesintiler devletlerle kitleler arasındaki toplum sözleşmesini ihlal ederek öfke ve huzursuzluğu tetikledi. Katılımcıların net bir profilini belirlemek güç olsa da, kentli orta ve alt sınıflar baş aktörler arasındaydılar. Ağustos 1983'te Fas hükümeti tüketici desteklerini yüzde 20 azalttı. Kamu sektöründeki maaşların eşit miktarda artırılmasına rağmen kuzey Fas'ta ve diğer bölgelerde isyanlar patladı. Benzeri isyanlar 1984'te Tunus'ta (89 kişi öldürüldü) ve 1982'de ve 1985'te Hartum'da (ölü sayısı bilinmiyor) baş gösterdi. 1987 yazında, iç savaşta rol almış Lübnanlılar biraraya gelerek Beyrut'ta Lübnan poundunun değer kaybına karşı kitlesel bir gösteri düzenlediler. 1988'in sonbaharında Cezayir yaşam pahalılığına karşı isyanlarla sarsılırken Ürdün benzeri şiddeti 1989'da yaşadı.[13] Bu liste, (1986'da Mısır'da Askeri Akademi ve İran'da Tebriz ve Kazvin kentleri ile daha yakın zamanda 1999 öğrenci olayları örneklerindeki gibi) bireysel özgürlükler, bölgesel özerklik ve mesleki konuları ön plana çıkartan birçok siyasal protestoyu dışarıda bırakır.

Neo-liberal politikaların hızlanmasına rağmen kentsel kitle protestoları 1990'larda dikkat çekici ölçüde azaldı. Bunda birçok etken rol oynadı. Önceki kargaşadan telaşa düşen hükümetler toplumsal huzursuzluğa yol açan politikaların uygulanmasını ertelemenin ya da aşamalandırmanın beraberinde daha sıkı denetimlere de başvurdular; Mısır'da ve Ür-

13 Richards and Waterbury, *Political Economy*, 268. Daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. John Walton ve David Seddon, *Free Markets and Food Riots* (Londra: Blackwell, 1994).

dün'de Toplumsal Kalkınma Fonu gibi uluslararası güvenlik ağlarının yanısıra, refah sağlamaya yönelik STK'ların ve toplumsal İslâm'ın gelişmesiyle ek çıkışlar sağlandı.

İslâm Devrimi deneyimi ve Irak savaşı, İran'ı bölgedeki benzerlerinden ayırdı. Ortadoğu'daki birçok rejim 1980'lerde ve 1990'larda popülizmlerini üstlerinden atarlarken, İran popülizmi ancak devrimden sonra yaşamaya başladı. İslâm devriminin mazlumlar (*mustaz'afin*) lehine retoriği, alt kesimlerin harekete geçirilmesine katkıda bulundu. Savaş, iç çekişmeleri bastırdı; savaş bittiği anda kentsel kitle protestoları gibi kolektif etkinlikler için yeni bir fırsat doğdu. Böylece, sessiz 1980'lerden görece farklı olarak 1990'ların başında Tahran ve diğer İran kentlerinde altı büyük protesto meydana geldi. Ağustos 1991'de Tahran'daki ve 1992'de Şiraz ve Anak'taki ayaklanmaları zorunlu tahliyeler ve yıkımlara karşı ev işgalcileri başlattı. Maşad şehrinde 1992'de ve Tahran'ın İslâmşehir yerleşiminde 1995'te çok daha çarpıcı olaylar meydana geldi. Maşad'da protestolar belediyenin ev işgalcilerinin yerleşimlerinin yasallaştırılması taleplerini reddetmesiyle tetiklendi. Ordunun yatıştırmayı başaramadığı bu kitlesel çatışmalar, yüzden fazla binanın ve dükkânın tahribi, üç yüz kişinin tutuklanması ve bir düzineden fazla insanın ölümüyle sonuçlandı. Güney Tahran'da büyük bir gayri resmi yerleşim olan İslâmşehir'de Nisan 1995'te üç gün süren ayaklanma, Başkan Haşemi Rafsancani yönetiminde ortaya çıkan savaş sonrası iktisadi sıkıntılarla, özellikle otobüs ücretlerindeki ve benzin fiyatlarındaki artışlarla ilgiliydi.

Ortadoğu'da kentsel protestoların karışık sonuçları oldu. Olayların hemen bastırılmasının ardından, hükümetler birçok durumda (1977'de Mısır'da, 1984'te Tunus'ta ve Fas'ta, 1985'te Sudan'da, 1988'de Cezayir'de, 1989'da Ürdün'de ve birçok defa İran'da olduğu gibi) toplumsal huzursuzluğa

yol açan düzenlemeleri yürürlükten kaldırdılar. Kimi zaman maaşları artırmak gibi taktik ödünler verdiler; ancak bu serbest çalışan yoksullar ve işsizler pahasına yalnızca ücretlileri etkiledi.[14] Protestoların mahalli ya da daha küçük çaplı olduğu hallerde hükümetler genellikle güç kullanarak bunları bastırmayı başardılar. Mısır'da Kafr al-Dawwar'daki işçiler taleplerinin yalnızca bir kısmını elde edebildiler. 1998'de Mısırlı çiftçilerin birbirinden kopuk köylerden yükselen protestoları, kiracı çiftçilerin toprak üstündeki uzun vadeli denetimlerine son veren yeni toprak politikalarında değişiklik sağlayamadı. Ancak toplumsal protestolar farklı konuları ve iktisadi olduğu kadar siyasal taleplerde de bulunan öğrenciler ve orta sınıflar gibi grupları kapsayarak ulusal destek kazandığında çoğunlukla siyasal reformu da içeren önemli değişikliklere yol açtılar.

Çarpıcılıklarına ve kimi zaman dikkate değer etkilerine rağmen kentsel kitle protestoları genellikle kendiliğinden, belli bir konuya yönelik ve dolayısıyla da istisnaidirler; çoğunlukla şiddet ve bastırılma riski içerirler. Kentsel ayaklanmalar, etkin ve kurumsallaşmış çatışma çözümü mekanizmalarının yokluğuna bir karşılıktır. Etkili bir kurumsal iktidardan yoksun toplumsal gruplar (grev yapma imkânı olmayan işsizler gibi) ve böyle bir iktidara sahip fakat bunu yetersiz bulanlar (işçiler, öğrenciler gibi) kitle protestoları başlatmakta liderleri izlemeye yatkındırlar. Bu, iddia edildiği gibi, "gerçek kolektif yaşam" olmadığından Ortadoğulu kitlelerin "ayaktakımı eylemi"ne başvurdukları anlamına gelmez.[15] Çünkü şartlar elverdiğinde kolektif eylemin modern biçimleriyle, özellikle sendikacılıkla, onlar da uğraşırlar.

14 Walton and Seddon, *Free Markets*, 205-14.

15 Örneğin bkz. Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 107.

Sendikacılık

Sendikacılık, çalışan insanların haklarını korudukları ve toplumsal değişim sağlamak için iktisadi seçkinler ve hükümetler üzerinde baskı uyguladıkları eski ve sürekli kurumu temsil eder. Sendikalar, haksız iş uygulamalarına, bölüşüm sorunlarına ve siyasal meselelere hızlı ve sistematik tepki verme potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda, çoğunlukla yeni iş disiplini ve işçi fazlalıkları doğuran bugünkü neo-liberal iktisadi politikalardan en çok sendikalar etkilenmiştir.

Ortadoğu'da sendikalar Avrupa sömürge egemenliği bağlamında ortaya çıktılar. Bu nedenle, mücadeleleri genellikle gergin bir stratejik konumda hem sınıfsal hem de milliyetçi boyutlar içerdi. Bağımsızlıkta, işçi örgütlerinin büyük bölümünü üniter zorunlu sendikaların oluşturduğu bugünkü duruma sebep olacak şekilde çoğu sendika örgütü, devlet yapısıyla ya da iktidar partileriyle bütünleşti. Üyelerinin büyük kısmım kamu sektörü çalışanlarının oluşturduğu bu tür sendikalar, (Cezayir, Mısır, Irak, Libra ve Suriye gibi) popülist geçmişi olan ülkeler kadar Kuveyt'te ve Yemen'de de işlemektedir. Körfez Arap ülkeleri daha çok yabancı işçi kullanarak sıkı bir disiplin dayatır ve görece yüksek ücret karşılığında işçi örgütlenmelerine izin vermezler. Ancak Suudi petrol endüstrisinde 1980'lerde Filistinli işçilerin grevleri ve Kuveyt'te Ekim 1999'da Mısırlı işçilerin ayrımcılığa karşı ayaklanmalarında olduğu gibi nadiren ortaya çıkan işçi huzursuzluğu patlamalarını gözetim önleyememiştir.[16] Yalnızca Ürdün, Lübnan, Fas ve Türkiye devletten ya da iktidar partilerinden görece bağımsız çoğulcu sendikalara sahiptir.

16 *Al-Ahali* (3 Kasım 1999), 3.

Sendika yapısı işçilerin kazanımlarını koruma ya da artırma kabiliyetlerini etkiler. Bağımsız sendikalar işçilerin haklarını korporatist olanlardan daha fazla savunabilir. Ancak, bölge deneyiminde, İran Devrimi'nden önceki devlet güdümlü işçi sendikaları ile sonraki işçi şuraları ve işsiz sendikalarında görüldüğü gibi, işçiler mevcut korporatist örgütleri kendi çıkarlarını savunmakta kullanma eğilimindedirler.[17] Bu, işçi sendikalarının nispeten bağımsız oldukları liberal dönemin (1928-52) ardından Mısır'da Nasır tarfından kurulan korporatist sendikalar için de geçerlidir.[18]

Bugün, iktisadi düzenlemelerin doğrudan sonuçlarını tüm diğer gruplardan daha fazla örgütlü kamu sektörü çalışanları hissetmektedir. Dolayısıyla, sendikalar tüketici desteklerindeki kesintiler, fiyat artışları, maaş ve ödeneklerdeki indirimler, işten çıkarmalar ve hükümetlerin sendikalara müdahalesi konularında kaygılıdırlar ve çoğunlukla bunlara karşı savaşmaktadırlar. Bir insan hakları örgütü büyük şirketlere karşı Mısır'da 1998'de çoğuna devlet güvenlik güçlerinin müdahale ettiği yetmiş grev rapor etmiştir. Bu endüstriyel eylemlerin temel sebebi "hükümetin reform politikası"ydı.[19] 1999 başında Mısır basını resmi açıklamalara dayanarak haftada beşten fazla grev ve oturma eylemi bildirdi. Bu eylemler büyük ölçüde ödenekler ve ayniyatlardaki kesintilerden ve getirilen para cezalarından kaynaklanıyordu.[20] İran'da 1990'lar grev-

---

17 Ayrıntılar için bkz. Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (Londra: Zed Books, 1987). İran'da işsiz hareketi için bkz. A. Bayat "Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in Revolutionary Iran," *International Review of Social History* 24 (1997).

18 Joel Beinin; Zachary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988).

19 Land Center for Human Rights, "Egypt's Labor Conditions During 1998: The Year of Strikes and Protests" (Cairo, 1998).

20 *Al-Wafd* (5 Şubat 1999), 1.

lerde hızlı bir artışa sahne oldu. 1991'in ilk yarısında 2000 kadar grev bildirildi.[21] Bir değerlendirmeye göre enflasyona yetişmeye çalışan işçiler tarafından yapılan grevler o kadar sıradandı ki yetkililerin dikkatini bile çekmedi.[22] Neo-liberal döneme ve iktisadi gerçeklere göre düzenlenmiş olan yeni iş yasaları, işçileri başta iş güvenliği olmak üzere birçok geleneksel haklarından yoksun bıraktığından, ateşli muhalefete hedef oldu. Mısır'da işçi sendikaları hükümeti ve iş çevrelerini "işten çıkarma hakkına karşı grev hakkı" değiş-tokuşunu 1994'te kabul etmeye zorladı.[23] İran'da iktidardaki din adamlarıyla işçi yanlısı güçler arasında iş hukuku on yıldan uzun bir süre tartışma konusu olarak kaldı.

Bazı gözlemciler, işçilerin asli silahı grevin yasadışı olması ve çoğunlukla tutuklanma ve hapis riski taşıması gerekçesiyle örgütlü işçi sınıfının Ortadoğu'da toplumsal ve siyasal gelişmeleri etkileme kapasitesini küçümseme eğilimindedirler. Buna ek olarak, genellikle devletlerin bu büyük ölçüde korporatist sendikaların liderlerinin seçimine müdahale ettikleri, böylece sendika aktivizmini pratikte etkisiz kıldıklarını iddia ederler.[24] Grevin yasadışı olduğu ve birçoğu iktidar partisinin ya da devlet bürokrasisinin parçası haline gelen işçi liderlerinin satın alınabileceği doğrudur. Fakat, Posusney'in haklı olarak iddia ettiği gibi "işçi sınıfı korporatist denetimlere rağmen iktisadi taleplerinin peşinden gidebilmiş ve devletten ödünler koparabilmiştir" ve bunları yapma kabiliyeti "eldeki belirli meseleye ve bu mesele etrafında siyasetin nasıl yapıldığına bağlıdır".[25] Gerçek şu ki, korporatist liderlik kadrosu dahi efratının görüş ve

21 Walton and Seddon, *Free Markets*, 210.

22 İran hakkında özel rapor, *Middle East Economic Digest* (21 Şubat 1991).

23 Posusney, *Labor and the State*, 5.

24 Örneğin bkz. Richards and Waterbury, *Poltical Economy*, 267.

25 Posusney, *Labor and the State*, 10.

düşüncelerine bir biçimde duyarlı olmak mecburiyetindedir. İşçi liderleri belirli hükümet politikalarına (destekleme ödeneklerinin kaldırılması, özelleştirme, iş yasasının bazı yönleri) itirazlarını sıkça dile getirirler, fakat liderlik kadroları inisiyatif almakta başarısız olduğunda hiyerarşinin alt seviyesindekiler de yasadışı endüstriyel eyleme girişme eğilimindedirler. Örneğin, Mısır'da örgütlü işçi sınıfı muhalefeti, şimdiki ve bir önceki hükümetin IMF uyum koşullarını uygulamayı ertelemelerindeki ve koşulların yeniden görüşmeye açılmasındaki asıl sebeptir.[26]

Toplumsal ve siyasal etkisine rağmen örgütlü emek Ortadoğu'da toplam işgücünün hâlâ sadece küçük bir oranından ibarettir. Büyük çoğunluk serbest çalışmaktadır, bunun büyük bir kesimi de ataerkil iş ilişkilerinin sürdüğü küçük atölyelerde çalışan ücretlilerdir. Bu kuruluşlarda da patronlarla işçiler arası gerilim olağandışı değilse de, işçilerin bitişik dükkândaki meslektaşlarıyla ittifak yapmalarındansa, patronlarına sadık kalmaları daha muhtemeldir. Genellikle kentlerdeki iş gücünün üçte biriyle yarısı arası (Mısır: %43; İran: %35; Türkiye: %36; Yemen Arap Cumhuriyeti: %70) kayıt dışı sektörde etkindir ve bu nedenle örgütsüz ve iş yasası kapsamı dışındadır.[27]

1980'lerin iktisadi yeniden yapılandırması, kapatmalar, ölçek küçültmeler ve erken emekliliklerle sendikacılığın esasını oluşturan kamu sektörünün daralmasına sebep olarak, örgütlü emeğin altını daha da oymuştur. Bölgedeki işçi örgütlerinin hareketlenme kapasitesindeki düşüşe sayısız rapor işaret eder. Mısır, Ürdün, Fas, Tunus ve İran'daki örgütlü emek "parçalanmış", "savunmacı", "liderlik kadrosunu ve işçi sınıfı niteliğini kaybetmiş" olarak tanımlan-

26 Anan Walton and Seddon, *Free Markets*, 185.

27 Daha ayrıntılı rakamlar için Richards and Waterbury, *Political Economy*, 140.

maktadır.[28] Emek daha fazla kayıt dışı ve parçalanmış hale gelerek daha az korunmalı ya da korunmasız kaldı, işsizlik ve geçici işçilikten ev işçiliğine, küçük atölyelerden sokak köşelerine uzanan geniş bir etkinlik ve mekân yelpazesine yayıldı.[29]

Cemiyet aktivizmi

Demek ki kentsel cemaat ya da mahalle, kentsel alt tabaka için bir ortak kimlik duygusu ve iş yerinin yerine bir kolektif eylem tabanı sunabilir. Çünkü, güvenli konut sağlamada, kira ödemede ve kentsel nimetlere, okullara, hastanelere, kültür merkezlerine v.b. erişimde, çoğunluk aynı mahallelerde aynı güçlüklerle karşılaşır. Bir anlamda kolektif tüketim için kurumsal yapılar aracılığıyla gerçekleştirilen cemaat tabanlı kolektif mücadeleler kentli toplumsal hareketlerin ayırdedici bir özelliğidir. Çoğunlukla kavgacı olan bu tür cemiyet aktivizmi "cemiyet geliştirme" kavramından ayrıştırılmalıdır. İkincisi hem statükoyu korumak hem de toplumsal değişimi vücuda getirmek gibi ikili bir etkiye sahiptir. Aslında cemiyet geliştirme programı Batı'da başlangıçta (Amerika Birleşik Devletleri'nde) siyah sınıflar-altı

---

28 Bu konuda 22-26 Mart 2000'ta Floransa'daki *Workshop on Changing Labour and Restructuring Unionism, First Mediterranean Social and Political Meeting* kapsamında sunulan araştırmalara dayanıyorum. Metinler için bkz. Myriam Catusse, "Les Metamorphoses de la Question Syndicale au Marco"; Dara Kawthar, "Labor Market in Lebanon: Evolution, Constraints, and the Role of Unionism"; Fathi Rekik, "Mobilite Sociale et Flexibilite de l'emploi [Tunisia]"; VE Francoise Clement, "Changing Labour and Restructuring in Egypt." Mısır üstüne ayrıca bkz. Fatema Farag, "Labour on the Fence," *Al-Ahram Weekly* (11-17 Mayıs 2000), 7. Deena A. Gamile, "The Working Class of Shubra al-Khaima" (basılmamış master tezi, American University in Cairo, 2000).

29 Mısır için çeşitli raporlar, bunlar arasında Fatema Farag, "Labour on the Fence," (11-17 Mayıs 2000),7. İran'da, muhafazakâr parlamento, 2000 yılının başlarında, verimlilik ve yatırımı artırmak amacıyla 5 kişiden az çalışanı olan işyerlerini İş Kanunu kapsamı dışına çıkaran bir yasayı onayladı.

içindeki huzursuzluğun zaptedilmesini ve (Büyük Britanya'da) cemiyet çözümleri sağlayarak yoksulların idare edilmesini amaçlıyordu.[30] Fakat cemiyet geliştirme seçkinlere karşı direniş geliştirmek için mekân açabilir ve toplumsal değişimi teşvik edebilir. Alt tabaka kendi başına kalkınma girişiminde bulunduğunda ya da (Brezilyalı *barrios* ya da Hindistan'da Serbest Meslek Sahibi Kadınlar Derneği örneklerinde olduğu gibi) yerel liderler, STKlar, dinsel gruplar ya da siyasetçiler tarafından harekete geçirildiğinde durum genellikle budur. Burada hareketlenme zaptedici olmak zorunda değildir, kararlar ve sonuçları üzerinde bir ölçüde denetime sahip olan insanların yaşamlarını ve cemiyetlerini iyileştirmek için birlikte çalıştıkları toplu girişimleri de ifade edebilir. Cemiyet aktivizmi çerçevesinde Ortadoğu kentleri ne durumdadır?

Son yıllarda Ortadoğu kentlerinde kentsel toplumsal hareketlerle bazı benzerlikler gösteren bir dizi cemiyet hareketlenmesi meydana geldi. Örneğin Kahire'de düşük gelirli bir cemiyet olan Ezbat Mekawy halkının, kalcıların neden olduğu ciddi sağlık ve çevre sorunlarının olduğu bölgedeki endüstriyel kirlenmeye karşı kampanyasına bakalım.[31] İtirazlarını duyurmakta cemiyet içi geleneksel iletişim stratejilerinin yanısıra medyanın dikkatini çekmek, siyasetçilerin desteklerini istemek ve adalet sistemine başvurmak gibi çağdaş taktikleri de kullandılar. Bir başka örnek olarak, Mısır'da Shubra al-Khaima cemiyeti üyeleri, Ağustos 1994'te hükümetin bölge halkının kendi paralarıyla on yılda inşa ettikleri bir cemiyet kompleksinin (bir cami, bir hastane ve

30 Bkz. *Community Development Journal*, özel sayı no. 32 (1997), özellikle 101-98 (Keith Popple and Mae Shaw, "Social Movements: Re-Assessing 'Community'").

31 Inaz Tawfiq, "Community Participation and Environmental Change: Mobilization in a Cairo Neighborhood" (basılmamış master tezi, American University in Cairo, 1995).

bir eczane) ruhsatsız bölümlerini yıkma planına hızla tepki gösterdiler.[32]

Belli dönemlerde –özellikle devletlerin saldırılara daha açık geldikleri zamanlarda– çok daha uzun süreli ve geniş ölçekli hareketlenmeler gelişir. Lübnan iç savaşında devletin çökmesi, Müslüman güneyde kurumları bu güne dek varlığını koruyan cemiyet hareketlenmelerine neden oldu. Binlerce insan güneyden, bugün bölgedeki konutların neredeyse %40'ını oluşturan yasadışı inşaatlar yaparak, Beyrut'un güneyindeki dış mahallelere taşındı, Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgalinin ardından gönüllü ve dernekli grupların oluşturduğu ağlar, yalnızca sivil itaatsizliği desteklemekte değil belediye hizmetlerinin yokluğunun yarattığı boşluğu doldurmakta da can alıcı bir rol oynadı.[33] Hem İntifada esnasında hem de sonrasında Filistin Halk Örgütleri, İşgal Altındaki Bölgeler'de toplumsal gereksinimlerin sağlanmasında ve kalkınmada başlıca aracı işlevi gördüler.[34] 1979 İran devriminin hemen ardından birçok yoksul aile, kendi mülkleriymişçesine onararak ve ortak yönetimleri için apartman konseyleri kurarak yüzlerce boş evi ve yarı-bitmiş apartman dairesini sahiplendiler. Bu esnada toprak sahiplenmeleri ve yasadışı inşaat arttı. Harekete geçirici yerel ve dış etkilerle biraraya gelen işgalciler elektrik ve su talep ettiler; reddedildiklerinde ya da ertelemeyle karşılaştıklarında yasadışı yollarla bunları kullandılar. Yollar yaptılar, hastaneler ve dükkânlar açtılar, camiler ve kütüphaneler inşa ettiler ve çöp toplanmasını örgütlediler. Ayrıca

---

32 Jailan Malawi, "Mosque Stairs Spark Shubra Riots," *Al-Ahram Weekly* (18-24 Ağustos 1994).

33 Shafeeq Ghabra, "Voluntary Associations in Kuwait," *Middle East Journal* 45 (1991).

34 Joost Hiltermann, *Behind the Intifada* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

dernekler ve cemiyet ağları kurdular ve yerel tüketici kooperatiflerine katıldılar. Yeni ve daha özerk bir yaşama, işleyiş ve cemiyet örgütleme biçimi oluşturuluyordu.

Fakat bu deneyimler bazı Latin Amerika ülkeleriyle karşılaştırıldığında bariz biçimde istisnai kalır. Devrim koşullarında devletin zayıfladığı ya da Filistin'de olduğu gibi tamamen yok olduğu durumlardaki olağanüstü toplumsal ve siyasal koşullarda meydana gelme eğilimindedirler. Bu nedenle bu tür eylemlerin çok azı kalıcı toplumsal hareketlilik ve normal koşullarda kurumsallaşma için bir model haline gelmiştir. İstisnai koşullar sona erer ermez bu deneyimler ya yok olmaya ya da bozulmaya başlarlar. İran'da cemiyet aktivizmi kendini oturtma şansına sahip olmadı. Deneyim yetersizliği, dış hareketlendiricilerin ve siyasal grupların rekabeti ve özellikle de hükümetin düşmanlığı deneyimi ciddi biçimde baltaladı. Oysa, Cami Dernekleri Irak'la savaş esnasında yalnızca yiyecek gibi temel gereksinimlerin dağıtımında yerel destek sağlamak için kurulmadılar, çevredeki siyasal muhalefeti denetlemeye de hizmet ettiler. Bunlar şu anda bütün Mısır'da işlemekte olan üç bin Cemiyet Kalkındırma Dernekleri'ni (CKD'ler) andırıyorlardı.[35] Ancak CKD'ler yoksulun toplumsal refahına katkıda bulunsalar da hareketlendirici etkileri çok azdır. Kahire'nin popüler bir semtinde çalışan bir alan araştırmacısının dediği gibi "Sayyeda Zeinab gibi politizasyonun yüksek olduğu yerlerde bile bölge insanını kapsayan örgütlü toplumsal eylemler çok azdır. Mahallede oturanların rolü genellikle mevcut her ne hizmet varsa onlardan faydalanmakla sınırlıdır".[36]

---

35 CKD'lerin iyi bir çözümlemesi için bkz. Maha Mahfouz, "Community Development in Egypt: The Case of CDAs" (basılmamış master tezi, American University in Cairo, 1992).

36 Samer El-Karanshawy, "Governance, Local Communities and International Development in Urban Egypt" (basılmamış rapor, Kahire, 1998).

Kent topluluklarının toplumsal etkileşimden yoksun açık alanlar olmadıklarını belirtmeye gerek dahi yok. Bireyciliğe, anonimliğe ve rekabete maruz kalmış köylerden elbette daha fazlasını ifade ediyorlar. Üstelik, birçok ağ ve kurum biçimini içerirler. Günümüz Tahran'mda, son zamanlarda yapılmış bir çalışmaya göre, komşuluk ilişkileri hâlâ sürmekte; üyeler birbirine yardım etmekte, ziyaretlerde bulunmakta, danışmakta ve düğünlere ve cenazelere katılmakta.[37] Mısır kentlerinde Göçmen Dernekleri bu işlevlerin bazılarım kurumsallaştırmıştır, cenaze etkinlikleri ve insanlara "memleket"ten mezar yeri sağlama ana etkinlikleridir.[38] Etkili bireyler devlet denetimindeki mahalle konseylerinden (*majālis al-mahalliyah, shūrā-yī mahallāt*) çıkar sağlayabilirler. Fakat (Mısır'daki *jama'iyat* ve İran'daki *sanduq-i garz al-hasanih* gibi) gayri resmi kredi sistemleri belki de kentsel merkezlerdeki en önemli cemiyet ağı biçimidir.

Akrabalık ve etnik bağın ötesine geçen toplumsal ağlar büyük ölçüde tesadüfi, yapılanmamış ve ataerkil kalır. Cemiyet düzeyinde sivil ya da akrabalık dışı işbirliklerinin zayıflığı, sadece insanların yerel liderlere (*kibār*, şeyhler, cuma vaizleri), sorun çözücülere ve hatta yerel kabadayılara (*lāt* ya da *baltajiyya*) güvendikleri geleneksel hiyerarşik ve ataerkil ilişkileri güçlendirir. Bu toplumsal koşullarda siyasi parti şubeleri, yerel STK'lar ya da polis gibi çağdaş kurumlar adam kayırmacılığa yatkındır. Bu nedenle, Mısır'ın alt sınıfları, örneğin çevre sorunlarının farkında olmalarına rağmen cemiyeti yükseltmek için toplu girişimler ya da gö-

37 R. Sadiq Sarvestani, *Barrasi-ye Jame-shenakhti-ye Ravabet-e Hamsayegui dar Tehran* (Tahran: Tehran University, Institute of Social Studies and Research, 1997).

38 1990'da %80'i Büyük Kahire'de yoğunlaşmış bu tür 823 dernek vardı. Bkz. Hirofumi Tanada, "Survey of Migrant Associations in Cairo Metropolitan Society (Egypt), 1955-1990: Quantitative and Qualitative Data," *Social Science Review* 42 (1996).

revlilerin bunu yapmasını talep etmek için toplu protesto eylemleri ve toplu eylem adına çok az şey üstlenirler.[39]

Kolektif tüketim için bir toplumsal eylem olan cemiyet aktivizmine neden Ortadoğu'da görece az rastlanır? Neden küresel cemiyet eylemi haritasında bölge bazı gözlemcilerin ifade ettiği gibi bir "boş mekân"dır?[40]

Nedenlerden biri, Ortadoğu ülkelerinin çoğunda sıradan insanların davranışını etkilemeye devam eden popülizmin mirasıyla ilgilidir. Popülist rejimler alt ve orta sınıflarla devlet arasında, devletin destek, toplumsal barış ve dolayısıyla hareketsizlik ya da yalnızca denetimli bir hareketlilik karşılığında temel gereksinimleri karşılamayı kabul ettiği bir toplum sözleşmesi kurdular. Bu, devletle bağımsız sınıflar arasında yapılmış bir anlaşma değildi. Daha çok devletle biçimsiz bir kitle, bağımsız kolektif kimliğin ve eylemin ciddi anlamda altının oyulduğu bir bireyler ve tüzel kurumlar toplamı arasında bir anlaşmaydı. Her ne kadar dağıtımcı popülizm yok olmaya yüz tuttuysa ve piyasa güçleri yükselişe geçtiyse de, birçok insan hâlâ asli korunma kaynağı olduğu kadar talihsizlik kaynağı olarak da devletleri görme eğilimindedir. (1980'lerin İran'ı, Libya ve Suriye gibi) otoriter popülizmin hâlâ üstün geldiği ülkelerde devlet adamlarının kamusal alan korkuları, rejimlere, tüm nüfusu bir biçimde hapseden bir yapı kazandırmıştır.

Bu miras, sıradan insanlar arasında sorunlara bireyci çözümler arama eğilimine de katkıda bulunmuştur.[41] Çoğunlukla farklı toplumsal tabakalardan aileler, kaynakların kıt-

---

39 Nicholas Hopkins et al.. *Social Response to Environmental Change and Pollution in Egypt* (Cairo: American University in Cairo, Social Research Center, 1998).

40 Alan Durning, "People Power and Development," *Foreign Policy* 76 (1989), 71.

41 Bu kısım büyük ölçüde Mısır üstüne daha önceki bir makaleme dayanıyor; Asef Bayat, "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity," *Middle East Report* 212 (1996).

lığında birbirleriyle rekabet etme eğilimindedirler. Bu durum, mahallelinin görece homojenliğinin ve ikamet süresinin uzunluğunun mekânsal bir kimlik ürettiği eski semtlerden çok (Dar Esalaam, Madinat al-Nahda, Kahire'de Kafr Seif ve Tahran'da İslâmşehir ve Khak-i Safid gibi) yeni ve heterojen cemiyetlerde ortaya çıkar. Bir cemiyette eskiler ve yeniler, konut güvenliği olanlar ve olmayanlar ve farklı etnik gruplar gibi tanımlanabilir tabakaların birarada bulunması çoğunlukla mevcut rekabeti keskinleştirerek çatışmaya yol açar.[42] Halk arasında somut dayanışmanın olmadığı durumda amaçlara ulaşmak için kudretli devlete –bu sağlayan ve cezalandırana– başvurmak son seçenektir. Fakat çoğunluk, bürokrasinin kentsel yoksulun artan taleplerine resmi olarak yanıt veremeyeceğinin ya da vermek istemeyeceğinin farkındadır ve gayri resmi, bireysel, hatta *wasta* ya da *parti* (bağlantısı) geliştirmek ya da memurlara rüşvet vermek gibi fırsatçı yollar arama eğilimindedir. Kahire'nin Sayyida Zeinab mahallesinin bir sakininin söylediği gibi "Yapılmasını istediğin şeye ulaşmanın en iyi yolu, bölgenin büyük siyasetçilerinden birinin asistanlarından birine rüşvet vermektir, onlar senin için ne istersen yaparlar".[43]

Toplumsal harekete fırsat verecek siyasal yapının olmayışı bu tür bir toplumsal tepkinin gelişmesinde başlıca etkendir. Ortadoğu'ya neo-liberal ekonominin girişine gereğince demokratik bir yönetim biçimi eşlik etmemiştir.[44] Basitçe söylemek gerekirse, bölgedeki çoğu hükümet siyasal alanı

---

42 Kafr Seif üstüne bir rapor için bkz. Nadia Abdel Taher, "Social Identity and Class in a Cairo Neighborhood," *Cairo Papers in Social Science* 9 (1986); ve Khak-e Safid için bakz. F. Khosrowkhavar, "Nouvelle banlieue et marginalite: La cite Taleghani a Khak-e Sefid," *Teheran: Capitate Bicentenaire* içinde (der.) C. Adle; B. Hourcade (Tehran: Institut Francais de Recherche en Iran, 1992).

43 Karanshawy, "Governance," 11.

44 Bu konuda kapsamlı bir makale için bkz. Mustapha El-Sayyid, "Is There a Civil Society in the Arab World?" *Civil Society in the Middle East* içinde.

kaybetme korkusuyla hâlâ bağımsız kolektif hareketten endişeye kapılmakta ve onu sınırlama eğilimi göstermektedir. Birçok devlette toplu gösteriler ve toplantılar büyük ölçüde yasadışıdır. Kahire'nin Madinat al-Nahda semtinde bir işportacının Mısır'ın Olağanüstü Hal Yasası'na atfen söylediği gibi: "Komşu sokağın işportacısını biraraya gelmeye ve birlikte bir şey yapmaya çağırsam bu hareketlenme olur ve bunun için içeri atılabilirim".[45] Bir insan hakları örgütünün Mısır'daki yeni toprak yasasına karşı yirmi beş köyde sekiz ay süren çiftçi protestolarına dair raporunda 15 ölü, 218 yaralı ve 822 tutuklama bildirilmektedir.[46]

Bir seçenek de hükümetlerin, denetlemek amacıyla halk girişimine izin vermeleridir. Devletin bunu yapmayı başardığı durumlarda insanlar, aktivizmlerinin uzun süreli tutunamaması karşısında ilgilerini kaybetme eğilimindedirler. Destekleyici çevre olmadığından, birşeyler yapmanın yeni yollarını denemekte ve öğrenmekte başarısız olurlar. Birçok samimi halk oluşumu, böylece devletin uzantısına dönüşmüştür.

Siyasal demokrasi başka bir şekilde de araçsaldır. Gerçekten rekabetçi bir yönetim biçiminde siyasal güçler, seçim desteği kazanabilmek için halkla pazarlık yapmaya ve bu nedenle de onları harekete geçirmeye zorlanırlar. İran'da 1980'lerin başında kentsel yoksul iktidardaki din adamlarıyla çeşitli muhalif gruplar arasındaki yoğun rekabetin konusu haline böyle gelmiştir. Benzeri biçimde Türkiye'deki oturmuş rekabetçi sistem, İslâmcı Refah Partisi'nin (RP) denetimindeki 26 belediyedeki kentli kitleyi harekete geçirmiş ve böylece seçmenlere güçlü pazarlık imkânı sağlamış-

45 Manal M. Eid, "Informal Economy in Madinat al-Nahda: Resistance and Accommodation among the Urban Poor" (basılmamış master tezi, American University in Cairo, 1998), 88.

46 Abdel Moula Ismail, *The Liberalization of Egypt's Agriculture Sector and Peasants Movement* (Cairo: Land Center for Human Rights, 1998), 136, app. 7.

tır. Fakat, Mısır'daki güdümlü seçim uygulamaları Ezbet Mikawy'de yukarıda tanımlandığı gibi muhalefet partilerini kısıtlı yerel kampanyalara sınırlama eğilimindedir.

Son olarak, kişisel ve siyasal güç arayışlarında hamiler yoksul liderleriyle pazarlık yaptıklarında, kolektif himaye istemeden toplumsal ve siyasal hareketlenmeye yol açabilir. Mexico City'de işportacılar birliği liderleriyle siyasetçiler arasındaki görüşmeler dolayısıyla işportacıların harekete geçmesi, kısmen bu tür siyasal himaye sonucudur.[47] Fakat, Ortadoğu'nun genelinde (Lübnan ve İstanbul'daki otopark mafyası örneği dışında) himaye daha çok kişisel kanallarda işler ve nadiren grup etkinliklerine yol açar. (İş ya da iş güvencesi sağlamak gibi) iltimaslar, daha sonra desteği karşılığı hamisiyle pazarlık edebilecek gruplardan ziyade kişilere ya da ailelere gösterilir.

Kısacası, kentli toplumsal hareketler anlamında cemiyet aktivizmi (Güney Afrika'da ve daha az ölçekte Hindistan'da bulunsa da) Latin Amerika'nın sosyo-politik koşullarında filizlenmiş ve bölgeye has bir model görünümündedir. Mahalli çorba mutfaklarının, mahalle örgütlerinin, kilise gruplarının ve sokak ticareti birliklerinin benzerleri Ortadoğu'da yaygın değildir. Otoriter devletlerin varlıklarını sürdürmeleri ve popülizmin mirası, bölgedeki aile ve akrabalık bağlarının güçlülüğü ile birleşerek birincil dayanışmaları ikincil dernekler ve toplumsal hareketlerden daha uygun hale getirmektedir.

İslâmcı hareketler ve toplumsal gelişme

Bazı gözlemciler bölgedeki bu günkü İslâmcı hareketleri Ortadoğu'nun kentli toplumsal hareket modeli olarak görürler. Bu bakışa göre İslâmcılık –özellikle "toplumsal İs-

47 John Cross, *Informal Politics: Street Vendors and the State in Mexico City* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1998).

lâm"– Ortadoğulu dezavantajlı kentlilerin kaygılarını ve savaşımlarını dile getirir. Çoğu gözlemci için radikal İslâmcıların görünüşteki dezavantajlı özgeçmişleri, hareketlerin doğasına delalet eder. Kimileriyse benzer sonuçlara, etkinliklerin mekânına, yoksul bölgelere bakarak varırlar.[48]

Şüphesiz İslâmcı hareketler –özellikle "toplumsal İslâm"– dezavantajlı grupların badireleri atlattıkları ya da yaşamlarını daha çok iyileştirdikleri önemli bir aracı temsil eder. İslâmcı hareketler toplumsal refaha öncelikle doğrudan sağlık, eğitim ve finansal yardım sağlayarak katkıda bulunurlar; aynı zamanda insanlara çoğunlukla mahalli, hükümete bağlı olmayan camilerde yürütülen cemiyet geliştirme faaliyetlerinde ve toplumsal ağda yer alma imkânı sunarlar. İkinci olarak İslâmcı hareketler diğer dinî ve seküler örgütlerin cemiyet çalışmasına katılmaya zorlandıkları toplumsal rekabeti teşvik etme eğilimindedirler. Son olarak, hükümetler sıklıkla İslâmcıları saf dışı bırakmak ve meşruiyetlerini yeniden kazanmak amacıyla yoksulun lehine toplumsal politikalar uygulamaya zorlanırlar.

Ortadoğu'da uzun bir geçmişi olsa da, İslâmcı toplumsal yardım hareketleri, son on yıllarda artmış ve yeni biçimlere bürünmüştür. İslâmcılığın Türkiye'de 1980'lerdeki yükselişinde "camiler ve onlara eşlik eden dinî dernekler doğrudan mahalle örgütlenmesi ve taraftar toplama kanalları haline gelmiştir".[49] İslâmcı RP, 1990'larda alt tabaka cemiyet

48 Örneğin bkz. Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt (Berkeley: University of California Press, 1986); Nazih Ayubi, Political Islam (Londra: Routledge, 1991); Salwa Ismail, "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism," Comparative Studies in Society and History 42 (2000): 363-93; Paul Lubeck ve Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces," Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives içinde, (der.) J. Eade and C. Mele (Oxford: Blackwell, 2001).

49 R. Margulies; E. Yildizoglu, "The Resurgence of Islam and Welfare Party in Turkey," *Political Islam* içinde (der.) J. Beinin; J. Stork (Berkeley: University of California Press, 1997), 149.

meselelerine odaklanmaya devam etmiştir – "çöp, tencere ve çamur". Refah partili belediye başkanı adaylarının çoğu, seçmen desteğini garantilemek için mal cinsinden özendiriciler dahi dağıtmıştır. Bu alt tabaka stratejisi partinin Ankara ve İstanbul da dahil olmak üzere Türkiye genelinde 327 belediyeyi ele geçirdiği 1994 seçimlerinin çarpıcı zaferine yol açmıştır. Belediye başkanları sıkışık ulaşım, su ve yakıt yetersizliği, konut sıkıntısı, kirlilik, rüşvetçilik ve benzeri sorunları başarıyla ele almakla övünmektedirler.[50] Cezayir'deki farklı İslâmcı partilerin bir koalisyonu olan İslâmî Kurtuluş Cephesi (İKC), Haziran 1990'daki belediye seçimlerinde çok benzer bir yol izledi. Ulusal Bağımsızlık Cephesi 1989'da çok partili sisteme izin verince, İKC üyeleri 1980'lerde dinî aktivistler tarafından kurulmuş olan Yardım Dernekleri'nde (cami merkezli ağlar) çalışmaya başladılar. Yardım Dernekleri tarafından desteklenen İKC, siyasal düşüncelerini mahallelere taşıdı.[51]

Çok farklı bir bağlamda, Hizbullah, toplumsal kalkınma için alt yapı kurarak güney Lübnan'da devletin yokluğuyla ortaya çıkan boşluğu doldurdu. Hizbullah, 1980'lerde giderek Şii cemiyetin yaşadığı toplumsal sorunları ele almaya başladı. Tıbbi bakım, hastanede tedavi, elektrik ve kamyonlarla su nakliyesi sağlamak için planlar geliştirdi. Ayrıca yollar açtı, konutlar inşa etti, kanalizasyon sistemleri idare etti, benzin istasyonları kurdu ve okullar, kreşler, hastaneler ve spor merkezleri işletti.[52] 130.000 burs ve ihtiyaç sahi-

---

50 Uğur Akıncı, "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey," *Middle East Journal* 53 (1999): 77-79.

51 Meriem Verges, "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front," *Political Islam* içinde (der.) Beinin ve Stork, 292-305.

52 Assaf Kfoury, "Hizb Allah and the Lebanese State," *Political Islam* içinde (der.) Beinin ve Stork, 136-43.

bi 135.000 aileye yardım ve faizsiz kredi sağladı. Öncelikli olarak savaştan zarar görmüş evlerin onarımında ve Şiilerin yoğun olduğu bölgelerde halkın günlük gereksinimlerinin karşılanmasında rol aldı.[53]

Mısır'daki toplumsal İslâm, belki de bölgedeki en kalıcı olgu haline gelmiştir. Çoğunlukla *ahli* camiler (devletten ziyade halk tarafından inşa edilmiş ve halkın denetiminde olan camiler) etrafında oluşan İslâmcı dernekler, kısmen devletin kalkınma programlarının son yirmi yılda düştüğü krizden dolayı, hızla çoğaldılar. Milyonlarca insana yardım ve sağlık hizmeti sağlayarak 1980'lerin sonlarında tüm Mısır özel gönüllü derneklerinin (ÖGD) üçte birine ve 1990'ların sonlarında tüm refah örgütlerinin en az yüzde ellisine (ya da 6.327 sayısına) ulaşmışlardır.[54] Bugün, camilerde örgütlenen 4.000'den fazla zekât komitesi, bağış yapanlarla ihtiyaç sahipleri arasında aracılık yapmaktadır. Bazı tahminler İslâmî refah (sağlık) hizmetlerinden faydalananların sayısının 1980'deki 4,5 milyondan, 1992'de 15 milyona yükseldiğini öne sürüyorlar.[55] Aslında, camiler, daha liberal ekonomik politikalar benimsedikten sonra devletin çektiği desteğin yerine düşük gelir gruplarına alternatif destek hizmetleri sunmaya başlamışlardır. Tipik bir dernek, İmbaba'nın yoksul cemiyetindeki Ansar al-Muhammadiya Derneği, bir cami ve iki okul inşa etmiş ve ana okulu, tıbbi tedavi ve kapsamlı bir yardım programı sunmuştur.[56] Başka

---

53 Roula Majdalani, "Governance and STKs in Lebanon" (basılmamış makale, Beyrut, 1999), 13.

54 Sonraki rakamı veren, şimdiki Toplumsal İşler Bakanı Mervat Tallawi *Aqidati* (28 Ekim 1997), 17.

55 Amani Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt," *The Nonprofit Sector in the Developing World* içinde (der.) H. K. Anheier ve L. M. Salamon (Manchester: Manchester University Press, 1998), 145-46.

56 Manal Badawy, "Islamic Associations in Cairo" (basılmamış mater tezi, American University in Cairo, 1999), 110. Ayrıca bkz. Denis Sullivan, *Private Vo-*

dernekler, lise mezunları gibi radikal siyasal İslâmcıların potansiyel kitleleri olan grupların gereksinimlerini karşılamak için video kulüpleri, bilgisayar eğitim merkezleri ve benzeri hizmetler sunmuşlardır. Genel kanının aksine, al-Gama'a al-Islamiyya ve al-Jihad gibi radikal İslâmcılar, kentli toplum yaratma çalışmalarında çok daha az yer almışlardır. Kırsal ve kentsel gerillalar olarak stratejileri, devlet görevlilerini, polisi ve turizmi hedef alarak silahlı saldırı odaklıdır. Buna rağmen, mümkün olduğunda, Kahire'nin Ain al Shams ve Imbaba gibi yoksul semtlerinde yaptıkları gibi, siyasal ajitasyonlarını bazı refah etkinlikleriyle birleştirirler.[57]

Tüm bu etkinlikleri İslâmcı yapan, hem devlete hem özel sektöre alternatif olması, aktivistlerin çoğunun dinsel inanışı, İslâmî finansman ve son olarak, bedeli karşılanabilir toplumsal hizmetlerin sağlanmasının bir bileşimidir. Bu tür İslâmî cemiyet etkinliklerinin seküler benzerlerini çoğunlukla saf dışı bıraktığı yaygın kabul görür. Müslüman işadamlarından ve aktivistlerden alınan zekât (gelirin %2,5'u), *sadaqiāt* (çeşitli bağışlar), Şii Müslümanlara getirilen *khums* (beşte bir) ve dış yardım (örneğin İran'dan Hizbullah'a ve Suudi Arabistan'dan İKC'ye) türü kaynakların varlığı, bu dernekleri diğerlerinden daha avantajlı kılar. 1990'ların başında Mısır'daki Zekât Komiteleri'ne danışmanlık yapan Nasır Bankası, 10 milyon dolarlık zekât fonu bildirmiştir.[58] Ek avantajlar, yasal iltimaslar kadar gönüllülük ruhunu da içerir. Yani, kaynak yaratmak için birçok bürokratik engeli aşmak zorunda olan seküler STK'lardan farklı olarak dinî ÖGD'ler, ibadet mekânlarında müminlerden bağış ve diğer

---

luntary Associations in Egypt (Bloonington: University Press of Florida, 1994), 65-68.

57 Hisham Mubarak, *Al-Erhabiyoun Qademoun* (Cairo: Dal Al-Mahrousa, 1995).

58 Anan: Qandil, "Nonprofit Sector in Egypt," 146.

katkılar elde ederek kanunların etrafından dolaşma eğilimindedirler.[59]

İslâmcıların alt tabaka etkinlikleri, diğer toplumsal güçleri bu siyasal alanı paylaşma umuduyla rekabete girmeye zorlamıştır. Türk tarikatları, camiler ve onlara eşlik eden dernekler aracılığıyla cemiyet etkinliğinde bulunmakta birbirini taklit etmiştir.[60] Mısır'daki düzen yanlısı İslâm'ın köşe taşı Al-Azhar, Müslüman Kardeşler ve al-Gama'a al-Islamiyya ile rekabetinde ihtiyaç sahiplerine benzer toplumsal hizmetler sundu. Aynı biçimde, seküler gruplar –özellikle seküler STK'lar– bölük pürçük de olsa, kendi alternatiflerini sunmak için çok çabalıyor izlenimi uyandırmaktadırlar. 1990'da Mısır ÖGD'lerinin sağlık, eğitim, finansman ve cemiyet hizmetlerinden tahminen 5 milyon yoksul yararlandı.[61] Ayrıca, siyasal inisiyatifi İslâmcılara kaptırmaktan korkan hükümetler de bu gelişmelerden etkilenmiştir. Mısır hükümetinin, 1990'ların başında gecekondu mahallelerini iyileştirme önlemleri, yabancı basına göre 1992'de militan İslâmcıların "devlet içinde devlet" kurdukları Kahire'deki gecekondu cemiyeti Imbaba'nın etkisini açıkça yansıtmaktadır.[62]

Bu etkinliklere bakarak, İslâmcılık ne ölçüde Ortadoğu tarzı kentsel toplumsal hareket modeli olabilir? İslâmcılık,

---

59 Saad Eddin Ibrahim, *Egyptian Law 32 on Egypt's Private Sector Organizations* (Cairo: Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, 1996), Working Paper no. 3; Amani Qandil, "The Role of Islamic PVOs in Social Welfare Policy: The Case of Egypt" (The Role of STKs in National Development Strategy konferansında sunulmuş makale, Kahire, 28-31 Mart 1993).

60 Margulies ve Yıldızoğlu, "Resurgence of Islam," 149.

61 Ibrahim, *Egyptian Law 32*, 14.

62 Şaşırtıcı değil. İslâmcıların kalesi Imbaba Batı Munira kalkınma için Kahire'nin doğusundaki kuzey Guiza'daki tüm diğer mahallelerden daha fazla kaynak ayırdı. 1992-93 döneminde ve 1995'te bu bölgede inşaata, gelişmeye ve güzelleştirmeye 372,5 milyon Mısır poundu harcandı: *Al-Ahram Weekly* (24-30 Ekim 1996), 12.

toplumda ve iş yaşamında alt tabaka etkinliğinin ne kadarına denk düşer? Bence, çeşitli biçimleriyle İslâmcılık, bir toplumsal hareket biçimi olarak düşünülebilirse de, kentsel toplumsal bir hareket değildir. İslâmcılığın kimliği, kentli söz hakkından mahrumlara yönelik özel kaygısından kaynaklanmaz. İslâmcılar, refahı hak edenler olarak gördükleri cemiyet üyelerinin liderlerce yönlendirilerek etrafında harekete geçirileceği alternatif bir kentsel düzen görüşü geliştirmemişlerdir. Kendi toplumlarının inşasına üyelerin aktif katılımı beklenmez.

Yoksul cemaatlerde çalışan birçok aktivistin aksine, İslâmcı hareketlerin sadece söz hakkından mahrum olanlara odaklanmaktan daha büyük hedefleri vardır. Fakat, hepsi de bu biçimde işlemez. Örneğin, devrimden önce İran'da ne din adamları ne de Ali Şeriati gibi din adamı olmayan İslâmcılar yoksulu hareketlendirmeye özel bir ilgi gösteriyorlardı; ne de yoksul, İslâm devriminde etkin bir rol oynadı. İran'da iktidardaki din adamlarınca kentsel alt tabakanın hareketlendirilmesi aslen devrimden sonra başladı. Din adamları, önce solun ve mücahitlerin alt sınıflar lehine tavırlarının etkisini kırmak, sonra da sola, liberallere ve eski rejimin kalıntılarına karşı savaşlarında yoksulu toplumsal tabanları olarak kazanmak için *mustaz'afin* (mazlum) retoriği ile yoksula destek verdi. Yoksulla iktidardaki din adamları arasındaki balayı, yoksullar kutuplaşınca sona erdi. Devrim Muhafızları'nın bir kesimi Konut Seferberliği v.b. devrimci kurumların üyeleri olarak devlet yapısıyla kaynaştı, diğerleri bunun dışında kaldı ve kalkınma için verdikleri savaş onları rejimle çatışma noktasına getirdi.

Hukuki yaptırım aygıtına sahip olan Lübnan Hizbullah'ı, toplumsal hareket ile devletimsi bir yapı arasında bir yere düştü. Hizbullah, başka şeylerin yanısıra, toplumsal kalkınmanın alt yapısını kurdu, fakat hizmetlerinin çok azı

ücretsizdi.[63] Güney Beyrut'un yoksul dış mahalleleri, Hizbullah ve Amal hareketlerinin denetimindedir. Birleşmiş Milletler Programı'nın katılım ve kalkınma söylemini kullanmalarına rağmen belediye meclislerine insanları genellikle kendileri seçmekte (seçim yapılmıyor) ve kendilerine yakın STK'larla işbirliği yapmaktadırlar.[64] Oysa, Türkiye'nin Refah Partisi ve Cezayir'in İslâmî Kurtuluş Cephesi, alt tabakayı hareketlendirmekle birlikte, dışlayıcı ve parçalayıcı tavırlar aldılar. Refah Partisi hâkimiyetindeki belediyeler adam kayırdılar, dindar olanların lehine seküler memurları işten çıkarttılar, partilerine para bağışlayan müteahhitlere iltimas yaptılar ve yasadışı inşaatları bağış karşılığı görmezden geldiler. Refah Partisi'nin "kültürel arındırma" siyaseti, cemiyetleri parçalama eğilimindeydi.[65] Dışlayıcı tavra başka bir örnek olarak, Mısır Imbada'daki al-Cemaa'a al-Islamiyya örgütü, kadınları örtünmeye zorladı, video dükkânlarını ve kuaförleri kundakladı ve içki içen erkekleri dövdürdü. Çevrede oturan Hıristiyanlar korktular ve güvenlerini yitirdiler.

Örgütlü emek İslâmcıların etkisi dışında kalmaya devam ettiyse de, İslâmcılarla kentsel yoksul arasındaki ilişkiler karmaşıktır. Yaygın kanının aksine, Mısır'daki İslâmî toplumsal refah örgütleri İslâmcı siyasal etkinlik alanları değildirler. Yalnızca hizmet örgütleri olarak işlerler. Büyük çoğunluğun siyasal İslâm'la herhangi bir bağlantısı yoktur. Yalnızca birkaçı Müslüman Kardeşler'e ve bir avuç kadarı özellikle al-Gama'a al-Islamiyya gibi radikal İslâmcılarla

63 Kfoury, "Hizb Allah," 142.

64 Mona Harb el-Kak, "Participation Practices in Beirut's Suburb Municipalities: A Comparison Between Islamic and 'Developmentalist' Approaches" (4th International Other Connections Conference, Sites of Recovery, Beyrut, 25-28 Ekim 1999).

65 Akıncı, "The Welfare Party's Municipal Track Record."

bağlantılıdır. Gerisi insani bağlılık ya da basitçe "İslâmî" mallar (İslâmî moda, kitaplar, eğitim ve eğlence) pazarının gelişmekte olduğu bir ülkede iş mantığı üstünden hareket ederler. Açık siyasal tavır, yoksul bölgelerde değil, orta sınıf çevrelerde, Müslüman Kardeşlerle müttefik doktor, mühendis ve hukukçuların meslek odalarında ortaya çıkmıştır.[66] Fakat, İslâmî hizmet ve malların yayılışı, yoksul çevreler ya da sadece Müslümanlarla sınırlı değildir. İslâmî okullar, ücretsiz olmadıkları gibi, aslında yoksulları dışlayan özel okullardır. Imbaba gecekondu mahallesinde, örneğin, yalnızca bir kısım öğrenci ücretsiz kabul edilmiştir.[67] İslâmî okullar, büyük ölçüde hali vakti yerinde kentli orta sınıfa yöneliktir.

Farklı sınıflarla bağı olsa da, Ortadoğu'da İslâmcılık, esasında söz hakkından mahrumların değil, marjinalleşmiş orta sınıfların hareketidir. Ayrıca, orta sınıf ajitatörleri, toplumsal olarak varlıklı ve siyasal olarak marjinalleşmiş gruplar kadar, gençliği ve eğitimli işsizleri de etkinleştirme eğilimindedir. Toplumsal değişimin ana aktörleri olarak görülenler bu gruplardır. Yoksullara yönelik etkinlikler, büyük ölçüde çoğu yardım olmak üzere toplumsal hizmetler sağlanmasıyla ve bağımsız seçim sandıkları kurulduğunda harekete geçirmekle sınırlıdır. Bunun karşılığında kentlerdeki Müslüman yoksul da, İslâmcılara faydacı bir anlayışla yaklaşır. İslâmcılarla doğrudan etkileşimi olmayanların çoğu, niyetlerinde kararsız kalırlar, İslâmcıların etkinliklerinden faydalanan diğerleri müteşekkir ve yandaş görünürler. Kentsel yoksulun topluca İslâmcılarla ya da İslâmcılarla sa-

---

66 Amani Qandil, "Taqdim Adaa al-Islamiyya fi-Niqabat al-Mihniyya" (Cairo: CEDEJ/Cairo University, 1993); Carrie Rosefsky Wickham, "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations," *Political Islam* içinde, (der.) Beinin; Stork, 120-35.

67 Badawy, *Islamic Associations in Cairo.*

vaşan hükümetlerle ideolojik ittifak kurduğunu destekleyen hiçbir kanıt yoktur. Bu yüzden, İslâmcı hareketler, Latin Amerikan Özgürleşim Teolojisi'nden farklıdır. Özgürleşim Teolojisi'nin stratejik amacı "yoksulun özgürleşimi" olmuştur, bu noktadan hareketle dinî metinlerle yeniden yorumlanmıştır.[68] Fakat, İslâmcı hareketler, genellikle sadece *muztaz'afin*'den daha geniş toplumsal ve siyasal amaçlara (örneğin İslâmî bir devlet, hukuk ve ahlak düzeni kurmak) sahiptir ve yoksullar için toplumsal adalet gibi seküler konular, yalnızca en yüce hedef olan İslâmî düzenin kuruluşunun ardından gündeme gelir.[69] Üstelik, bütün İslâmcılar, cinsiyetler arası ilişkilerde baskıcı, dinî azınlıklara ve la-dinî demokratik bir siyasal yapı kurmayı hedefleyen çağdaş seküler güçlere tahammülsüz, özgün bir ahlaki ve toplumsal görüşü paylaşır. İdeolojik tekeller çoğulcu demokrasinin gelişim sürecini kesintiye ve kalıcı toplumsal kalkınma için elzem olan gerçek katılımcı kültürü düşkırıklığına uğratır. Fakat la-dinî STK'ların ardındaki görüş, böyle bir kalkınma için daha uygulanabilir bir seçenek sunuyor mu?

STK politikaları

1980'lerde ve 1990'larda İslâmî refah derneklerdeki çarpıcı büyüme, İslâmlaşma yönünde eğilimin olduğu kadar genelde Ortadoğu'da STK'lardaki patlamanın da bir yansımasıdır. 1994 Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı esnasındaki tartışmalarının devamı olarak hemen tüm Arap ülkelerinden 700 kadar STK delegesinin katıldığı Mayıs 1997'de

68 Gustavo Gutierrez, *A Neology of Liberation: History, Politics, and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988).

69 Bu birçok İslâmcı tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Youssef al-Karadawi, *The Problem of Poverty, and How Can Islam Resolve It* (Arapça) (Beirut: Al-Risalaa, 1985).

Kahire'de yapılan önemli bir toplantı bu sektöre atfedilen önemi gösterir.

Ortadoğu'da örgütlü yaşam yeni değildir. Bölgedeki birçok ülke uzun bir insani yardım etkinliği tarihine sahiptir. 19. yüzyılın başındaki dernekler, ya İslâm'ın zekât ve *sadaqât* ya da Hıristiyanlığın yardımın kıymeti ilkesine dayanan dinî örgütlerdi. 20. yüzyılın başında, bazıları sömürge karşıtı kampanyaları gizlemekte kullanılan refah ve yardım dernekleri bunları izledi. Refah derneklerinin çoğu, aristokratik ailelerin bu tür derneklerde çalışmak suretiyle münhasıran erkeklerin yer aldığı bir kamusal alanda rol oynamayı hedefleyen kadınlar tarafından idare ediliyordu. Bu örgütlü kültürün mirası, bugüne dek devam etmişse de, şimdiki STK'lar farklı bir türdendir ve farklı bir mantık izlerler.

Halen Mısır'da kayıtlı 15.000 STK vardır, 1977'deki sayının iki katı. Buna kıyasla, Tunus, yüzde 10'u yardım temelli olan 5000 STK'ya sahiptir. Lübnan'ın STK'ları 3 milyonluk bir nüfusta 1990'da 1586'dan, 1996'da 3500'e; Ürdün STK'ları 1980'de 112'den, şimdiki 800'e yükselmiştir. Filistin Yerli Ahali Örgütleri (İşgal Altındaki Topraklar'daki 800 ve İsrail'deki 200 kadarı da dahil olmak üzere), 1990'ların başındaki 1000 örgütten bugünkü 1800'e çıkmıştır. (Bunların bir kısmı ya İsrail ya da Ürdün yetkililerinde kayıtlıdır. Fakat belki de "kitle tabanlı örgütler" olarak bilinen ve daha önemli olanları, büyük ölçüde kayıtsızdır.) İran'a bakarsak, bazı tahminlere göre 15.000 gibi yüksek bir sayıda STK vardır. Fakat, bu büyük olasılıkla abartılı bir rakamdır. 1980'lerde, Irak'la savaş esnasında, birçok gayri resmi halk örgütü kuruldu. Ancak, popülizmin baskınlığı ve İran'ın "kapalı kapı" siyaseti nedeniyle, ülkedeki STK gelişimi, diğer Ortadoğu ülkeleriyle karşılaştırıldığında önemsizdir. İran'daki birçok kurtarma ve refah etkinliği, kamu örgütleri ve kamu-sivil toplum ortaklıklarınca yürütülmektedir

(özellikle İmamlar Kurtarma Komitesi, Şehitler Vakfı, Konut Vakfı ve Sağlık Çalışanları Örgütü Gönüllü Kadınlar Cemiyeti). Ancak 1990'ların sonlarından bu yana, meslek odaları, kadın sağlığı örgütleri ve çevre koruma dernekleri kuruluşunda yeni bir eğilim gelişmiştir. Örneğin kadın STK'ları ağı, şu anda 58-100 kadar örgütü kapsamaktadır. Başkan Muhamad Hatemi dönemindeki yeni yaklaşım, mahalli konseylerin halk katılımının merkezi haline gelmesini, sayıları 2500'e ulaşan STK'larınsa hizmet ve yardım ulaştırmaktan sorumlu olmasını öngörür.[70]

Etkinliklerinin ardındaki mantık ve itkileri bakımından, bölgedeki STK'lar dört genel kategoriye ayrılır. Dinsel yönelimli dernekler, camiler ve Müslüman şahıslar ya da kiliseler ve Hıristiyan kurumlar etrafında örgütlenir. Dinsel yükümlülüklerden ya da dinsel-siyasal etkenlerden esinlenir. Çoğunlukla üst sınıf ailelerin yürüttüğü klasik refah örgütleri, şimdi, gelir yaratma, eğitim, cemiyetin geliştirilmesi gibi bazı kalkınma işlevlerini üstlenmişlerdir. Meslek odaları, büyük ölçüde üst-orta sınıf meslek sahiplerince ve kimi zaman eğitim ve insaniyet güdüsü ya da sadece maddi çıkar kaygısıyla hareket eden kalkınma uzmanlarınca işletilirler. Son olarak, Mısır Cemiyet Geliştirme Derneği ve İran Mülksüzler Vakfı gibi devlet tarafından finanse edilen bir grup "STK" vardır. Gerçekte bu gruplar devletin bir uzantı-

---

70 Tahran Şehir Konseyi'nin önderi ve Başkan Hatemi'nin danışmanı Saiid Hajjarian'la mülakat: *Middle East Report* 212 (1999). STK'lar hakkında veri için bkz. Qandil, "The Nonprofit Sector in Egypt," 139; Roula Majdalani, "STKs as Power-Brokers in the Rebuilding of a Fragmented State: The Case of Lebanon" (basılmamış makale, Beyrut, Ağustos 1999), 14; Majdalani, "Bridging the Gap," 2; Khalil Nakhleh, *Indigenous Organizations in Palestine* (Kudüs: Arab Thought Forum, 1991); "A Little Neighborly Advice," *Cairo Times* (2-15 Eylül 1999), 21; Massoumeh Ebtekar, "Women's STKs and Poverty Alleviation: The Iranian Experience", *Farzaneh* 4 (1998), 10. Baquer Namazi'nın hazırladığı rapor "Iranian STKs: Situational Analysis" (Tahran, Ocak 2000), faydalı veriler sunuyor. Ayrıca bkz. Nowrouz (4 Tir 1380/2001), 9.

sı olmaya devam eder. Bütün bu STK'lar, insan hakları, kadın sorunları, refah, kültür, iş dünyası ve kalkınma gibi farklı alanlarda etkindirler. Ben burada avantajsız grupları hedef alan refah ve kalkınma STK'larına odaklanacağım.

STK'ların çarpıcı gelişimine birçok etken katkıda bulunmuştur. Öncelikle, (Mısır, Ürdün ve Tunus gibi) bölgedeki yoksul ülkelerde, başka yerlerdekine benzer neo-liberal politikaların uygulanmasının ardından, devletlerin toplumsal gelişmenin zorlamalarını karşılamaktaki yetersizliklerinin ve isteksizliklerinin yarattığı boşluğu doldurma gereksinimi ortaya çıkmıştır. Nüfus artışı ve iç göç, kentsel toplumsal hizmetlere zaten ağır bir baskı yüklemiştir. Lübnan ve Filistin'deki gibi devletin olmadığı ya da işlemediği yerlerde, boşluğu örgütlü özyardım doldurmuştur. İkinci etken, yardımı, devletlerden ziyade STK'lara yayan yeni bağış politikaları sonucunda akan yabancı kaynaklardır. Dış mali kaynaklar, STK'ların kurulmasını cesaretlendirmekle kalmamış, etkinliklerini de etkilemiştir. Örneğin, insan hakları etkinlikleri için para olduğunda insan hakları örgütleri kurulmuştur. Üçüncüsü, siyasal yelpazede –neo-liberaller, Dünya Bankası, hükümetler, liberal ve radikal muhalefet grupları–, STK'ların desteklenmesinde eşsiz bir fikir birliği görülür. Muhafazakârlar, sosyal hizmetlerin yükünü devletten bireye kaydırmak isterler. Muhafazakârlara göre, STK'lar, neo-liberal politikaların neden olduğu toplumsal huzursuzluk olasılığını engelleyecek güvenlik ağı olarak işlev görürler. Suudi Arabistan prensi Taal Abdülaziz al-Saud'a göre, "STK'lar kalkınmanın merkezî bileşenidir." Önemli bir Arap STK savunucusuna göre, "STK'lar sınıf savaşının ve sosyalizmin yerine geçmiştir."[71] Ortadoğulu liberaller ve sol da, kalkınma ve demokrasiye mutlak katkıda

71 Her iki açıklama da Kahire'de 17-19 Mayıs 1997'de toplanan Arap STK'ları Bölgesel İzleme Konferansı'nda yapılmıştır.

bulunacak tabandan toplumsal kalkınmanın taşıyıcısı olarak gördükleri STK'ları desteklerler. Bu nedenle, Filistinli bir eylemciye göre, "ileride gerçekleşecek bir Filistin özyönetiminde STK'ların en önemli rolü, değişimin hızını artırmak, kırsal nüfusu harekete geçirmek ve toplumu demokratikleştirmektir".[72] Boyutlarının küçüklüğü, etkinlikleri ve yoksulların davasına bağlılıklarından dolayı STK'lar, kalkınmada taban katılımının hakiki araçları olarak görülürler. Bu nedenle, İslâmcı programlara alternatif oluşturarak sessizce yaklaşan İslâmî köktenciliğe karşı siper olurlar.

Ortadoğu'da toplumsal gelişimin zorlamaları karşısında kalkınma ve refah STK'ları ne kadar etkilidir? Birçok araştırma, bu sektörün "ulusların sosyal güvenlik ağlarının vazgeçilmez bir bileşeni olduğunu ve değerli sosyal hizmetler sunduğunu" ortaya koymaktadır.[73] Devletin olmadığı, işlevlerini yerine getiremediği ya da derin bir krizde olduğu Irak, Lübnan, Filistin ve Sudan'da hayatın devam ettirilmesinde, acil durumlarda ve kurtarma çalışmalarında, STK'lar vazgeçilmez bir rol oynar. Dünya Bankası'nm verilerine göre, Filistin'deki STK'lar 1994'te temel sağlık hizmetlerinin yüzde 60'ını; muayene ve tahlil gibi ikincil sağlık hizmetlerinin tamamını; özürlü ve okul öncesi çocuklar için programların tamamını; tarım, konut, küçük iş kredisi ve refah hizmetlerinin büyük bir bölümünü üstlenmişlerdir.[74]

Üstelik özelleştirme ve yüksek sağlık ve eğitim masrafları karşısında, toplumun en yoksul kesimleri bu dernekler ol-

---

72 Daoud Istanbuli, "The Future Role of Palestinian STKs in an Emerging Palestinian Self-Government," *Middle East Working Group Seminar*, Kudüs, 21-22 Haziran 1993, 12.

73 Bu tür görüşler bildiren birçok rapor arasından örneğin bkz. Robert laTowsky, "Financial Profile of Egypt's PVO Sector," rapor (World Bank, Haziran 1994).

74 Özel rapor, *Cairo Times* (2-15 Eylül 1999), 21.

madan, artan giderleri karşılayamazlardı. Bir anlamda, STK'lar milyonlarca vatandaşın dayanmaya devam ettiği kamu sektörünün çöküşüne yardım etmektedirler. Örneğin, Kahire'de yaptığım araştırmaya göre, STK binaları çoğunlukla dernek işlevi görüyor, ücretsiz ya da düşük bir ücret karşılığı tıbbi klinikler, aile planlama büroları, dikiş, oyuncak bebek yapımı, elektrikli alet tamiri ve benzeri meslek edindirme kursları ve anaokulları için mekân olabilmektedirler. Dul annelere mikro kredi imkânı sağlayan bir dernek, yüzlerce kadının mahallelerinde kârlı işler kurmasını ve böylece kendi geçimlerini temin edebilmelerini sağlamıştır. STK'ların genel merkezleri, çoğu kadın olmak üzere yerel yoksul ailelerin toplanmalarına ve toplum içinde nasıl konuşmak gerektiği ya da "düzgün" davranmak gibi toplumsal yetenekleri öğrenmelerine imkân sağlayarak toplumsal bir işlev de görmektedir. Bu tür derneklerden tahminen 5 milyon yoksul yararlanmıştır.[75] Yalnızca üç bin Mısırlı örgüt, sağlık, besin üretimi, kadın projeleri, aile planlaması, gelir yaratma, çocuk ve genç gelişimi programları uygulayarak, 300.000 kadar insana yardım etmektedir.[76]

Ancak, toplumsal kalkınma, yalnızca hayır işleri ya da sürekliliği şüpheli dış yardıma tam bağımlılıkla ayakta kalmak ve güvenlik ağı kurmak demek değildir.[77] Üstelik, çağ-

---

75 Anan: Ibrahim, *Egyptian Law* 32.

76 Federation of Community Development Associations, "Fact Sheet," Cairo, 14 Mart 1990.

77 Örneğin Mısır STK'ları 1991'de yerel gelirden sadece 3 milyon Mısır poundu (1 milyon dolardan az) aldı, Sosyal İşler Bakanlığı Özel Gönüllü Dernekler'in, genellikle eşitsiz dağıtarak, yüzde 35'inden fazlasını destekleyemiyordu. Başka bir çalışmaya göre Özel Gönüllü Dernekler'e yapılan devlet yardımları sektörün gelirinin toplamının yüzde 10'undan azdı ve yabancı yardımsa sadece yüzde 5'iydi. Başka bir değişle, Özel Gönüllü Dernekler varolmak için öz kaynaklarına dayanmak zorundaydılar. Irak, Filistin ve savaş sırasında Lübnan'da olduğu gibi iç kaynaklar kısıtlı olduğunda, dış kaynaklara dayanmak önem kazanmıştır. Bkz. Ibrahim, *Egyptian Law* 32.

daş toplumsal kalkınma söyleminde, toplumsal kalkınma sadece temel gereksinimlerin karşılanması anlamına gelmez; toplumsal ve ekonomik haklar kazanmayı ve kendi kendine yeterli olmayı da kapsar. Anisur Rahman'm deyişiyle, bu, "insanların düşünebileceği, yeteneklerini kullanabileceği ve eyleyebileceği, yani katılımda bulunacağı koşulların yaratılmasını" gerektirir.[78] İdealde, bir "STK öyle çalışmalıdır ki, yoğun biçimde çalışmış olduğu gruba ya da gruplar topluluğuna kendisini giderek gereksiz hale getirmelidir." Kısacası, toplumun alt kesimlerini hareketlendirmelidir. Ortadoğulu kalkınma STK'ları bu hareketlendirme hedefinde ne kadar başarılıdırlar?

Birçok STK savunucusu, STK'larda katılımcı ruhun eksikliğinden yakınmışlardır. Meslek odaları ve dava dernekleri kurmaya yönelik yakın zamandaki eğilime rağmen, Ürdün STK'ları büyük ölçüde "hayır işi yönelimli" kalmıştır.[79] Aktivistler, bu derneklerin "inisiyatif kazandırıcı bir yaklaşım" benimseyeceklerini ummaktadırlar.[80] Lübnan STK'ları, hâlâ savaşın izlerini taşımaktadır ve esasen kurtarma çalışmaları ve acil yardım durumlarında etkindirler; Filistinli benzerleri gibi ağırlıklı olarak dış kaynaklı insani yardıma dayanırlar.[81] Ancak, son zamanlarda, kurtarma ve insani yardımdan kalkınma ve dava derneklerine (insan hakları, kadınlar ve demokrasi) doğru bariz bir kayma olmuştur.[82] Filistin'deki hayır dernekleri, (kurtarma, sağlık, eğitim ve

78 Anisur Rahman, *People's Self-Development* (Londra: Zed Books, 1993), 67-73.

79 Majdalani, "Bridging the Gap."

80 Ürdün Yakındoğu Vakfı'ndan Curdis Rhodes ile mülakat, *Economic Perspectives* 11 (1993): 7.

81 Ghassan Sayyah, "Potential Constraints upon STKs in Lebanon" (sunulmuş makale. Reconstruction, Rehabilitation, and Reconciliation in the Middle East: A View from Civil Society, Ottawa, 21 Haziran 1993).

82 Majdalani, "STKs as Power-Brokers," 14.

kültür alanlarındaki) günlük gereksinimlerin ortaya çıkardığı baskıyı azaltmıştır. "Temel toplumsal bakımı sağlayarak en azından önleyici bir rol" oynarlar, "fakat kavramın tam anlamıyla kalkınmacı bir rol üstlenmezler".[83] STK'ların yoğun üretim etkinliklerini göz ardı etme pahasına hizmetlere odaklanması, Filistinlileri İsrail ekonomisine daha fazla bağımlılığa itmiştir.

(Özellikle Mısır'daki geleneksel refah derneklerinin benzeri) birçok STK değerlendirmesinde, pederşahi tavırları ve yapıları dikkati çeker.[84] Pederşahilik, yerel STK'ların hem yukarıdan aşağı iç örgütlenişlerine hem de kendilerinden faydalananlarla ilişkilerine yansır. STK'larda önemli kararlar, personelin nadir katılımıyla, bir ya da iki kişi tarafından alınır. Buna karşılık, personel diğerkâm güdülerle değil para için çalışır. Gönüllülüğün yokluğunun ve statüsünün farkında, üstelik düşük ücretli STK çalışanları için bu sıradan bir iş deneyiminden başka bir şey değildir.

Pederşahi STK'lar, hizmetlerinden faydalananları kalkınmada katılımcılar olarak değil, yardım alanlar olarak algılar. STK'lar, iyilikleri ve cömertlikleri karşılığında sadakat, destek ve hizmet beklerler. Hizmetlerin yeterliliğini ve kalitesini ya da STK'ların güvenilirliğini sorgulamak faydalananlara düşmez. Bu, STK'ların işine karışmak olarak algılanacaktır. Bir STK'nın gereksinim ve önceliklerini, hedef kitlesi değil,

---

83 Nakhleh, *Indigenous Organizations*, 50.

84 Saad Eddin Ibrahim, "Grassroots Participation in Egyptian Development," *Cairo Papers in Social Science* 19 (1996); Delta Business Service International: Khattab and Associates, "Analysis of Registered Private Voluntary Associations in Cairo and Alexandria," bir rapor (Agency for International Development, Kahire, 21 Haziran 1981); Karanshawy, "Governance, Local Communities"; Fatma Khafagy, "Needs Assessment Survey of STKs in Egypt," rapor (African Women's Development and Communications Networks, Kahire, Ağustos 1992); Bertrand Laurent, Salma Galal, "PVO Development Project Evaluation Report," rapor (USAID/Mısır, Kahire, Aralık 1995). Ürdün ve Lübnan için sırasıyla bkz. Majdalani, "Governance and STKs in Lebanon" ve "Bridging the Gap,".

liderleri ve bağışta bulunanları belirler. Ortadoğulu STK'ların ortak sorunlarından biri, yalnızca yetersiz koordinasyondan değil, aynı zamanda faydalananların özel kaygılarını göz ardı etmekten de kaynaklanan proje tekrarlarıdır. STK'lar arasında rekabet ve bölünme ile bağışta bulunanların (çoğunlukla aracı STK'lar) politikalarındaki çeşitlilik, kalkınma stratejilerinin koordinasyonunu engeller ve tekrar sorununu artırır. Aslında, yerel dernekler de onlara kaynak sağlayan aracı STK'larla kayırmacılık ilişkisine tâbidirler.

1990'larda hızla büyümüş olan profesyonel STK'lar, daha geleneksel hayır derneklerinin yönetimlerindeki ve tutumlarındaki eksikliklerin bazılarının üstesinden gelmiş görünmektedirler. Profesyonelliği, eğitimi ve verimliliği vurgulayarak, hem iç işlerinde hem faydalananlarıyla ilişkilerinde katılımcı yöntemler uygulamaya çaba gösterirler. Kadın dernekleri, insan hakları örgütleri ve diğer dava STK'larının bir kısmı bu eğilimi gösterir.[85] Fakat, profesyonel örgütlerin bazı özellikleri –yetki hiyerarşisi, sabit prosedürler, katılık ve işbölümü–, katılım ruhunu azaltmaktadır. Rima Hammami, Filistin örneğinde yerel aktivizmin ve kitle örgütlerinin, barış sürecinden önce çoğunlukla harekete geçirici olduğunu –yani etkinliklerin tabanın katılımıyla başlatıldığını, kararlaştırıldığını ve yürütüldüğünü– göstermiştir. Fakat, Filistin Ulusal Yetkisi [Palestinian National Authority] kurulduktan sonra, dış mali kaynakların koşulları, bu grupları özel verimlilik ve uzmanlık söylemleri olan profesyonel seçkinlerin örgütlerine dönüştürmüştür. Bu yeni düzenleme, STK'larla kitleleri arasında uzaklaşmaya neden olmaktadır.[86] Bu yüzden,

85 Susan Schaefer Davis, "Advocacy-Oriented Non-Governmental Organization in Egypt: Structure, Activities, Constraints, and Need," rapor (USAID/ Kahire, Ağustos, Mayıs 1995).

86 Rema Hammami, "STKs: The Professionalization of Politics," *Race and Class* 37 (1995): 51-63.

STK aktivizmi gerçekte STK liderlerinin aktivizmini ifade eder, hedeflenen milyonlarca insanın değil. Bu STK'lar, siyasal anlamda kendilerinden faydalananlardan çok işverenlerine hizmet ederler.

İç sorunlara (pederşahilik ve idari yetersizlik) ek olarak, hükümetin gözetimi, STK'ların özerk ve sağlıklı işleyişine gerçek bir engel teşkil eder. Bölge devletleri, genelde kitle örgütlerine olduğu gibi STK'lara karşı da çelişkili bir tutum sergilerler: Sosyal hizmet sağlama ve yoksulluğu azaltma yükünü hafiflettikleri müddetçe STK'lara destek verirler. 1990'ların sonlarında, yeni, daha elverişli STK yasaları çıkarılmasından ve (Mısır, İran ve Ürdün'de olduğu gibi ülkelerde) bu örgütleri destekleyen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Ortadoğu devletlerinde, gönüllü sektörün toplumsal kalkınmaya katkılarının öneminin giderek farkına varılmaktadır. Yine de, hükümetler STK'ların muhalefete dönüşmesi olasılığından, siyasal alanı kaybetmekten korkarlar. (Mısır, Ürdün, Filistin ve İran'daki) profesyonel dernekler, siyasal partilerin yokluğunu ya da yetesizliğini telafi ederek sıklıkla siyasetin içine çekilmişlerdir. Sonuçta, örgütlü yaşama izin vermekle birlikte, hükümetler, bu derneklerin kurucularını gözetim altında tutarlar ve sıkı siyasal denetim dayatırlar; fon yaratımını da denetlerler ve itaatsiz STK'ları tek taraflı olarak yasadışına iterler. Bu çelişkili tavır, bir ölçüde devletlerin iktisadi ve siyasal kapasitelerinin bir sonucudur – bir ülkedeki iktisadi zayıflık istenmeden kitlesel etkinlikler için alan yaratabilirken, devletlerin siyasal zayıflıkları bunu çoğunlukla kısıtlar. Örneğin, 1990'ların başında nüfus artışını frenleyecek mali kaynaklardan yoksun olan İran hükümeti, kentlerde başarılı aile planlaması ve temel sağlık hizmetlerine ulaştırmakta eğitim çalışması yürütmek üzere 20.000'den fazla kadın gönüllü seferber etti ve büyüme oranını 1987'deki 3,4 gibi yüksek

bir yüzdeden, 1996'da 1,4'e indirdi. Fakat hükümet bu kadınların bir dernek kurma taleplerini şiddetle reddetti çünkü bağımsız örgütlenmeden kaçınıyordu.[87] Bu, devletin bazı STK'ları (ne yaptıklarına bağlı olarak) kayırdığı, diğerlerinden kuşkulandığı anlamına gelir. Örneğin, iyi bağlantıları olan yüksek devlet görevlilerinin kurdukları dernekler, muhalif insan hakları örgütlerinden daha iyi muamele görür.[88] Bu nedenle, STK sektörü homojen bir yapı olarak düşünülmemelidir. Aynı "sivil toplum" kavramında olduğu gibi, sınıfsal köken ve siyasal bağlantılar, özel gönüllü sektörün katmanlaşmasına yol açar.

Bu engeller, kısmen kültürel ve davranışsal (örneğin kalkınmaya pederşahi yaklaşım ve statü güdümlülük), kısmen de yapısaldır. Sendika ve kooperatiflerin aksine, faydalananları STK'ların üyeleri değildir, bu nedenle de yetersizliğin hesabını soramazlar. Öte yandan, aynı ilişki, yerel STK'lar ile bağış kurumları arasında da sürüp gider; sonuçta STK'lar faydalananlarına karşı değil bağış sahiplerine karşı sorumludurlar.[89] Belki de, Mahmoud Mamdani STK'ların neden adam kayırmacılığı zayıflattıklarını fakat aynı zamanda yeni bir tür kayırmacılık yarattıklarını söylerken haklıdır.[90] Demek ki soru, mevcut STK'ların anlamlı kalkınma için kitlesel katılımı yapısal olarak besleyip besleyemedikleridir. Hindistan üzerine yazan Niel Webster'in belirttiği gibi, belki de STK'lardan çok şey bekliyoruz. Belki

87 Homa Hoodfar, "Volunteer Health Workers in Iran as Social Activists?" (Paris: WLUML Occasional Paper no. 10, 1998).

88 Hasan el-Banna ile mülakat, Sosyal İşler Bakanlığı'ndan STK'lar konusunda uzman bir görevli, 1996.

89 Ayrıntılar için bkz. S. Lindberg, v.d. (der.), *Globalization, Democratization, and Social Movements in the Third World*, araştırma raporu no. 35 (Lund, Sweden: University of Lund, 1995), 57-58.

90 Mahmoud Mamdani'nin yorumları, Lindberg, v.d., *Globalization, Democratization* içinde, 61.

"bu STK'lara sahip olmadıkları kalkınma nitelikleri ve yetenekleri" atfediyoruz.[91] Beklentilerimiz ne olursa olsun, eylemin kendisinin –kolektif ya da bireysel hareket–, insanların kendi yaşamlarını anlamlı biçimde idare edebilecekleri bir noktaya yükselmelerinde önemli bir etken olduğu kesindir. Ortadoğu toplumlarında –sendikalar, toplumsal İslâm ve STK'lar aracılığıyla gerçekleşen– mevcut aktivizm biçimleri, imtiyazsız grupların refahına katkıda bulunur. Fakat, toplumsal kalkınma hedefinde kalıcı hareketlilik için çok sayıda insanı etkinleştirmekte ve yönlendirmekte yetersiz kalırlar. Ortadoğu'nun sosyo-politik özellikleri bunun yerine özgün bir aktivizm biçimi –bence toplumsal değişim üstünde geniş etkileri olan bir kitle hareket-siz-liği– ortaya çıkartma eğilimindedir. Ben buna "sıradanın sessiz tecavüzü" adını veriyorum.

Sessiz tecavüz

"Sessiz tecavüz" kavramı, sıradan insanların, hayatta kalma ve yaşamlarını iyileştirme arayışlarında mülk ve iktidar sahiplerine karşı sessiz, yaygın ve kapsamlı ilerleyişidir.[92] Belirgin liderlik, ideoloji ve yapılanmış örgütlülükten yoksun dönemsel kolektif eylemleri de içerebilen, sessiz, büyük ölçüde atomize ve sürekli hareketlenmeler olarak tanımlanabilirler. Sessiz tecavüz aslen bir hareket-siz-lik ise de, öncelikle alt tabaka mücadelelerinin ve kazanımlarının diğer yoksullar ya da kendileri pahasına değil, devlet, zenginler ve toplum pahasına olması ile hayatta kalma stratejilerin-

91 N. Webster, "The Role of NGDOs in Indian Rural Development: Some Lessons from West Bengal and Karnataka," *European Journal of Development Research* 1 (1995), 407-33.

92 Bu kuramsal kısımları *Street Politics* kitabımdan alıyorum (New York: Columbia University Press, 1997), bölüm 1.

den ya da "gündelik direniş"ten ayrılır. Barınaklarını aydınlatmak için elektriği komşularından değil belediye trafolarından bağlarlar; yaşam standartlarını yükseltmek için çalışsınlar diye çocuklarını okula göndermezlik etmezler ama gayri resmi ikinci işlerine daha fazla vakit ayırmak için resmi işlerinde geçirdikleri zamandan çalarlar.

Ayrıca, bu mücadeleler, yalnızca direniş çerçevesinde, mecburi savunmalar olarak değil, kümülatif tecavüz, yani eylemcilerin ilerleyerek ve yeni mevziler kazanarak alanlarını genişletme eğilimi olarak görülmelidir. Bu tür sessiz aktivizm, "düzen"in anlamı, kamusal mekânın denetimi ve "kentsel"in anlamını da kapsayacak biçimde, birçok temel devlet yetkisini de sarsar. Fakat en yakın sonucu, (arazi, barınak, su, elektrik gibi) kolektif tüketimin, (kaldırım, kavşak, sokak parkı alanları gibi) kamusal mekânların ve (uygun çalışma şartları, yerleri ve etiketleri gibi) fırsatların (yasadışı ve doğrudan) elde edilmesi biçiminde toplumsal mülkiyetin yeniden dağıtımıdır.

Devrim sonrası İran, kamu ve özel arazilerin, apartman dairelerinin, otellerin, kaldırımların ve kamu hizmetlerinin çoğunlukla yoksullar tarafından görülmemiş bir işgaline sahne olmuştur. 1980 ile 1992 arasında, hükümetin karşı koymasına rağmen, Tahran'ın arazi alanı 200 km^2'den 600 km^2'ye genişlemiş; bu büyümüş Tahran'ın içinde ve etrafında da çoğu gayri resmi, yüzden fazla yeni yerleşim yeri oluşturulmuştur. Kitlesel kayıt dışı ekonominin failleri, yeni orta sınıfları, 1980'lerde kamu sektöründeki konumları hızla düşmüş olan eğitimli ücretlileri de kapsayacak şekilde tipik marjinal yoksulların dışına taşmıştır. Daha dramatik bir biçimde, Mısır'da milyonlarca taşralı göçmen ve kentli yoksul, büyük ölçüde özerk yerleşimler yaratarak, mezarlıklar, çatılar ve kent dışındaki kamu arazilerinde sessizce hak iddia etmiştir. Büyükşehir Kahire'de, *'ashwā'iyyāt* ya da

tarımsal alanı paylaşıp, yasadışı barınaklar kurmuş, 6 milyondan fazla insanı barındıran 111'den çok, kendiliğinden yerleşimler vardır. Ülkenin genelinde 344 km^2 arazi düşük gelir gruplarınca işgal ya da illegal inşaat altındadır. 1970-1981 arası yapılan konutların neredeyse yüzde 80'i yasadışı inşa edilmiştir. Bu yasadışı birimlere, "dikine tacavüz"leri –ek odalar, balkonlar, binaların üstüne ek mekânlar– da eklemek gerekir. İnşaat için sermaye, çoğunlukla mahallelerde mukim gayri resmi kredi sistemleri olan *jem'iyyāt*'tan gelir. Birçokları evlerini kanunsuz olarak diğer yoksul ailelere kiraya verir. İlerde kiracı olacak kimse, bir *jama'iyya*'dan borç aldığı "anahtar parası"nı toprağın sahibine verir, toprak sahibi de bu parayla arazinin üstüne kiraya vereceği evi yapar. Böylece, toprak sahibi ev sahibi olmuş, kiracı da yaşayacak bir yer bulmuş olur. Her ikisi de yalnızca bir yıllık kira bedelinin önceden ödenebileceğini düzenleyen yasayı çiğnemiş olurlar.[93]

Bir kez yerleşince, yoksul yaşam konforlarını ya da kolektif tüketimi mahallelerine genişletmek için (aksi takdirde bunları yasadışı kullanacaktır) yetkilileri zorlama eğilimindedir. Tahran, Kahire, İstanbul, Tunus ve diğer kentlerdeki çoğu yoksul, evlerini elektrik trafolarına bağlayarak, su borularını evlerine çekerek, sayaçları paylaşarak ya da ayarlayarak, yasadışı yollardan kent suyu ve elektriği kullanır. Örneğin, İskenderiye'de sadece yasadışı şebeke suyu kullanımı yılda ortalama 3 milyon dolara malolmaktadır. Dar Essalaam, Ezbat Sadat, İzbat Kheirullah, İzbat Nasr ve Basaatin gibi Kahire merkezli yerleşimlere gelişigüzel bir bakış, bu yaygın fenomeni gözler önüne serer. 1996 Nisan'mın sonlarında, belediye tek baskında Dar Essalaam ve Basaatin'de 800 illegal elektrik hattını kestiğini bildirmiştir.

---

93 Ayrıntılı bir tanım için bkz. Wikan, *Tomorrow, God Willing*.

Kolektif hizmetlerin bu yasadışı ve çoğunlukla bedava kullanımı, mukimleri şimdiye dek illegal kullandıkları hizmetler için ücret ödemeye alıştıracakları umuduyla yasadışı yerleşimlerin seçici biçimde entegrasyonunu gerektirmiştir. Emlak ve çevre vergisi toplamaksa, başka bir meseledir. Yoksul, hizmetlerin genişlemesinden hoşnut olsa da, faturaları ödemeye çoğunlukla gücü yetmez. Bu yüzden yeni yasallaşmış (Tahran'ın İslâmşehir ve Kahire'nin İzbat al-Hajana gibi) yerleşimlerde, sosyal hizmetlerin kullanımında yeniden yasadışına çıkmalar olağandışı değildir.

Çalışma alanında, "geçimlik sokak işçileri" geniş paralel ekonomide işlerini yürütmek için kamu yollarını sessizce işgal ederler. Ortadoğu kentlerinin ticaret semtleri dükkân sahiplerinin yaratmış oldukları uygun iş fırsatlarına tecavüz eden işportacılar tarafından işgal edilmiştir. Kahire'de 600.000 ve Tahran'da yakın zamana dek 150.000 işportacı vardır. İllegalite, yalnızca faillerin genellikle resmiyetin masraflarından (vergi düzenlemesi gibi) kaçmalarından değil, ithal markaları ve entelektüel mülkü çalarak kazanç elde etmelerinden de kaynaklanır. 6 dolar sermayeyle Kahireli bir işportacı ayda 55 dolar kadar kazanç sağlayabilir.[94]

Binlerce yoksul (örneğin Kahire, İstanbul ve Tahran'da), en fazla otopark alanı yaratacak biçimde denetledikleri ve örgütledikleri sokaklarda park eden arabalardan aldıkları bahşişlerle geçinir. Birçok sokağı, karmaşık iç örgütlenmesi olan iş çeteleri oluşturarak denetledikleri fiili otoparklara çevirmişlerdir. Geçim sağlamanın bir başka yolu da, alternatif ulaşım sistemleri kurmaktır. Kahire'deki İzbat Khairullah, plakası bile olmayan minibüslerin yolcu taşıdığı bölgedeki binlerce benzer mahallenin bir örneğidir. Burayı, bir gazete, 1980'lerdeki "kuruluşundan beri hiçbir memu-

94 *Ru'ya* (Cairo), no. 8, 20.

run henüz girmediği" bir yerleşim olarak tanımlamıştır.[95] Bu tür tecavüzlerin arkasında, Kahireli bir işportacının deyişiyle "hükümetle muhatap olurken 'kazanabileceğine oyna' atasözünü almak zorundasın" mantığı yatar.[96]

Hükümetler, genellikle sessiz tecavüzle ilgili karışık sinyaller verirler. Bir taraftan kendi işlerini yaratarak halkın başının çaresine baktığını görürler. Öte yandan bu etkinliklerin büyük ölçüde devlet, mülk sahipleri ve toplum pahasına yürütüldüğünün farkındadırlar. Aynı şekilde, yoksul, farklı bir toplumsal düzen kurarak, bağımsız hareket ederek ve çoğunlukla milletin çizmeye çalıştığı modernlik imajını bozarak, yetkilileri yönetim-dışı haline getirme eğilimindedir. Kahire güvenlik bölümünün şefinin ifadesiyle, "işportacıların geçim sağlamalarına karşı değiliz, fakat Mısır'ın imajı pahasına değil. Kahire'nin görünümünü bozuyorlar, sokakları tıkıyorlar, kaldırımları kalabalıklaştırıyorlar."[97]

Tecavüz sınırlı göründüğü sürece her şeye rağmen hoşgörülür. Fakat, çok ileri gittiğinde hükümetler çoğunlukla tepki verirler. Örneğin, devrim sonrası İran, güvenlik güçleriyle mütecavizler arasında kanlı çatışmalara sahne olmuştur. Gündelik polis tacizi, birçok Ortadoğu şehrinde sıradan uygulamadır. Ne var ki, işgalcilere ve işportacılara karşı düzenli saldırılar genellikle sonuçsuz kalır. Failler ya olay mahallinde direnişe (İran'da olduğu gibi) geçerler ya da (Mısır'daki gibi) her taktik geri çekilmenin ardından sessizce etkinliklerine geri dönerler. Örneğin, belediye zabıtası işportacıları uzaklaştırmak için dolaştığında, işportacılar aniden yok olur; zabıta gidince hiçbir şey olmamış gi-

95 *Al-Wafd* (18 October 1997), 3.

96 Bildiren Eid, *Informal Economy*, 105.

97 Anan: *Al-Ahram Weekly* (27 November-3 December 1997), 12.

bi işlerine dönerler. Mısırlı bir yetkili "Ne yapsak boş" diyor.[98] "İşportacılarla savaş timleri" kamusal mekânları temizlemekte başarısız olunca, İranlı yetkililer daha da büyük düşkırıklığına uğramışlardır. Sessiz tecavüzün önüne geçmek, zayıf hükümetler için özellikle güçtür. Sopa-havuç taktiği kullanarak, belediyeler, yerleşimleri yıkmayı, işportacıları ana caddelerden uzaklaştırmayı, kayıtsız ulaşımı takip etmeyi başarabilir. Yine de, faillerin taleplerine alternatif çözümler sunarak teslim olmak zorundadırlar. Araziden çıkartmaların ve yıkımların yürütüldüğü yerlerde, mülkleri ellerinden alınanlara alternatif sokak pazarları, iskân ya da düzenli taksi hizmeti önerilmiştir. Kahire'deki (Guiza hariç) 81 işgalci yerleşimden yalnızca 13'ünün (güvenlik gerekçeleriyle) yıkımına karar verilmiştir; geri kalanının ıslahı planlanmıştır.[99]

Sessiz tecavüz, bu sebeplerle kolektif talepte bulunma siyaseti ya da protesto siyaseti değildir. Daha çok bireysel ve doğrudan toplu eylemin bir karışımıdır. Otoriter devlet, popülist ideoloji ve güçlü aile bağları ile nitelenen sosyo-politik koşullar altında ağırlık kazanır. Otoriter bürokratik devletler, toplu talepte bulunmayı hem (bastırmalar yüzünden) riskli hem de (bürokratik randımansızlık nedeniyle) etkisiz hale getirir; popülizm, birincil bağlılıkları yaşam mücadelesinin daha işlevsel mekanizmaları haline getirerek, kamusal alanın ve özerk toplulukların oluşumunu engellemek eğilimindedir. Fakat, tecavüz stratejisi, uzun vadede devletlerin uzlaşmaktan başka seçeneklerinin olmadığı gerçeğini orta-

98 Kahire Güvenlik Örgütü'nün şefi Kahire'de işportacıların yayılmasına atfen. Anan: *A.g.e.*, 12.

99 Bildiren *Al-Wafd* (3 Mart 1998), 3. İran konusunda bkz. Bayat, *Street Politics*. Mısır üstüne bilgiler basılmamış araştırmamda belirtilmiştir: "Grassroots Participation in Iran: STKs or Social Movements" (Cairo: American University in Cairo, 1998).

ya çıkarır. Böylece yoksul, kendi yaşamında, kentsel yapıda ve sosyal politikalarda önemli değişimlere yol açmayı başarır. Sessiz tecavüzü genelde kentleşme sonucu artan diğer toplumsal değişimlerden ayıran, failinin, yani kentsel alt tabakanın merkeziliğidir.

Bu tür aktivizm, yaşam boyu, sürekli ve kendini yaratan bir ilerlemeyi ifade etse de, büyük ölçüde yasadışıdır ve sürekli tacizi, güvensizliği ve bastırılma riskini beraberinde getirir. Akışkan ve yapısız eylem biçimiyle tecavüzün avantajı, esnek ve çok yönlü olmasıdır; fakat yasal, finansal, örgütsel, hatta manevi destek sağlamakta yetersiz kalır. Sorun, sessiz tecavüzün harekete geçirici özelliğini, STK'ların kurumsal kapasitesini ve yetkililerin rızasını biraraya getirmektir. Mısır'ın Minia şehrinde kurulan Sokak Yiyecek İşportacıları Derneği (SYİD), bunun mümkün olduğunu göstermiştir. Bir grup STK aktivisti, 700 işportacıya örgütlenme ve yerel yetkililerin desteğini kazanmada yardım etti. Kurulur kurulmaz SYİD bir kredi fonu başlattı, hijyeni geliştirdi, toptan besin maddesi alımına başladı, grup sağlık sigortası sağladı, devlet bürokrasisine kayıtları kolaylaştırmaya yardım etti ve polis tacizine son verdi. Bu başarılı tecrübe, diğer kentlerde benzeri girişimlere örnek oldu.[100]

Yine de yoksulun mülklüye, güçlüye, topluma ve devlete tecavüzü kesinlikle sınırsızdır. Toplumun alt kesimleri, zorunlu ihtiyaçlarının çoğunu, iş ve kentsel hizmetleri garantileyebilirler. Fakat, daha geniş yapılara ve süreçlere bağlı olan okullara, belediye parklarına, sağlık sigortasına, konut ve iş güvenliğine nasıl kavuşabilirler? Belki de işe, büyük

100 Bildiren Deborah Pugh, "The Street Vendors of Minia," *Ford Foundation Report* (Bahar 1994). Ayrıntılar için bkz. Irene Tinker, *Evaluation of the Organization for Development and Support of Street Vendors in the City of Minia* (Ford Foundation, Ağustos 1993).

ölçekli yeniden dağıtımda devletin müdahalesi kadar alt tabaka aktivizminin de imkânlarını ve sınırlılıklarını teslim etmekle başlamak gerek.

Sonuç

1980'lerde, ERSA politikalarının yansımalarına yönelik ilk tepkiler, kentli alt tabakanın geliştirdiği başa çıkma stratejilerinden ve kentsel ayaklanmalardan ibaretti. Ancak bu stratejiler, yoksunluklarla başa çıkmakta daha kurumsal yöntemlere yol açtılar. Toplumsal İslâm ve STK'larla (devlet baskısı eşliğinde) sağlanan güvenlik ağları, yöntemdeki bu değişime katkıda bulunmuştur. (Kurumsallaşması, işbirliği yapması ya da zaptedilmesi sonucu) 1990'larda siyasal İslâm'ın altının oyulmasıyla, toplumsal İslâm, "sivil toplumlaşma" ve sessiz tecavüz, tüm eksiklerine rağmen, Ortadoğu ülkelerinde insanların yaşamlarının bazı yönlerini iyileştirmeye katkısı olan en baskın aktivizm biçimleri haline gelmiş görünmektedirler. Sessiz tecavüzün daha uzun bir geçmişi olsa da, neo-liberal ekonomik politikaların uygulanmaya başlandığı 1980'lerde ve özellikle 1990'larda İslâmcılık ve STK'ların yayılışı yeni bir hız kazandı. (Kadın ve insan haklarıyla ilgili yeni toplumsal hareketlerin yanısıra) bu aktivizm biçimlerindeki yükseliş, geleneksel sınıf tabanlı hareketlerin –köylü örgütleri, kooperatif hareketleri ve sendikacılık– düşüşü ile örtüşür. Kırsal toplumsal yapının dönüşümü, "köylülükten çıkma" ve artan kentleşme, köylü ve kooperatif hareketlerinin toplumsal zeminini erozyona uğratmıştır. Ekonomik yeniden yapılanmayla yakından ilişkili olarak popülizmin zayıflaması, korporatist sendikacılığın özünü oluşturan kamu sektörü istihdamının düşüşüyle sonuçlanmıştır; aynı zamanda iş gücünde, kayıt dışı kentsel ekonominin yayılmasında kendini gösteren ar-

tan parçalanmışlığa yol açmıştır. Kamu sektörünün bir parçası olan devlet bürokrasisi, ağırlığını korumaya devam etmektedir, fakat çalışanları sanayi ya da hizmet sektöründeki işçilerden farklı olarak büyük ölçüde örgütsüzdür. Düşük ücretli devlet çalışanlarının geniş bir kesimi, kayıt dışı sektörlerdeki ikinci ya da üçüncü işlerinden elde ettikleri gelirlerle yaşamlarını sürdürürler.

Bu esnada Ortadoğu ekonomilerdeki kayıt dışı sektörün büyümesi ve artan kentleşme, halkın gereksinimlerinde ve taleplerinde bir kaymaya neden olmaktadır. Kayıt dışılığın artışı, iş kaygısı, kayıt dışı çalışma koşulları ve hayat pahalılığı karşısında, geleneksel sendikacılığın odağı olan ücretler ve çalışma koşulları üstündeki mücadelenin önem kaybetmesi anlamına gelir. Ancak, hızlı kentleşme, kentli kolektif tüketim –barınak, temiz konut, elektrik, su, ulaşım, sağlık ve eğitim– için talebi artırır. Toplum üyeliği ve kalkınma haklarıyla ifade edilen vatandaş olmaya dair bu talep, geleneksel sendikacılığın hitap edemeyeceği bir şeydir. Bunun yerine görev, Ortadoğu'da hâlâ zayıf olan toplumsal hareketlere düşer. Fakat, toplumsal refaha katkılarına rağmen, toplumsal İslâm ve STK'lar, toplumsal kalkınma hedefini tam anlamıyla gerçekleştirme kapasitesine sahip değildir. 1990'ların sonunda bazı Ortadoğu hükümetleri, özellikle toplumsal kalkınma STK'ları olmak üzere bazı sivil toplum örgütlerinin etkinliklerini tanımakta temkinliydiler. Mısır ve Filistin'de yeni STK yasaları, Ürdün'de daha olumlu tutumların dile getirilmesi ve İran'da toplumsal katılıma reformist başkan Hatemi tarafından verilen destek, bir tavır değişikliğinin göstergeleridir. Yine de bu değişimler, yukarıdan sivil toplum örgütlerini güçlendirmekte ve aşağıdan toplumsal kalkınmayı cesaretlendirmekte yetersiz kalır. Bu nedenle Ortadoğu'da kentli alt tabaka artan gereksinimlerini karşılamak için sessiz tecavüze başvurur.

Böylece bölgedeki alt tabaka aktivizminin dikkate değer bir özelliği ortaya çıkar: Talep, tanımlı hareketlerle değil, münferit, yasadışı ya da kurumsal doğrudan eylemlerle dile getirilir. Devletlerin büyük ölçüde hem yetersiz hem de otoriter olan yapısı nedeniyle insanlar, biraraya gelip konut talep etmektense, konutu doğrudan temin etmeye girişirler. Benzeri biçimde cami dernekleri insanları devletten refah talep etmek için hareketlendireceğine bu hizmetleri doğrudan sağlama çabasındadır. Aksi takdirde insanlar, mevcut kazanımları tehdit edildiğinde kolektif baskı uygularlar. Bu süreçte, alt tabakanın davasını duyurmak için (insan hakları, kadınlar ve demokrasi gibi) savunucu STK'ların müdahalesi çoğunlukla mücadelelerine önemli katkılar sağlar.

Kolektif ya da münferit hak iddiası eylemlerinin hem pratik hem de siyasi etkilerinden söz edilebilir. Doğrudan eylemlerle alt tabaka ve onun orta sınıf destekçileri, seslerini duyururlar; yetkililerin eninde sonunda kabullenecekleri fiili durumlar yaratırlar.[101] Joan Nelsel'ın yoksulun asla yeterince iyi örgütlenemediği için ulusal politikaları etkilemeyi başaramadığı tezi doğrudur.[102] Fakat, nihayetinde yoksul insanların münferit doğrudan eylemlerinin toplu sonuçları aşağıda bazı iyileşmelerle ve yukarıda politika değişimleriyle sonuçlanabilir. Kısacası, Ortadoğu örneğinde aşağıdan gelen baskı toplumsal kalkınmayla yakından alakalıdır. Alt tabaka eylemleri hiç olmasaydı, devletlerin toplumsal refahı

---

101 Bu nedenle, Mısır'daki Imbaba olayından bir yıl sonra 1 Mayıs 1993'te Başkan Mübarek "valilik sınırları içinde gelişigüzel inşa edilmiş alanlardaki en önemli hizmetlerin ve tesislerin iyileştirilmesine yönelik ulusal programın acilen uygulanması"na izin vermiştir. 3,8 milyar Mısır pounduna mal olacak ve 1993-1998 arası dönemi kapsayan bir ulusal beş yıllık plan devreye sokulmuştur. 1996'da hedeflenen 527 bölgeden 127'si "tamamıyla iyileştirilmiş"tir: *Al-Ahram Weekly* 17-23 (1996), 12.

102 Joan Nelson, "The Politics of Pro-Poor Adjustment Policies" rapor (World Bank, Country Economics Department, 1988).

sağlama sorumluluğundan kademeli olarak çekildiği Ortadoğu'da yoksul çok daha kötü bir durumda olurdu. Yine de, kendi iç sınırlılıkları ve makul tavizler kazanma kapasiteleri bakımından ve devletlerin yönelttiği kısıtlamalar bakımından, alt tabaka eylemlerinin sınırları vardır. Toplumsal kalkınma görevinin tamamını tabanın inisiyatifine bırakmak hatadır; devletlere –özellikle büyük ölçekli dağıtımdaki kritik rollerine– bırakmak daha da büyük hatadır. Fakat, insanların baskısı ya da doğrudan eylemi olmadan politika değişikliği ya da yaşamda somut iyileşmeler beklemek büyük bir hayaldir.

Çeviren *SEÇIL DEREN*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Gayri Sivil Toplum: Gayri Resmi İnsanların Siyaseti*

1976'yla 1990'ların başı arasındaki yıllarda İran'ın büyük kentlerinde devrimin şoku yanında sönük kaldığından araştırmacıların yeterince ilgisini çekmeyen bir dizi halk etkinliği meydana geldi.[1] Bu etkinliklerin önemi, kısmen toplumsal değişimin evrensel imajı devrim ile karşılaştırıldığında önemsiz kaldıklarından, kısmen de günlük hayatın sıradan pratiklerini andırdıklarından, gözden kaçırıldı. Aslında, bu etkinliklerin başlangıcı daha gerilere gider, fakat siyasal sonuçları ancak 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında kendini belli etmeye başlamıştır.

1950'lerden beri yüz binlerce yoksul aile, kimi daha iyi bir yaşam sürmek, kimi yalnızca yaşamını sürdürebilmek

---

(*) Bu makalenin taslaklarını okuyup, yorum ve önerileriyle katkıda bulundukları için Samir Shahata, Clarisa Bencomo, Sami Zubaida, Farhad Kazemi, Richard Bulliet ve Joe Storke'a teşekkür ederim. Ayrıca, Ford Vakfı'nın Ortadoğu Araştırmaları'na da bu makalenin bir parçası olduğu projeye verdikleri destek için teşekkür ederim.

1 Bu makale, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran, 1977-1990.* (New York: Columbia University Press, 1997) adlı kitabımın giriş bölümüne dayanmaktadır.

için İran'ın köylerinden ve kasabalarından büyük kentlere uzun ve devamlı bir göçün parçası olmuştur. Çoğu sessizce, kendi başlarına ya da çoğunlukla akrabalarıyla kullanılmayan kentsel araziye ve/veya kent merkezinin genellikle dışında ucuza satın alınmış toprağa yerleşti. Ev sahipleriyle, yüksek kiralarla ve aşırı kalabalıkla uğraşmaktan kaçınmak için, yasadışı kurulmuş mahallelere, barınaklarını kendi elleriyle ya da akrabalarının yardımıyla kondurdular. Daha sonra, gayri resmi yerleşimlerini bürokratlara rüşvet vererek ve kentsel hizmetler getirterek takviye etmeye başladılar. İslâm Devrimi'nin arifesinde, sadece Tahran'daki yerleşimlerin sayısı 50'ye ulaşmıştı. Üyeleri ise istemeden bir karşıt güç haline gelmişti.

İslâm devriminin patlaması, söz hakkı elinden alınmış bu insanlara, daha ileri gitmeleri için fırsat verdi. Devrimcilerin büyük kentlerin sokaklarında geçit yaptıkları bir zamanda yoksullar, daha fazla kentsel araziyi plansız kentleştirerek, topluluklarını genişletmekle meşguldüler. Aynı şekilde, devrimin hemen sonrasında yoksul aileler, yüzlerce boş evi ve yarı bitmiş apartman dairelerini kendi evleri olarak ihya etmekte polis denetiminin çökmesinden faydalandılar.

Ev işgali seçeneği sınırlı olduğundan, polisin aldığı sıkı önlemlere rağmen, arazi işgalleri ve yasadışı inşaatlar hızlandı. Bu durum, devrimi izleyen yıllarda, hem büyük hem de küçük kentlerdeki çarpıcı büyümeye katkıda bulundu. Bu yaşam tarzı, insanları kolektif bir güç haline getiren ortak çıkarları ve onları savunmayı gerektiriyordu. İşgalciler birleşip elektrik ve şebeke suyu talep ettiler; reddedildiklerinde ya da ertelemelerle karşılaştıklarında, bunları yasadışı yoldan sağlayan kendi-başının-çaresine-kendin-bak mekanizmalarına başvurdular. Yollar yaptılar, klinikler ve dükkânlar açtılar, camiler ve kütüphaneler inşa ettiler, aidat toplanmasını örgütlediler. Hatta dernekler ve topluluklar

arası bağlantılar kurdular, mahalli tüketim kooperatiflerine katıldılar. Yeni ve daha özerk bir toplum hayatı, işleyişi ve örgütlenişi doğuyordu.

Benzeri sessiz tecavüzler çalışma alanını da kapsadı. Orta sınıf işsizlerin yanısıra yoksul işsizler, iş, maddi destek ve tazminat talep eden etkili bir kolektif eyleme başvurdular. Üçüncü Dünya siyaseti bağlamında son derece eşsiz bir hareket içinde yer aldılar. İşsizler hareketi, bir kısım fabrika ve ofis emekçisi için bazı sonuçlar sağladıysa da çoğu insan işsiz kaldı. Kolektif eylemi tüketince, işsizler, destek için aile, akraba, arkadaşlara döndü. Fakat, gün be gün daha da fazla insan serbest, geçimlik iş kurmak, işportacılık, sokak ticareti, sokak hizmetleri ve endüstrilerine girmek üzere büyük kentlerin sokaklarına akın ediyordu. Umumi tuvaletler kurdular, seyyar satıcılık yaptılar, büfeler açtılar. İş yerleri ana elektrik direklerine çekilmiş kablolarla aydınlanıyordu. Toplu operasyonlarıyla kaldırımları canlı ve renkli alışveriş yerlerine dönüştürdüler. Ne var ki, yetkililer böyle neşeli ve seküler bir karşı kültüre, kentsel mekânın böylesine etkin kullanımına tahammül edemezlerdi ve işportacılara karşı uzatmalı bir yıpratma savaşına giriştiler. Maliyetleri ve elverişli iş ortamları kaldırım satıcılarınca gasp edilen birçok dükkân sahibi yetkililerin yanında yer aldı. İşportacılarla devlet/dükkân sahipleri arasındaki çatışma, ilerde ayrıntısına gireceğim İslâm Cumhuriyeti'nde sokak siyasetinin bir örneğidir.

Yukarıda tanımlanan türden pratikler olağan dışı değildir. Gelişmekte olan ülkelerin kentsel merkezlerinde vakayı adiyedendirler. Kahire'de tarımsal alanı bölüşerek kanunsuz ev yapmış yedi milyondan fazla insanı barındıran 100'den fazla kendiliğinden oluşmuş yerleşim, yani *manatiq al-ashwa'yya* bulunmaktadır. Diğer taraftan, kırsal alandan göç edenler ve kenar mahalleliler, büyük ölçüde özerk

topluluklar oluşturarak mezarlıklarda, çatıların üstünde ve kent dışındaki kamu arazilerinde sessizce hak iddia etmişlerdir.[2] Gösterdikleri dirençle yetkilileri kent hizmetlerini kendi mahallelerine ulaştırmaya zorlamış, aksi takdirde bunları yasadışı kullanmışlardır.[3] Mısır'ın sadece İskenderiye kentinde yasadışı kullanılan şebeke suyunun yıllık ortalama maliyeti 3 milyon dolardır.[4] Sokak satıcıları işlerini yürütebilmek için birçok yol ve geçidi sahiplenmişlerdir. Binlerce Mısırlı yoksul, azami park alanı yaratacak şekilde denetleyip örgütledikleri sokaklarda park eden özel araçlardan aldıkları bahşişle geçinmektedir. Yetkililerin gözünde bu durum, ülkede büyük bir kentsel "düzensizlik"e neden olmaktadır. Yoksullar, mahalli direnişler, yasal savaşlar ya da sadece sessiz itaatsizlikle karşılık vermeye meylettiğinden, hükümetin bu pratiklerin önüne geçme politikası büyük ölçüde başarısızlığa uğramıştır.[5] Imba-

---

2 Belgeler için bkz. Frederic Shorter, "Cairo's leap forward: people, households and dwelling space", *Cairo Papers in Social Science*, 12(1), 1989, s. 1-111; A Soliman, "Informal land acquisition and the urban poor in Alexandria", *Third World Planning Review*, 9 (1), 1987, s. 21-39; A Soliman, "Government and squatters in Alexandria: their roles and involvements", *Open House International*, 10 (3), 1985, s. 43-49; A Soliman, "Housing consolidation and the urban poor: the case of Hagar El Nawateyah, Alexandria", *Environment and Urbanization* 4 (2), 1992, s. 184-195; G El-Kadi, "Le Caire: La ville spontanee sous controle", *Arabe Monde*, 1 (special issue), 1994; I. Tawfiq, "Discourse analysis of informal housing in Egypt", graduate term paper, Cairo: The American University, Department of Sociology, 1995; and *Al-Ahram Weekly*, 1-7 September 1994.

3 N. Abdel Taher, "Social identity and class in a Cairo neighborhood", *Cairo Papers in Social Science*, 9 (4), 1986, s. 1-119.

4 Alexandria Water Authority'nin Samir Shahata ile bir mülakatından, Mayıs 1995.

5 Örneğin, Kahire ve Giza'daki 104 "kendiliğinden yerleşim"den yalnızca 6'sı yeniden iskân edilmiştir. Fakat, bir çalışmaya göre, devletin finanse ettiği yeni yerleşimler, sakinlerin ihtiyaçlarını karşılamakta büyük ölçüde başarısız olmuştur, sakinler de mekânlarını kendileri düzenlemeye devam etmişlerdir. I. Tawfiq, "Discourse analysis of informal housing in Egypt"; F. Ghannam, "Relocation, gender and the production of urban space in Cairo", basılmamış makale, 1992.

ba'da Maiden El-' Ataba, Sayyeda Zeynab, Boulaq El-Dakrour, Suq El-Gom'a'da olanlar ve El-Ezbakia kitapçılarının zorla taşınması, bu kentteki sokak siyasetinden birkaç örnektir.[6]

Aynı tür olaylar Asya'da da kendini gösterir. Örneğin, Güney Kore kentlerinde boş bir sokakta kolayca bir seyyar satıcılık işi kurulabilir, "fakat bir alan bir kez sahiplenilip orada iş kurulunca orası artık satıcılara aittir". Bu vaziyette "vergi toplamak anlamsızdır, iş pratiklerini düzenlemek neredeyse imkânsızdır. Louis Vuitton'un Pusan Outlet'i bir seyyar satıcının mağazanın önünde çantalarının taklitlerini satmasını, ancak bu alanı satın alarak engelleyebilmiştir. Nike International ve Ralph Lauren de benzeri sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır".[7]

Latin Amerika'daki vakalar daha iyi belgelenmiştir.[8] 1980'lerin ortalarında Şili'nin Santiago kentinde 200.000 yoksul aile, kaçak sayaçlarla elektrik ve su kullanıyordu. Polis ve askeri araçlar, kaçak kullanıcıları yakalamak için, mahallelerde devriye geziyordu. Buna karşı, bir mahallelinin ifadesiyle, mahalleliler "şafakta bağlantıyı kesip son

---

6 Büyük ölçüde kendi gözlemlerime dayanarak. Ayrıca bkz. *Al-Wafd*, 17 Ocak 1995, s. 3; *Al-Wafd*, 9 Aralık 1994; *Al-Ahram Weekly*, 11-17 Şubat, 1993; M El-Adly & M Morsy, "A study of street vendors in Cairo", graduate term paper, Cairo: The American University, Department of Sociology, 1995. Işportacıların Kahire'deki gündelik etkinliklerini çok faydalı bir tasviri için bkz.H Tadros, M Feteeha & A Hibbard, "Squatter markets in Cairo", *Cairo Papers in Social Science*, 13 (1), 1990.

7 Rapor, *Far Eastern Economic Review*, 18 Haziran 1992, s. 68.

8 H. De Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, New York: Harper and Row, 1989; J Cross, "Organization and resistance in the informal economy", unpublished mimio, The American University in Cairo, 1995; H. Bienen, "Urbanization and Third World stability", *World Development*, 12(7), s. 661-691; A. Leeds & E. Leeds, "Accounting for behavioral differences: three political systems and the responses of squatters in Brazil, Peru, and Chile", *The City in Comparative Perspective* içinde. (der.) J. Walton & L. Magotti. Londra: John Willey, 1976.

devriyeden sonra tekrar bağlamak" zorundaydılar.[9] Yasal sayaçları olanlardan da 200.000 abone elektrik, 270.000 abone su faturasını ödemiyordu.[10] Latin Amerika'da sıradan insanların –topluluğa ve mahalli demokrasiye yaptığı vurgu ve büyük ölçekli bürokrasiye duyduğu güvensizlikle– son dönemde hızla artan eylemleri "Bassimo" adıyla anılıyor.[11] Benzeri biçimde, Güney Afrika'da kentli nüfusun yüzde 20'sinden fazlası barakalarda ve gecekondu mahallelerinde yaşar. Birçok yoksul aile, kentsel hizmetler için para ödemeyi reddetmektedir. 1994'teki çok-ırklı seçimlerden sonra hükümet ve iş çevreleri tarafından örgütlenen *masakhane*, yani "ödeme kültürü" kampanyası, yoksulun kitlesel kamu işgallerini onarmaya yönelik bir girişimi yansıtır.[12]

"Lümpen proletarya" ya da "tehlikeli sınıflar"ın[13] yıkıcı hareketlerinin çok uzağında bu pratikler söz hakkından mahrum olanların zorlukları aşmak ve daha iyi bir hayat sürmek için başvurdukları doğal ve mantıklı yolları temsil etmektedir. Bu eylemlerde çarpıcı olan ve bizi ilgilendiren, tam da bu gündeliklikleri, olağanlıkları, sıradanlıklarıdır.

---

9 F. Leiva & J. Petras, "Chile: new urban movements and the transition to democracy", *Monthly Review*, Temmuz-Agustos 1987, s. 117.

10 *A.g.e.*, s. 113.

11 M. Stiefel & M. Wolfe, *A Voice For the Excluded: Popular Participation in Development, Utopia or Necessity?*, Londra: Zed Books, s. 201.

12 Prof. Gail Girhart'ın Yeni Güney Afrika üstüne yaptığı bir konuşmadan. The American University in Cairo, 3 Mayıs 1995.

13 Aşırı anlam yüklenmiş bu terimler, genelde hatalı olarak Marx'a atfedilir. Marx, "lümpen" terimini, başkalarının emeği üstünden yaşayanlar anlamında kullanmıştır. Sömürücü burjuvazi, varlıklı sınıflar, doğal olarak bu kategoriye denk düşer. kendi geçimini sağlayamayan ve başkalarının emeği üstünden geçinen, burjuya-olmayan yoksul unsurları ise Marx, "lümpen proleterya" olarak tanımlamıştır. Bu kitabın konusunu oluşturan aktörler, yani söz hakkı elinden alınmış kentliler ise bu gruptan değildir. Tartışmanın ayrıntıları için bkz. H Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution: The Politics of Social Classes*, Vol 2, New York: Monthly Review Press, 1978.

Bu gündelik pratikler nasıl açıklanabilir? Bu pratiklerin değeri nedir? Gündelik yaşam siyasetini nasıl açıklayabiliriz?

Hareketin özellikle bu sessiz ve şekilsiz niteliğinden dolayı, "sivil toplum" düşüncesine yönelik ilgi birçok gelişmekte olan ülkede kentsel siyasete hâkim olan çoğunlukla kurumsal olmayan ve melez geniş toplumsal eylemler yelpazesini azımsamak ya da toptan göz ardı etmek eğilimindedir. Birden fazla "sivil toplum" kavramsallaştırması olduğu aşikârdır. Mevcut literatür, klasik ve çağdaş yaklaşımlar arasındaki farklar kadar çağdaş yaklaşım içindeki çeşitlilikleri de barındırır. Fakat hepsi, örgütlü yaşamın, "sivil toplum"un ayrılmaz öğesi ve diğer toplumsal ifade biçimleri üstündeki temel ayrıcalığı olduğu noktalarında birleşirler.[14] Sivilliğin değerini azımsamaksızın söylemeye çalıştığım şu ki, "sivil toplum" tartışmalarının indirgemeciliği, beylik devlet yapısı dışındaki kurumlardan daha yaygın ve etkili Ortadoğu toplumlarındakine benzer mücadele ve ifade biçimlerini dışlar, hatta hafife alır.

Bu makalede gayri resmi insanların, yani söz hakkından mahrum insanların siyasetini niteleyen biçimden bağımsız bu aktivizmin dinamiklerini incelemeyi amaçlıyorum. James Scott'a ve eleştirmenlerine belli bir mesafe koyarak, sıradan ve genellikle sessiz insanların bu sıradan ve çoğunlukla sessiz pratiklerinin nasıl önemli toplumsal değişiklikler meydana getirdiğini göstermek arzusundayım.

Tartışmalar

Yukarıda tanımladığım sıradan pratikler, ilk bakışta James Scott'un "gündelik köylü direnişi biçimleri"ni akla getirir. Scott, Colburn v.d., yoksul insanların ayak direme, gerçeği

14 Ortadoğu tartışmaları literatürü üstüne kapsamlı bir inceleme için bkz. J. Schwedler, *Toward Civil Society in the Middle East? A Primer*, Boulder, CO: Lynn Rienner, 1995.

gizleme, sahte itaat, iftira, kundakçılık, sabotaj ve benzeri birçok eylemle "başlarındaki zalimler"e direnme potansiyellerinin altını çizmişlerdir. Köylülerin aslen münferit ve tedbirli hareket ettikleri söylenir, fakat baskıcı toplumsal şartlar altında benimsenen bu hal çaresi, ihtiyaçlarını karşılar.[15] "Gündelik direniş biçimleri" perspektifi, Üçüncü Dünya yoksulunu, –"marjinal insan"ı bir "kültürel tip"le özdeşleştiren "yoksulluk kültürü"nün özcü nitelemeleri olan– "pasiflik", "kadercilik" ve "umutsuzluk"tan arındırmakta şüphesiz etkili olmuştur.[16] Hatta Scott, yoksul eylemlerini gündelik bağlamda genellikle başkalarının ya da kendilerinin pahasına hayatta kalmayla sınırlayan "hayatta kalma stratejileri" modelini de aşar.[17] Escobar'ın belirttiği gibi "hayatta kalma stratejileri"nin söylemi, yoksulun kur-

---

15 J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990, s. 150-151; ayrıca F. Colburn (der.), *Everyday Forms of Peasant Resistance*, New York: Sharpe, 1989; J Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, CT: Yale University Press, 1985; J Scott, "Everyday forms of resistance", *Journal of Peasant Studies*, 31(2), 1986. Derginin bu sayısında aynı tema üstüne çok sayıda makale vardır.

16 "Yoksulluk kültürü" tezinin başlıca savunucusu Oscar Lewis'dir. Oscar Lewis, "Culture of Poverty", *Anthropological Essays*, içinde. (der.) O. Lewis, New York: Random House, 1970; ve yazarın *Children of Sanchez*, Londra: Penguin, 1961 kitabındaki giriş yazısı. "Yoksulluk kültürü" tezinin eleştirisi için bkz. E Leacock (der.), *The Culture of Poverty: A Critique*, New York: Simon and Schuster, 1971. "Marjinal insan" fikri daha geriye gider. Bkz.G. Simmel, "The stranger", *The Sociology of George Simmel* içinde (der.) K Wolff. New York: Free Press, 1950; R. Park, "Human migration and the marginal man", *American Journal of Sociology*, 33 (6), 1928, s. 881-893; E. Stonequist, "The problem of the marginal man", *American Journal of Sociology*, 41 (1), 1935, s. 1-12; L. Wirth, "Urbanismas a way of life", *American Journal of Sociology*, 44, 1938, s. 1-24 ve Şikago ekolüne bağlı diğer sosyologlar. "Marjinalite tezi"nin güçlü bir eleştirisi için bkz. J. Perlman, *The Myth of Marginality*, Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

17 Bu perspektif için bkz. J. Power, *World Hunger: A Strategy for Survival*, Londra: Temple South, 1976; M. Morrison & P. Gutkind (der.), *Housing Urban Poor in Africa*, Syracuse, NY: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1982.

ban imajını güçlendirir.[18] Bu nedenle, işsizlik ya da fiyat artışlarına karşı hırsızlığa, dilenciliğe, fahişeliğe ya da tüketim alışkanlıklarını değiştirmeye başvurdukları söylenir.

Scott'un çalışması bir başka açıdan da önemlidir. Hem sağcı hem solcu araştırmacıların yakın zamana dek ilgisi, yoksulun mevcut düzene "siyasal tehdit"ine odaklanmıştır; yoksulun istikrarsızlığa yol açabilecek bir güç olup olmadığı sorusuyla meşguldürler,[19] bu yüzden mikro-varoluşun ve gündelik siyasetin dinamiklerini gözden kaçırırlar. Diğer taraftan, bu yazarların çoğu, yoksul siyasetine hâlâ devrimci/pasif ikiliği çerçevesinde bakarlar.[20] Bu paradigma, konuya başka bir açıdan yaklaşmanın önünde engeldir – merkezci bir yaklaşımı[21] değil, bütünüyle yeni bir perspektifi kastediyorum. Elbette "gündelik direniş biçimleri" tartışmanın terimlerini değiştirmiştir.[22]

---

18 Escobar iddiasını özellikle yoksul kadınlar üstünden geliştirir. A. Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

19 Sağda S. Huntington, *Political Order in Changing Society*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968; J Nelson, "The urban poor: disruption or political integration in Third World cities", *World Politics*, 22, 1970, s. 393-414; S. Huntington & J. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976. Solda F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Londra: Penguin, 1967; H. Bienen, "Urbanization and Third World stability", *World Development* 12(7), 1984, s. 661-691.

20 Bu çalışmaların çoğu, komünite katılımının kurumsall..şmasının, siyasal sonuçlarıyla önemli bir özellik olduğu Latin Amerika deneyiminden esinlenmiştir. Örneğin "devrimci" pozisyon için bkz. M. A. Garreton, "Popular mobilization and military regime in Chile: the complexities of invisible transition", *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements* içinde. (der.) S. Eckstein. Berkely, CA: University of California Press, 1989. Fanon'un *Wretched of the Earth* kitabı bu pozisyonun bilinen bir örneğidir. "Pasifist" yaklaşım için bkz. W. Cornelius, *Politics and Migrant Poor in Mexico City*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1975.

21 "Merkezci" bir yaklaşım öeneği olarak bkz. S. Stokes, "Politics and Latin America's urban poor: reflections from a Lima shanty town", *Latin American Research Review*, 26 (2), 1991.

22 Scott'un köylülük üstüne çalışması, çoğu araştırmacıyı bu kez de sıradan insanın gündelik hayatında çok fazla siyaset okuma aşırılığına itmiştir. Aksi tak-

Ancak Scott'un "Brechtçi sınıf mücadelesi ve direnişi tarzı", Üçüncü Dünya'daki kentsel yoksul eylemlerini açıklamakta yetersizdir. Söz hakkından mahrum olanların temel meşguliyetini hayatta kalma kaygısının belirlediği tartışma götürmezse, ama sessiz sakin de olsa ilerlemeye ve daha iyi bir hayata ulaşmaya da çalışırlar. Mücadeleleri yalnızca savunmacı, "mütecehhiz" grupların tecavüzlerine karşı "günlük direniş" olmadığı gibi, her zaman gizli, saklı, sessiz ve münferit de değildir. Benim anlayışıma göre, kentsel yoksulun mücadeleleri gizlice saldırgandır, yani söz hakkından mahrum gruplar, yaşam şansı etkenlerini (sermaye, toplumsal mallar, fırsat, özerklik ve dolayısıyla iktidar da dahil olmak üzere) kendi aralarında bölüşerek baskın grupların ayrıcalıklarına önemli bir baskı yaparlar. Bu *kolektif*, açık ve oldukça ses getiren bir kampanyada yer almalarını gerektirir. Ayrıca, devletle anlaşma arayışlarının yanısıra, temelde doğrudan eylem biçimindeki kendi münferit ve sessiz mücadeleleri, yaşamlarında istikrarlı ve önemli değişiklikler elde etme, böylece "köylülerin göğüslediği çeşitli sömürü biçimlerini cüzi etkileme"nin ötesine geçme arayışındadırlar.[23] Diğer taraftan Scott'un tercih ettiği rasyonel seçim kuramı (rational choice theory), ahlaki unsurların akılcı hesaplarla birbirine karıştığı bu tür mücadelenin ardındaki güdülerin karmaşıklığını göz ardı eder.

Öyleyse bu girişimler –(Castells'e göre) "toplumsal dönüşüm",[24] (Schuurman ve van Naerssen'e göre) "özgürle-

dirde mükemmel olan bir çalışma için Singerman'ın *Avenues of Participation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) kitabı, alt sınıfların gündelik yaşamlarından siyaset çıkarma çabasında, direniş/siyasetle, bu insanların benimsedikleri başa çıkma tekniklerini birbirine karıştırmıştır. James Scott ise bu ikisini belirgin biçimde birbirinden ayırır.

23 Scott, "Everyday forms of resistance", s. 6.

24 M. Castells, "Is there an urban sociology?", Urban Sociology içinde. (der.) C. Pickvance. Londra: Tavistock Press, 1976; Castells, "Squatters and the state in Latin America", *Urbanization of the Third World* içinde. (der.) J. Gugler. Oxford: Oxford University Press, 1982; Castells, *Cities and the Grassroots*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

şim",[25] ya da (Friedmann'ın perspektifinde) modernitenin zulmüne alternatif[26] için savaşan Üçüncü Dünyalı kentsel yoksulun örgütlü ve mekâna dayanan hareketleri olarak anlaşıldığında– kentsel "toplumsal hareketler" olarak değerlendirilebilir mi? Benzerlikler oldukça çarpıcı gelebilir: Her iki hareket biçimi de kentlidir ve konut, toplum inşası, kolektif tüketim, kazanımların resmen tanınması v.b. gibi benzeşen amaçlar için mücadele verirler. Yine de birbirlerinden birçok bakımdan farklıdırlar. Öncelikle, toplumsal hareketler, toplumsal değişimi hedefleyen genelde uzun süreli ve şu ya da bu biçimde yapısal kolektif eylemlerdir; benim burada tanımladıklarımsa, birçok başka özelliklerinin yanısıra, kendiliğindenlik, bireycilik ve grup içi rekabet özellikleri taşır. Ayrıca anlamdansa ya da Castells'in terimiyle "kentsel anlam"dansa eylemi öne çıkarırlar.

Buna ek olarak, –belirsiz ya da namevcut liderlik, tutarsız ya da dağınık ideoloji, gevşek ya da namevcut örgüt yapısı çerçevesinde– hem "yeni" hem de "arkaik" toplumsal hareketleri andırmalarına rağmen, bu sıradan pratikler her ikisinden de belirgin biçimde farklıdır. Eric Hobsbawm'ın incelediği "ilkel" toplumsal hareketler çoğunlukla karizmatik liderler tarafından "ortaya çıkarılmış" ya da "harekete geçirilmiş"tir;[27] oysa burada tanımladığım aktivizm, her zaman

---

25 E Schurman & van Naerssen, *Urban Social Movements in the Third World*, Londra: Croom Helm, 1989.

26 J. Friedmann, "The dialectic of reason", *International Journal of Urban and Regional Research*, 13 (2), 1989, s. 217-244; "The Latin American barrio movement as a social movement: contribution to a debate", *International Journal of Urban and Regional Research*, 13 (3), 1989, s. 501-510.

27 "Arkaik" toplumsal hareketlerin mükemmel bir analizi için bkz. E. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and the 20th Centuries*, New York: WW Norton, 1959. "İlkel" ya da "arkaik" terimini, Hobsbawm'ın incelediklerine benzeyen toplumsal etkinlikler şeklinde düşünülebilecek kuramsal bir kategori olarak değil, tamamen Hobsbawm'ın ilgilendiği (esasen 19. yüzyıl Avrupa'sı) tarihsel bağlam içinde anlıyo-

olmasa da çoğunlukla, kendiliğinden ortaya çıkar. Diğer taraftan, "yeni" toplumsal hareketlerin büyük ölçüde kimlik ve anlama odaklandığı söylenirken,[28] bizim savaşçılarımız temelde eylemle uğraşıyor görünmektedir. Öyleyse, bir benzetmeyle, bu gündelik tecavüzler yalnızca aktörler amaçlarını, yöntemlerini ve gerekçelerini telaffuz ederek eylemlerinin bilincine varırlarsa ve vardıklarında toplumsal hareket haline gelen, "kendi içinde hareket" olarak düşünülebilir. Fakat, bu özelliği kazandıklarında da, sessiz tecavüz niteliklerini kaybederler. Başka bir deyişle, bu gündelik biçare pratikler, kendilerine has mantıkla ve dinamiklerle, özgün girişimler sergiler.

Sıradanın sessiz tecavüzü

Burada tanımladığım mücadele biçimlerinin en iyi tanımı "sıradanın sessiz tecavüzü"dür – sıradan insanların zorlukları aşmak ve daha iyi bir yaşam sürebilmek için mülklü ve güçlüler üstüne sessiz, sabırlı, uzun soluklu ve ısrarlı yürü-

---

rum. Hobsbwawm'ın bazı eleştirmenleri, bu tarihsel boyutu gözden kaçırdıklarından, aslında siyasal-öncesi ya da arkaik olan bazı etkinliklere hiçbir ampirik imkân tanımazlar. Böyle bir anlayış Scott'un çalışmasında da mevcuttur. Scott, "Everyday forms of resistance", s. 22; ayrıca bkz. Abu-Lughod, "The romance of resistance: tracing transformation of power through Bedouin women", *American Ethnologist*, 17(1), 1990, s. 47.

28 Yeni Toplumsal Hareketler'in üstünde uzlaşılmış genel bir tanımı yoktur. Mevcut tartışmalar için bkz. P. Wignaraja (der.) *The New Social Movements in the South*, Londra: Zed Books, 1993. Andre Gunder Frank "eski" ve "yeni" hareketler arasındaki pek çok örtüşmeyi göstermiştir. A. G. Frank & M. Fuentes, "Nine theses on new social movements", *Newsletter of International Labour Studies*, 34, Temmuz 1987. Buna rağmen pek çok yazar, yeni toplumsal hareketlerin odağı olarak kimlik ve anlam mücadelelerine dikkatlerini yöneltmişlerdir. Örneğin bkz. A. Mellucci, "The new social movements: a theoretical approach", *Social Science Information*, 19 (2), 1980, s. 199-226; A. Tourain, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Friedmann, "The Dialectic of Reason"; Friedmann, "The Latin American *barrio* movement".

yüşü. Aktörlerine önemli kazanımlar sağlayarak zaman içinde devlete karşıt bir konuma yerleştiren, belirgin liderliği, ideolojisi ya da örgüt yapısı olamayan, açık ve uçucu mücadeleler şeklinde dönemsel toplu eylemleri de içeren, sessiz, münferit ve uzun soluklu hareketlerdir. Kademeli "moleküler" değişiklikler yaparak, uzun vadede yoksul "güçlerin önceki komposizyonunu aşamalı olarak uyarlar ve dolayısıyla değişikliklerin matriksi haline gelir".[29]

Fakat, Gramsci'nin "pasif devrim(ci)"lerinden farklı olarak, söz hakkından mahrum gruplar, etkinliklerini bilinçli siyasal eylemler olarak yürütmezler; daha ziyade mecburiyetten sürüklenirler – yaşamak ve onurlu yaşamak mecburiyeti. "Mecburiyet" fikri ve onur kaygısı, yaşamaları ve daha iyi yaşamaları için "ahlaki", "doğal" ve "mantıklı" yollar olarak mücadelelerini meşrulaştırır.[30] Gramsci'nin "pasif devrim"i, devlet iktidarını hedef alır. Dolaylı olarak genel siyasal sonuçları olsa da, sessiz tecavüzün, ille de siyasal otoriteyi zayıflatmayı hedeflemeksizin, aktörleri için kendi başına önemi olan değişiklikler anlamına geldiğini vurgulamak isterim. Ancak bu basit ve gündelik pratiklerin siyasal alana kaymaları kaçınılmazdır. Katılımcıları toplu eylem yaparlar, fakat yaptıklarını ve kendilerini yalnızca kazanımlarını tehdit edenlerle karşı karşıya kaldıklarında "politik" görürler. Demek ki, bu hareketlerin bir temel özelliği, ilerlemeler sessizce, münferit ve kademeli gerçekleştirilse de,

---

29 A. Gramsci, *Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1971, s. 109.

30 Sıradan insanların etkinliklerini büyük ölçüde yönlendirdiğine inandığım bu tür "ahlaki" gerekçelendirme, perspektifimi, James Scott gibi analizlerini "rasyonel seçim" kuramına dayandıranlarınkinden ayırır. Scott'un çerçevesinin keskin bir eleştirisi için bkz. T. Mitchel, "Everyday metaphores of power", *Theory and Society*, 19, 1990, s. 545-577. Fakat, aktörlerin fırsatların yapısına göre akılcı tepkiler verdiklerini de reddetmiyorum. Bir başka ifadeyle, toplumsal ve siyasal bağlam değiştiğinde, insanların etkinliklerinin biçimi ve mantığı da değişebilir.

kazanımların savunusunun her zaman kolektif ve ses getirici olmasıdır.

Binlerce kadın ve erkek uzun ve zorlu göç yolculuklarına çıkar, uzak, yabancı yerlere dağılarak iş, barınak, toprak edinir, yaşam hizmetlerinden faydalanırlar. "Mecburiyet"in zorlamasıyla (ekonomik güçlükler, savaş ya da doğal afet) sürüklenerek, kendi başlarına, çok da yaygara yapmadan, yavaş ve farkedilmeden, kaplumbağalar gibi yılmadan, uzak bir koloniye doğru yola düşerler. Çoğunlukla kolektif çabadan, büyük ölçekli operasyonlardan ve dikkat çekmekten özellikle sakınırlar. Zaman zaman, gecekondulular bazı bölgelerde başkalarının kendilerine katılmasını engellerler; işportacılar kendi bölgelerine yerleşmeye niyetlenen başka işportacıların gözünü korkuturlar. Hatta, birçokları, izledikleri stratejiler konusunda başkalarıyla bilgi paylaşmaktan kaçınır. Yine de, cesaretsiz görünen bu bireyler ve aileler, benzer yollar izledikçe düz toplam sayıları, onları potansiyel bir toplumsal güce dönüştürür. Bireysel ve toplu eylemin bu karmaşık birlikteliği, hem aktörlerin toplumsal konumundan hem de Tarrow'un terimiyle onlara açık "fırsatlar yapısı"ndan kaynaklanır.[31]

Sessiz tecavüz hareketlerinde yer alanlar, büyük ölçüde "yüzer-gezer" toplumsal kesimlerin bir çeşitlemesidir – göçmenler, sığınmacılar, işsizler, gecekondulular, işportacılar ve diğer marjinalleştirilmiş gruplar. Kırsal göçmenler, kentlere ve kentlerin imkânlarına, sığınmacılar ve uluslararası göçmenler ev sahibi devletlere ve onların sosyal güvencelerine, gecekondulular kamu ve özel araziye ya da hazır evlere, işportacılar hem fiziki hem toplumsal cephesiyle –kaldırımlar, köşebaşları, belediye parkları, vs.– kamusal alana olduğu gibi dükkân sahiplerinin fırsat maliyetine de tecavüz

31 S. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ederler. Bu grupları, bu mücadele türüne sevk eden, öncelikle işlerini, yerlerini, önceliklerini değiştirmelerini gerektiren alternatif bir yaşam tarzına yönelik itki, ardından da sıkıntılarını toplu olarak dile getirebilecekleri ve sorunlarını çözebilecekleri kurumsal mekanizmanın olmayışıdır. Bu ikinci nokta, *subaltern* grupların mücadelelerinin, neden toplu talepleri bildiren protestolar yerine çoğunlukla sessiz, münferit ve doğrudan eylemler repertuarı biçimini aldığını kısmen açıklar. Örgütlü işçiler ya da öğrenciler gibi gruplardan farklı olarak işsizler, göçmenler, sığınmacılar ya da işportacılar akış halinde gruplardır; fabrika, okul ve dernek gibi resmi kurumların dışında işleyen yapısal olarak atomize edilmiş bireylerdir. "Başkalarını bağlayan bu nedenle de başkaları üstünde güç kullanmanın tabii kaynağı olan kritik bir katkıdan çekilmek" anlamında akışı sekteye uğratacak kurumsal güçleri olmadığından, baskı uygulayacak kurumsal kapasiteleri de yoktur.[32] Elbette sokak gösterilerine ya da isyanlara katılabilirler, fakat sadece bu yöntemlerin makul bir meşruiyeti varsa[33] ve dışarıdan liderlerce harekete geçiriliyorlarsa. İstisnai durumlarda toprak işgalleri solcu gruplarca yönlendirilebilir; ya da işsizler ve işportacılar sendika kurmaya davet edilebilir. Bu tür olanaklar, rakip siyasal partilerin seçim desteği karşılığında yoksulu harekete geçirmeye çabaladıkları görece demokratik dönemlerde ortaya çıkar. Devrim sonrası İran'da işsizler, savaş sonrası İngiltere'de ev kadınları, Bombay'daki serbest iş bahibi kadınlar ve Lima'daki işportacılar böyle örgütlenmişlerdir.[34] Fakat, seç-

32 F. Piven & R. Cloward, *Poor Peoples Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York: Vintage Books, 1979, s. 24.

33 Burada meşruiyet kavramını Weberyan anlamda kullanıyorum.

34 Iran örneği için bkz. A. Bayat, *Street Politics*, bölüm 5. Hindistan örneği için bkz. J. Lessinger, "Nobody here to yell at me: political activism among petty traders in an Indian city", *Markets and Marketing: Monographs in Economic Anthropology* içinde. (der.) S. Peattaer. vol 4, Boston, 1985; H. Spodek, "The

men hürriyetinin olmadığı durumlarda savaşçıların kurumsal anlamda iktidarsız kalma olasılığı yüksektir, çünkü bu mücadelelerin yer aldığı gelişmekte olan ülkelerde toplu talepte bulunmak için harekete geçmek genellikle zor kullanılarak bastırılır.[35] Fakat, bu asli kurumsal iktidar yoksunluğu, yoksulun ister kolektif ister bireysel olsun, ister atılgan ve aceleci ister kademeli ve yavaş olsun, uzun vadede daha özerk bir yerel yaşama dönüşebilecek "doğrudan eylemler"i gerçekleştirmekteki becerisiyle telafi edilir.

Sonuç olarak, protesto ya da gürültü koparmak yerine, bu gruplar, münferit ve sessiz saklı da olsa, kendi gereksinimlerini kendileri karşılamak için doğrudan harekete geçerler. Kısacası, onlarınki bir protesto siyaseti değil, çoğunlukla münferit doğrudan eylemle hızlı sonuç almaya yönelik bir telafi ve mücadele siyasetidir.

Hedefler

Bu insanlar ne hedefliyor? İki ana hedefleri var gibi görünüyor: Birincisi, *toplumsal malların yeniden bölüşümü*, yani (arazi, barınak, şebeke suyu, elektrik, yol gibi) toplumsal tüketimin, (kaldırımlar, köşe başları, sokak otoparkları gibi) kamusal alanın, (ayrıcalıklı ticaret koşulları, mekânları ve markaları gibi) fırsatların, hayatta kalmak ve asgari hayat standardını temin için elzem diğer olanakların (kanunsuz yoldan ve doğrudan) elde edilmesidir.

Self-employed Women's Association (SEWA) in India: feminist, Gandhian power in movement", *Economic Development and Cultural Change*, 43 (1), 1994. Ingiltere örneği için bkz. J. Hinton, "Militant housewives: the British housewives League (BHL) and the Attlee government", *History Workshop Journal*, 38, 1994. Peru örneği için bkz. H. De Soto, *The Other Path; and for Mexico City*; J. Cross, "Organization and resistance in the informal economy".

35 J. Nelson, *Access to Power: Politics and the Urban Poor in Developing Nations*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979; Leeds & Leeds, "Accounting for behavioral differences"; Bienen, "Urbanization and Third World instability".

İkinci hedef, devletin dayattığı düzenlemeler, kurumlar ve disiplinden hem kültürel hem siyasal özerklik kazanmaktır. Gayri resmi yaşamak, yetkilileri ve diğer modern resmi kurumları karıştırmadan işlerini yürütmek, söz hakkından mahrumların en temel arzusudur. Bu tercih, yaşamlarını geleneğin yönlendirdiği anlamına gelmez, daha ziyade kendi sebep oldukları sorunlara çözüm yerine modern kurumların, insanların "geleneksel" ilişkilerini bir anlamda yeniden ürettiğini kanıtlar. Üçüncü Dünya kentlerindeki birçok gayri resmi komünitede insanlar, (evlilik v.b.) sözleşmeler yapmakta, mahallelerini düzenlemekte, yerel anlaşmazlıkları çözümlemekte, kendi yerel ve geleneksel normlarına dayanırlar. Zamanlarını ve mekânlarını kendileri düzenleyerek iş hayatları üstünde bir biçimde denetim uygulamak zorundadırlar. Zamanlarına, zorunluluklarına ve bağlılıklarına hükmeden resmi prosedürlerden usanırlar; vergi ve fatura ödemek, toplum içinde belli biçimde çıkmak gibi örnek durumlara ve geniş anlamıyla gündelik yaşam pratiklerinde dayatılan disipline girmeye karşı kayıtsızdırlar.[36]

Modern devlete ve kurumlara duyulan güvensizlik iki karşıt tepki uyandırmıştır. Özellikle Şikago ekolünden sosyologlar ve siyasetçiler, kentsel yoksulu "marjinaller", kanunsuzlar ve suçlular olarak, komünitelerini de taşra tutuculuğu ve gelenekselciliğin kaleleri olarak görürler. Bu "sapma"nın, yalnızca bu insanların devlete ve topluma yeniden entegre edilmesiyle, yani "modernleştirilmeleriyle" düzeltilebileceğini öne sürerler.[37] Janice Perlman ve Castells gibi di-

---

36 İran örneği için bkz. A. Bayat, *Street Politics*. Kahire için bkz. Abdel Taher, "Social identity and class in a Cairo neighborhood"; ayrıca Oldham et al, "Informal communities in Cairo: the basis of a typology", *Cairo Papers in Social Science*, 10(4), 1987. Medyaya göre, 1990'ların başında, Kahire'nin gecekondu mahallelerinden Imbaba'da devletin yokluğunda İslâmcı militanların etkisiyle "devlet içinde devlet" oluşmuştur.

37 Bu mesele üstüne ilk yorumlar için bkz. E. Durkheim, *The Division of Labor in*

ğer sosyologlar ise, marjinalleşmek bir yana, bu insanların gayet iyi entegre olduklarını iddia ederek "marjinallik" öncülüne şiddetle saldırmışlardır.[38] Farklılıklarına rağmen, bu iki rakip perspektif, ortak bir temel varsayıma sahiptir. Her ikisi de, "ideal insan"ın iyi uyum sağlamış ve entegre olmuş "insan", kısacası "modern insan" olduğunu varsayar.

Aslında bu insanlar, ne marjinaldir (yani özde gelenekçi ve kapalıdır) ne de tamamıyla entegre olmuşlardır. Yoksullukları ve zayıflıkları (saldırı ve tenkide açık ve maruz olmaları), onları devletten ve modern kurumlardan özerklik aramaya iter. Öncelikle, bürokrasinin ve "modern" kurumların onlara ulaşmaktaki başarısızlıklarından dolayı, polise ve diğer makamlara başvurmaktan çekinirler. Bu kurumlar, (zamanlarını, davranışlarını, görünüşlerini düzenlemek gibi) uymaya güçlerinin yetmeyeceği ya da uymak istemedikleri bir disiplin dayatır. İlk etapta verdiğinden daha çok aldığı için entegrasyona sadece en yoksul yanaşabilir. Yoksa, çoğu gecekondu ve kenar mahalle sakini, (örneğin, kolayca haberleşebildikleri, toplum içine çıkabildikleri, kültürel pratiklerini sürdürebildikleri için) resmi takipten ve modern toplumsal denetimden kısmen bağımsız göründüğünden, işgal ettikleri alanlarda yaşamayı tercih ederler. Modernitenin sınırlayıcı veçhelerini reddeden yoksul, özgürleştirici boyutunu sahiplenir. Gecekondulular evlerini elektrikle aydınlatmak, şebeke suyu kullanmak ve renkli televizyon seyretmek isterler, fakat sıkı bürokratik denetime tâbi fatu-

---

Society, New York: Free Press, 1971; S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, New York: WW Norton, 1961. Diğer örnekler Simmel, "The stranger"; Park, "Human migration and the marginal man"; Stonequist, "The problem of marginal man"; Wirth, "Urbanism as a way of life".

38 Perlman, *The Myth ofMarginality*; Castells, *Cities and the Grassroots*. Ayrıca bkz. C Velez-Ibahez, *Rituals of Marginality: Politics, Process and Cultural Change in Urban Central Mexico*, 1969 1974, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

raları ödemek istemezler; esneklik ve pazarlık talep ederler. Benzer biçimde, geçimlik sokak işi, düşük statüsü, düşük güvenliği ve diğer bedellerine rağmen, insanların bağımsızlıklarını modern iş kurumlarının disiplin ve denetim ilişkilerinden koruma avantajına sahiptir.[39] Biraz romantikleştirilmiş olsa da, John Friedman'ın bir tür post-modern hareket olarak tanımladığı Brezilya'daki *barrios*, yoksulun sürdürmeyi tercih ettiği alternatif yaşam biçimlerine işaret eder. Friedman'a göre *barrios*'un ahlaki ekonomi, güven, işbirliği, kullanım değeri üretimi, yerel özerklik ve öz-denetim üstündeki vurgusu, değişim değeri, bürokrasi ve devlet gibi modern ilkelere meydan okumaktadır.[40]

İki noktayı aydınlatmak isterim. Öncelikle, hem yoksul hem de devlet bakımından özerklik ve entegrasyon anlayışı açıklıktan çok uzaktır. Çelişkili süreçlere, sürekli yeniden tanımlamaya ve yoğun pazarlığa tâbidirler. Gayri resmiyet,

39 H. De Soto da, birçok gelişmekte olan ülkedeki devletin "merkantalist" yapısını ve "kötü yasalar"ı, "kayıt dışı"nın artmasından sorumlu tutar. "Merkantalizm"i, ekonominin siyasal kaygılarla yürütülmesi olarak tanımladığından, devletin baskınlığına karşı bir alternatif olarak kayıt dışı sektörün insanların serbest piyasa özlemlerini yansıttığı sonucuna varır. De Soto, *The Other Path*. Fakat, Üçüncü Dünya'nın ekonomik sorunlarına çözüm olarak gördüğü serbest piyasaya ilgisi, De Soto'yu kayıt dışılığın oluşmasında etken diğer faktörleri anlamasını engeller. Örneğin, merkantalizmin olmadığı ABD'de de kayıt dışı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, (örneğin arazi üstündeki) pazar mekanizmalarının kendilerinin kayıt dışı komünitelerin oluşumuna katkıda bulunduğu gerçeğini gözden kaçırır. Kayıt dışılığın, tam bu anlamda olmasa da, özel girişim bakımından kapsamlı bir analizi için bkz. A. Fortes, M Castells & L Benton (derl.), *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989. Kayıt dışı etkinliklerin bir biçimde özerk niteliği için bkz. N. Hopkins (der.), "Informal sector in Egypt", *Cairo Papers in Social Science* 14 (4), 1992.

40 Friedmann, "The dialectic of reason". Friedmann'ın *barrios* hareketini romantikleştirmesinin eleştirisi için bkz. D. Palma, "Comments on John Friedmann's *The Dialectic of Reason*" *International Journal of Urban and Regional Research*, 13 (3), 1989; B. Roberts, "Comments on John Friedmann's *The Dialectic of Reason*", *International Journal of Urban and Regional Research*, 13 (3), 1989; A. Touraine, "Comments on John Friedmann's *The Dialectic of Reason*", *International Journal of Urban and Regional Research*, 13 (3), 1989.

kentsel yoksulun özel tercihi değildir; resmi yapıların sınırlamalarına bir alternatiftir. Aslında, yukarıdaki örneklerin de gösterdiği gibi, pek çok yoksul insan, maddi bedeli bir yana toplumsal ve kültürel gereklerini karşılayabilseler, belki de entegre yaşamı isteyebilirler ve benimseyebilirler. Bu sebeple, Tahran'ın güneyindeki bir gayri resmi yerleşim olan İslâmşehr'in sakinleri, yerleşimlerinin resmi entegrasyonu için 1990'ların başında kampanya yürütmüşlerdir. Fakat, başarıya ulaşılmasının hemen ertesinde, bu kez İslâmşehr çevresinde yeni gayri resmi yerleşimler boy göstermeye başlamıştır. Bunun ötesinde, yoksul gibi devlet de özerklik ve entegrasyon konusunda çelişkili tavırlar sergiler. Sorumluluklarını vatandaşların üstüne atma çabasıyla uygulamada kişisel girişim, öz-yardım, STK'lar v.d. cesaretlendirerek birçok hükümet özerkliği destekleme eğilimindedir. Gilber ve Word gibi gözlemciler, bu tedbirleri bir tür toplumsal denetim olarak görürler.[41] Fakat, hükümetlerin aynı zamanda siyasal alanı kaybetmekten korktukları gerçeğini gözden kaçırırlar. Devletlerin aynı anda özerk ve gayri resmi kurumları hem destekleyen hem sınırlayan politikalar uygulamaları sık karşılaşılan bir durumdur. Üçüncü Dünya kent yaşamı sürekli bir kayıt dışına çıkma, entegrasyon ve yeniden kayıt dışına çıkma sürecinin bileşkesidir.

İkinci noktaysa, zenginin ve güçlünün de modern kurumların disiplininden özerklik ve özdenetim talep edebilmeleridir. Fakat, gerçekte yoksuldan farklı olarak, genellikle bu düzenlemelerden faydalanırlar, zaten ilk etapta onları düzenleyen kendileridir. Üstelik, yoksuldan farklı olarak, (bilgi, yetenek, para ve bağlantılar gibi) kaynaklara sahip olduklarından, zenginin bu tür kurumlar içinde işlemeye

41 A. Gilbert & P. Ward, "Community action by the urban poor: democratic involvement, community self-help or a means of social control", *World Development*, 12 (8), 1984.

gücü yeter. Faturalarını ödeyebilir, işlerine vaktinde yetişebilirler.

Kayıt dışına itilmişlerin iki temel hedefi –yeniden bölüşüm ve özerklik– birbiriyle son derece yakından ilişkilidir. İlki, ayakta kalmayı ve daha iyi maddi yaşam koşullarını temin ederken, diğeri kendi başına bir hedef olduğu gibi yeniden bölüşümün temininde de bir araçtır: Devletten özerk hareket ederek, güçlü bir kolektif hareketle talep edilmedikleri sürece yasal ve kurumsal mekanizmalar aracılığıyla elde edilmeleri mümkün olmayan (yasadışı toprak, barınak v.s. gibi) kamusal mallara sahip olabilirler.

Sessiz tecavüzlerde, hedeflere ulaşmak için yapılan bu kanunsuz mücadeleler planlı ya da açıkça tasarlanmış değildir. Ayakta kalmanın aciliyetine ve şerefli bir yaşama duyulan istek karşısında geliştirilmiş doğal ve ahlaki tepkiler olarak görülürler. Ortadoğu kültüründe "mecburiyet" kavramı –"şerefiyle yaşama" mecburiyeti– yoksul insanların adalet duygusunun özüdür. Farsça *chara-ii neest* (başka çaresi yok) ve Arapça *na'mal eih?* (ne yapabiliriz?) deyişleri, yoksulun sınırı aşma eylemlerini gerekçelendirme biçimini ifade eden, kentsel siyasetin ahlaki söylemidir.[42] "Şeref" kavramı, anlamını belirleyen kömüniteyle, "dost ve düşman"la, toplumun yargısıyla yakından ilişkilidir. Şerefiyle yaşaması için bir ailenin belli kültürel ve maddi güce ihtiyacı vardır. *Aaberu* ya da *"arel"*i (onur), cömertliği, cesareti ve hepsinden önemlisi hanenin kadınlarının *haya*'sını (cinsel iffet) muhafaza etmek, bu gücün göstergelerindendir. Fakat, konumuzla daha alakalı olarak, temel gereksinimleri

42 Garip biçimde benzeri bir dil Latin Amerika'da kullanılıyor. Miguel Diaz Barriga'mn bildirdiğine göre, Mexico City'deki "kensel siyasette yer almış birçok göçmen için kültür ve iktidar anlayışı *necesidad* [ya da mecburiyet] ile ifade ediliyor." M. Barriga, "*Necesidad*: notes on the discourse of urban politics in the Ajusco foothills of Mexico City", *American Ethnologist*, 23 (2), 1996, s. 291.

"sağlamak gücü", hanenin *hareem*'ini toplumun istenmeyen müdahalelerinden korumak ve olası kusurları (*aabirourizi* ve *fadiha*) "kapatma gücü"nü kapsar. Yoksul bir aile babasının ailesini geçindirmekteki başarısızlığı, sadece ailenin yaşamını tehlikeye atmaz, onurunu da lekeler. Örneğin, evsizlik, her anlamda tam bir kaybetmişlik demektir. Yaşayacak bir yer, ev halkını (soğuk, sıcak v.b.) fiziksel tehlikelerden korumanın ötesinde, kültürel bir anlam taşır. Haremi korur, insanları ahlaki tehlikelere karşı kollar, kusurları kapatır ve toplumun gözünde *aabereu*'yu korur. Zenginin de benzer değerleri olabilir, fakat yoksulun kusurları kapatma kapasitesi düşüktür ve dolayısıyla "şerefli hayat"ı saldırılara karşı daha korumasızdır.

Mecburiyet kavramı etrafında oluşan bu adalet anlayışına göre, bir temel gereksinimi olan, kanunsuz yollarla da olsa, kendi durumunda olan başkalarına zarar vermediği müddetçe, bu gereksinimini karşılayabilir ve karşılamalıdır. Zengin, mal varlığının bir kısmını kaybetse de olur. Devlet, bu zihniyeti karşısına alınca ve adalet kodlarını çiğneyince, ahlaki haklarının çiğnenmesine öfkelenen yoksul isyan eder.[43] Ancak, bu "manevi siyaset"in, yoksulu kazanımlarını artıracağı herhangi bir siyasal alanı akılcı bir biçimde kullanmaktan alıkoymayacağını vurgulamalıyım. Memurlara rüşvet vermek, siyasal partilerle ittifak kurmak, siyasal rekabetten faydalanmak ve resmi ya da sivil örgütleri istismar etmek, hepsi oyunun kurallarındandır.

Siyasallaşma

Siyasal anlamları olmaksızın başlayan ve yasadışı tecavüzlerini çoğunlukla ahlaki gerekçelere dayandıran bu hare-

43 Yoksulun manevi iktisadı literatürü için bkz. E. P. Thompson, *Customs in Common*, Londra: Penguin Books, 1993.

ketler, nasıl kolektif siyasal mücadelelere dönüşüyor? Aktörler, herhangi bir siyasal otoritenin ciddi engellemeleriyle karşılaşmadan gündelik ilerleyişlerini sürdürdükleri müddetçe, yaptıklarını sıradan gündelik işler olarak görürler. Kazanımları tehdit edildiğinde, eylemlerinin ve kazanımlarının bilincine varırlar ve onları toplu halde ve yüksek sesle savunurlar. Münferitten kolektif eyleme dönüşümün mantığını daha sonra tanımlayacağım. Burada, gecekondulular, işportacıların ve diğer marjinal grupların çok sayıdaki hükümet karşıtı ayaklanmalarının, atomize olduğu düşünülen yoksul için kolektif direnişin önemini gösterdiğini vurgulamak yeterlidir. Aktörlerin mücadelesi, kazanım sağlamaya değil, kazanılmış hakları savunmaya ve artırmaya yöneliktir. Bu durumda muhalifler, iletişim ağları, iş birlikleri ya da daha yapısal örgütler kurarak eylemlerine bir yapı geliştirmeye kadar gidebilirler. Bu örgütlenmenin amacı, önceki kazanımları pekiştirmek ve yaygınlaştırmaktır.

Devlet sahneye ne zaman çıkar? Devlet, genellikle, mütecavizlerin ve eylemlerin gelişmelerinin toplamı "görmezden gelinebilir nokta"yı aşınca tavır alır. Söz konusu devletin yeterliğine, sessiz muhaliflerin direnişine, alternatif çözümlerin varlığına bağlı olarak, devlet, normalde dağınık olan saldırıları, özellikle hâlâ tehlikeli bir güç haline gelmedilerse, görmezden gelir. Öyleyse, aktörler için püf noktası, bir yandan kendilerine direnişi güçleştirecek kadar yaygınlaşırken, aynı zamanda da sınırlı ve hoş görülebilir sınırlarda *görünmek*tir. Aslında çoğu (gecekondulu, işportacı ve otoparkçı), kendi durumlarındaki başkalarını aralarına almayarak belli alanlardaki yayılmanın kasten önüne geçerler. Bazıları küçük memurlara rüşvet verme ya da (gecekondularını şehrin uzaklarında yaparak, daha az tepki uyandıracak yerlerde işportacılık yaparak) görünürlüklerini en aza

indirme yoluna giderler. Hemen hepsi, (devrimin, savaşın ya da ekonomik durgunluğun ardından gelen) kriz dönemlerinde, devlet gücünün zayıflamasını daha fazla yayılmak ve konumlarını güçlendirmek için fırsat bilirler. Kısacası, kahramanlarımız, aslında çoğalırlarken, görmezden gelinmelerini sağlayan üç fırsattan –kriz, rüşvet ve görünmezlik– faydalanırlar.

Gelişimlerinin etkisi ve ölçüsü bir kez ortaya çıkınca, devletin tepkisi ve yıkımlar kaçınılmaz hale gelir. Çoğu durumda yıkımlar başarısız olur, çok geç kalınmıştır ve mütecavizler çoktan yayılmış, görünür hale gelmiş ve "tehlikeli kitle"ye ulaşmışlardır. Aslında, yetkililerin süreci "kanser" diye tanımlamaları, bu hareketin dinamiklerini çok iyi yakalamaktadır.[44]

Devletle söz hakkından mahrumlar arasındaki çatışmanın temelinde, sessiz tecavüzün yetkililere ve zengine yüklediği ekonomik ve politik maliyet yatar. Kamu mallarının "gayri resmi" ve bedava yeniden dağıtımı, devlet kaynaklarına ağır bir yük getirir. Zengin –emlak sahipleri, ticaretle uğraşanlar, dükkân sahipleri– de mal, marka ve iş fırsatı kaybına uğrar. Zengin ile devletin ittifakı, mevcut siyasal çatışmaya bir de sınıf boyutu ekler.

Ekonomik boyutunun ötesinde, gündelik yaşamda yoksul insanların özerkliğe yönelmeleri, modern devletin egemenliğinde büyük çatlaklara yol açar. Tamamıyla özerk bir yaşam, devletlerin varlığının anlamsızlaşması demektir. Sözleşmeler, zamanın, mekânın, kültürel etkinliklerin, çalışma hayatının düzenlenmesi –kısacası, öz-denetim–, devletten önemli bir siyasal alanın geri istenmesidir. Bu noktada, çatışma kaçınılmaz hale gelir. Söz hakkından mahrum-

44 Kendiliğinden yerleşmelerin kanservari büyümesi üstüne *Al-Ahram*'ın çeşitli sayılarının incelemesi için Tawfiq, "Discourse analysis of informal housing in Egypt".

ların toplumsal yaşamının asli bir niteliği olarak "sokak siyaseti",[45] bu çatışmanın en dikkat çekici yönüdür.

Sokak siyaseti

Sokak siyasetinden kastım, bir insan topluluğuyla yetkililer arasında dönemsel olarak –ara sokaklardan daha görünür kaldırımlara, belediye parklarından spor sahalarına– "sokaklar"ın fiziksel ve toplumsal mekânında şekillenen ve dile gelen çatışmalar ve beraberindeki etkilerdir. Bu anlamda "sokak", muhalefetlerini dile getirecekleri kurumsal bağlamdan yapısal olarak yoksun olanların toplu halde kendilerini ifade etmelerinin tek mahallidir. Gecekondulular, işsizler, (sokak satıcıları gibi) geçimlik sokak işçileri, (dilenciler ve fahişeler gibi) yeraltındakiler, küçük hırsızlar ve ev kadınları bunun içinde yer alır. Kavram, kurumlar, tutarlı bir ideoloji ya da belirgin bir liderlik olmaksızın, farklı toplumsal grupların muhalefetinin ilerleyişini ifade eder.

İki ana etken "sokaklar"ı bir siyaset arenasına dönüştürür. İlki, Foucault'nun, mekânın genelde iktidarı içerdiği düşüncesini takip eder.[46] Kamusal mekânın, halkla otoritenin çatışma sahası olarak kullanılması sonucu ortaya çıkar. Sokak etkinliğini siyasallaştıran, kamusal alanın (pasifin aksine) aktif ve katılımcı kullanımıdır; dolayısıyla kaldırımların, geçitlerin, kent arazisinin kullanımı, toplanmaya ve toplu kültürel etkinliklere ayrılmış alanların hepsi bir aşamada çatışma mekânı haline gelir. Bu mekânlar, hızla onları düzenleyen devletin iktidar alanına dönüşürler. Devlet,

---

45 Bahar 1991'de toplanan Türk ve Mısırlı Akademisyenler Ortak Konferansı sırasında terime ilk dikkatimi çeken Boğaziçi Üniversitesi'nden Prof. Ayşe Öncü olmuştur. Benim tanımlamam onunkinden tamamen farklıysa da, terimi burada kullanışımı ona borçluyum.

46 M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1976.

koyduğu kurallara kullanıcıların uymalarını ve pasif kalmalarını bekler. Her türlü aktif ve katılımcı kullanım, otoritenin denetimini ve bu düzenden yararlanan toplumsal grupları tehdit eder.

Bu tür "sokak" yaşamı ve bu tarz etkinlikler bir yenilik değildir. 16.-18. yüzyıllar arasında Avrupa'da[47] ve çok yakın zamana dek Ortadoğu kentlerinde görülürler.[48] Fakat, beraberlerinde "sokak siyaseti" getirmemişlerdir. Yeni olan, onları siyasallaştıran özellikleridir. Büyük ölçüde özerkliğe ve özdenetime sahip oldukları geçmiştekinden farklı olarak yerel komüniteler, şimdi sokağı ve mahalli yaşamı düzenleyen ve denetleyen merkezî hükümetlere bağlıdırlar.[49]

Sokak siyasetini şekillendiren ikinci unsur, kamusal mekânı kullanan insanlar arasında *pasif a*ğın işleyişidir. Herhangi bir toplu siyasi eylem, aktörler arasında belli bir örgütlenmeyi, iletişimi ve bağı gerektirir. Bu zaten büyük ölçüde kendiliğinden, resmi ya da gayri resmi olarak oluşur. Dolayısıyla gecekondululular, işsizler ya da aynı yerden kente göç etmiş insanlar sürekli haberleşebilir, düzenli olarak toplanılan resmi dernekler kurabilirler. Yahut, kendi aralarında gayri resmi bağlantılar geliştirebilirler. Aynı sokaktaki işportacıların, örneğin, bir anda toplanıp sorunlarını tartışma veya yalnızca sohbet etme imkânları vardır. Hem resmi hem de gayri resmi durumda katılımcılar birbirlerini tanıdıkları, konuştukları,

47 C. Lis & H. Soly, "Neighbourhood social change in West European cities: 16th to 19th centuries", *International Review of Social History*, 38 (1), 1992, s. 15-18.

48 A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th Century*, New York: Columbia University Press, 1989.

49 1990'ların başında Kahire'de yoksul bir semt olan Imbaba'nın arka sokakları İslâmcı eylemciler ile rakip yerel *futuwwat* grupları tarafından ele geçirilmişti. Gelişen tehdit karşısında hükümet, bölgeyi İslâmcılardan temizlemeye girişmekle kalmadı, bu ve buna benzer bölgeleri "açarak" (örneğin, ara sokakları genişleterek) devlet gözetimi için şeffaf hale dönüştürdü. Bu "açma" ve şeffaflık siyaseti, sömürge zamanlarında da uygulanmıştı. T. Mitchel, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 46, 66.

karşılaştıkları ve bilinçli olarak birbirleriyle etkileşimde oldukları aktif ağlara sahiptirler. Fakat, Tilly'nin –yüksek "birlik" (güçlü uyum) ve "netlik" (kişiler arası iletişim) düzeyine sahip– örgüt anlayışının[50] aksine, ağların aktif olması gerekmez. Kamusal alan olarak sokağın, aktif ağ olmaksızın insanların harekete geçmesini mümkün kılan kendine has bir özelliği vardır. Bu özellik, "pasif ağlar" –atomize bireyler arasında ortak kimliklerinin sessizce tanınmasıyla ve mekân aracılığıyla kurulan ani iletişim– sayesinde pratiğe yansır. Erkeklerin çoğunluğu oluşturduğu bir partiye giden kadın, erkekler arasında diğer kadınları hemen farkeder; bir sokaktaki işportacılar hiç konuşmasalar da birbirlerini tanırlar. Örneğin, dağınık vergi protestocularından farklı olarak, hem partideki kadınlar hem de bir yerdeki işportacılar arasında pasif ağ bulunur. Konsey konut biriminin kiracıları, bir ülkedeki yasadışı göçmenler, vergi protestocuları, erkek ağırlıklı partideki kadınlar, işportacılar, veya futbol maçı seyircileri, hepsi bir düzeyde kendi aralarında benzer statüye ve çıkar ortaklıklarına sahip atomize bireylerdir (Şekil 2'ye bakınız). Bourdieu'ye göre, yukarıdakilerin hepsi, sadece "temsil" edildiklerinde "gerçek" olan "kuramsal gruplar"dır.[51] Fakat nasıl? Bu incelenmemiştir. Bourdieu'nün kurgusunda grup olmanın önemli bir unsuru, yani ağ, ya göz ardı edilmiş ya da verili kabul edilmiştir. Aslında, bu "yan yana duran bireyler", birlikte hareket edebilirler. Fakat, birlikte hareket etmek, üstünden iletişim kurulacak bir ortamı ya da ağı gerektirir. Mekân gibi onları biraraya getiren bir ortamları olmadığından, yasadışı göçmenler ya da vergi protestocuları, özel-

50 C. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, MA: Addison-Wesley Publishing, 1978, s. 62-69.

51 P. Bourdieu, "What makes a social class? On the theoretical and practical existance of groups", *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1987; Bourdieu, "The social space and the genesis of groups", *Theory and Society*, 14 (6), 1985.

likle örgütlenmeye başlamadıkları sürece, devlete karşı direnemezler (Şekil 3'e bakınız). Yukarıda tanımlanan kiracılar, seyirciler, işportacılar, gecekondulular ve kadınlar, birbirlerini tanımamalarına rağmen, toplu harekete geçebilirler, çünkü ortak mekân ortak çıkarlarının ve kimliklerinin farkına varmalarını –yani, pasif ağ oluşturmalarını– sağlar (Şekil 4'e bakınız). Pasif ağı eyleme bağlayan ortak tehdittir. Bu atomize bireyler kazanımlarına yönelik bir tehditle karşılaştıklarında, pasif ağları bir anda aktif ağa ve toplu eyleme dönüşür. Bu nedenle, tahliye tehdidi, birbirlerini tanımasalar da, hemen birçok gecekonduluyu biraraya getirir. Aynı şekilde, bir futbol maçında rakip takımların taraftarları çoğu zaman sokakta polise karşı birleşirler. Bu, basitçe psikolojik kaynaklı ya da "irrasyonel sürü davranışı" değil, daha sosyolojik bir olgu olan çıkar farkındalığı ve *gizil iletişim*dir.

Halen örgütlü bireyler de (pasif ya da aktif) ağlarını, doğrudan üyeleri olmayanlara genişletmeye çalışabilirler. Örneğin, sokaklarda gösteri yapan öğrenciler, fabrika işçileri, kadın dernekleri davalarını duyurmak ve dayanışma sağlamak için bunu yaparlar. Umumi gösterilerin kendisi, bir anlamda göstericilerin tanımadıkları, ama kendileriyle aynı koşullara tâbi olanlarla iletişim kurma girişimidir; bu pasif iletişimi harekete geçirerek toplu eylemi genişletmeyi umarlar.

Pasiften aktif ağa ve toplu eyleme geçişin kesin olmadığını vurgulamak gerek. Bilinçli olarak örgütlenmiş ağın harekete geçirilmesiyle aynı karmaşıklığa tâbidir ve benzer etkenlere bağlıdır.[52] Devletin meşruiyet krizi, yönetici elit

52 Yapı/çıkar ile biliç, bilinç ile eylem arasındaki bağı açıklamak aslında hâlâ sosyolojinin temel uğraşıdır. Tartışmaların ele alındığı bir makalae olarak bkz. Crompton, *Class and Stratification: An Introduction to Current Debate*, Oxford: Polity Press, 1993. Tartışmaya katılanlar arasında Tilly, *From Mobilization to Revolution; Barrington Moore, Injustice: Social Basis of Obedience and Revolt*, New York: Sharpe, 1978; ve N. Smelser, *A Theory of Collective Behavior*, New York: Free Press, 1971.

a h m

o d x

n p b

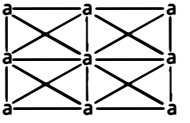
Şekil 1 Ağ Yok
Ortak duruşu olmayan atomize bireyler.

a a a

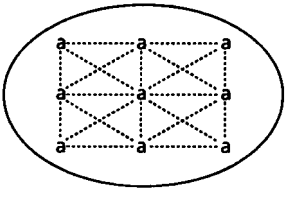
a a a

a a a

Şekil 2 Ağ yok
Ortak duruşu olan atomize bireyler.



Şekil 3 Etkin Ağ
Tasarlanmış bir girişimle bir araya gelmiş benzer duruşlara sahip bireyler: Etkin bir ağı olan dernekler.



Şekil 4 Edilgin Ağ
Mekân dolayımıyla bir araya gelmiş benzer duruşları olan atomize bireyler olasılığı.

içinde bölünme, toplumsal denetimin çöküşü ve kaynaklara erişim gibi etkenler toplu eylemi kolaylaştırırken; "bastırma"[53] tehdidi, grup içi bölünme ve geçici itaatin yararlılığı hareketlenmeyi engeller. Burada önemli nokta, tahliye tehdidinin bir grup gecekondulunun toplu direnişine yol açmayabileceği değildir; sendikalar da lokavt tehdidi karşısında boyun eğebilirler. Asıl nokta, aktif ağa ve örgüte sahip olmayan *tek tek bireyler*in oluşturduğu grupların, çoğu kez de aniden olmak üzere, toplu eyleme girişebilecekleri ve girişebildikleridir; bu, aralarındaki mevcut pasif ağın işleyişinin sonucudur.

Planlanmamış, yapısız, ani toplu eylem olasılığı, sokağı patlamaya hazır bir çatışmanın, dolayısıyla da siyasetin mahali haline getirir. Kamusal alanı mükemmelen temsil eden sokakların siyasal "tehlike"sinin ardında, "pasif ağlar"ın işleyişi yatar. Tutulmayan hükümetlerin sokakları denetlemeye büyük özen göstermelerine şaşmamak gerekir. Özel olarak düzenlenmiş gösteri ve yürüyüşleri yasaklayabilirlerse de, insanlara sokaklarda çalışmayı, araba kullanmayı, yürümeyi, kısacası sokak yaşamını yasaklayamazlar. Kamusal alan ne kadar açık ve görünürse, pasif ağların işleyişi o kadar yaygındır ve dolayısıyla da, toplu eylem olasılığı artar. Pasif ağlar sokak ve arka sokak hayatına özgüdürler; bireylerin refahlarına ve mutluluklarına bir tehdit hissettikleri anda derhal biraraya gelmelerini sağlar. "Pasif ağlar" kavramı olmadan, kent ortamında "şaşırtıcı", "beklenmedik" ve ani kitlesel patlamaları anlamakta birçokları güçlük çeker.[54] Belki, bi-

53 Sidney Tarrow'a göre: "... yakınmanın toplu eyleme dönüşmesi kesinlikle otomatik değildir; önemli ölçüde iletişim ve bilinçli planlamayı gerektirir." S. Tarrow, *Power in Movement*, s. 49. "Fırsat depresyonu" ve kaynak seferberliği kavramlarını geliştiren Tilly gibi, Tarrow da örgüt ile eylem arasında aracı unsur olarak "fırsat yapıları"m ileri sürmüştür.

54 Tilly'nin toplu eylem kavramı, "bastırma" anlayışının fazlasıyla etkisi altındadır. Bu yüzden, Tilly'nin çerçevesinde, örneğin, hükümetler, toplu gösterileri

reysel ve toplu eylem diyalektiği –bireysel tecavüzün manen haklılaştırılmasıyla birlikte toplu direniş olasılığı–, yaşamlarını sürdürme ve koşullarını iyileştirme mücadelelerinde söz hakkından mahrumların zorlukları yenme güçlerini açıklar.

Sessiz tecavüzün yapımı

Sıradanın sessiz tecavüzü ne kadar evrenseldir? Hangi şartlar altında bu aktivizmin ortaya çıkması muhtemeldir? Gelişmekte olan ülkelerde sessiz tecavüz, tarihsel açıdan özgün bir fenomen haline gelmiş yapısal ve kültürel etkenlerin bir birleşeninden ortaya çıkmış gibi görünür.

Öncelikle, hareketin hammaddesi, yani aktörler, kentli işsizler, işsizimsiler ve diğer marjinalleşmiş gruplar gibi ümitsizlikten her şeyi göze alabilecek kesimlerden meydana gelir.[55] (Aslında yoksulluktan kaynaklanan) nüfus artışı ve özellikle de (arazinin kötü bölüşümü, kırsal işsizlik, doğal ya da insanların neden olduğu felaketler, kent yanılgısı ve sınırlı endüstriyel gelişmeden kaynaklanan) köyden kente göç, kentsel işsizliğin temel sebepleri olarak görünmektedir. Kent ekonomisinin doğal nüfus artışının yarattığı iş gücü miktarını tamamen hazmedemediği kanıtlarla ortadadır.[56] Dolayısıyla, eğitimli ve ilk kez iş arayan çok sayıda

---

bastırmak için, kolayca sokakları kapatabilir, sıkıyönetim ilan edebilirler. Bu gerçekten olabilir. Fakat, modelinde "pasif ağ"ın yeri olmadığından, yoğun kişiler-arası etkileşimler geliştirmedikleri sürece sokaktaki sıradan insanların kitlesel eylem yapabileceklerini tahayyül edemez.

55 ILO'nun 1975 yılındaki açık işsizlik bölgesel tahminlerine göre oranlar, (Çin ve diğer merkezden planlanan ekonomiler hariç) Asya için %6,9; Afrika için %10,8; Latin Amerika için %65'tir. A. Gilbert & J. Gugler, *Cities, Poverty and Development*, Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 67.

56 Örneğin bkz. J. Vandemoortele, "The African employment crisis of the 1980s", *The Employment Crisis in Africa: Issues in Human Resources and Development Policy* içinde. (der.) C. Grey-Johnson. Harare: African Association for Public Administration and Management, 1990.

insan işsiz kalmaktadır. Genelde, kente göç, temel etkendir. Üçüncü Dünya'daki ortalama kentli nüfus artışının neredeyse yarısı göçten kaynaklanır. Gana ve Tanzanya için bu oran yüzde 60, Fildişi Kıyısı için yüzde 70'tir.[57]

Bu klasik senaryonun yanısıra, son yıllardaki bazı yeni gelişmeler, bu grupların büyümesine neden olmuştur. Bazı Üçüncü Dünya ülkelerindeki popülist modernleşmenin 1980'lerden beri içinde bulunduğu küresel kriz ve sosyalist ekonomilerin 1990'lar sonrası çöküşü, kitlesel boyutta kurumsal çözülmeye, proleterleşmeye ve marjinalleşmeye yol açmıştır. Alternatif stratejiler –yapısal uyarlama ve istikrar programları–, ekonomiyi canlandırma ve iş imkânları yaratma garantisi olmaksızın, halihazırda iş sahibi olan insanların önemli kesimini fazlalık haline getirmektedir. 1990'ların başında, post-sosyalist, "uyum sürecindeki" Latin Amerika ülkelerinde ve Ortadoğu'daki pazar ekonomisine geçişlerde, resmi olarak çalışan kesim, yüzde 5 ile 15 arası azalmıştır.[58] 1980'ler boyunca Afrika'da, resmi ücret sektörünün işgücü hacmi sürekli düşerken, işsizlik, her yıl yüzde 10 veya daha fazla artmıştır.[59] 1990'ların başında Üçüncü Dünya ülkelerindeki açık işsizlik çarpıcı düzeyde artmıştır.[60] Bu nedenle, bir zamanlar hali vakti yerinde olan eğitimli orta sınıflar (kamu çalışanları ve öğrenciler), kamu sektöründe çalışan işçiler ve köylü kesimleri, iş ve konut pazarında kentsel yoksul seviyesine itilmişlerdir.

---

57 Anan: S. V. Sethurman (der.), *The Urban Informal Sector in Developing Countries*, Geneva: ILO, 1981, s. 5.

58 World Bank, World Development Report, 1995, Washington, DC, 1995, s. 108.

59 Vandemoortele, "The African employment crisis of the 1990s", s. 34-36.

60 1991'de (eskiden komünist olanlar ve yeni endüstrileşmekte olanlar hariç) gelişmekte olan 45 ülkedeki açık işsizlik oranı ortalama %17'ydi. Bu yıl [1997 ç.n.], işsizlik oranı Latin Amerika'da (19 ülke) %12'ye, Asya'da (14 ülke) %17'ye ve 12 Afrika ülkesinde %21'e ulaştı. Kaynak: CIA, The World Fact Book 1992, USA: CIA Publication, 1992.

Devletin, uygun iş, sosyal güvence ve kentsel hizmetler sunmaktaki yetersizliği ve isteksizliği, işsizler, gecekondulular, kenar mahalleliler ve gündelik sokak işçileri –kısacası, potansiyel "sokak isyancıları"– olarak bu insanları, ortak kimlikte değilse de, ortak zeminde biraraya getirir. Kurumsal ortam olmadığından, bu insanlar atomize oluşumlar içinde mücadele etmek zorunda kalır. Birçok gelişmekte olan ülke, benzer süreçlere sahne olmuştur. Bu toplumlardaki hareketlilik biçimi, yerel siyasal kültürle ve kurumlarla yakından alakalıdır.

Devletin baskıcı politikası, açık ve toplu protesto eylemlerindense, münferit, sessiz ve saklı hareketliliği daha elverişli bir strateji haline getirmiştir. Bu koşullar altında, toplu ve açık doğrudan eylem, özellikle devletlerin meşruiyet krizi içinde oldukları (İran'da 1979'da devrimci kriz, Mısır'da 1967'de yenilgi sonrası, Güney Afrika'da 1990'larda *apartheid*'ın sona ermesinin ardından olduğu gibi) istisnai konjonktürlerde meydana gelir.

Fakat, belli ölçüde siyasal açıklığın olduğu durumlarda, siyasal partiler arasındaki rekabet, sıradan insanların toplu eylemleri için zemin hazırlar. Seçmen ve kitle desteği kazanmak yolunda rakip siyasal grupların ve liderlerin (1970'lerin başında Hindistan, Meksika, Peru, Brezilya ve Şili'de olduğu gibi) yoksulu harekete geçirmeleri kaçınılmazdır.[61] Oyların, siyasal liderlik için bir kaygı unsuru olmadığı otokratik sistemlerde ise olanaksızdır. Bu nedenle, sessiz tecavüz, geleneksel kurumların sivil örgütlenmeye alternatif oluşturduğu kültürler kadar anti-demokratik siya-

---

61 Leeds & Leeds, "Accounting for behavioral differences"; N. al-Sayyad, "Informal housing in a comparative perspective: on squatting, culture, and development in a Latin American and Middle Eastern culture", *Review of Urban and Regional Development Studies*, 5 (1), 1993, s. 3-18; Lessinger, "Nobodyhere to yell at me"; and Cross, "Organization and resistance in the informal economy".

sal sistemlerin de bir özelliğidir. Geleneğin, siyasal rekabetin ve patronaj ilişkilerinin işlediği Latin Amerika ülkelerinde hareketlilik kolektif, ses getirici ve örgütlü bir nitelik kazanırken ve kentsel arazi işgalleri, kentli yoksul dernekleri ve işportacı meslek odaları dünyanın bu bölgesinde kentsel siyasetin önemli bir parçasıyken,[62] otoriter yönetimin baskın olması, aile ve akrabalık bağlarının kişinin destek ve güvence arayışında birincilliği, çoğu Ortadoğu ülkesinde sessiz tecavüzün yaygınlığını kısmen açıklar.[63]

Devletler, bir başka yoldan da sessiz tecavüze katkıda bulunurlar. Bu tip hareket, çoğunlukla hem verimsiz devlet bürokrasisi hem katı resmi örgütlerin, özellikle de De Soto'nun tanımladığı "merkantalist" devletin[64] egemenliğinde ortaya çıkar; çünkü bu tür kurumlar insanları daha kayıt dışı ve özerk yaşama ve çalışma koşulları aramaya sevk eder. Oysa, daha verimli ve demokratik ortamlardaki durum bütünüyle farklıdır. Devlet ne kadar demokratik ve verimliyse, özerk hareketlerin yayılma alanı o kadar dardır, çünkü bu koşullarda yoksul devlet yapısına eklemlenmeyi, mevcut oyunda rol almayı, yaşamını iyileştirmekte, sınırlı da olsa, mevcut araç ve kurumlardan faydalanmayı tercih eder.[65]

Çeviren *SEÇİL DEREN*

---

62 Nelson, "The urban poor"; G. Geisse & F. Sabatini, "Latin American cities and their poor", *The Metropolis Era: vol I, A World of Giant Cities* içinde. (der.) M. Dogan & J. Kasarda. Newbury Park, CA: Sage, 1988, s. 327; Cross, "Organization and resistance in the informal economy"; De Soto, *The Other Path.*

63 al-Sayyad, "Informal housing in a comparative perspective"; Nelson, *Access to Power*. Ayrıca bkz. Nelson, "The urban poor".

64 De Soto, *The Other Path.*

65 Bu noktanın ayrıntıları için bkz. Piven & Cloward, *Poor People's Movements.*

BEŞİNCİ BÖLÜM

Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket: İran ve Mısır İslâmî Aktivizmlerini Karşılaştırmak*

Gelişen ekonomisi, zengin orta sınıfı, baskıcı siyasal sistemi, muazzam askeri gücü ve güçlü uluslararası müttefikleri olan 1970'ler İran'ında İslâm devrimi oldu da benzer uluslararası müttefikleri olan ama zayıf ekonomisi, fakirleşmiş geniş orta sınıfı ve daha liberal bir siyasal sistemi olan 1990'lar Mısır'ında neden yalnızca bir İslâmî hareket gelişti?[1]

Devrimi açıklamak

Temel literatür, İran devrimini, ideolojik bir sürecin, 1960'ların sonundan beri gelişmekte olan uzun soluklu bir

(*) Bu makalenin bir parçasını oluşturduğu "İran ve Mısır'da İslâmî aktivizmin taban kitlesi" üstüne geniş projeyi destekleyen Mac Arthur Vakfı Barış ve Uluslararası İşbirliği Programı'na teşekkür etmek isterim. Bu makalenin önceki versiyonlarını okuyup yorumda bulunan Profesör Saad Eddin İbrahim, Fred Halliday, Ervand Abrahamian, Sami Zubaida, Armando Salvatore ve derginin isimlerini bilmediğim hakemlerine de teşekkür ederim. Hiçbiri bu makalede varılan sonuçlardan sorumlu değildir.

1 Kişi başına düşen gelir 1978'de İran'da 2.400 $, Mısır'da ise 660 $'dı. 1970'lerde Tahran'ın nüfusunun yüzde 15'i gecekondularda (ve hemen hemen yüzde 15'i kenar mahallelerde) yaşıyordu; Mısır'daysa bu sayı 1990'larda yüzde 50'ydi.

İslâmî hareketin sonucu olarak görür. Hamid Dabashi'nin etkileyici çalışması, İslâmcıların, bu "derinden dindar toplum"da İslâmî bir darbe için uzun zamandır hazırlandıklarını öne sürer. Uygun ulusal ve uluslararası koşullar ortaya çıktığında güçlenebilecek biçimde cami kurumları, Hazweh vaazları (teleolojik seminerler), vaazlar ve yayınlarla taraftar toplamak, örgütlemek, eğitmek ve kaynaklarını seferber etmekle meşguldüler.[2] Aynı şekilde Mansoor Moaddel'e göre, 1953-77 özel "dönemi"nde ortaya çıkan "İslâmî söylem" devrimi hazırlamıştır.[3]

Moaddel ve Dabashi iç etkenlere ağırlık verirken, Anthony Parsons, Nikkie Keddie, v.d., İslâmî uyanışı, Batı'nın siyasal ve kültürel nüfuzuna karşı "Müslüman kimlik"in öne çıkartılması olarak tanımlarlar. Parsons, "İran'ın Şii nüfusunun hem ne istemediklerini (Pehlevi yönetiminin devamı) hem de ne istediklerini (İran İslâmî geleneğinin geleneksel koruyucuları olan dinî liderlerin denetiminde bir hükümet) biliyor" oluşuyla İran devriminin diğer devrimlerden farklı olduğunu iddia eder. Keddi'ye göre ise, iki ek etken rol oynamıştır: Sekülarizm ile Batı denetimi arasında kurulan bağlantı ve Batılı güçlerle müttefik bir hükümet.[4]

---

2 Hamid Dabashi, *Teology of Discontent: The Idelogical Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), 110. Örneğin Said A. Arjomand der ki "1961-78'de ... dinî kurumlar Pehlevi devletinin acımasız saldırılarına hedef oldu ve kendi savunmasında harekete geçirmek için azimle kitleleri çağırmak zorunda kaldı"; Arjomand, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran," *Government and Opposition*, 16: 2 (1981), 302.

3 Mansoor Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution* (New York: Columbia University Press, 1993); ve M. Moaddel, "The Significance of Discourse in the Iranian Revolution: A Reply to Foran," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, no. 4, (Bahar 1994), 65-72. Ayrıca Moaddel'ın John Forn tarafından yapılmış ilginç bir eleştirisi için: "The Iranian Revolution and the Study of Discourse: A Comment on Moaddel," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, no. 4 (Bahar 1994), 51-63.

4 Anthony Parsons, "The Iranian Revolution," *Middle East Review*, 1988 (bahar), 3-8. Nikkie Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*

Diğer yazarlar devrimi "toplumsal altüst oluş ve normatif kargaşa"nm neden olduğu geleneksel toplumsal düzenin yıkılışı açısından ele almışlardır. Said Amir Arjomand bunu devletin başlattığı sosyo-ekonomik değişimlerin sonucu olarak görür. Devlet, yerini ve yönünü kaybetmiş grupları kendi yapısına eklemlemeyi başaramayarak, 1960'lardan beri onları seferber etmeye hazır olan Şii din adamlarının kucağına itmiştir. İslâmî hareket, yolunu kaybetmişlere ahlaki ve ruhani bir cemaat hissi sunarak "rahip eklemlenme hareketi" işlevi görmüştür.[5] Arjomand'a göre, 1979'da olanlar "teokrasi hedefleyen bir İslâm Devrimi'ne yazgılıydı".[6]

Başka bir grup yazar, yapısal etkenleri ve sınıf çıkarlarını vurgulamıştır. Ervand Abrahamian, Fred Halliday, Mohsen Milani ve Keddie (son dönem yazılarında), v.d., devrimde rol oynayan temel ihtilaf kaynağını sosyo-ekonomik gelişme ile siyasal otokrasi arasındaki çatışma, devrimin asli aktörlerini de toplumsal sınıflar olarak tanımlarlar.[7] Parsa Misaq devletin rolünü özellikle vurgular – sermaye birikimine devletin yüksek ölçüde müdahalesi, pazarın aracı rolünü zayıflatmış ve devleti tüm anlaşmazlıkların ve muhalefetin hedefi haline getirmiştir.[8]

Bu açıklamaların her birinin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak niyetinde değilim. Şüphesiz bu yazarlar İran

---

(New Haven: Yale University Press, 1981); N. Keddie, "Islamic Revival in the Middle East: A Comparison of Iran and Egypt," *Arab Society: Continuity and Change* içinde (der.) Samih Farsoun (Londra: Croom Helm, 1985).

5 S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford Univeristy Press, 1988), 106, 197-200.

6 *A.g.e.*, 6.

7 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*; Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*; M. Milani, *The Making of The Islamic Revolution in Iran*; N. Keddie, *Iran and the Muslim World* (New York: New York University Press, 1995).

8 Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989).

devriminin karmaşıklıklarına değerli bir ışık tutmuşlardır. Burada iki soruna işaret etmek istiyorum. Birinci olarak, aralarındaki farklılıklara rağmen bu yazarların hepsi, 1960'lardan beri geliştiği söylenen güçlü bir İslâmî harekete ve onun devrimi zafere taşımaktaki rolüne aşırı bir pay biçmektedirler. Bu makalede bu varsayımı sorgulayacağım. İkinci olarak, önerilen modeller genelde devrimin kendisini açıklamaktan çok, halk arasındaki yaygın hoşnutsuzluğun ve hareketlenmenin ardındaki başlıca gerekçeleri tespite yardımcı olmuştur. Kitlesel hareket ve hareketin devrime dönüşümü hâlâ incelenmeye muhtaçtır. Aslında, Henry Munson'un belirttiği gibi, yukarıda anılan yazarların öne sürdükleri etkenlerin çoğu –yabancı tahakkümünden rahatsızlık, otoriter yönetim, geleneksel değerlerin ihlali, toplumsal kargaşa, ekonominin kötüye gidişi, eşitsizlik ve devlet müdahalesi– diğer Ortadoğu ülkelerinde de mevcut olmasına rağmen devrime dönüşmemiştir.[9] Snow ve Marshal, kültür emperyalizminin ve küreselleşmenin Mısır'daki İslâmcı hareketin altında yatan neden olduğunu savunurlar.[10] Aynı şekilde Burgat ve Dowell, Mısır ve Kuzey Afrika'daki İslâmcılığı siyasal ve ekonomik bağımsızlığın sonrasında sömürgecilik karşıtı hareketin üçüncü aşaması –kültürel ve söylemsel bağımsızlık– olarak görürler.[11] Öte yandan, başkalarının yanısıra Saad Eddin Ibradim (ve kısmen de Gilles Kepel), 1970'ten beri İslâmî hareketin yükselişini sağlayan başlıca etkenler olarak, özellikle 1967 İsrail savaşı yenilgisi, sınıf çelişkisi ve eğitimli taşralı göçmenlerdeki bireysel ano-

9 Henry Munson, *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988).

10 Snow ve Marshal, "Cultural Imperialism, Social Movements, and Islamic Revival," *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* içinde cilt 7 (1989), 131-52.

11 F Burga ve Wç Dowell, The Islamic Movement in North Africa, (Austin. TX: University of Texas Press, 1993).

mi gibi dış etkenle çatışma durumunda açığa çıkan milli bunalıma odaklanırlar.[12] İran vakasında olduğu gibi, hem iç (sosyo-ekonomik ve siyasal) hem de dış (Batı'nın tahakkümüne duyulan tepki ve İsrail faktörü) etkenler Mısır'da İslâmcı aktivizmin ortaya çıkmasında çok önemli rol oynamıştır. Öyleyse İran ve Mısır nasıl farklı izlekler sergiliyorlar? Neden İran'da devrim olurken Mısır'da olmuyor? Soru, yalnızca yapısal-nedensel bir çözümlemeyle değil, toplumsal hareketlerle devrimler arasındaki ilişki açıklanarak ele alınmalıdır.

Toplumsal hareketler ve devrimler

Belli başlı toplumsal hareket modellerinden hiçbiri toplumsal hareketten devrime dönüşümün dinamiklerini kuramsallaştıramamıştır. Daha çok, toplumsal huzursuzluğun ve devrimci krizin nedenlerini açıklamak kaygısındadırlar.[13] James Davies'e göre "Devrimlerin uzun, somut bir ekonomik ve toplumsal gelişme dönemini izleyen kısa, keskin bir gerileme döneminin ardından ortaya çıkması en muhtemeldir".[14] Devrimlerin ortaya çıkışına aracılık eden, Gurr'un "görece yoksunluk" tezindeki gibi, bu nesnel süreçlerle insanların ruh hali, beklentileri ve hayal kırıklıklarıdır.[15] Fakat kaynak seferberliği kuramcılarının işaret ettiği gibi, insanların ruh hali, uygun koşulları yaratarak harekete geç-

12 Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings," *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980), 423-53; G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1986).

13 Örneğin: Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

14 James Davies, "Toward a Theory of Revolution," *American Sociological Review*, 27: 1 (Şubat 1962), 6.

15 Ted Gurr, Why Men Rebel, (Princeton: Princeton University Press, 1970).

medikleri sürece eyleme yol açmayabilir. Bu bağlamda, Tilly'nin önemli kavramları –imkânlar, yani toplu eylemin önünü açan etkenler ve baskılar, yani eylemi sınırlayan etkenler– özellikle anlamlıdır.[16] Aynı şekilde, yetkililerin meşruiyet derecesi, şiddet kullanımının dinamikleri ve Quee-Young Kim'in altını çizdiği seçkinler arası bölünme de faydalı kavramlardır.[17] Yine de bu kuramcılar, devletle karşıtları arasında devrim süreci esnasındaki etkileşimin karmaşık dinamiklerini yakalayamamışlardır.

Toplumsal huzursuzluklar, nedenleri ne olursa olsun, iki tür hareketlenmeye yol açabilirler. İran'da 1978'deki devrimci hareket benzeri birinci tür protestolar ya da isyanlar, sadece mevcut düzeni inkâr etmeyi amaçlarlar; alternatif bir yapı kurabilirler de kuramayabilirler de. İkinci tür toplumsal hareketler baskın düzeni değiştirmeyi hedefler, ama aynı zamanda topyekûn değişimden önce alternatif kurumlar ve değer sistemleri kurmaya da girişirler. Avrupa sosyalist hareketleri, Polonya'daki *Solidarity* ve bazı İslâmcı hareketler bu tür bir modele uyar. Genelde bu tür toplumsal hareketler nispeten yapısallaşmıştır ve toplumsal değişim ortaya çıkartabilmek için nispeten çok sayıda insanın uzun vadeli çabalarını gerektirir. Bu hareketler, sivil topluma yayılmış kurumsal şubeler ile çeşitli etkinliklerden oluşabilir. Alternatif kurumların ve kültürel kurguların parçaları olduklarından, ayaklanmalar ve sokak gösterileri gibi biçimden bağımsız toplu eylemlerden ya da sadece kendi üyelerini ilgilendiren sıkı yapılanmış çıkar gruplarından farklıdırlar. Toplumsal hareketler, iktidar peşindeki siyasal partiler-

16 Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, 1978.

17 Quee-Young Kim, "Disjuctive Justice and Revolutionary movement: The 4.19 (Sa-il-gu) Upheaval and the Fall of the Syngman Rhee Regime in South Korea," Revolutions in the Third World içinde (der.) Quee-Young Kim (Leiden: E. J. Brill, 1991), 56-70.

den, gizli tartışma grupları gibi küçük hiziplerden ve kitlesel desteği olmayan yeraltı gerilla örgütlerinden de ayrılırlar. Bununla birlikte, bu etkinliklerle bağlantılı olabilirler, onların birçok özelliğini paylaşabilirler ya da birbirlerine dönüşebilirler (mesela Türkiye'deki Refah Partisi ile İslâmcı hareket gibi?). Üstelik, siyasal otoritenin çöktüğü ve karşıtlarının eline geçtiği kapsamlı, genellikle sert ve ani değişim süreçleri olan devrimlerden de farklıdırlar.[18]

Öte yandan, isyanlarla sonuçlanabilecek protesto hareketleri genellikle uzun soluklu değildir; ya amaçlarına ulaşırlar ya da bastırılırlar. Siyasal otoriteye doğrudan meydan okuduklarından, protesto hareketlerinin kritik unsuru kalıcılıklarıdır. Fakat bazı istisnai durumlarda protesto hareketleri henüz yapılanmamış ve kurumsallaşmamış toplumsal hareketlere, hatta çıkar gruplarına dönüşebilirler. Jadwiga Staniszkis, "kendini sınırlayan devrim" derken, *Solidarity*'nin Eylül 1980 ile Mart 1981 arasında milli bir hareketten bir sendikaya dönüşümüne gönderme yapar.[19] *Solidarity*, 1981'de askeri rejimin yıkılışıyla orjinal statüsüne geri dönmüş, "1980'lerin sonlarında Gorbaçov devrimi"nin ardından yeniden ortaya çıkmıştır.[20]

Sivil toplum içinde kurumsallaştıklarından toplumsal hareketler –protesto eylemlerinden ve isyanlardan farklı olarak– devletle karşılaştıklarında ayakta kalabilirler ve kalıcı

---

18 Daha doğrusu devrim, Huntington'ın ifadesiyle, "bir toplumun baskın değerler ve mitlerinde, siyasal kurumlarında, toplumsal yapısında, liderliğinde tez, yönetim işleminde ve siyasetinde tez, kökten ve şiddetli bir iç değişim"dir. S. Huntington, "Modernization and Revolution," *Revolution and Political Change* (derleyenler) Claude E. Welch, M. B. Taintor (1972), 22.

19 Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 17.

20 P. Kuczynski ve K. Nowak, "The Solidarity Movement in Relation to Society and the State" *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* içinde (der.) L. Kriesberg cilt 10 (Greenwich: Connecticut, Jai Press INC., 1988).

olabilirler. Fakat, tam da bu dinamik nedeniyle, mevcut düzen içinde savaşarak, devrimci ya da isyancı niteliklerinden uzaklaşma eğilimindedirler. Buna katkıda bulunan birçok etkenden biri zamana ilişkindir. (Ya çöktüğü ya da çökertildiğinden) fazla zamanı olmayan isyanvari bir hareketten farklı olarak toplumsal hareketler, insanların soru sorabilecekleri, temel meseleleri tartışabilecekleri ve hareketin amacı konusunda netleşebilecekleri daha uzun bir zaman diliminde işlerler. Çeşitli fikirler ve dolayısıyla farklı eğilimler gelişir. Netleşme ve farklılaşma toplumsal hareketlerin göze çarpan özellikleriyken, belirsizlik ve birlik de isyanvari eylemlerin alameti farikasıdır. İkinci olarak, toplumsal hareketler, ortaya çıkartabilecekleri olumlu değişimlerle, kendi varoluş koşullarını değiştirebilirler. Örneğin, İran'da 1979'daki işsizler hareketi, amaçlarına ulaşarak, kısmen kendi altını oymuştur.[21] Egemen düzeni reddetmekle sınırlı protesto hareketlerinden ve isyanlardan farklı olarak toplumsal hareketler, alternatif kurumlar ve değer sistemleri de kurmaya çalışırlar. Bu süreçte, örneğin, hepsi kendi tabanlarının bazı gereksinimlerini karşılayacak şekilde yoksullar için kredi sistemlerinin yanısıra klinikler, fabrikalar, dayanışma, konut ve toplumsal korunma ağı oluştururlar. Üstelik, gerilim içinde de olsa, baskın düzenle beraber mevcut toplumsal ve kültürel alt-sistemler ortaya çıkarırlar. Sistemin dışındaki gruplar için özerk birliklerde, sendikalarda, mahallelerde ve derneklerde oluşturulan alternatif seçim sistemleri, bu tarz toplumsal hareketlerin kurumsal ifadelerindendir. Son olarak, dışardaki insanların kendilerini evde [aşinalık içinde – ç.n.] hissedebilecekleri bir ahlaki cemaat işlevi gören alternatif dinsel ve kültürel örgütler –müzik, sanat, âdetler ve hatta hukukla uğraşanların yanısıra okul-

21 Asef Bayat, "Workless Revolutionaries: The Movement of the Unemployed in Iran, 1979," *International Review of Social History*, 42: 2 (Yaz 1997), 159-85.

lar, tatiller, yardım dernekleri, siyasal partiler– kurulur. 1920'lerde Avusturya sosyalist hareketi ve Mısır İslâmî aktivizmi bu tür toplumsal hareketlerin iki örneğidir.

Arjomand gibi bazı neo-Durkheimcı toplum kuramcılar, bu tür kurumları (İran'da olduğu gibi) baskın kurumlara ve değer sistemlerine muhalefet üreten bir "bütünleşik cemaat"in somutlaşması olarak görürler. Fakat, siyasal muhalefettense bu tür düzenlemeler, daha ziyade, Günther Roth'un (Emperyalist Almanya'da sosyal demokrasi çözümlemesindeki) ifadesiyle "olumsuz bütünleşme"ye –alternatif kültürel ve toplumsal varoluşla birleşen kısmi ekonomik ve sosyal dahil olma– yol açar.[22] Öte yandan, Bendix ve Lipset gibi (Batı Avrupa ticari birlik hareketlerinden yola çıkan) bütünleşme kuramcıları, bu nitelikteki kurumsallaşmanın, düzen karşıtlarının mevcut sistem içinde çıkarlar geliştirmelerine ve işlemelerine yardımcı olduğunu öne sürerler.[23] Fakat, toplumsal hareketlerin sadece düzen karşıtlarını sisteme eklemlemeyip, bazı hakiki değişimler de ürettiğini, içinde aktörlerin işleyebildikleri ve kendilerini yeniden ürettikleri alt-sistemler yarattıklarını vurgulamak isterim. Bu hareketler, ani, devrimci bir dönüşüme önderlik etmektense, çoğu kez hem baskın toplumsal düzenlemeyle beraber varolur hem de onunla rekabet eder. Yalnızca hareketin işleyişinin dahi kitlesi için büyük değişiklik anlamına gelmesi, ideolojik ve siyasal bakımdan sisteme eklemlendikleri anlamına gelmezse de, isyancı hareketlerden farklı olarak, siyasal otoriteyi bir kenara itmezler. Bir bakıma, isyancıların "cepheden saldırı"larından farklı olarak, devletin güçlerini ele geçirmeyi amaçlamakla kalmayıp, sivil kurumlara ve süreçlere ahlaki ve entelektü-

22 Günther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany: A Study of Working Class Isolation and National Integration* (Totowa, NJ: 1963), 170.

23 Bendix, *Nation-Building*, 86-89; Lipset, *Political Man*, 70-73.

el önderlik ederek toplumu kademeli olarak ele geçirmeye odaklanan Gramsci'nin "pasif devrim"i (ya da bir "cephe savaşı"nı) anımsatırlar.[24] Gramsci'ye göre, gerçek devrim sadece devlet gücünü elde etmek değil, kurumsal, entelektüel ve ahlaki hegemonya ile toplumu elde etmektir. "Bir toplumsal grup siyasi iktidarı ele geçirmeden önce önderlik etmeye başlayabilir ve aslında başlamalıdır (çünkü bu aslında siyasi iktidarı ele geçirmenin başat koşullarındandır)."[25] "Pasif devrim", bilinçli bir stratejidir, ancak sonuçları toplumsal hareketlerinkiyle aynıdır.

"Cepheden saldırılar" ya da isyanlar, hükümetle halk arasında aracılık edecek sivil kurumların asgari düzeyde olduğu toplumlarda ortaya çıkma eğilimindeyken, pasif devrim güçlü bir sivil toplumun egemenliğinde ortaya çıkar. Fakat, pasif devrim, "ruhta devrim", uzun soluklu, "karmaşık, güç"tür ve "olağanüstü sabır ve yaratıcılık" gerektirir.[26] Toplumsal hareketlerin ve pasif devrimin reformist özü, hem "eklemleyici" etkilerinde, hem de hareketlerin siyasi iktidardan çok toplumu değiştirmeye öncelik veren bilinçli stratejilerinde kendini gösterir. Bu, hedefi hükümete cepheden saldırı olan ("manevra savaşı") ve farklı sonuçlara varan isyanvari hareketlerden tamamen farklıdır.

Bu makalede, İran'da, devlet iktidarını ele geçirmeyi amaçlayan isyanvari bir hareket yaşadığını iddia ediyorum. Oysa, Mısır'da göreli bir açıklıkla işleyen ve sivil toplumda önemli değişiklikler yaratan ama siyasal yapıyı değiştiremeyen kalıcı bir İslâmî siyasal hareket geliştirmiştir. Bir başka deyişle, güçlü bir İslâmî hareket olmadan İran, İslâm Devrimi'ne sahne olmuş; fakat Mısır, devrim olmaksızın bir hare-

24 Antonio Gramsci, Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), 106-114; 206-8.

25 *A.g.e.*, 207.

26 Joseph Famia, Gramsci's Political Thought, 192.

ket deneyimlemiştir. Bu denklemde üç ana etken rol oynamıştır: Ulemanın farklı siyasal ve toplumsal statüleri, İslâm'ın eklemlenme ve uygulanma biçimlerindeki farklılıklar ve son olarak iki ülkedeki farklı siyasal denetim dereceleri. İzleyen sayfalarda bu iki izlek ve bunların devrimci ve reformist sonuçlar açısından anlamları üstünde duracağım.

İran İslâm devrimi

11 Şubat 1979'da Tahran radyosu coşkulu bir sevinçle İran devriminin zafere ulaştığını duyuruyordu. Yığınlar halinde sokaklara dökülen halkı bir esrime hali sarmıştı. Kalabalığın içinde kadınlar şeker ve şerbet dağıtıyorlardı. Sadece günler önce göstericilerle ordu arasında kanlı çatışmalara sahne olmuş ana caddelerde arabalar kornalarını çalıyor, farlarını yakıp söndürüyorlardı. Bu caddeler şimdi devrimci milis kuvvet Pasdaran'ın denetimindeydi. Orada olanlar için eşsiz bir zafer günüydü.

Zafer günü, 18 aydan uzun süren bir toplu gösteri, kanlı çatışma, kitlesel endüstriyel eylemler, genel grev ve sayısız siyasal manevralar döneminin sonucuydu. Fakat, devrimin kökenleri, ülkenin modernleşme sürecinin başladığı 1930'lardan beri devam eden yapısal değişimlerde aranmalıdır. Bu süreç, CIA'in milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ı düşürüp Şah'ı yeniden iktidara getirdiği 1953'teki darbeden sonra hızlandı. Bu yapısal değişim, başta sosyo-ekonomik ilerlemeye eşlik eden siyasal azgelişmişliğin yarattığı gerilim olmak üzere birçok çelişkiye neden oldu.[27] Yapısal nedenlere ek olarak, bazı hızlandırıcı etkenler de

27 Erwand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1983); N. Keddie, *Roots of Revolution*; Mohsen Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran* (Boulder: Westvew Press, 1986); Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin Books, 1979).

–devletin verimsizliği, yolsuzluk ve İran toplumunun birçok kesimince hissedilen adaletsizlik– rol oynadı.

Rıza Şah (1925-1946) ve oğlu Şah idaresinde devlet eliyle yürütülen modernleşme ve ekonomik değişim politikası, geleneksel toplumsal grupları perişan etti ve yeni toplumsal güçlerin gelişmesine yol açtı. 1970'lerin sonlarında, geniş ve müreffeh bir modern orta sınıf, modern bir gençlik, kamusal alanda yer alan kadınlar, endüstriyel işçi sınıfı ve bunlara ek olarak yeni yoksul –gecekondulular– toplumsal manzaraya hâkim oldular. Sonuncular hariç, nispeten yüksek statüler ve ekonomik kazanımlar elde eden tüm bu gruplar ekonomik kalkınmadan yarar sağlıyorlardı. Ne var ki, Şah'ın anakronik otokrasisinin (siyasal azgelişmişlik) devam etmesi, gelişen bu toplumsal katmanları siyasal sürece katılmaktan onları öfkelendirecek derecede alıkoydu. Aynı zamanda, eski toplumsal gruplar –eski tüccarların bir kesimi, kentli orta sınıfın eski katmanları, ulema ve İslâmî kurumlara bağlı olanlar– da ekonomik çıkarlarının ve toplumsal konumlarının altını oyduğu için modernleşme stratejisinden rahatsızdılar.

Hoşnutsuzluğu ifade edebilecek tüm kurumsal kanallar kapanınca, halk giderek devlete yabancılaştı. Aynı zamanda, yolsuzluk, verimsizlik, adaletsizlik ve ahlaken hakarete uğramışlık hissi pek çok İranlının toplumsal psikolojisini niteler oldu. Böylece, Şah'ın otoriter rejimin ve çarpıcı ekonomik kalkınmanın dorukları olan 1970'lerde (belki üst sınıflar ve toprak sahipleri hariç) birçok insan, farklı nedenlerle de olsa, memnuniyetsizdi. Fakat, işlerin vardığı noktadan Şah'ı ve onun Batılı müttefiklerini suçlamakta hepsi birleşiyorlardı. Dolayısıyla, muhalefetin ve protestonun dilinin büyük ölçüde monarşi karşıtı, anti-emperyalist, Üçüncü Dünyacı ve hatta sonradan dindar söyleme dönecek olan milliyetçi bir dil olması şaşırtıcı değildir.

Toplumsal hareketlenme fırsatı "Carter rüzgârı" (*Nasseem-e Carteri*) ile ortaya çıktı. 1970'lerin sonlarında Başkan Carter'ın insan hakları siyaseti, Şah'ı sınırlı bir düşünce özgürlüğü için siyasal alan açmaya zorladı. Bu özgürlük çığ gibi büyüdü ve iki yıldan kısa bir sürede monarşiyi yok etti. Her şey, sansürde sınırlı bir gevşeme, (Goethe Enstitüsü'nde ve Tahran'daki üniversitelerde) bazı edebi ve entelektüel etkinliklere ve (Okuba Camii'nde) siyasal İslâmcıların kamuya açık toplantılarına izin verilmesiyle başladı. Aydınlar ve liberal siyasetçiler tarafından üst düzey bürokratları açıktan eleştiren mektupların dağıtılmasıyla devam etti. Bu esnada bir günlük gazete olan *Ettilaat*'da Ayetullah Humeyni'ye açıkça hakaret eden bir makalenin yayımlanması, bazı göstericilerin ölümüyle sonuçlanan gösterileri tetikledi. Kuzeydeki Azeri şehri Tebriz'de bu ölümleri anmak amaçlı geniş çaplı gösteriler meydana geldi. Bu, modern/geleneksel, dindar/laik, kadın/erkek nüfusun çeşitli kesimlerinin kitlesel olarak katıldığı ve "ulema"nın önderlik etmeye başladığı ülke çapındaki devrimci protesto hareketlerini oluşturacak olaylar zincirinin başıydı. Fakat, neden özellikle din adamları devrime önderlik etti?

1953 darbesinin ardından neredeyse 25 yıldan uzun süren otokratik yönetim döneminde, tüm etkin laik siyasal partiler ve sivil toplum kuruluşları etkisizleştirilmiş ya da yok edilmişlerdi. Darbe, hem milliyetçi hem komünist hareketleri ezdi; sendikalara gizli polis SAVAK sızdı; tüm yayınlar sıkı biçimde sansürlendi ve neredeyse hiçbir etkin sivil toplum kuruluşu (NGO) kalmadı.[28] Örgütlü siyasal mu-

28 Şah rejiminin anti-demokratik niteliği üzerine: Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin Books, 1977) (SAVAK'ın etkinliği üzerine); Habib Lajevardi, Labor Unions and Autocracy in Iran (Syracuse: Syracuse University Press, 1985); Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran* (Londra: Macmillan, 1982).

halefetin ana kaynağı, etkinlikleri münferit silahlı eylemlerle sınırlı olan Marksist *Fedaian* ve radikal İslâmcı *Mujahedin* gibi yeraltı gerilla örgütleriydi.[29] Öğrenci aktivizmi de yurt içinde kampüs siyaseti, yurt dışında İranlı öğrencilerin düzenledikleri gösterilerle sınırlı kaldı. Kısacası, yaygın hoşnutsuzluklarına rağmen seküler gruplar örgütsüzdü ve liderlik kadrolarından yoksundu.

Fakat, seküler grupların aksine, din adamları iç hiyerarşi ve 10 binden fazla camiyle paha biçilmez bir kurumsal kapasiteye sahip olarak nispeten avantajlı durumdaydı. *Huseyniye*, *Huvzeh* ve dernekler, devrimci düzen karşıtları arasındaki en önemli iletişim ortamı oldular. Genç İslâmcıların ve genç din adamlarının yanısıra genç kızlar ve delikanlılar "ulema" kurumunu halka bağlantıladı. Hiyerarşik düzen ortak karar almayı, emir ve bilginin sistematik akışını sağladı; üst düzey kararlar hem eylemcilere hem de kamuoyuna camilerden duyuruldu. Kısacası, daha saygın bir alternatifi olmamasının ötesinde, bu kurumsal kapasite ve din adamlarının mesajlarındaki dikkate değer belirsizlik, "ulema" önderliğini garantiledi. Bu önderlik, devrimci eylemlerin görece hızlı sonuçlanmasından dolayı iyice sağlamlaştı; bir toplumsal hareketin ortaya çıkması ve alternatif önderliğin gelişmesi için tartışma ve muhalefete zaman olmadı. Böylece, 1970'lerde yeni gelişmeye başlayan İslâmî hareket hızla devlete dönüştü, İslâmlaşma kendini esasen İslâm Devrimi'nin zaferinden sonra gösterdi ve büyük ölçüde yukarıdan, İslâmî devlet tarafından dayatıldı. İslâmî hukuk sistemi, kadınlar üstünde kısıtlayıcı politikalar ve İslâmî kültürel pratikler ve kurumlar, *valay-ti faqih* yani din adamları hükümeti kurulduktan sonra ortaya çıktı.

---

29 İran'daki gerilla etkinlikleri için: Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*.

Sosyo-ekonomik değişim ve İslâm'ın düşüşü

Bu çözümleme, siyasal İslâm'ın İslâm devriminden önceki önemini azımsamıyor. Aslında, İran'da siyasal İslâm'ın tarihi Mısır'daki kadar geriye, en azından 19. yüzyıla dek gider. Tütün hareketinde –dış etkilere karşı ilk milli-dinî hareket– İran ulemasının rolü, 1905-6'daki Meşruti devrimdeki etkileri ve 1930'ların ortalarındaki Jangali hareketi belgelerle ortadadır.[30] Ancak meşruiyetleri, siyasal yönelimleri (toplumsal heterojenliğe bağlı olarak) ve bu nedenle siyasal etkinlikleri farklı dönemlerde belirgin dalgalanmalar göstermiştir. Hukuki ayrıcalıkları ve ekonomik çıkarlarının yanısıra bir statü grubu olarak özel çıkarlarını da korumak için, Şeyh Fadlullah Nuri gibi din adamları, "anayasacı ulemanın çoğunluğu"nu[31] *mashru'a* yani İslâmî anayasaya yönlendirerek 1906 Anayasası'nın sadık muhalifleri haline gelmişlerdir. *Mashru'a* siyaseti başarısız olduysa da, Birinci Dünya Savaşı'nda Rus ve İngiliz işgalindeki ülkede İslâmî liderler milliyetçilik ve hükümet karşıtlığı siyasetlerini birleştirecek başka bir zemin bulmuşlardır. Ülke çapında birçok yerel isyan ve hareket ortaya çıkmıştır. 1917'den itibaren Khanlu Qurban ve Ensanallh Han gibi seküler devrimcilerle birlikte, Rasht'den dinamik bir İslâmî vaiz olan Mirza Küçük Han, Hazar Gölü bölgesi Gilan'ın büyük bölümünü denetimi altına alan Jangaliler adlı müthiş bir harekete önderlik etmiştir.[32]

---

30 Nikkie Keddie, *Religion and Revolution in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92* (Londra: Frank Cass, 1966). Hamid Alghar, *Religion and Politics*. Said A. Arjomand, "The Ulema's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909," *Middle Eastern Studies* 17: 2 (1981), 421-33.

31 Said A. Arjomand, "The Ulema's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909," *Middle Eastern Studies* 17: 2 (1981), 186. Arjomand'dan farklı olarak İranlı bir tarihçi olan Ervand Abrahamian ruhban sınıfın çoğunun Meşrutiyetçiliğe destek vermeyi sürdürdüğüne inanıyor (kişisel görüşme).

32 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 111-2.

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem Ayetullah Kaşani gibi kıdemli din adamlarının yoğun etkinliklerine, Muhammed Musaddık önderliğinde milliyetçi harekete ve Ayetullah Humeyni'nin azimli bir siyasi-dinî şahsiyet olarak belirdiği 1963'ün kent ayaklanmalarında İslâm Fedaileri'ne sahne olmuştur.[33] Bu arbede sonrasında Humeyni, Türkiye'de ve ardından Irak'ta sürgüne zorlanmış ve İslâm devriminin ortasında, devrimin lideri haline geldiği Paris'e nakledilmiştir. 1963 Temmuz'undaki olaylar, 1979'daki İslâm devrimine dek İslâmcıların sokaklardaki son büyük gövde gösterisidir. Hem İslâm (inanç, paradigma ve söylem olarak) hem de İslâmî liderler kitlelerinin gözünde önemli ölçüde meşruiyete sahip olduklarından, tüm bu dönemlerde Müslüman kitleleri harekete geçirmekte etkin bir siyasal rol oynamışlardır. Fakat bu rol Rıza Şah'ın hükümdarlığında (1925-41) azalmaya başlamıştır.

Muhammed Rıza Pehlevi'nin babası Rıza Şah, yıllar süren ayaklanmalar, iç savaş, yabancı devletlerin işgali, göçebe isyanları ile olağanüstü siyasal istikrarsızlık ve toplumsal güvensizlik ortamında –"güçlü lider" özlemini belirleyen koşullarda– ortaya çıktı. İngilizlerin örgütlediği bir darbeyle iktidara gelerek Batı ve onun Üçüncü Dünya varyasyonu olan Kemal Atatürk başkanlığındaki Türkiye Cumhuriyeti örneğinde güçlü bir devlet kurmaya girişti. Seküler milliyetçilik, eğitimde kalkınma ve devlet kapitalizmi üstüne kurulu üniter çağdaş bir devlet hedefledi.[34] Bu hedeflerin beraberindeki uygulamalar, İslâm'ın kurumlarının ve ulemanın altını oyuyordu.

Öncelikle, o zamana dek din adamlarının etkisindeki yargı tamamen yeniden yapılandırıldı; çağdaş eğitim görmüş hukukçular geleneksel hâkimlerin yerine geçtiler; birçok

33 Ayrıntılar için: Shahroukh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albay: SUNY Press, 1980), 99-105.

34 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 140.

İslâmî kanunun yerini Fransız Medeni Kanunu aldı; davaların seküler ya da dinî mahkemelerde görülmesine seküler hâkimler karar vermeye başladı. Buna ek olarak, Rıza Şah toplumsal yaşamı etkileyen dinî bayramları, anma törenlerini, gösterileri ve diğer uygulamaları sınırladı. *Awkaf* (dinî bağışlar) Bakanlığı'nın yanısıra çağdaş bir vergi sisteminin kurulması din adamlarını dinî gelir vergisinin önemli bir kısmından mahrum bıraktı ve dolayısıyla, son iki yüzyıldır ulemanın sahip olduğu ekonomik bağımsızlık tehdit edilmiş oldu. Daha da önemlisi, eğitim reformu Rıza Şah'ın seküler düşlerinde kalıcı bir yere sahipti. Devletin idaresinde birleştirilmiş okullar kurmak, din adamlarının denetimindeki, Kuran, dilbilgisi, retorik ve mantık ağırlıklı bir programın izlendiği mektep ve medreselerin üstünlüklerini yitirmeleri anlamına geliyordu. Bunun sonucunda, 1925-41 arasında çağdaş ilk ve orta öğrenime devam eden öğrenci sayısı beş kattan fazla artarken,[35] medreselerdeki talebelerin (teoloji öğrencileri) sayısı 1929-30'da 5.500'den, 1937'de 1.340'tan da aşağı düştü. Aslında, birçok ünlü ulemanın çocukları da çağdaş idari meslekleri tercih ediyor ve bu mesleklere giriyorlardı.[36] Çağdaş okul sisteminin toplumsal ve entelektüel etkileri de geniş ölçekliydi: Kapsadığı farklı konularla alternatif söylemler, bilimsel akılcılık ve dinî paradigma yerine seküler uygulamalar savunuyor ve sağlıyordu. Üstelik, modern okullar, parklar, sinemalar, caféler, fabrikalar ve bürolar gibi diğer kurumsal mekânlarla birlikte, kentli kadınların kapalı ev içi yaşamdan erkeklerle beraber kamusal alana geçmelerine katkıda bulundu.[37] Rıza Şah'ın

35 Abrahamian'ın verdiği datadan hesaplanmıştır. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 140.

36 Roy Mottahedeh. *The Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon, 1985), 316.

37 İslâm devrimiden sonra, ilginç biçimde Tahran belediye başkanı Karbaschi, kadınların ve erkeklerin halka açık yerlerde birlikte bulunabildikleri yüzlerce

peçeye karşı amansız savaşı başlamıştı. Patriarkallığına rağmen, tek parçadan oluşan uzun bir çarşaf olan *chador*'u şiddetle yasakladı ve yüksek bürokratların umumi etkinliklere eşlerini getirmelerini istedi.

Sert ve acımasızca girişilen bu uygulamalar, din adamlarını derinden sarsmakla beraber, onları saf dışı etmediği gibi halk arasındaki dinî duyguları da yok etmedi. Fakat, seküler yaşama, düşünme ve akıl yürütme seçeneklerini sağladı; böylece çeşitli rol modelleri ve meşruiyet kaynakları sundu. Müttefikler, Rıza Şah'ı uzaklaştırdıktan sonra, 1941-1953 arasındaki emsalsiz demokrasi deneyiminde çeşitli seküler, milliyetçi, radikal ve Marksist ideolojilerin boy göstermiş olması belki de şaşırtıcı değildir. Bir inanç, söylem ve harekete geçirici güç olarak İslâm zayıflamaya devam etti. Çarşaftan zorla çıkartılmış birkaç kadın Rıza Şah'ın düşüşünden sonra geleneksel *chador*'a geri döndüler; ama diğerleri yeni nesil kadınlarla birlikte yeni kimliklerini sürdürdüler.[38] Talebelerin sayısı arttıysa da,[39] siyasal İslâm çarpıcı bir düşüşe geçti. Ayetullah Brujerdi yönetimindeki *marja' taqleed* ve Hazweh siyaset dışı kaldı. Ulemanın bir kesimi çarşı esnafıyla birlikte petrolün devletleştirilmesini destekleyince, Ayetullah tarafsız kalmayı tercih etti. Sonunda, Başbakan Musaddık yönetiminde Tudeh Partisi'nin güçlenmesinden duyulan korkuyla din adamları, milliyetçi lideri iktidardan düşüren 1953 darbesi saflarına geçti.[40] Bu dönemde, sıradan insanlar

---

park ve yeşil alan yaptığı için muhafazakâr bir haftalık öğrenci dergisi olan *Payam-i Naneshju*'nun saldırılarına hedef olmuştur.

38 Bagher Mo'meni, "Islam-i Mowjoud, Islam-i Mow'oud," *Noghteh*, 1: 1 (1995), 74 (Farsça). Ayrıca: Vida Behnam, "Zan, Khanevadeh va Tajaddod," *Iran-Nameh*, 11: 2 (Bahar 1993), 234 (Farsça).

39 Akhavi, *Religion and Politics*, 187, ekler.

40 Ahmad Ashraf, "Zamineh-ye Ijtemaii-ye Sonnatgeraii va Tajaddodkhahui" [Iran'da Gelenekçiliğin ve Modernismin Toplumsal Çerçevesi], *Iran-Nameh*, 11: 2 (Bahar 1993), 177 (Farsça).

arasında dinsel pratiklerin azaldığı görülür. Musaddık dönemini yaşayanlar camilerdeki kalabalıkların azaldığını söylerler.[41] Genel anlamda halk arasında dinî duygular varolmaya devam ettiyse de siyasal partilerde, sanat çevrelerinde, derneklerde, işçi sendikalarında v.b. yeni toplumsal ifade alanları açılmıştır. Artık milyonlarca sıradan kadın ve erkek seküler, radikal ve Marksist olarak bilinen hareketlere katılmışlardır ya da bu hareketlerin sempatizanıdırlar. İran petrol endüstrisini devletleştirme mücadelesinin seküler lideri Musaddık, 1950'lerde milli bir kahraman haline gelmiştir. Çeşitli seküler milliyetçi partilerin ittifakı olan Musaddık'ın Ulusal Cephesi'ne sadece daha iyi örgütlü olan Tudeh, yani Komünist Parti rakiptir. 1950'lerin başında 25 binin üstünde üyesi ve 300 bin sempatizanıyla işçiler, kadınlar, aydınlar, sanatçılar, askeri bürokratlar, öğrenciler, öğretmenler, meslek sahipleri, kentli alt kesimler, hatta bazı köylüler tarafından desteklenmektedir. Polisin sınırlamalarına rağmen, Ortadoğu'daki en güçlü komünist harekete önderlik ederek[42] ülkedeki en etkin örgüt haline gelmiştir.[43]

Darbe sonrası dönem: Değişimin hızlanması

CIA tarafından planlanmış olan 1953 darbesi, Muhammed Musaddık'ın başbakanlığına son vermek ve Şah'ın otoritesini yeniden tesis etmek üzere tasarlanmıştı. Darbe, böylece, demokratik yaşama sona vermiş, hem seküler-milliyetçi hem de komünist hareket çökertilmiş, siyasal İslâm da kenara itilmiştir. Darbe, periferide modernleşme modeline

41 Jami, Gozashteh Chiraq-i Rah-i Ayandeh Ast [Çağdaş İran Tarihi], (Londra: Jami (Farsça), 1978).

42 Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Londra: Penguin Books, 1979).

43 Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, 321.

açıkça örnek olacak bir rejim oluşturmuştur. Darbe sonrası, özellikle 1960'lar ve 1970'ler, hepsi aslen Şah'ın otokratik devleti tarafından başlatılan ve meşhur gizli polis SAVAK tarafından korunan olağanüstü bir ekonomik büyüme, dünya pazarı ile bütünleşme, kentleşme ve toplumsal değişim dönemini ifade eder. Modernleşmede bu yeni evre, Rıza Şah'ın başlattığı birçok programın önemini artırmıştır. Çağdaş sınıfların (profesyonel-bürokratik ve teknokrat aydınlar, endüstriyel işçi sınıfı, kamusal alandaki kadınlar ve çağdaş gençlik) yükselişi, geleneksel toplumsal gruplar ve idealler (feodal sınıflar, esnaflar, ulema ve genelde İslâmî kurumlar) pahasına desteklenmiştir.

Darbe sonrası rejim, Amerika'nın bölgedeki en yakın müttefiki oldu. Batı'nın uydusu olmak için Batılı askeri, siyasi ve ekonomik anlaşmalara katıldı. Modernleşme için büyük bir atılımla Şah, toprak reformu, kadınların oy hakkı ve Okur-Yazarlık Neferleri'nin kapsamlı toplumsal sonuçlarıyla en önemli unsurlarını oluşturdukları 1963 Ak Devrim'ini resmen başlattı. Özellikle toprak reformu, feodal beylerin gücünü kırdı, köylülüğü ya küçük toprak sahiplerine ya da sonradan kente göç edecek olan kırsal proleteryaya dönüştürdü, kırsal kesimde mülkiyet ilişkilerini geliştirdi ve genelde köylerle kentler arasında ve kırsal kesimin kendi içinde iletişimi artırdı.

Bu arada, 1963-72 dönemindeki yıllık toplam yüzde 11 olan büyüme oranının 1974-75'te yüzde 30'a çıkmasında yükselen petrol fiyatlarının önemli katkısı oldu. Petrol gelirleri, etkileyici sanayileşme ve eğitim programlarını finanse edebiliyordu. 1963-78 arasında İran'ın petrol üretimi yıllık ortalama yüzde 74 büyüme oranıyla neredeyse iki katına çıktı.[44] Bu, fabrika ve atölyelerde çalışan işçilerden oluşan

44 Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran* (Londra: Macmillan, 1981), 276.

endüstriyel işçi sınıfının 1977'de çalışan kesimin üçte birini oluşturarak nüfusun önemli bir oranına ulaştığı anlamına gelir.[45] Modernleşme stratejisi, çağdaş eğitimi yaygınlaştırarak kalabalık ve oldukça varlıklı yeni bir orta sınıf da yarattı. Okur-yazar kentli nüfus 1956'da yüzde 33'ten 1976'da yarısı kadın olmak üzere yüzde 65'e yükseldi. İran dışındaki 80 bin öğrenciye ek olarak, 1978'de 175 bin öğrenci 236 yüksek öğrenim kurumuna kayıt yaptırdı.[46] Bu öğrencilerin üçte biri kadındı. Eğitim, çağdaş orta sınıfın gelişmesine katkıda bulunan önemli bir toplumsal hareketlilik aracı haline geldi. Bunun sonucunda, öğrenci, profesör, öğretmen, yazar, doktor, avukat, teknokrat ve bürokrat sayısının kentli çalışan kesim içindeki oranı 1966'da yüzde 16,5'ten 1976'da yüzde 33'e, yani 300 bini kadın olmak üzere 1.9 milyon kişiye yükseldi. Çağdaş bir orta sınıf yaratılmıştı.[47]

Bu gelişmelere paralel olarak, diğer geleneksel toplumsal gruplar zemin kaybediyorlardı. Aralarında önemli din adamlarının da bulunduğu feodal sınıf gözden kayboldu. Bu grubun üyeleri yavaş yavaş ticarete, spekülasyona ve endüstriye kaydılar. 500 bin toptan ve perakende satıcıyı kapsayan çarşı esnafının büyük bölümü, modern finansal kurumların, ticaret şirketlerinin, alışveriş merkezlerinin, büyük fabrikaların ve yeni zevklerin işgalinin etkisini hissetti.[48] Bazıları bu işgale kesinlikle direnirken, diğerleri savaşı kaybetti ve hatta birçoğu ithal mallar ticaretine girerek çağdaş ticaret ilişkileri ve dili kullanarak, modernleşme olgu-

---

45 Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (Londra: Zed Books, 1987), 25.

46 Mehrdad Arman, "Naqsh-e Javanan dar Enqelab" [İran Devrimi'nde Geçliğin Rolü], *Kankash: A Persian Journal of History and Politics*, 5 (Sonbahar 1988), 95 (Farsça).

47 Bunlar üstüne: M. Milani, *The Making of the Iranian Islamic Revolution* (Boulder: Westview Press, 1986), 115-9.

48 M. Milani, *The Making*, 116.

suna uyum sağlamaya başladı.[49] Devrimin hemen arifesinde, esnaf, siyaseten olmasa da sosyolojik olarak bölünmüştü.[50] Siyasal ayrım, ancak devrimden sonra, modernleşmeci ve varlıklı esnafın desteklediği Banisadi ile daha çok geleneksel ve küçük ölçekli tüccarların desteklediği din adamları çizgisinde ortaya çıktı.

Ekonomik, siyasal ve toplumsal cephede herkesten çok din adamları savunmadaydı. Ekonomik bakımdan, 1963 Vakıf Örgütü'nün kurulmasının yanısıra toprak reformu, din adamlarının evkaf gelirlerinin ana kaynağını kesintiye uğrattı. Hukuksal ve unvanların kaydı gibi ruhban görevlerinde ulemanın almaya hakkı olan harçları, Rıza Şah'ın idari reformu zaten önceden, azalmıştı.[51] Geriye sadece imam hakkı ve inananlardan katkı olan *khoums* kalmıştı. Siyasal bakımdan din adamlarının tarihsel müttefikleri olan geleneksel esnaf ve feodal sınıf cidden zayıflamıştı. Aynı zamanda –orta sınıf, kamusal alandaki kadınlar ve çağdaş gençlik gibi– başka toplumsal gruplar gelişmişti, fakat çoğunun İslâm'ın kurumlarıyla çok az bir bağlantısı vardı ve böylece dinsel kurumların toplumsal meşruiyetini daha da zayıflatıyorlardı. 1960'larda köydeki sınıf arkaşlarımın çağdaş bilgilere sahip olmadığı için köyün mollasını sorguladıklarını, buna karşılık olarak da imamların vaazlarını artık dinlemeyen gençlikten rahatsızlıklarını ifade ettiklerini hatırlıyorum. Çoğu yalnızca bir avuç öğrenciye sahip olan medreselerin sayısı 1968'de 138'e düşmüştü. "Bazıları eği-

---

49 Tahran çarşılarındaki ticari malların genellikle modern ve yabancı oluşu, Kahire ve İstanbul çarşılarıyla şöyle bir kıyaslandığında daha belirginleşir.

50 1970'lerde Tahran esnafı üstüne doktora tezinin (University of Kent, Canterbury, İngiltere, 1985) yazarı Tahereh Qaderi ile kişisel görüşme. Bu bölünmenin siyasal yansıması devrimden sadece bir yıl sonra esnafın farklı kesimlerinin farklı siyasal kadroları desteklemesiyle açığa çıktı. Özellikle Başkan Bani Sadr ile Ayetullah Beheshti arasında bölünmüşlerdi.

51 Akhavi, *Religion and Politics*, 134-5.

tim kurumundan çok tarihsel bina olarak varolmaya devam ediyordu."[52] 1963'te Ayetullah Mutahhari, bu acı gerçeği "materyalist felsefenin İran gençliği üstünde cazibesi var" diyerek kabulleniyordu.[53] Bu durumdan ulemanın başarısızlığını ve modası geçmiş uygulamalarını sorumlu tutuyordu.[54]

Aslında, seküler eğilimlerin bu hücumu, Müslüman liderleri uygulamalarını gözden geçirmek ve stratejilerini çağdaşlaştırmak zorunda bıraktı. Uygun zaman, *marj'-i taqlid*, Ayetullah Broujerdi'nin 1961'de ölümünün ardından oluşan boşlukla geldi. Benzer zihniyetteki bir grup ulema ve Müslüman aydınlar, İslâmî söylemi akılcı bilimsel kavramlarla harmanlayarak, günlük yaşamsal kaygılara özel bir yer ayırarak, İslâm'ı çekici ve çağdaş bir dille sunmaya başladılar.[55] Hukuk ya da dinsel törenler yerine Darwin'in evrim kuramını ve Marksist materyalizmi tartıştılar. Bir mühendis olan Mehdi Bazargan, dinsel sonuçlara varmakta katı bilimsel söylemin kullanılması gerektiği konusunda özellikle ısrarlıydı. Buna sıcak bakan din adamları onu takip ettiler. Musaddık'ın Ulusal Cephesi'nden (Morteza Mutahhari, Beheshti, Allmeh Tabtabaii ve Mahmoud

52 *A.g.e.*, 129.

53 Bu kaygı devrim arifesine dek sürmüş görünmektedir. 1977 sonbaharında modernist din adamları tarafından düzenlenen Okba Camii'ndeki ünlü konferanslar esnasında, özellikle Ayetullah Motahhari ve Mehdi Barzagan'ınkiler olmak üzere vaazların çoğunun rakip seküler, materyalist ve Marksist düşüncelere nasıl saldırdığını gözlemleyebiliyordum. Katılanların soru ve yorumlarına ayrılmış olan son akşam Barzagan'ın konuşmasına bir eleştiri sundum. Yorumlarıma Ayetullah Mutahhari'nin sinirli cevabı İslâmcıların o dönemdeki güvensizliklerine işaret ediyordu.

54 Morteza Mutahhari, "Rahbari-ye Nasl-i Javan" [Gençliğe Rehberlik] *Goftar-i Mah* 3 (1986), 46-8.

55 Ali Ashtiani, "Ehyaa'-e Fikr-e Dini va Sarkardegui-ye Islam-e Syassi dar Inqilab-e Iran," *Kankash: A Persian Journal of History and Politics*, 6 (Sonbahar 1989)(Farsça); ayrıca: Ali Mirsepassi-Ashtiani, "The Crisis of Secularism and Political Islam in Iran," *Social Text* 12: 3 (Bahar 1994), 51-84.

Talegani gibi çoğu ilerde İslâm devriminin liderleri olacak şahsiyetler dahil) kalanlardan oluşan Hürriyet Hareketi *marja'iyat va velayat dar İslâm* (muafiyetin ve liderliğin kaynağı) teması etrafında aylık seminerler düzenledi. Bu seminerler *Maktab-i Tashayo* başlığı altında devam etti. Burada da Kuran öğretilerine ve geleneksel Şii metinlerine çok az değiniliyordu; çağdaş bilimsel dil konusundaki hassasiyet sürdürülüyordu. "Genç Nesle Rehberlik", "Beşeri Bilimlerde ve Dinde Nedensellik Yasası" ve "İslâm ve İnsan Hakları Bildirgesi" gibi konularda makaleler yayımlayan *Maktab-i Tashayo* dergisini çıkardılar. Benzeri bir yayın *Goftar-e Mah* da paralel katkılarda bulundu. Bu reformcu Müslüman liderler, gençliğin İslâm hakkında düşüncelerini öğrenmek için sosyolojik araştırmalara bile başvurmuşlardır. Bunlar, radikal İslâmcı Ali Şeriati tarafından gölgelenene dek, 1960'lar ve 1970'ler boyunca siyasal İslâm'ı niteleyen *Ehya'-e Fikr-e İslâmî* (İslâmî düşüncenin uyanışı)'nın başlangıcıydı. İslâmî yayınlarda, İslâmî okulların kurulmasında ve İslâmî çalışma gruplarının örgütlenmesinde bu farkediliyordu. İslâmî okullar düzenli bir müfredat programını İslâmî eğlence, gündelik toplu namazlar ve alternatif hafta sonları gibi program dışı etkinliklerle birleştirerek medreselerden ayrılıyorlardı. Amaçları, "hakiki" Müslüman bireyler yaratmaktı.

Bu akım, İslâm'ın sosyalleşmesinde ve siyasallaşmasında belirgin bir kaymayı ifade ediyordu. Yine de, bu akım ve o dönemin dindarlığı, kitlesel bir toplumsal hareket olmaktan çok uzaktı ve 1990'ların başındaki Mısır ve Cezayir örnekleriyle pek benzerlik göstermiyordu. İran'da *Maktab-i Tashayo* ve benzeri etkinlikler zayıf, izole ve elitist kaldı. İki süreli yayınları yalnızca üç sayı basıldı. Tarihçi Reza Afsheri'nin de belirttiği gibi, Ayetullah Humeyni'nin İslâm ideolojisine en önemli katkısı *velayat-e Faqih*, en

ateşli takipçileri tarafından bile bilinmiyordu.[56] Yaygın kabulün aksine, ulemanın kitlelere çağrıya başvurduğu yönünde yeterli kanıt bulunmamaktadır.[57] Gerçekte, başlıca liderlerin hiçbiri *mustaz'afin*'e (yoksul) özel bir sınıf olarak belirli bir önem atfetmedi. Ayetullah Humeyni'nin 88 vaaz, mesaj ve mektuplarına bakarsak, devrimden önceki 15 yılda, eğitimli gençliğe, öğrencilere ve üniversitelere yaptığı 50 göndermenin yanında, alt sınıf insanlara 8 kez öylesine değinmiştir.[58] Buna karşılık, *avaam-zadegui*, yani popülizm konusundaki uyarılarında Ayetullah Mutahhari'nin elitist yaklaşımı açıktır;[59] Ali Şeriati'ye göre devrimci gücü halk kitleleri değil aydınlar oluşturur.[60] Demek ki, bu Müslüman liderler için kritik kitle *mustaz'afin* değil eğitimli gençlikti.

Aslında, 1960'larm sonlarında ve 1970'lerde İslâmî kitap, kaset ve derneklerde genel bir artıştan söz edilebilir. Örneğin, 1976'da Tahran'da dinî kitaplar basan 48 yayınevi olduğu, *Mafatih al-jnan*'ın 490 bin kopyasının satıldığı, kaset kaydı ve dağıtımı yapan 13 merkez olduğu, 1.800'ü resmen kayıtlı 12.300 dinî dernek olduğu söylenir.[61] Bu rakamların

---

56 Reza Afshari, "A Critique of Dabashi's Reconstruction of Islamic Ideology as a Prerequisite for the Iranian Revolution" *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East* 5 (Sonbahar 1994), 76.

57 Bu varsayımın sahibi Akhavi, *Religion and Politics*, 101; Arjomand, *The Turban*; Mottahedeh, *The Mantle*; and Kazemi, *The Unknown*.

58 Ayetullah Ruhullah Humeyni, *Sahife-ve Nour*; Milli Rehberlik Bakanlığı'nın derlediği toplu eserleri (Tahran. 1982). *Mustaz'afin* terimi lisanına ilginçtir ki yalnızca devrimin doruğunda, yoksulun alternatif bir kavramlaştırmasını sunma girişimiyle solcuları reddetmekte kullandığında giriyor (Aban 1357). Daha ayrıntılı bir tartışma için: Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran, 1977-1990* (New York: Columbia University Press, 1997).

59 *Bahthi dar Bare-ye Marja'iyyat va Ruhanyyat*, 183 (Farsça).

60 Ali Shariati, *Jahatguiri-ye Tabaqati-ye Islam* (Tahran, 1980) (Farsça).

61 Arjomand, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran," *Government and Opposition*, 16: 3 (1981), 311-3.

kesinliği konusunda ciddi şüpheler olsa da,[62] birçok araştırmacı bunları 1960'lar ve 1970'lerde, sonu İslâm Devrimi'ne varacağı belli olan bir "dinsel hareketin kesin kanıtları" olarak görürler.[63]

Öncelikle, 1966'dan sonraki sansür siyaseti, din dışı konularda basılan kitaplarda genel bir düşüşe ve böylece din kitaplarının oranında görece bir yükselişe neden olmuştur.[64] Devrimden hemen sonra sansürün kalkmasıyla seküler dergilerin, kitapların, risalelerin ve kasetlerin bir anda kitlesel ölçekte ortaya çıkmış olması ilginçtir. İran Yayın Birliği'ne göre, 1979'un ilk altı ayında ülkede 2 milyondan fazla kitap basılmıştır.[65] Tahran'ın en yüksek tirajlı gazetesi (*Keyhan*) 1978'de 300 bin satarken, devrimin ilk aylarında Tahran'ın iki büyük akşam gazetesinin (*Keyhan* ve *Ettila'at*) tirajları 1,5 milyonu aşmış, solcu sabah gazetesi *Aynadegan* 400 bin dolayında satmıştır. Devrim'i izleyen aylarda yalnızca Tahran'da 100 gazete ve dergi çıkmaya ya da yeniden yayımlanmaya başlamıştır.[66]

---

62 Kitap sayısı UNESCO'nun istatistiklerine başvurularak doğrulanabilir. Fakat İslâmî derneklerin sayısı konusunda yalnızca 1.800 sayısını veren resmi bilgiler güvenilirdir. Diğer kategorileri doğrulamak mümkün değildir. Bu 1.800'den ne kadarının işlerliği olduğunu ya da sadece ismen varolduğu kesin değildir.

63 Mirsepassi-Ashtiani, *The Crisis*, 77; Roy Mottahedeh. *The Mantle*, Hamid Dabashi, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran (New York: New York University Press, 1993).

64 Akhavi, *Religion and Politics*, 160. Bu dönemde İran'da dünyadaki en sıkı sansür siyasetlerinden birinin yürütüldüğüne dikkatinizi çekerim. Popüler basın üstündeki sansür konusunda: William Milliard, "Popular Press in Iran," *Gof-O-Gou* 4 (Tahran, 1994) (Farsça).

65 Majid Tehranian, *Socio-Economic and Communication Indicators in Development Planning: A Case Study of Iran* (Paris: UNESCO, 1980), 63.

66 Bu rakamlar üstüne: Majid Tehranian, *Socio-Economic*, 56-7. Kayıtlı süreli yayınların toplam sayısı 1975'te 104'ten, devrimden bir yıl sonra 1980'de 227'ye sıçradı. Fakat, muhalif yayınlara ve örgütlere karşı uygulanan sıkı önlemler bu sayıyı 66'ya düşürdü. Bir başka deyişle hemen hepsi seküler 161 süreli yayın yasaklandı. Sayılar için: Markaz'i Amar-e Iran, *Iran dar Aa'ine-ye Amaar* 4(Tahran), 1363.

Buna ek olarak, devrimden önceki dinsel yayınların çoğu siyasal İslâm'ı temsil etmemekteydi. Aksine bunlar ya dinî törenler ve ahlak üstüne pratik kalvuzlar ya da mistisizm ve dinbilim üstüne akademik araştırmalardı.[67] Kum'daki Hazweh'in dergisi *Maktab-e İslâm*, 1960'ların sonunda çok sattığı doğru olsa da, reformcu ya da siyasal malzeme basmayı her zaman reddetmiştir;[68] ve Ali Şeriati'ye göre *Mafatih al-jnan* "fosilleşmiş geleneksel Şiizmin en ahiretçi yönü"nden başka bir şey değildir.[69]

İslâmî okulların dinsel mesajları ya da bu bağlamda siyasal İslâm'ı yaymaktaki başarısı da şüphelidir. 1960'larda benim bu okullardan birinde 3 yıllık deneyimime göre, İslâmî programların çoğu öğrenci için çekici değildi[70] ve sonunda kurumsal endoktrinasyonun baskısını hissedip seküler okullara geçen çoğumuz, din öğretmenlerini sevmezdik. İslâmî eğlencenin ağırbaşlı havası, öğrencilerin aktif olarak peşinde koştukları din dışı eğlenceyle yarışamazdı. Öte yandan, *mustaz'afin*'in, mollaları takdir ettikleri ve devrime etnik tabanlı *ad hoc* dinsel sistemler benzeri İslâmî kurumlar aracılığıyla katıldıkları yaygın bir varsayımdır. Pek çok Şii yoksulu biraraya getirmekle birlikte *hey'at*'lar, iddia edilenin aksine,[71] siyasal hareketlenme yerleri değildiler. Benim doğrudan gözlemlerim, bir genç işgalcinin *hey'at*'ların işlevlerinin "sosyalleşme", "İmam Hüseyin'i kurban verme ve [ölüsü için] ağlama" ile sınırlı olduğu şeklindeki görüşü-

67 Akhavi, *Religion and Politics*, 161-2.

68 *A.g.e.*, 138.

69 İfade Arjomand'a aittir. Arjomand, "Shi'ite Islam and the Revolution in Iran," (1981), 312.

70 Benim okulum hem ilkokulu hem ortaokulu olan Taheri-ye Eslami İslâmî holding *Jame'e-ye Ta'limat-e Eslami*'nin parçasıydı.

71 Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran* (New York: New York University, 1980); Roy Mottahedeh. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (New York: Pantheon, 1985).

nü doğruluyor.[72] Kentsel yoksul, ulemanın siyasal bayrağı altına sadece Şubat 1979'daki isyanlardan hemen önce girdi.[73] Kısacası, dinsel yayınların ve kurumların siyasal İslâm için önemi, 1960'lar ve 1970'lerde ideolojik etkilerinde değil, devrim arifesinde ağ oluşturma kapasiteleri ve harekete geçirici rollerinde aranmalıdır.

Daha önemlisi, bunları İslâmî uyanışın tek belirtisi olarak kabul etmek, özellikle de geriye dönük bakarken, önemli bir paralel olguyu hafife almaktır. Bu olgu, devrim sonrası araştırmacıların neredeyse tamamen göz ardı ettikleri, İslâmî uyanış ile tam da aynı zamanda gelişen, güçlü seküler eğilimdir. Yukarıda, İran'daki seküler davranışın tarihsel temellerine değindim: Yaygın çağdaş eğitim, iletişimin yaygınlaşması, din adamlarının ekonomik ve toplumsal konumlarının erimesi. Bu gidiş, İslâm Devrimi'nin meydana geldiği aynı on yılda doruğa ulaştı. Komünist, milliyetçi ve aydın hareketlerinin temel seküler kurumlarda ifade edilebildiği 1940'lardan farklı olarak Şah'ın 1970'lerdeki diktatörlüğü, toplumu benzeri kurumlardan yoksun bıraktı. Bunun yerine seküler dergiler, sinemalar, western filmleri, pop müzik kasetleri, pop şarkıcıları, gençlik merkezleri (*Khaneyi Javanan*), alkollü içki tüketimini özendiren barlar, Hazar Gölü kıyısında tatiller ve Batı'da üretilmiş televizyon dizilerinin popülerliğinde bir artış vardı.[74] Sinema izleyicilerinin sayısı 1969 ile 1975 arasında yüzde 50, yani aynı dönemde-

72 Ali Banuazizi, "Alounaknishinan-i Khiaban-i Professor Brown," *Alifba* 2: 3 (Yaz 1362/1983), 59.

73 İran Devrimi'nde kentsel yoksulun bir çözümlemesi için: Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), 3. bölüm.

74 Camilere, mabetlere ya da *hey'at*'lara girişten farklı olarak bunlar sıradan ya da orta gelirli vatandaşlar için ücretliydi. (Hacca gitmekten farklı olarak) sadece zenginlerin faydalandıkları Avrupa tatilleri, kabareler gibi eğlenceleri bunların dışında tutuyorum.

ki kentsel nüfus artışının iki katı kadar arttı. 1970'lerde İran sinemalarında, dörtte biri Amerikan yapımı olmak üzere, yılda 500'den fazla yabancı film gösteriliyordu. Ayrıca, 1975'te kentli ailelerin neredeyse yüzde 50'sinin televizyonu vardı, bu oran 1960'larda yüzde 4'ten azdı ve ülke genelinde evlerin yüzde 65'inde radyo vardı.[75] Bu medya, 1970'lerin sonunda Gougoush, Fardin, Aghasi ve Sousan gibi birçok popüler şarkıcı ve artistin şarkıları ve performanslarıyla oldukça seküler bir popüler kültür ortaya çıkarmıştı. Bütün bunlar, sinema, radyo ve televizyonun dinsel zihniyetli kişilerce lanetlendiği bir zamanda oluyordu; Ayetullah Humeyni'nin görüşlerine göre bu medya "gençliğimizi yozlaştırmakta kullanılıyor"du.[76]

Böyle bir arka plan, İslâmî liderleri, siyasal dönüşüm olasılığından şüpheye düşürdü. Devrimden sonra yazan akademisyenler, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başındaki İslâmî hareketin boyutunu abartmışlarsa da, (1960'ların sonunda) oğluna yazdığı mektup Şeriati'nin ne kadar hüsrana uğramış, karamsar ve misyonuna ilgisiz kalan halka karşı öfkeli olduğunu gösterir.[77] 1970'te Ayetullah Humeyni dahi İran monarşisini devirmenin iki yüzyıl alabileceğini düşünüyordu.[78]

Oysa, Müslüman aydınlar arasındaki siyasal söylemle sınırlı kalmış olmasına ve 1990'ların başında Mısır'dakinden farklı olarak, dernekler, NGO'lar, sendikalar, okullar, mahalleler, işyerleri ya da medya gibi sivil toplum içinde herhangi bir kurumsal biçim kazanmamış olmasına rağmen modernist İslâmî bir aydın olan Ali Şeriati'nin popülaritesi,

---

75 Bu rakamlar için *UNESCO, Statistical Yearbook* (Paris: çeşitli yıllar)

76 Anan Hamid Nafici, "Iranian Cinema under the Islamic Republic," *American Anthropologist*, 97: 3 (Eylül 1995), 548.

77 Reza Afshari, *A Critique*, 80.

78 Ruhollah Khomeini, *Hokumat-e Eslami Din-e Syasat Ast* (n.p. 1970 [1392 Arabic year]), 160.

1970'lerin ortalarında bir İslâmî hareket başlatıyor gibi görünüyordu. Halkın Mücahitleri Örgütü [*Mujahedin-e Khalq*], Şeriati'nin düşüncelerinden etkilenmişse de, devrim sonrasına dek örgütün kitlesel takipçileri olmadı.[79] Kısacası, devrim öncesi İran'da İslâmî hareket geriden geliyordu. Siyasal İslâm'ın kitlesel bir toplumsal harekete dönüşmesine vakit kalmamıştı. İslâm Devrimi'yle kesildiğinde İslâmî hareket, İran'da oluşum aşamasındaydı.

Mısır İslâmî hareketi

Mısır, İran'dan farklı olarak, 1990'ların başında güçlü ve kalıcı bir İslâmî hareket geliştirdi. Mısır'daki İslâmî hareketin yaygın imajı, özellikle *Jihad* ve *al-Jama'a al Islamiya* gibi militan İslâmcılarla devlet arasındaki devlet başkanı Sedat'a 1981'de düzenlenen suikastla başlayan uzatmalı yıpratma savaşında yansır. Ayrıca, Hıristiyan Kıptilere, Batılı turistlere, seküler düşünürlere yönelik saldırılarda ve Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanmasıyla ilgili olduğu iddiasıyla Birleşik Devletler'de gözaltına alınan *al-Jama'a al Islamiya*'nın lideri Şeyh Ömer Abdurrahman'ın imajında dile gelir. Yalnızca 1993 yılında İslâmcılarla hükümet güçleri arasındaki çatışmalarda 1.106 kişi ölmüş ya da yaralanmış ve 17.191 kişi tutuklanmıştır.[80] Siyasetçileri, güvenlik güçlerinin başındakileri ve önemli toplumsal şahsiyetleri öldürmeye yönelik birçok girişim olmuştur. Ayrıca, birçok sinema, *café*, video dükkânı, Nil gezinti tekneleri ve bankalar bombalı saldırılara hedef olmuştur. Dramatik görüntüsüne karşın bu militan akım, kademeli ve şiddet içermeyen akımdan

79 Mücahitler üstüne: Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (Londra: Tauris, 1989).

80 Saad Eddin Ibrahim, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: How Much of A Thread?" *Ibn Khaldoun Center's Papers* (Cairo, May 1995), s. 7.

çok daha az etkili ve kalıcı olmuştur. Asıl önemli olan, siyasal İslâm'ın sivil kurumlarda daha da yayılmasını besleyen genel dindarlığın artmasıdır.

Mısır'da İslâmî uyanış, 1920'lerde başlamış, 1970'lerin başından itibaren hızla yayılarak ve 1990'ların başında doruğa ulaşarak tabandan, kalıcı bir toplumsal harekete doğru ilerlemiştir. Bir ucunda şiddet yanlısı militanlar, öbür yanında şiddet yanlısı olmayan kademeci İslâmî koalisyon (*El-Ekhwan* ve *Hizbul-Amal*) ve bireyci Sufi tarikatlardan oluşan geniş bir yelpazede kendini ifade etmiştir. Diğer tarafta, *Al-Azhar* ve *Awkaf* Bakanlığı ve Yüksek İslâmî Konsey de dahil olmak üzere seküler devletin bazı kurumlarını da kapsar. 1980'ler *ahli*, yani özel camilerin sayısında çarpıcı bir artışa sahne olmuştur. Resmi açıklamalara göre devlete bağlı olmayan camilerin sayısı 1981'de 40.000'den 1989'a 70.000'e hızla artmıştır.[81] Bu camilerin çoğu alternatif ve genellikle düzen karşıtı dinsel mesajların mekânı olarak hizmet etmiştir. 1975'ten beri yüzde 100'ün üstünde bir artışla 1990'larm başında 4.000'den fazla İslâmî dernek bulunuyordu. Aynı dönem, İslâmî kitap, risale ve dinî kasetlerin üretim ve satışında müthiş bir artışa sahne oldu. 1994'te basılan kitapların dörtte biri dinsel içerikliydi ve bu sayı 1985'ten beri yüzde 25'lik bir artış gösteriyordu.[82] 1995 Kahire kitap fuarında satılan kitapların hemen hemen yüzde 85'i İslâmî içerikliydi.[83] Şeyh Kishk v.b. binden fazla şahsiyetin kasetleri milyonlarca satıyordu. Düzinelerce İslâmî

81 Sırasıyla Awkaf Banı'nın Jarida Mayo (2 Ocak 1989) ve bir bakanlık yetkilkisinin Al-Ahram (5 Aralık 1981)'deki demeçleri. Anan Hala Mustafa, *Al-Dawla wal-Harakat al-Islamiyya al-Mu'arida* (Cairo: Al-Mahrousa Publications, 1995), 409. Hükümet destekli camilerin sayısının 1970'lerin ortasıyla 1980'lerin sonu arasında sadece yüzde 40 arttığını belirtmek gerek.

82 Veriler Mısır Kültür Bakanlığı'ndan alınmıştır (Kasım 1995).

83 Kahire Üniversitesi'nden Profesör Mustafa El-Sayyed ile kişisel görüşme (1996).

gazete, haftalık ve aylık dergi yüksek tirajlara sahipti.[84] Yalnızca dinsel konulara yer veren bir kanal olan Radyo Kuran bu dönemde en yüksek popülaritesine ulaşırken, sinema izleyicisi sayısı ve yerli film üretimi düştü.[85] Halkın duyarlılığının devlete yaptığı baskıya karşılık olarak, televizyon programları üretiminde öz-sansür ortaya çıktı ve 1975 ile 1990 arasında dinsel programlarda yüzde 50 artış oldu.[86] İslâmî duyarlılık özellikle alkol tüketimindeki, barlar, alkollü içecek satan büfeler ve Mısırlıların gittiği gece kulüplerindeki azalmayla kendini gösterdi.

Aynı zamanda, son 20 yıldaki İslâmî aktivizm sivil kurumlara, kitle iletişim araçlarına, resmi eğitime ve sosyal hizmetlere sindi. 1990'ların başlarında Müslüman Kardeşler, Mısır'ın belli başlı meslek odalarını –doktor, mühendis, eczacı, avukat, diş hekimi, tüccar, öğretim üyeleri, hatta öğrenci dernekleri– denetimi altına almıştı. Genelde bakıldığında 4.000 İslâmî STK, 9.000 seküler STK'yı safdışı etmiş-

84 Gazeteler arasında sayılması gerekenler: *Al-Sha'b* (Islâmcı İşçi Partisi), *Al-Nour* (Liberal Parti/Müslüman Kardeşler), *Al-Moslimoun* ve *Al-Moslim Al-Moasir* (uluslararsı gazeteler), *Al-Liwa'a Al-Islami* (Milli Demokrat Parti), *Aqidati* (Al-Azhar güdümünde gazete), *Liwa' Al-Islam* (haftalık). Dergiler: *Al-Mukhtar Al Islami* (Müslüman Kardeşler), *Minbar El-Sharq* (İşçi Partisi), *Al-Tasawaf Al Islami* (Sûfi Konseyi), *Minbar Al-Islam* ve *Al-Azhar* (Al-Azhar Enstitüsü), *Al-Muslim Al-Saqir* (Müslüman Çocuklar). Bunlara ek olarak önde gelen İslâmî örgütler ve partilerce gazeteler ve haftalık dergiler yayınlanıyordu. Bunlar arasında *Al-Ahrar* (günlük), *Al-Ahrarar* (haftalık), *Al-Haqiqah* (haftalık), *Al-Nour* (haftalık), *Al-Osrat el-Arabi* (haftalık) ve aralarında *El-Orouba*, *Shabab el-Ahrarar*, *Ahrar el-Saiid* ve *Ahrar El-Hilwan* gibi yayınlarında bulunduğu 30'dan fazla özel konularda ya da bölgesel yayın vardır. Buna rağmen bazı İslâmcılar "günümüz Mısır'ında İslâmî yayın krizi"ni protesto ediyorlar. Örneğin *Liwa Al-Islam*, 50: 2 (Ekim 1995), 11-15; *El-Wasat*, #195, 23.10.1995, s. 32-34.

85 UNESCO yayınları; Simon Brindle "Egypt's Film Insutry," *Business Monthly: Journal of the American Chamber of Commerce in Egypt*, 11: 6 (Temmuz 1995), yerli film yapımında sabit bir azalmaya işaret eder.

86 Nagwa Al-Fawal, *Al-Barnamag Al-Dini-yya Fi Al-Televizyon Al-Masri* (Kahire: National Center for Sociological and Criminological Studies, (1994). 1990'daki dinsel televizyon programlarına ait veriler bu kaynaktan alınmıştır; 1975 yılı için *Al-Ahram* gazetesindeki televizyon programlarına başvurulmuştur.

ti. İslâmî STK'ların diğerlerinden daha iyi finanse edildikleri, hatta daha iyi yönetildikleri ve işledikleri yönünde yaygın bir inanç vardı.[87] Ayrıca, Müslüman Kardeşler, 1980'lerin başından devletin çökertme girişimine dek Müslüman şirketler kurmakla da uğraştılar. Birçoklarınca yüzde 20'ye varan kâr oranlarıyla bu şirketlerin toplumdaki alt gelir gruplarını destekledikleri düşünüldü. Sivil aktivizme ek olarak (Müslüman Kardeşler'in İşçi Partisi'yle yaptığı) Müslüman koalisyonu, yerel ve genel seçimlerde ciddi bir çıkış yaptı. Müslüman Kardeşler'in parlamentodaki sandalye sayısı 1984'te 12'yken 1987'de 38'e ulaşmıştı.[88]

Kitlesel bir hareket olarak Müslüman Kardeşler, iş çevrelerinden alt sınıflara, yaşlı, genç, kadın, erkek çeşitli toplumsal gruplar tarafından destekleniyordu. Fakat özü, çağdaş orta sınıfa dayalıydı. Öte yandan, militan grupların eylemcileri çoğunlukla (20-30 yaş arasında) kırsal ya da taşra kökenli, büyük kesimi üniversite mezunu ya da meslek sahibi olmak üzere temel eğitimli, Kahire'nin alt sınıf mahallelerinde ya da Orta Mısır'ın büyük köylerinde ikamet eden genç erkeklerden oluşuyordu. 1990'ların başında militanların saflarına genç (yaş ortalaması 21) ve daha az eğitimli (1970'lerdeki yüzde 64 oranıyla karşılaştırıldığında yalnızca yüzde 30'u üniversite mezunu) üyeler katıldı.[89] Alt-orta sınıf gençlik, radikal İslâmcılığın yeni aktörleri olarak kendilerini gösterdiler. Örgütlü emeğe genelde İslâmcılar uzanamadılar-

---

87 S. Ibrahim, *The Changing Face*, 4. İslâmî NGO'ların sayısının aslında bunun üstünde olduğu düşünülmektedir. Birçok İslâmî özel gönüllü dernek, Toplumsal İşler Bakanlığı'nın rakamlarında "çok yönlü" NGO kategorisi altında saklıdır. Bu hesaba katılırsa İslâm'ı özel gönüllü dernekler 1970'lerden itibaren genel refah NGO'larının yüzde 50'sinin üstüne çıkmış, 1990'ların başında 5.000'i aşmıştır.

88 *A.g.e.*, s. 4.

89 Ne'mat Guenena, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism: 1974-1995," (Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Kahire, Eylül 1995), 7-8.

sa da, kentsel yoksulla İslâmcılar arasındaki ilişki karmaşıktı. Aşağıda, genel algılanışının aksine, İslâmî toplumsal refah örgütlerinin İslâmcıların siyasal aktivizm alanları olmadığını göstereceğim. Öte yandan, Büyük Kahire'deki fanatik eylemcilerin çoğunun gecekondu mahallelerinden geldiği ya da oralarda mukim olduğu doğruysa da, bu, yoksul içindeki siyasal varlıklarını gerektirmez. Kiraların yüksekliği ve görünürlük, bir miltanm daha ucuz ve daha gözden uzak bir yerde yaşaması için yeterli sebeptir.[90] Aslında süreğen konut sorunu, mekânsal olarak "marjinalleşmiş" orta sınıfı Mısır'a özgü bir kentsel olgu haline getirmiştir. İslâmcılar, 1992 Kahire depremi ve 1994 Yukarı Mısır seli dönemlerinde yoksulluk içinde toplumsal taban tesisine çalışmışlardır, fakat bunlar büyük ölçüde istisnai etkinliklerdir.

Bu dönemde, siyasal İslâm, aslında, Mısır'da temelde yoksullaşmış ve haksızlığa uğramışlık hissiyle hüsran içindeki orta sınıfın isyanını yansıtıyordu.[91] Yüksek eğitimleri ve dolayısıyla sosyal statüleri sonucu sahip oldukları yüksek beklentileri, ekonomik başarı namına gelecek vadetmeyen iş piyasasında gerçekleşmedi. Nasser'ın refah devleti patlamasının ürünü olan bu kesim Sedat'ın ülkeyi hem Batılı ekonomik, siyasal ve kültürel etkilere hem de Yahudi düşmanla yakınlaşmaya açan *intifah* siyasetinin kaybeden-

---

90 Aslında kanıtlar militanların Kahire'nin kenar mahallelerine 1970'lerde Al-Takfir wa al-Hegra parçalanırken yukarı Mısır'dan kaçan militanların aşırı kalabalık ve görünürlüğü olmayan gayri resmi cemiyetlerine sığınmasıyla yayıldığını gösteriyor. Al'Essawi, *El-Ashwaiyyat wa Tagarob Al-Tanmiyyah* (Kahire: Kahire Üniversitesi, 1995).

91 Militan İslâmcıların toplumsal profili için Saad Eddin Ibrahim "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups"; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, 210-18; Ne'mat Guenena, *The Jihad: an 'Islamic Alternative' in Egypt*. Akhwan farklı toplumsal katmanlarca desteklense de yeni (eğitimli, profesyonel ve *muwazzafin*) orta sınıf ana aktördü. El-Ekhwan'ın toplumsal profili üstüne bir detaylı çalışma yoktur. Fakat meslek odaları üstündeki bariz etkileri kentli orta sınıf kitlelerine kanıttır.

leri oldu. Mısır'da İslâmcılık bir yoksunluklar halinin –ekonomik bağımlılık, kültürel satılmışlık ve (1967 İsrail yenilgisi ve ardından Camp David Anlaşması ile) ulusal aşağılanma– algılanan tüm sebeplerini reddeden ideolojik bir paketi temsil etti. Başta Nasser sosyalizmi ve Sedat'ın kapitalizmi olmak üzere bütün başarısız ideolojiler ve Batılı kültürel, siyasal ve ekonomik kıyım koşulları karşısında, İslâm hakiki değişimi gerçekleştirebilecek tek özgün doktrin olarak görüldü.

Siyasal İslâm'da böylesine gelişkin bir ideoloji açıkça merkeze, kadrolara ve eylemcilere aitti. Bunların dışında İslâmcılıkta liderlerin ideolojisini değil, daha pragmatik terimlerle statükoya karşı geçerli tek muhalafet yolunu bulan alt sınıf unsurlar gibi hareketin birçok periferik odağı da vardı. Bu bağımsız yan gruplar, çoğunlukla kendilerine ait tutarlı bir ideoloji geliştirmedikleri gibi liderliğin ideolojisini de benimsememişlerdir. Aksine, açmazlarından bir çıkış ve saygın bir gelecek imkânı sunan herhangi bir sosyal güce yönelebilirler. Aynı kesim 1920'ler ve 1930'larda Wafd'ı, daha sonra 1950'lerde ve 1960'larda Nasser'ı takip etmişti. Her iki hareket de sonuna kadar sekülerdi, fakat geçerli alternatifler sunuyorlardı.[92]

Toplumsal İslâm'a karşı siyasal İslâm

İslâmî aktivizm İran'da güç bela siyasallaşırken, neden Mısır'da toplumsal hareket niteliği kazandı? Çoğu kez Şiiliğin Sünnilikten farklı olarak din ile siyaseti birleştiren bir gelenek olduğu ve baskıya uğramış bir mezhep olarak devrimci bir gelenek oluşturduğu söylenir. İslâm'ın Şii ve Sünni kolları hâkimiyet karşısında muhakkak ki farklı yaklaşımlar sergiler.

92 Bu tarihsel notlara dikkatimi çektiği için Profesör Saad Eddin İbrahim'e teşekkür ederim.

Fakat, her ikisi de İslâm'ı siyaset olarak görür. Zubaida ve Keddi'nin belirttikleri gibi, Şiiliğin içkin anlamda hiçbir devrimci niteliği yoktur. Sünnilikte siyasal otoriteyi cemaat belirler. Fakat, Şiilikte ümmeti yönetme meşruiyetine yalnızca imamlar sahiptir. Aslında bu durum, Şii imamlar zamanında belirginleşmiştir. Sonuncu, yani onikinci imamın gölgelenmesiyle konu, Şii âlimlerin *akbari* ve *usuli* ekollerine bölündükleri İran'ın Qajar dönemine dek bir yüzyıldan uzun bir zaman tartışmalı olarak kalmıştır. Birincisi Peygamber'in geleneğinin harfi harfine takibini vurgularken, diğeri Peygamber'in sünnetini yorumlamakta ve gereğinde yeni kararlar almakta ulemaya yetki veren bir içtihad kavramını kabul etmiştir. Din adamları görülmemiş bir önem kazandılarsa da, imamlar adına tam otorite kullanma yetkileri yoktur. Bu nedenle, Ayetullah Humeyni'nin 1971'de yazdığı *Hokoumat-e Islami* (İslâmî Hükümet) kavramı Şii geleneğinde yeni bir icadı temsil ediyordu;[93] devrimden sonra başvurulmasının arkasında da, din adamlarının liderliğini garanti eden siyasal koşullar yatıyordu.[94] Yine de, birçoklarının yanısıra Alghar ve Keddie'nin de belirttiği gibi, Şii İslâm'ın bazı tarihsel ve kurumsal özgünlükleri, İran'daki İslâmcı aktivizmin siyasaldan çok toplumsal nitelikte olmasına katkıda bulunmuştur.

---

93 Bu konunun ayrıntı bir çalışması için Hamid Enayat, "The Concept of Valayat-i Fawih in Imam Khomeini," *Kiyam*, 6: 34 (Ocak-Şubat 1997, Farsça). İngilizcesi James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Londra: Cambridge University Press, 1983); Ahmad K. Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: "From the Office of Mufti to the Institution of Marja"* (Kuala Lumpur: ISTAC Publication, 1996), 8. bölüm.

94 İslâmî Cumhuriyet'in ilk başkanı ve Ayetullah Humeyni'nin en yakın dava arkadaşlarından biri olan Bani Sadr, anısına şunları söylüyor: "Humeyni Paris'te Şah'ın düşeceğine inanmadı. Haftada bir iki defa onu Şah'ın iktidardan çekileceğine ikna ediyordum. ... Gazeteciler ona "Çerçeveniz, modeliniz nedir? İslâmî devlet nedir?" diye soruyorlardı. Cevaplarımızı dikkatle tartıyorduk. Tarihimizin hangi dönemine yaslanabilirdik? Abbasi hanedanlığı? Emeviler? Yoksa ilk halifeler devri mi? *Bir devrime yaraşır bir ideoloji şekillendirmek zorundaydık* (vurgu bana ait - A. B.). *Al-Ahram Weekly* (Mısır, 26 Ekim 1995), s. 5.

Hem İran hem de Mısır'da (kıdeme ve ekonomik duruma göre) iç farklılaşmalarına rağmen din adamları gelir güvenliği ve toplumsal ve ruhani meşruiyet bağlamında ortak çıkarları olan belli bir statü grubu oluşturur. Fakat siyasal ve sosyal konumları iki ülkede farklıdır. Muhalefet liderleri haline gelen gelenekçi Şii din adamlarının din işlerinde ayrıcalıklı yetkilere sahip oldukları İran'dan faklı olarak Mısır'da din işlerinin idaresi, sivil toplumda kitlesel bir dernek çalışmasıyla mesajlarını yayan sıradan eylemcilere yayılmıştır. 18. yüzyılda Mısır uleması yönetici sınıfın ayrılmaz bir parçasıydı ve seçkinlerle halk arasında aracılık yapıyordu. Muhammed Ali'nin iktidarını oturttuğu dönemde, ulema, Mısırlı liderin göz ardı edemeyeceği sarsılmaz bir güç haline gelmişti. Muhammed Ali, önce çiftlik vergisinden gelir sağlayarak, politik meselelerde danışmanlık ayrıcalığı tanıyarak ulemanın desteğini satın aldı; daha sonra bu ayrıcalıkları kaldırarak ve devletin maaşlı çalışanları haline getirerek ulemayı denetimi altına aldı. Buna rağmen, ulema, sömürge karşıtı hareketin önemli bir parçası olmaya devam etti.[95] Ulemanın İngiliz hâkimiyetine muhalefeti, özellikle Al-Afghani ve Muhammed Abdu'nun ve daha sonra Rashid Reda'nın eylemleriyle devam etti. İslâmî reformcular hem yabancı hâkimiyetine karşı savaştılar hem de İslâm'ı Batı'nın ilerlemesiyle rekabet edebilecek şekilde yeniden biçimlendirmeye çalıştılar. Oysa, benzeri girişim, İran'da modernist ulema tarafından 1960'lar gibi geç bir dönemde başladı.

Ancak, devletin bir parçası olarak ulemanın siyasal rolü yalnızca milliyetçi tavırlarla sınırlı kaldı. İç meselelerde, bazı dinî şahsiyetler hariç, ulema çoğunlukla durumdan hoşnuttu. 1955'te dinî mahkemeleri kaldıran, tüm bağışları devlet denetimine sokan ve 1961'de Al-Azhar dahil tüm İs-

95 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), 617-20.

lâmî eğitimi ele geçiren Nasser, ulemanın devlete bağımlılığını daha da artırdı. İbadet yerleri ve *mawqufat* (vakıflar) üstündeki denetimlerini ciddi ölçüde sınırlayan 1961'deki benzer gelişmeye rağmen İran'da din adamları kendi güçlerine (birçoğu aynı zamanda toprak sahibiydi), yakın bağları olan esnafa ve küçük dinî bağışlara dayanarak özerkliklerini korudular.[96]

Dolayısıyla, Mısır'da, yöneticilere karşı muhalefet bayrağını kaldıranlar, ulema değil, sıradan İslâmî eylemciler oldu. Seküler-milliyetçi Wafd partisi ve kraliyet ailesi yönetimi döneminde (1919-1952), 1928'de Müslüman Kardeşler Birliği ortaya çıktı. Müslüman Kardeşler, İsmailiye'de öğretmenlik yapan ve ülkesindeki emperyalist ekonomik hâkimiyetten, Müslümanların, özellikle de genç neslin yozlaşmasından ve dejenerasyonundan ve kralların bozulmuşluklarından dehşete düşen Hassan El-Banna tarafından kuruldu. Mesajları, Mısır toplumunun bir Cahiliye toplumu olduğuna kanaat getirmeye başlamış geniş bir vatandaş yelpazesini cezbetti. Kardeşlik, 1929'da dört şubeden hızla büyüyerek 1949'da 2.000 şube ve bir milyon civarında üye ve sempatizan sayısına ulaştı. Üyeler farklı kesimlerden geliyordu, fakat çekirdeği, "yeni burjuvazinin ekonomik başarı şansını sınırlayan yabancı ekonomik denetimin" baskısını hisseden, yükselen kentli orta sınıflar oluşturuyordu.[97] 1949'da Hassan El-Banna'ya polisin düzenlediği suikastın ardından yerine ruhani lider olarak Hassan el-Hudaybi geçti.

Modernliğe, sekülerliğe, milliyetçiliğe ve daha sonra sosyalist düşüncelere bağlanan milliyetçi lider Nasser'ın

---

96 Ruhban-esnaf ilişkileri için; Ahmad Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Roots of Revolts and Revolutions," *Politics, Culture and Society*, 1: 4 (Yaz 1988), 418-21.

97 Richard Mitchell, The Society of Muslim Brothers (Londra: Oxford University Press), 328-30.

1952'deki Devrim'inden sonra, Bağımsız Memurlar'la yakın bağlantısına rağmen Müslüman Kardeşler bir dizi baskıya maruz kaldı.[98] Başlıca ideologlarından Sayyed Qutb gibi kişiler tutuklandı ve idam edildi; devlet örgütü yasadışı ilan etti. Nasser'dan sonra hareket, Sayyed Qutb ve diğerlerinin devrimci görüşleri ve Hassan el-Hudaybi'nin kademeci görüşleri arasında bölündü. Her iki taraf da Mısır toplumunun ve siyasetinin insanın insana hükmettiği bir Cahiliye toplumu olduğunda birleşiyordu. Her iki kesim de alternatif bir İslâmî devlet ve toplum için savaşmakla birlikte, bu düzene ulaşmakta izlenecek yolda ayrılıyorlardı. Sayyed Qutb pasif kalanları gayri Müslim addediyor, eylem ve hareketi savunuyordu. Diğer taraftan, Hudaybi, İslâmî dava için söyleme, ibadete ve *da'wa*'ya davet ediyordu. İki taraf da Siyonizme, Haçlılara, komünizme, sekülerliğe ve Nasserizme muhaliftiler. Bu hizipleşme, bugünkü militan ve reformist İslâmî koalisyon (Müslüman Kardeşlerle) ayrışmasının kökenidir. Devrimci akımdan *al-Takfir wal Hejra*, *Jama'at Islamiya* (her ikisi de Sedat döneminde çökertildi), *al-Jihad* ve *al-Jama'a al-Islamiya* (hâlâ etkin) örgütleri gelişti.[99]

Müslüman Kardeşler başarılarını büyük ölçüde örgütlenme tarzlarına borçludurlar – hücreler, alternatif camiler, okullar, gençlik dernekleri, kadın örgütleri, klinikler, çalışma kooperatifleri ve bunların yanısıra atletik ve paramiliter

---

98 Gilles Kepel, *Muslim Extremism*; Ne'mat Guenena, *The Jihad: an 'Islamic Alternative'*; Samed Naquib, "The Political Ideology of the Jihad movement" (basılmamış master tezi, Sociology Departmen, The American University in Cairo, 1993).

99 Radikal İslâmcı gruplar üstüne; Gilles Kepel, *Muslim Extremism*; Saad Eddin Ibrahim, *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups*; Hamid Ansari, "The Islamic militants in Egyption Politics," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 16 (March 1984), 418-33; Uri Kumferschmidt, "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt," *Middle Eastern Studies*, 23 (Ekim 1987), 403-18. Ayrıca *Civil Society*'nin çeşitli sayıları (Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Kahire).

örgütlenmeler aracılığıyla sivil toplumdaki toplumsal hareketlenmeyle bütünleşmişlerdi. Bu strateji, Müslüman Kardeşler'i, insanların günlük hayatlarına katarak, toplumda İslâmî duyarlılıkları yayan bir kitlesel toplumsal harekete dönüştürdü ve Müslüman Kardeşler'in *grass-roots* temelini kuvvetlendirdi.

Buna karşın, hem liberal deneyimin başarısızlığı, hem 1940'larda sömürgecilikle bağdaştırılan seküler liberalizme olan güvensizliğin yardımıyla İslâmî duyarlılığın yayılışı, Mısırlı sekülaristleri İslâm'a kapı açmaya zorladı.[100] Lapidus'un belirttiği gibi, bu dönemde seküler aydınlar "İslâmî bir çerçeveyi kabullendiler ve İslâm'la moderniteyi uzlaştırmaya çalıştılar. Sonuç, sekülarizmi kurtarmaktansa, İslâmî uyanışı meşrulaştırmak oldu."[101] Ancak, bu, İslâmî sembollerin halkın günlük hayatına karışmasıyla bir biçimde sekülerleşmiş dinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan özgün bir uyanıştı.

Dinsel sembollerin sekülerleşmesi Mısır İslâm'ının bir niteliğiyken, tam aksine İran'da din ve sembolleri, İslâm'ın kutsal ve esoterik niteliğinin altını çizerek yüce bir konuma oturdu. Örneğin, İranlı, Kuran'a büyük saygı gösterir, özel bir durumda okunmak üzere alınana dek duracağı korunaklı kutsal özel yerinde saklar. Aksine, Mısır'da bir taksi şoförü yerel pop müzik kanalından birdenbire Kuran okunan bir kanala atlayabilir. Dinî olaylar, Mısır'da çoğunlukla halk festivalleriyken, İran'da genelde ölüm ve yasla bağlantılandırılan ağırbaşlı, hüzünlü ve ciddi işlerdir. Mısır'ın eğlenceli ve oldukça çoşkulu Ramazan Bayramı yalnızca İran'ın (yeni yıl kutlaması) *Nowrooz* ile karşılaştırılabilir. Mısır'ın kültürel ve dinsel manzarasında popüler şarkıcıla-

100 Afaf Lufti el-Sayyid Marsot, Egypt's Liberal Experimet (Cambridge: Cembridge University Press, 1991); Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies.*

101 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 627.

rın Hazreti Muhammed'le ilgili synthesizer ve elektronik gitar eşliğinde söyledikleri şarkılar çok olağandır. Fakat İranlı bir Müslüman için Gougoush'un imam Hüseyin üstüne şarkı söylemesi tahayyül edilemez. Kısacası, dinselle dünyevinin, moderniteyle dinin karşılıklı bir diğerini dışlayan kategoriler olarak ele alındığı İran'ın aksine Mısır, dinin şu ya da bu biçimde baskınlığını koruduğu bir tür kültürel melezliği yaşamaktadır.[102] Sonuçta, dinsele ve geleneksele karşı seküler ve modern kimliğin kutuplaşması, 1970'ler İran'ında 1980'ler ve 1990'lar Mısır'ından daha fazla telafuz ediliyordu. Bugünkü Türkiye'ye benzer ve Mısır'dan farklı olarak İran toplumu, seküler ve dindar hattında derinden yarılmıştı. Din adamlarının iki ülkedeki farklı sosyal ve siyasal konumlarıyla birleştiğinde bu farklı dinsel pratikler oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur.

İran'daki ulema genel kültürel değişim, hızlı Batılılaşma ve 1950'ler ve 1960'larda toplumsal ve kültürel meşruiyetlerini tehdit eden seküler davranışlarla sarsıldı. Özellikle modern eğitim almış gençlik din adamlarını ve genelde din kurumunu reddetmeye başladı. Bu kötülüğün kaynağı ulemaya göre bozuk düzen ve onun Batılı müttefikleriydi. Bu koşullar, ulemayı, devleti hedef alan muhalefet siyasetine yöneltti. Fakat, Mısır'da din adamlarının deneyimi farklıydı. (Orta sınıflar, eğitimli gençlik ve kamusal alandaki kadınlar gibi) modern düşünce ve toplumsal grupların yükselişine rağmen, Al-Azhar (ve ruhbani olmayan İslâm) Mısırlı Müslümanlar için hâlâ oldukça saygıdeğer ve meşruydu; ve siyasal İslâm'ın ani yükselişine rağmen Al-Azhar ülkede di-

102 Mısır'da bu üst ve üst-orta sınıf ailelerin günlük yaşamında farkedilebilir. Genç insanlar Merriot ya da Hilton gibi otellerde evlenseler de alkollü içecek sunulduğunu görmedim. Batılılaşmış sınıflardan gelen genç kızlar ve erkekler Ramazan'da oruç tutarlar ve çoğu düzenli olarak namaz kılar, İslâm'a ve din adamlarına saygılıdırlar. 1960'ların ve 1970'lerin İran'ında bunun aksine modern sınıflar genelde din konusunda bir gevşeklik gösteriyorlardı.

nî ortodoksiyi temsil etmeye devam etti. Al-Azhar'ın cuma namazlarına katılım vardı; yayınları kitlesel dolaşımdaydı; ve milyonlarca kişi için Şeyh Sha'rawi'nin televizyon konuşmaları (*khotabas*) hâlâ çekiciydi. Bugün, genç ve modern Mısırlılar geleneksel İslâm'ı kucaklamaktan çekinmiyorlar. 1970'lerin başında İranlı gençliğin dinsel gevşekliğini gözlemlemiş biri olarak İslâmî emirler ve din adamlarının otoritesinden büyük saygıyla bahseden Batılı orta ve üst sınıf Mısırlı gençliğin dindarlığının boyutları beni hayrete düşürmüştü. Sonuçta, (gençlik, gelenekçiler, ulema ve devlet gibi) Mısır toplumunun farklı kesimleri, İslâm'da benimseyebilecekleri birşeyler buldukları gibi din adamları da İranlı meslektaşlarının yaşadığı sarsıntı, küskünlük ve politik ayrılığı yaşamadılar. Toplumsal kitleyi cezbetmeye ve dinsel meşruiyetlerini korumaya büyük ölçüde devam ettiler.[103] Bununla birlikte, siyasal İslâmcılara benzer biçimde ulema, siyasal iktidarı ele geçirmek biçiminde olmasa da, *da'wa* yoluyla toplumu Müslümanlaştırma hedefini izlediler.

Reformcu sonuç

İslâmî dönüşüme iki farklı yaklaşım İran ve Mısır'ı stratejik anlamda birbirinden ayırmıştır. İran deneyimi, Gramsci'nin "cepheden saldırı" ya da isyan halini akla getirirken; Mısırlı İslâmcılar, reformcu sonuçlarıyla "pasif devrim"i tercih etmiş izlenimi vermektedirler. Antonio Gramsci'den habersiz Hassan El-Banna yıllar önce bu stratejiyi şöyle dile getiriyordu:

> Müslüman Kardeşler olarak bizim görevimiz, gönlümüzü ve ruhumuzu yüce Allah'a bağlayarak önce kendimizi dö-

103 Ocak 1997 gibi çok yakın bir zamanda, camilerde vaaz izni ve özel camilerin Awkaf Bakanlığı'nın denetimine sokulması gibi ayrıcalıklarına yönelik hükümetin sınırlamalarına karşı resmi Al-Azhar dışında bir kısım din adamı Ulema Cephesi adı altında toplandı. *Al-Hayat* (25 Ocak 1997), 7.

nüştürmek; sonra iyiliği davet eden ve kötülüğü kovan erdemli bir cemaat olacak şekilde toplumumuzu örgütlemektir; hayırlı devlet bu cemaatten yükselecektir.[104]

Şimdiki Ekhwan'ın lideri Mustafa Mashur da aynı yaklaşımı sergiler: "Tüm isteğimiz Şeriata dayalı bir İslâm devleti ... İslâm devletini kurmamız bir asır alabilir. İlkelerimiz gelecek nesillere miras kalmalıdır ve bu ilkelerden hiçbir sapma olmamalıdır."[105] Bu yakınlarda Kahire'deki bir camide çıkan bir tartışmada militan bir genç imamı siyasal suç ortaklığıyla itham etti. Takım elbiseli ve kravatlı bir genç olan imam, görevinin hükümet karşıtı siyasal ajitasyon değil, "ideolojik altyapıyı inşa etmek" ve tabanda hakiki Müslüman bir toplum yaratmak olduğu şeklinde cevap verdi.[106]

Müslüman Kardeşler, yaygın iletişim ağları ve taban yapılarıyla pasif devrim yapmaya ve ideolojik altyapı oluşturmaya yıllar önce başlamışlardı. Bu iletişim ağı, İslâmî duyarlılıkları yaymakla kalmayıp, sıradan Mısırlının bazı temel maddi ve manevi gereksinimlerini karşılamaya da muntazaman hizmet etti. Bu ağlar ve etkinlikler birçok düzen karşıtını rahatlatan başa çıkma mekanizmaları ve bir ahlaki cemaat oluşturduğundan, hareket, istemeden, kitlesinin "negatif eklemlenmesi"nin koşullarını hazırladı. Bu tür kurumlarda liderliğin uzlaşmacı strateji benimsemesinin reformist sonuçlar ortaya çıkaracağını savunan Guilian Denoeux kısmen haklıdır, fakat, bu ağların kitlenin algısı ve hareketin dinamikleri üstündeki çoğunlukla nesnel (reformist) etkisini gözden kaçırır.[107] Mısır'da İslâmî dernek-

104 Hasan Al-Banna, *Nadarat fi Islah al-Nafs wal-Mujtana'* (Kahire: Maktaba al-I'itisam, 1980), 62-63.

105 Mülakat. *Al-Ahram Weekly* (16-22 Kasım 1995), 2.

106 Bu karşılaşmaya Ekim 1996'da Kahire'de bir camide şahit oldum.

107 Guilian Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon* (Albany: State University of New

ler, hem entegrasyon hem de değişim sürecinde kritik bir kurumsal rol oynamışlardır.

Son yirmi yılda, Mısır'da geleneksel yukarıdan aşağı planlamadaki ve kalkınma hedeflerinin uygulanmasındaki yetersizlikler, yerel ve küçük ölçekli kalkınma projelerinde, özellikle STK'larda patlamaya yol açmıştır. Çoğunlukla *ahli* camiler etrafında örgütlenen İslâmî dernekler, bu fırsattan hızla faydalanmış ve çok büyümüşlerdir. 1980'lerin sonunda özel gönüllü derneklerin üçte birine[108] ve milyonlarca Mısırlı yoksula yardım ve sağlık hizmeti sunarak 1990'ların başında refah örgütlerinin en az yüzde 50'sine, yani 5.000 özel gönüllü derneğe ulaşmıştı.[109] Aslında, daha liberal ekonomik politikalar izleyen hükümetlerin sosyal katkılardan çekilmesini telafi için camiler alt gelir gruplarına alternatif destek hizmeti sağlıyor gibi görünüyordu. Kahire Ezbat Zein'deki tipik bir Müslüman örgüt, Kuran kurslarının yanısıra, dikiş kursu, ana okulu, tıbbi bakım, özel dershaneler, yiyecek kooperatifleri ve fosseptik temizliği de sağlamıştır.[110] Başka örgütler, lise mezunları gibi potansiyel radikal siyasal İslâmcı grupların ihtiyaçlarına cevap verecek video kulüpleri, bilgisayar eğitim merkezleri açmışlardır. Hem mali fonların (şirketlerin ve İran Körfezi'ndeki göçmen işçilerin zekâtları) hem de gönüllülük ruhunun varlığı, bu örgütleri nispeten avantajlı duruma getirmiştir.[111]

York Press, 1993).

108 Al-Ahram Strategic Studies Center, *Taqrir Halat Eddiniyya fi Misr* (Kahire 1996), 236-7.

109 Saad Eddin Ibrahim, "Egyptiin Law 32 On Egypt's Private Sector Organizations: A Critical Assessment," (Ibn Khaldun Center for Developmental Studies, Kahire, Kasım 1996, Working Papers, no. 3), s. 34-35.

110 Denis Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt* (Miami University Press of Florida, 1994), 65-68.

111 Örneğin 1990'da 5.400 zekât komitesi camilere dağılmıştı. Birçoğu sosyal etkinlikler ve yardım etkinliklerini, Kuran kurslarını, yeni cami inşaatlarını finanse eden 1971'de kurulan Naser Social Bank'a benzer biçimde çalışıyordu.

Hükümet, sadece kendi sosyal hizmet yükümlülüğünün bir kısmını bu sektör omuzladığı müddetçe girişimi desteklemiştir.

Bu pratikleri İslâmî yapan, hem devlete hem de özel sektöre bir alternatif olması, bazı aktivistlerin dinsel inancı, zekâta dayanan mali kaynakları ve satın alınabilir sosyal hizmetler sunmalarının birleşimidir. Fakat, bu etkinliklerde yer alanların birçoğu için bu dernekler, sadece bir iş ya da bir işletmeden ibarettir. Yaygın kanının aksine, İslâmî refah örgütleri, İslâmcıların siyasal hareketlenmeyi yönettikleri yerler değildirler, yalnızca hizmet sağlamakla uğraşırlar. Bu STK'larm çoğunun siyasal İslâm'la hiçbir bağlantısı yoktur. Çok azı Müslüman Kardeşler'le, yalnızca bir avucu da radikal İslâmcılarla bağlantılıdır.[112]

İslâmî derneklerden farklı olarak, İslâm'ın baskın olduğu meslek örgütlerinin hepsi Müslüman Kardeşler'le müttefiktir. 1990'ların başında Ekhwan, başlıca meslek odalarını denetimi altına almakla kalmayıp, diğerlerinde de sağlam bir muhalefet oluşturmayı başarmıştır. İslâmcıların etkisi, aynı zamanda birçok sendika üyeliğinde de çarpıcı artışlara neden olmuştur. Örneğin, Öğretmenler Sendikası'nın üye sayısı 1985'te 250.000'den, 1992'de 750.000'e yükselmiştir.[113] Bu sendikaların popülerleşmesi, büyük ölçüde İslâmcı liderliğin performansıyla ilgilidir: Yolsuzluğa karşı savaşmış, üyelerinin gelirlerini artırmış, sosyal refah sistemleri yaratmış, işsiz üyelere iş bulmuş, tüketici kooperatifleri kurmuş, alt-sendikalar ve sosyal kulüpler oluşturmuş ve geniş çaplı

Amani Qandil ve Sarah Ben-Nafisah, *Al-Jamaiyyat Al-Ahliyya fi Misr* (Kahire: Al-Ahram Center for Strategic Studies, 1995), 61, 282-3.

112 *A.g.e.*, 282.

113 Amani Qandil, "Taqdim Adaa' El-Islamiyn fi-NniqaBAT Al-Maniyya" (Kahire: CEDEJ/Cairo University, 1993).

siyasal hareketlenmeye önderlik etmişlerdir.[114] Örnek eylemleri, 1992 Kahire depremi ve 1994 Yukarı Mısır selindeki hızlı müdahaleleridir. Sendikalar öylesine güçlenmiş ve seslerini duyurur hale gelmişlerdir ki, hükümet hem yasal yollarla hem de önde gelen üyelerini tutuklayarak sendikaların önünü kesmek yoluna gitmekten başka seçenek görememiştir.[115]

Toplumsal hizmetler sağlamakta Müslüman Kardeşler tek değildir. Aslında, Müslüman Kardeşler'in halka yönelik etkinlikleri, siyasal alandan pay isteyen diğer toplumsal güçleri rekabete girmeye zorlamıştır. Örneğin, Al-Azhar, muhalif İslâmcılarınkine benzer toplumsal hizmetler sunmaya başlamıştır.[116] Ayrıca, Mısır hükümetinin 1990'ların başında kenar mahalleleri ve gecekondu bölgelerini iskân önlemleri de, 1991'de yabancı basına göre İslâmcıların "devlet içinde devlet" yarattıkları Kahire'nin bir kenar mahallesi olan İmbaba vakasını yansıtır. Aynı şekilde seküler gruplar, özellikle seküler STK'lar, kendi kısmi alternatiflerini sunma çabasındadırlar. Mısır özel gönüllü örgütlerinin sağlık, eğitim finans ve sosyal hizmetlerinden 1990'da tahminen 5 milyon yoksul faydalanmıştır.[117] Birçok benzeri deneyimde olduğu gibi, böyle yoğun bir rekabet hem kritik bir kitleyi hareketlendirmiş hem de siyasal, ekonomik ve manevi başa çıkma mekanizmaları sağlamıştır.

Maddi koşulları iyileştirmenin ötesinde, Mısır'daki İslâmî hareket, yabancılaşmış seçmenlere, rakip seküler ve Batılı

---

114 *A.g.e.* Ayrıca benim Doktorlar Sendikası'nın bir üyesiyle yaptığım görüşmeye (Kahire 1990) dayanarak.

115 Madde 100/1993'e göre sendika seçimleri sadece toplam üyeliğin en az yüzde 50'sinin oy kullanması halinde yasal sayılacaktır. Yedi sendika bu kanunu reddetmiş ve hükümetle ciddi çatışmalara girmiştir.

116 *El-Liwa El-Islami* (28 Eylül 1995, s. 15).

117 Saad Eddin Ibrahim, "Egyptian Law 32," s. 34.

kültürün daha az tehditkâr göründüğü alternatif bir sosyal, kültürel ve ahlaki cemaat sunmuştur. Bu cemaatler, hızlı küreselleşmeyi ve Batı'nın kültürel nüfuzunu göğüslemekte gelenekçilere hem muhalefetlerini ifade imkânı hem de bir ahlaki güvenlik ağı sağlamıştır. Küçük ve büyük kentlere yayılmış haftalık toplantı törenleri sadece bir kültürel protestonun yansıması değil, aynı zamanda, Durkheimcı toplumsal dayanışma, güvenlik ve ahlaki bütünleşmenin vücut bulmasıdır – Arlene MacLeod'un Kahireli kadınların yeni örtünme tarzlarını "yardımcı protesto" olarak adlandırdığının aksi koşullar.[118] Örneğin, yalnızca Tanta'da 2.000'in üstünde üye sayısına ulaşan Genç Müslümanlar Birliği, gençlik kütüphaneleri, spor etkinlikleri, dil ve bilgisayar kursları, video ve televizyon gösterileri, konuşmalar, geziler ve tatiller düzenlemiştir.[119] Yüzlerce kentli mahalle toplantısında (*halaqat*), farklı sosyo-ekonomik gruplardan kadınlar yalnızca İslâmî emirleri öğrenmek için değil, ahlaki bir cemaate aidiyet duygusu kazanmak için de haftada bir biraraya gelmişlerdir. Sendikalar, çoğunlukla milli siyasal süreçlerden dışlanmış üyelerinin karar alma süreçlerine katılımlarının gerçekten sağlandığı ve oylarının sayıldığına emin oldukları yerler haline gelmiştir. Sendikalar, siyasi suçlular ve Filistin sorunu gibi konuların tartışılabildiği, insan hakları mücadelesi alanlarıydı; aktivistleri Bosna, Irak ve Çeçenistan'daki kurbanlara yardım toplayabiliyorlardı;[120] üyeler için hac seyahatleri örgütlenebiliyordu. Hatta gençler "İslâmî düğün" düzenlemeleriyle Mısır'ın otel düğünlerinden kaçınabiliyorlardı.

İslâmî özel okul sayısındaki artış ise bir başka dinsel ayrılık ve entegrasyon kurumunun gelişimine yol açtı. Müs-

118 Arlene MacLeod, *Accomodating Protest: Working Women, The New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991).

119 Dennis Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt*, 73.

120 Amani Qandil, *Taqdim Adaa' El-Islamiyn.*

lümanların zayıf ve "ahlaken kötü yönlendirilmekte" olduğuna inandıkları milli eğitim sisteminden alınamayacağına inandıkları eğitime (*ta'lim*) ek olarak bu okullar, öğrencilerini ahlak ve İslâm'ın erdemleri (*terbiyya*) içinde sosyalleştirdiler. Azhari kurumlarından farklı bu yeni kurumlar, günlük toplu ibadet yapılan, din dersleri olan, kamplar ve İslâmî kimliğe uygun boş zaman etkinlikleri olan, benim 1960'ın sonlarında Tahran'daki İslâmî okulumdan farklı değildi, fakat Mısır'da İran'dakinden çok daha büyük ölçekliydi.[121]

Kısacası, 1990'larda Mısır'da kültür ve ahlaki değerler düzeyindeki rekabet, maddi refah alanındakinden (belki de bedeli daha yüksek olduğundan) çok daha şiddetli oldu. Burada, "hakiki İslâm", sekülerleri de içeren birçok rakip arasında düşüncede ve eylemde yoğun rekabetin konusu haline geldi. Sonuçta, seküler kamp daha fazla taviz verdi ve İslâmî fikirler daha da yayıldı. Bu yayılma, yalnızca siyasal İslâm'ın çeşitlerini değil, İslâmî uyanışa zaten önemli tavizler vermiş olan seküler devlet kadar, (Mustafa Mahmoud örneğindeki gibi) modernistleri de içeriyordu. Devlet denetimindeki televizyonda, "ahlaksız" programların çoğu kaldırılırken, 1980'lerin başından itibaren İslâmî içerikli programlar artırıldı. Aynı dönemde, hükümet pek çok camiyi devletleştirdi, Ramazan ayında vaaz vermek üzere birçok imamı işe aldı. *Awkaf* Bakanlığı'nda çalışan imamların sayısı 1982'de 6.000'den, 1996'da 22.000'e, üç kattan fazla artış gösterdi. Yine aynı dönemde hatiplerin (Kuran ezberleyenler) sayısı 900'den 1.200'e sıçradı.[122] 1993'te hükümet, vakıf (*awkaf*) çalışanlarının ve Azhar mezunlarının tüm ülkeye İslâm'ın mesajlarını yaymalarını öngören "Işık Kervanları"

121 Mısır İslâmî okulları konusunda Linda Herrera'nın 1995-96 döneminde bu okullar üstüne çalışmasına dayanıyorum.

122 *El-Liwa El-Islami* (5 Aralık 1996, s. 14).

programını başlattı.[123] Al-Azhar zaten son on yılda halka yönelik etkinliklerini artırmaya başlamıştı. 1995 yılında 10.000'den fazla cami, ilkokuldan Kuran kursuna ve üniversitelere 6.000'den fazla eğitim kurumu ve neredeyse 1 milyon 250 bin öğrenci Al-Azhar'a bağlıydı.[124] Al-Azhar ve yerel *kuttab* mezun binlerce kişi her yıl ulema saflarına ekleniyordu.[125] Öte yandan, hükümetteki Milli Demokrat Parti ve seküler seçkinler, kendi İslâm anlayışlarını önermeye başladılar. Milli Demokrat Parti'nin çıkardığı *El-Liwa el-İslâmî* ve Batılılaşmış bir yayınevinin çıkardığı *Aqidati* gibi İslâmî haftalık dergiler, "Mısır gençliğine doğru İslâmî düşünce ve kültürü aşılamak" için kuruldular.[126] İronik olan, her iki yayın da İslâm'ın gelenekçi, hatta zaman zaman köktenci versiyonlarını sergilemesidir.[127] 1989'da *Al-Mujahid* dergisiyle ordu da yarışa katıldı. Giderek geleneksel halk dindarlığını beslemeye başlayan bu yarış, İran'daki gibi Şeriat yanlısı yeni gelişmekte olan İslâmî uyanışın değil, modernistlerin izolasyonuyla sonuçlandı.

1990'ların başında bu tür cemaatlerin varlığı ve üyelerinin tavırları, İslâm toplumu düşüncesinin kısmen de olsa geçekleştiği izlenimi uyandırıyordu. "İslâmî altyapı" inşasına yönelik çabalarla birlikte, giderek bunların sisteme eklemleyici, hatta uysal sonuçları kendini göstermeye başladı. Bu durum, devrimcilerin morallerinin bozulmasına ve kız-

---

123 Vaizlerin beceriksizliği programın başarısızlığından kısmen sorumludur. Diana Digges, "The Government School: The Next Generation of Imams in Apolitical Islam," *Cairo Times* (18 Eylül - 1 Ekim 1997, s. 7).

124 *A.g.e.*

125 *El-Liwa El-Islami* (28 Eylül 1995, s. 15).

126 Al-Azhar Üniversitesi rektörü Ahmad Umar Hashim'in açıklaması; Aqidati (7 Kasım 1995, s. 3).

127 Ciddi bir tiraja sahip olan *El-Liwa El-Islami*, Profesör Ab-Zaid'in "köktenci" eleştirilerini destekledi ve Pekin Kadın Konferansı'nın muhafazakâr eğilimleri yanında yer aldı.

malarına neden oldu. Uzlaşmacı ulema, "apolitik" dualar ve cami konuşmaları üstüne kaygılarını dile getirdiler. İslâmcılar, bu durumdan artan polis gözetimini sorumlu tutsalar da, Mısır'ın İslâmcı hareketinin reformcu sonuçları asli rolü oynamıştır.[128] Bu kaygılar, Mısır toplumunda yaygın bir tartışmayı olduğu kadar, (çeşitli militan gruplar, reformcu Müslüman Kardeşler ve iç hizipleri, Al-Azhar ve iç muhalefeti, mahkemeler ve çeşitli Sufi tarikatlarını da içeren bazı devlet kurumlarını kapsayan) İslâmî hareketteki önemli farklılaşmaları ve bölünmeleri de belirliyordu. Değişim için "hakiki İslâm" ve "doğru strateji" üstündeki yoğun rekabet, şiddetli çatışmalara yol açtı; hatta insanların sadece siyasetçilere değil İslâmî muhalefete de zorlu sorular yöneltmelerine imkân verdi – bu olguya İslâm Devrimi öncesi İran siyasal arenasında kesinlikle yer yoktu. Bu tartışma ve açıklamaların, Mısır toplumunun siyasal açıklığına çok şey borçlu olduğunun altını çizmek gerekir. 1980'lerde Mısır'da siyasal partilere, basına ve STK'lara açık siyasal alan sınırlı da olsa, 1970'lerde Şah yönetimindeki İran'la kıyaslanamaz. İran'dan farklı olarak, Mısır, 1980'lerde dokuz siyasal partiyle çok partili siyasal sisteme, dönemsel seçimlere, muhalefet gazetelerine, (pek çok Arap devletinde hayal bile edilemeyecek şekilde) hükümetin halk tarafından eleştirilmesine ve en önemlisi, siyasal otoriteden bağımsız bir yargıya sahipti. Ayrıca, İslâmî hareket içindeki rekabet ve çekişme de önemlidir. Rekabet, siyasal görüşlerde göreli açıklığın, konumlanmalardaki çeşitliliğin, iç muhalefetin ve dolayısıyla parçalanmışlığın –bir toplumsal hareketi niteleyen ama bir devrim senaryosunda anomali olacak şeyler– göstergesidir. Devrimler, toplumsal hareketlerden farklı olarak, yüksek düzeylerde birlik, genellik ve belirsizliğe dayanır.

128 Heba Rauf (Shaub (3 Ocak 1997, s. 9). Ayrıca yazarla Mart 1997'de yapılan mülakat.

Bu unsurlar ise, Mısır'ın aksine İran'da mevcuttu. Şah'ın otokrasisi, Şiiliğin hiyerarşik yapısı gereği din adamlarının tartışmasız liderliği, tartışmaya ve uzlaşmazlığa vakit olmaması ve dolayısıyla devrimin söylemindeki dikkate değer belirsizlik bu şaşırtıcı birliği sağladı.[129]

Mısır'da, aynı zamanda hem İslâmcıların hem de devletin direnişi, hiçbir tarafın mutlak zaferi garantileyemediği bir siyasal denge yarattı. Tıpkı Rusya'daki sosyalist devrim gibi, İran'daki İslâm devrimi de dünyanın başka bölgelerinde benzeri hareketleri cesaretlendirdi. Ne var ki, tam da bu zafer, görevdeki hükümetleri bazı reformları yürütürken daha dirençli hale getirerek, başka ülkelerdeki benzeri senaryoları bir anlamda engelledi. Bu nedenle, Mısır'ın siyasal rejimi, ayakta kaldığı gibi, 1990'ların ortasından itibaren ılımlı İslâmcılara bile baskılarını yoğunlaştırmaya başladı. Toplanma özgürlüğünü sınırlandıran Olağanüstü Hal Yasası yürürlükte kaldı. 1992'de yeni Anti-Terör Yasası önleyici gözaltım yasalaştırdı ve muhalif basını sınırlandırdı. Hükümet, 1993'te, sendikaların seçim prosedürlerine müdahale ederek, İslâmî adayların başarısını sınırlamakta 100. Yasa'yı kullandı. Üniversitelerde İslâmcıların liderlik pozisyonlarına gelmelerini sınırlamak için benzer politikalara başvuruldu. *Awkaf* Bakanlığı İslâmî vaazları gözlem ve takibe aldı.

129 Elbette siyasal koalisyonlarla birlik kurulabilir, fakat bu karşıt grupları oybirliğine zorlayacak hegemonik bir unsuru gerektirir. Mısır'da eksik olan buydu. Öfkeli ve iyi örgütlenmiş din adamları İran'daki gibi bu rolü oynayabilirlerdi, fakat Mısır'da ulema siyasal muhalefette değildi. Bununla birlikte, durumun değişmesi halinde Al-Azhar ve ulemasının eyleme katılması, hatta İslâmî bir düzende başlıca aktörler haline gelmeleri de mümkündür. Aslında, bugün dahi bu devlet kurumunun İslâmî eğitim beraberinde Al-Azhar'm uzlaşmacı siyasetine eleştirel bir duruş geliştiren Mısırlı ve yabancı genç militan İslâmcılar tarafından kullanılabileceğinin işaretleri vardır. Al-Azhar Üniversitesi'nde Müslüman Kardeşler'in tutuklanmalarını ve askeri mahkemelerde yargılanmalarını protesto amaçlı Ekim 1995'teki öğrenci olaylarında, kurumun siyasal potansiyeli gözler önüne serilmiştir. Ayrıntılar için Ekim'in son iki ve Kasım'ın ilk haftalarında *Al-Ahram Weekly* ve *Aqidati*.

Bakanlıktan izni olmayanlar çalıştırılmadı.[130] Sonunda, devlet, *ahli* camilerini kamulaştırma politikasını, Awkaf Bakanlığı'nın yılda ortalama 9.000 camiyi devletleştirmesine varacak ölçekte hızlandırdı.[131] Bu baskı, hareket içindeki çatışmaları ve çatlakları daha da artırdı. Ekhwan'ın iç çatışmaları 1996'da Hizb El-Wasat'ın doğduğu ayrılmaya vardı. Bölünmelerden memnun olmakla beraber, hükümet, ayrılan grubu tanımayı reddetti. Bu gelişmelere rağmen, tabandan kaynaklanan İslâmî reformlar kesintisiz devam etti. Mısır'ın 1990'ların başında geçirdiği İslâmî toplumsal değişim öyle çarpıcıydı ki, Şah yönetimindeki İran'ın din adamlarınca tahayyül bile edilemezdi. Tam da bu nedenle, Mısır kalıcı bir İslâmî harekete sahne olurken, İran güçlü bir hareket olmaksızın İslâmî devrim yaşadı. İran, 1980'lerin ortasında "post-İslâmcı" bir dönem,[132] devrimci ideolojiden bir dönüş yaşar gibi görünürken, Mısır'ın İslâmcı hareketi üç ana tehditle karşı karşıyaydı: Devletin husumetinde bir artış; ekonomik, siyasal ve kültürel küreselleşmede bir hızlanma; ve Oliver Roy'un terimiyle "siyasal İslâm'ın başarısızlığı"nın açığa çıkması.[133] Mısırlı İslâmcılar için kötü haberler.

Çeviren *SEÇİL DEREN*

130 *El-Liwa El-Islami* (28 Kasım 1979, s. 2).

131 *Cairo Times* (18 Eylül - 1 Ekim 1997, s. 7).

132 Asef Bayat, "The Coming of A Post-Islamist Society," *Critique: Journal for the Critical Studies of the Middle East* 9 (Güz 1996), 43-52.

133 Oliver Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1995).

ALTINCI BÖLÜM

Siyasete ve Muhalefete Dair

Taliban'ın düşmesine dek devam edecek, 11 Eylül saldırıları ile ABD'nin Afganistan'a ilk bombardıman akını arasındaki gergin haftalarda yorumcular *Wall Street Journal*'in daha sonra "irrasyonel Arap sokağı" olarak adlandırdığı şey hakkında ciddi kaygılar dile getirdiler. Uzmanlar, ABD Müslüman bir ülkeye saldırırsa, "Arap sokağı"nın, bölgedeki diğer Amerikan menfaatlerini tehlikeye atacak ve George W. Bush'un "terörizme karşı savaş"ını daha baştan kaybetmeye mahkûm değilse bile sıkıntılı bir teşebbüs kılacak biçimde Usame Bin Ladin ve diğer radikal İslâmcıları destekleyeceğinden endişe ediyorlardı. Amerikan askerleri Afganistan'a yayılmaya hazırlanırken, Vaşington'daki birtakım yetkililer İsrail Başbakanı Ariel Şaron'a, Filistin ayaklanmasını cebren ezmeye yönelik kampanyasını dizginlemesi için yalvardılar. İsrail'in Filistin topraklarındaki saldırısı, Taliban'a yönelik ABD saldırısı esnasında sürerse, Arap kitlelerin kaynamakta olan hışmının, yerel jandarmaları, çıldırmış kalabalıkların Amerikalılar'a zarar vermesini, ABD mülkünü tahrip ve dost Arap rejimlerin istikrarını tehdit etmesini engellemek-

ten aciz kılacak bir biçimde "taşacağından" korkuyorlardı. Senatör Joseph Biden, "Ortadoğu'daki tüm ABD büyükelçiliklerinin yerle bir olacağı" ihtimalini dile getirdi.

Afganistan'daki savaştan bu yana, Batı Şeria'daki başlıca İsrail saldırıları ve Bush'un Irak Savaşı'na giden süreç boyunca, medyada hem derin bir endişe öznesi hem de azalan bir sözde alçakgönüllülük nesnesi olarak ağızdan ağıza dolaşan "Arap sokağı", Batı'da gündelik bir tabir haline geldi. "Arap sokağı" ve bunun paralelinde "Müslüman sokağı", anında şeyleşmiş ve aslen "anormal" olan bir ruh halinin yanısıra, bizden nefret ettikleri ya da bizi anlamadıkları için bize lanet okumak zorunda olan kızgın insanlarla dolu garip bir yeri hatıra getiren bir parola oldu. "Arap ya da diğer Müslümanların eylemleri", "kamuoyunu ölçmeye yönelik Batı standartları"nın Arap dünyasında "işe yaramayacağı" mantıksal sonucunu doğuracak şekilde, neredeyse tamamen, "güruh, kargaşa, isyan" terimleriyle tarif edildi. Amerikalı okurlara, protesto gösterileri yapan Arap kitlelerin mütevazı görünümlerini her an terk edebilecekleri ve başta ABD'nin sadık müttefikleri olan "ılımlı" Arap hükümetleri olmak üzere, "aniden hükümetleri devirecek kadar güçlü güruhlara dönüşebilecekleri" hatırlatıldı.

"Arap sokağı"na dair kaygılardan bağımsız olarak, ABD güçleri Afganistan'a girdi, ABD bombaları binlerce Afgan sivili öldürdü, İsrail-Filistin çatışması sadece kısa bir süre için "sakinleşti" ve Bush Irak'a saldırı planlarına tam gaz devam etti. Fakat Müslüman ve Arap dünyasında sayısız protestolar gerçekleşmesine rağmen, hiçbir ABD büyükelçiliği yerle bir edilmedi. Müslüman ve Arap kitleler de Bin Ladin'i desteklemediler. Sadece, İsrail 2002 baharında Batı Şeria'yı işgal edince Arap dünyasındaki sıradan insanlar büyük bir öfkeyle patladılar. Filistinlilerle dayanışmalarını göstermek için Kahire, Amman, Rabat ve başka kentlerde

sokaklara dökülen milyonlarca Arap, savaş sonrası dönemde sömürge karşıtı hareketlerin nasıl tabandan harekete geçtiğini hatıra getirdi. Fakat "Arap sokağı"nın Ramazan ayında Afganistan'daki muhtemel ABD bombardımanı karşısında patlamamış olmasından ötürü, Arap dünyasındaki gizil popüler nefretin bu hakiki örneği küstahça görmezden gelindi. "Arap sokağı" imgesi, beklenmedik bir biçimde, ne olacağı öngörülemez bir barut fıçısından, Arap ülkelerinin "lakaytlık" tuzağındaki "beyni yıkanmış" insanlarla dolu olduğu gerçeğine rağmen her nasılsa canlı kalabilmiş bir "mit"e, bir "blöf"e dönüştü. Bunun Amerikan siyaseti için anlamı aşikârdı: Arapların Irak'a yönelik bir saldırıyı ya da başka bir popüler olmayan ABD girişimini durdurmaya cesareti yoktur, bu yüzden ABD Arap müttefiklerinden gelen itirazlara karşı "hassasiyet değil kararlılık" göstermelidir. Ne göstericilerin sloganlarına, ne de Arap hükümetlerinin halkın kendi üstlerinde dayanılmaz bir baskısı olduğuna dair ısrarlarına itibar edilmeliydi. *Economist* Arap sokağının ebediyen "öldüğünü" ilan etti. Çok geçmeden Ulusal Güvenlik Danışmanı Condoleezza Rice, Arap halkları demokrasi isteyemeyecek kadar güçsüz olduğu için, ABD'nin Arapları tiranlardan kurtarmak üzere müdahale etmesi gerektiğine karar verdi.

Batı medyasının anlatılarında, "Arap sokağı" muktedir olsa da olmasa da lanetlidir – ya "irrasyonel" ve "saldırgan"dır ya da "lakayt" ve "ölü". Batılı toplumlara aşina gelebilecek bir şekilde kurtuluş şansları çok azdır. "Arap sokağı", tüm bir halkın kültürünü ve kolektif davranışını da vahşi bir soyutlamada şeyleştiren bir şekilde, "Arap aklı"nın bir uzantısı haline gelmiştir. Oryantalist imgelemin, ne yazık ki bazı Araplarca da içselleştirilmiş "öteki"nin sömürge dönemi temsilini hatırlatan bir başka öznesidir. Hiç de basit olmayan bir yanılsamayla, "Arap sokağı" nadiren,

Batılı muadilinin halen olduğu gibi, kamuoyunun ve kolektif duyarlığın bir ifadesi olarak kabul edilir. Aslen, fiziksel bir varlık, kendini ayaklanmalarla ve güruh şiddetiyle ifade eden kaba bir güç olarak algılanır. "Arap sokağı" ancak, menfaatleri tehlikeye sokacak ya da büyük stratejileri bozacak şekilde durduğunda şiddetli imgelemiyle bir anlam ifade eder. Kolektif duyarlığı yansıtan sokak bir mesele olarak görülmez zira ABD bunu görmezden gelebilir ve genellikle de kendinden emin bir şekilde böyle yapar. ABD'nin Ortadoğu'ya yaklaşımını (Filistin Yönetimi'ni parçalamaya girişmişken açıkça ve gittikçe artan bir biçimde Şaron'u destekleyerek Arap kamuoyunu hor görmek ve eşzamanlı olarak Irak'a savaş ilan etme kararlılığında olmak) "Arap sokağı"na dair bu tür algılamalar belirliyor.

Fakat genel olarak sokak siyaseti, özel olarak da Arap sokağı daha karmaşıktır. Ne sokak sadece bir fiziksel bir unsurdur ne de Arap sokağı katıksız bir kaba kuvvet ya da basitçe ölüdür. Arap sokağı, esasen, kamu duyarlığının, eklemlenme tarz ve araçları önemli değişikliklerden geçmiş, bir ifadesidir. Sokak siyaseti çekişmeyi yansıtan modern kent tiyatrosunun *seçkin* halidir. "Sokağın", Fransız devrimi, on dokuzuncu yüzyıl işçi hareketleri, sömürge karşıtı mücadeleler, ABD'de Vietnam Savaşı karşıtlığı, Doğu Avrupa'da kadife devrimler ve belki de halihazırdaki küresel savaş karşıtı hareket benzeri muazzam siyasal değişimlerdeki rolünü hatırlamamız yeterli. Yapısal olarak kurumsal iktidar merkezlerinde yer almayan sıradan insanlar için sokak belli başlı siyaset mahallidir. Eşzamanlı olarak toplumsal ve mekânsal, daimi ve geçici, hem tanıdık hem yabancı, görülebilir ve duyulabilir bir mekân olan sokak, içinde duyarlık ve görüşlerin dikkate değer bir kendine özgülükte oluştuğu, yayıldığı ve ifade edildiği karmaşık bir varlıktır.

Sokak kolektif muhalefetin hem ifade edildiği hem de üre-

tildiği fiziksel bir mekândır. Sokakta sadece –yoksullar ve işsizler gibi– marjinal unsurlar yer almaz; öğrenciler, işçiler, kadınlar, memurlar ve esnaf gibi birtakım kurumsal güçlere sahip aktörler de sokaktadır. Sokak siyasetinde uzamsal unsur, onu grevlerden ve oturma eylemlerinden ayırır, çünkü sokaklar insanların sadece protestolarını dile getirdikleri yerler değildir, protestolarını yakın çevrelerinin *ötesine yaydıkları* bir yerdir. Bir sokak yürüyüşü, sadece "davetliler"i biraraya getirmez, aynı zamanda benzer, hakiki ya da muhayyel şikâyetleri dile getirebilecek "yabancılar"ı içerir. Kamusal mekânlarda polis devriyeleri, trafik düzenlemeleri, uzamsal ayrımlar ile yaygın bir iktidar kullanan otoriteleri tehdit eden basitçe ayaklama tarafından yaratılan kesinti ve belirsizlikler değil, bu salgın potansiyeldir. Polisin göstericileri bir köşede kuşatma taktiği duyarlığın sokaktan geçenlere sirayet etme potansiyelini çökertmek için icat edilmiştir. Protestolar, genelden ziyade sınırlı olaylar olarak tutulmalıdır.

Arap dünyasının sokak siyasetindeki yeri nedir? Sömürge karşıtı Arap mücadeleleri, Arap sokağının etkin tarihine delalet eder. Nasır Süveyş Kanalı'nı millileştirdikten sonra 1950'lerde Suriye, Irak, Ürdün ve Lübnan'da popüler hareketler meydana geldi. Ekim 1956'da Britanya, Fransa ve İsrail'in Kanal'ın denetimini yeniden ele geçirmeye yönelik üç taraflı başarısız saldırganlığı, Arap ülkelerinde Mısır'ı destekleyen taşkın popüler protestolara sebep oldu. 1956, muhtemelen 2002'deki Filistin taraftarı dalgaya dek en son büyük pan-Arap dayanışma hareketi olsa da, işçilerin, zanaatkârların, kadınların ve öğrencilerin yerel toplumsal gelişme, vatandaş hakları ve siyasal katılım adına düzenledikleri toplumsal protestolar belgelenmiştir. Lübnan, Suriye, Mısır, Yemen ve Fas'ta işçi hareketleri hem geçim hem de siyasal meselelere dair grevler ve sokak gösterileri düzenlemiştir. 1980'lerden bu yana, IMF'nin tavsiye ettiği yapısal düzenle-

me programları devrinde, Arap sendikaları, tüketici ürünlerine yapılan sübvansiyonların iptali, fiyat artışları, ücret kesintileri ve işçilerin geçici olarak işten çıkartılmasına karşı direnmeye çalışmıştır. Grevin yasak olduğu sözleşmelere ve eylemcilerin baskı altına alınmasına rağmen, sendikanın rızası olmadan yapılan grevler meydana gelmiştir. Mısır, Ürdün ve Fas'ta olduğu gibi popüler direnişe dair duyulan korku, hükümetleri yapısal düzenleme programlarını geciktirmeye ya da birtakım toplumsal politikaları muhafaza etmeye mecbur etmiştir.

Geleneksel toplumsal sözleşmeler ihlal edildiğinde, Arap kitleler süratle tepki gösterdiler. 1980'ler gittikçe artan yaşam giderlerine yönelik sayısız kentsel protestoya tanıklık etti. Fas hükümeti Ağustos 1983'te, kuzeyde ve ülkenin başka bölgelerinde kentsel huzursuzluğu tetikleyecek biçimde tüketici sübvansiyonlarını yüzde 20 azalttı. Benzer protestolar 1984'te Tunus'ta ve 1982 ile 1985'te Hartum'da yaşandı. 1987 yazında Lübnan'daki sivil savaşın birbirine rakip grupları Lübnan parasının değer kaybına karşı kitlesel sokak gösterileri düzenlemek için işbirliği yaptılar. Cezayir 1988 güzünde hayat pahalılığı ayaklanmalarıyla sarsıldı ve Ürdünlüler 1989'da, Filistinlilerin kötü durumu ve iktisadi sıkıntılara karşı, Kral Hüseyin'i siyasal liberalleşmeye yönelik tedbir önlemleri almaya mecbur eden ulusal çapta protestolar düzenlediler. 1996'da sübvansiyonların kaldırılması kralı ifade ve toplanma özgürlüklerini sınırlamaya sevk eden yeni bir sokak gösterileri dalgasına yol açtı.

Alt ve orta sınıflar kentsel protestoların merkezini oluştursa da, üniversite öğrencileri de genellikle protestolara katıldılar. Fakat öğrenci hareketlerinin zaten kendi ihtilâflı gündemleri vardı. Mısır'da 1970'ler solcu eğilimlerin hâkim olduğu öğrenci eylemliliğinin altın çağıydı. Camp David barış anlaşmasına ve iktisadi yoksunluğa yönelik taşkın

muhalefet binlerce öğrenciyi sokağa döktü. Önceki yıllar, öğrencilerin konferanslar, grevler, oturma eylemleri, sokak yürüyüşleri düzenlemesine ve "en özgür yayın" olan sokak gazeteleri üretmesine tanıklık etti. 1991'de Mısır, Cezayir, Fas, Ürdün, Yemen ve Sudan'da öğrenciler hem Irak'ın Kuveyt'i işgaline hem de Irak'ı Kuveyt'ten çıkarmaya yönelik ABD'nin öncülük ettiği savaşa karşı öfkelerini dile getirmek için gösteriler düzenlediler. 1986'dan beri, İsrail ordusunun öğrencileri vurmaya ve tutuklamaya ya da Filistin üniversitelerini kapatmaya yönelik politikalarından çoğu kez yılmayan Filistinli öğrenciler İntifada eylemlerinin en devamlı katılımcıları olmuşlardır.

Gene de 1980'lerden bu yana Arap sokağı için birçok şey şiddetle değişmiştir. Hükümetler yapısal düzenleme programlarını daha yavaş ve tedbirli bir biçimde hayata geçirdikçe, sosyal ödenek türü emniyet sübaplarını yaygınlaştırdıkça (Mısır ve Ürdün) ve İslâmî STK'lar ile hayır cemiyetlerinin yoksullara yardım etmesine izin verdikçe, yaşam giderlerine yönelik protestoların hızı kesilmiştir. Gerçekten Arap dünyası, dünyanın gelişmekte olan bölgeleri içinde en düşük aşırı yoksulluk oranına sahiptir. Bu arada yoksullaşmış orta sınıfların hoşnutsuzluğu, genel olarak İslâmî hareketlere, özel olarak da mesleki sendikaların siyasallaşmasına kanalize edilmiştir.

Öte yandan, daha klasik sınıf temelli hareketler, özellikle köylü örgütleri, kooperatif hareketler ve sendikalar, nispi bir çöküş içindedir. Köylüler, kırsal bölgelerden şehre kaydıkça ya da topraklarını kaybettikleri için kırsal gündelik işçiler haline geldikçe, köylü ve kooperatif hareketlerinin toplumsal tabanı kaybolmuştur. İktisadi popülizmin yapısal düzenlemeye yakından bağlı olarak zayıflaması, sendikacılığın nüvesini oluşturan kamu sektörü istihdamının çöküşüne yol açmıştır. Uluslararası sermayeye bağlı yeni özel teşebbüsler

sendikalardan kurtulurken, reform, küçültme, özelleştirme ve yeniden yerleştirme dolayımıyla yapısal düzenleme sendikalı kamu sektörünün önemini azaltmıştır. Devlet bürokrasisi ağırlığını korumasına rağmen, bürokrasinin az ücret alan çalışanları örgütsüzdür ve bunların büyük bir kısmı enformel sektörde ikinci ya da üçüncü bir iş bularak hayatta kalabilmektedir. Şu an Arap iş gücünün çoğu serbest çalışmaktadır. Birçok ücretli emekçi pederşahi ilişkilerin hüküm sürdüğü küçük teşebbüslerde çalışmaktadır. Ortalama olarak kentsel iş gücünün üçte biri ile yarısı arasında bir grup düzensiz, örgütsüz enformel sektörde çalışmaktadır. Bu müesseselerde işveren ve işçiler arasındaki gerilim olağan olsa da, emekçiler yan dükkândaki işçilere destek olmaktansa kendi patronlarına sadık kalmaya meylederler.

1980'lerden bu yana STK'ların şiddetli büyümesi özerk sivil eylemliliği müjdelemiş olsa da, STK'lar gruplaşma siyaseti üzerine temellenmiştir. STK'lar eylemliliklerinden yararlanacak olanları küçük gruplara ayırırlar, hak ve sorumluluk ilkelerini sadakayla ikame ederler ve sokak siyasetinden ziyade lobiciliği beslerler. Toplumsal seferberlik için farklı ve yeni alanlar sunan, varlık ve gelir farklılıklarıyla ilgili olanlardan ziyade, insan hakları, kadın hakları ve demokratikleşmeyi savunan STK'lardır.

İnsanlar enformel etkinliklere daha çok bağımlı hale geldikçe ve bağlılıkları azaldıkça, ücret ve çalışma koşullarına yönelik mücadeleler yerlerini iş bulma, enformel çalışma koşulları ve karşılanabilir yaşam giderlerine yönelik kaygılara bırakmaya meyleder ve hızlı kentleşme, kentsel hizmetler, barınma, iyi iskân, sağlık ve eğitime yönelik talepleri artırır. Bu koşullar altında sıradan Arap insanları kolektif protesto siyasetine değil, bireysel "sessiz tecavüz" stratejisine müracaat ederler. Bireyler ve aileler, uzun ve mütevazı, bununla beraber yasadışı bir tarzda, temel ihtiyaçları (sığı-

nacak toprak, kentsel kolektif tüketim, enformel işler ve ticaret fırsatı) karşılamak için uğraşırlar. Yoksunlar, elektrik talep etmek için yürüyüş düzenlemektense, izin almadan belediye hattında kaçak elektrik çekerler.

Böylece, Arap dünyasında seçkin siyasal sınıf, 1950 ve '60'larda, genellikle hâkim olan milliyetçilik, Baasçılık, sosyalizm ve sosyal adalet ideolojileriyle "sokağı seferber eden" memurlar, öğrenciler, meslek sahipleri ve inteligentsia'dan mürekkep eğitimli orta sınıf olarak kalır. İslâmcılık bu büyük dünya görüşlerinin sonuncusu olmuştur. Orta tabakanın durumu en kötü olanlarından gelen asli destekle İslâmcı hareketler yirmi yıl boyunca "ucuz İslâmcılık" (ahlâki ve kültürel saflık, karşılanabilir hayırseverlik ve kimlik siyaseti) ile büyük sayılardaki yoksun kitleleri harekete geçirmeyi başardılar. Ne var ki 1990'ların ortalarına gelindiğinde İslâmcıların maliyeti daha yüksek İslâmcılaşma (İslâmî bir iktisat ve siyaset oluşturma ve modern ulusal ve küresel yurttaşlıkla uyumlu uluslararası ilişkiler kurma) ile bir yere gidemeyecekleri ortaya çıktı. İslâmcı yönetim İran ve Sudan gibi pratiğe döküldüğü yerlerde krizle karşı karşıya kaldı. Diğer yerlerde, Mısır ve Cezayir'de olduğu gibi, şiddet stratejileri mağlup oldu ve böylece İslâmî projeye dair yeni tasarımlar gelişti. İslâmcı hareketler ya baskı altına alındı ya da mevcut görüşlerini gözden geçirmek üzere istifaya zorlandı.

Batı'da 11 Eylül olaylarını takip eden İslâm karşıtı duyarlık ve müteakip "teröre karşı savaş", şüphesiz, dinsellik ve yerlilik dillerini pekiştirerek, İslâm'ın küresel bir saldırı altında olduğu hissini güçlendirdi. Diğer şeylerin yanısıra ABD'nin politikalarına muhalefet eden muhtelif İslâmcı partiler ulusal seçimlerde kayda değer başarılar elde ettiler. Fas'taki Adalet ve Kalkınma Partisi Eylül 2002 seçimlerinde 42 milletvekilliği kazanarak parlamentodaki sandalye sayısını ikiye katladı. Ekim 2002'de Cezayir yerel seçimlerinde İs-

lâmcı hareket üçüncü oldu ve Pakistan'da dinî partiler ittifakı 150 sandalyeden 53'ünü kazandı. Kasım'da Bahreyn'de İslâmcılar parlamentodaki 40 koltuktan 19'unu kazandılar ve Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisi parlamentonun yüzde 66'sını ele geçirdi. Bununla birlikte bu seçim başarıları "İslâmcılığın dirilmesi"nden ziyade milli kaygıları olan siyasal bir proje olarak İslâmcılığın, kişisel dindarlık ve küresel, İslâm karşıtı gözdağıyla alakalı daha bölünmüş dillere kayışına işaret eder. Post-İslâmcı bir dönüşün eşiğindeyiz.

Kıymeti ne olursa olsun, İslâmcı hareketlerin temel mirası Arap toplumlarını dönüştürecekti. Radikal İslâmcıların likidasyonu devletlere diğer muhalefet biçimlerini denetleme imkânı sunduğu için, İslâmcı hareketler Arap devletlerini (devletler İslâmcılığın ahlaki otoritesini çaldıkları için) daha dindar, (Arap otantikliğini öne sürdükleri ve Batılı bir mamul olarak demokrasiyi reddettikleri için) daha yerlici ya da milliyetçi ve daha baskıcı duruma getirdiler. İslâmcı hareketlerin bu mirası bugünkü Arap dünyasında muhalefet siyasetini daha karmaşık bir hale getirdi.

"Arap sokağı"nın Filistinlilerle dayanışma halinde 2002'de yeniden canlanması hakikaten görkemliydi. Devletler, kısa bir süre için, sıkı denetimlerini yitirdiler ve Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nin "Batılaşmış" ve "apolitik" öğrencileri arasında dahi kamusal düzeyde sesi duyulan muhalefet grupları hızla büyüdü. Filistin dayanışma hareketi, Arap sokak siyasetinin İslâmcılık haricinde de bir veçhesi olduğunu gösterdi ve siyasal bir geleneğin yenilenmesini teşvik etti. ABD'nin Ocak ayında [2003] Irak'a saldırısı yaklaştığında bir milyon Yemenli San'a'da "Savaş ilanı terörizmdir" diye bağırarak yürüdü. 10 binin üzerinde kişi Hartum'da, binlerce insan Şam ve Rabat'ta ve yüzlerce kişi Bahreyn'in başkenti Manama'da protesto gösterileri yaptı. Ürdün'de 20 bin Hıristiyan Bush'un savaşım kınayarak Irak

halkı için dua etti. Almanya'da El Kaide üyesi olduğu zanniyla bir Yemen vatandaşının tutuklanmasını protesto etmek için bin Yemenli kadın sokaklarda gösteri yaptı. Mısır'da ve diğer Arap ülkelerinde Irak savaşına karşı irili ufaklı protesto eylemleri, yoğun polis denetimi altında devam etti. Irak'ın ABD ve Birleşik Krallık tarafından işgalinden bu yana Arap dünyasındaki sokak gösterileri yeni bir ivme kazandı.

Bununla birlikte, bu gösterilerin çoğu Arap devletlerinin zımni fakat gönülsüz onayıyla gerçekleşti. 2002 işgalleri boyunca İsrail vahşetinin ulaştığı nokta ve daha sonra Irak'ın ABD güçlerince işgali siyasetçileri ve halkı ortak milliyetçi duyarlılıkta birleştirdi. Buna ilaveten, sokak muhalefeti büyük ölçüde *dış* düşmana yöneltildi ve protestocuların kendi hükümetlerine yönelik sloganları sıradan katılımcılardan ziyade birtakım ideolojik önderler tarafından bağırıldı. Göstericiler sadece son Kahire eylemlerinde toplanma özgürlüğüne engel olmaya devam eden 20 yıllık olağanüstü hal kanunlarının kaldırılmasını talep ettiler.

Arap sokağı kendi yasaklarına karşı ayaklanmada, demokrasi ve adalet talebinde neden başarısız oldu? Yoksunlar "sessiz tecavüz"e müracaat ederken, Arap devletleri, siyasal sınıfı milliyetçilik, din ve anti-Siyonizm'e dayalı ortak bir söylemi yürürlüğe koyarak hatırı sayılır bir ölçüde etkisizleştirdiler. "Eski moda pan-Arap milliyetçiliği"ne sıkıştırılan ve din ile ahlâk siyaseti lügatiyle baştan çıkarılan Arap inteligentsia'sı, kendi otoriter devletlerinden imtiyazlar elde etmek üzere anı yakalamakta başarısız oldu. İsrail'in, maddi ve diplomatik ABD desteğiyle, Filistin'i işgali, Arap inteligentsia'sını kuşaklar boyunca otoriter Arap devletlerinin büyük ölçüde istifade ettiği dar bir yerliliğe ve kültürel milliyetçiliğe hapsetti. Yerlilik taraftarı, her ne kadar soylu olursa olsun, yabancı, genellikle de "Batı" kültürü temelli fikir ve pratikleri çoğu kez reddeder ve baskıcı da olsa

"kendi" fikir ve pratiklerini romantikleştirir. İnsan hakları, örneğin, basitçe bir Batı ithalatı ya da hilekâr bir Amerikan dalaveresi olarak ıskartaya çıkartılır.

Öte yandan, Arap hükümetleri bağımsız muhalefete çok dar bir alan bırakır. 2000'den bu yana, resmi olmayan sokak eylemleri yıldırı ve saldırıyla karşı karşıya kalır, eylemciler bizar edilir ya da tutuklanırken, ABD ve İsrail karşıtı kolektif protesto talepleri görmezden gelinmiştir. 15 Şubat 2003'te, dünya çapında 10 milyon insan ABD'nin Irak savaşına karşı protesto gösterileri düzenlerken, binlerce Mısır polisi 500 civarında göstericiyi halktan ayırmak üzere bir köşeye sıkıştırmıştı.

Kendilerini sokakta ifade etmek için aşılması zor meydan okumalara maruz kalan Arap eylemciler muhalefeti eklemlemek için yeni araçlar geliştiriyorlar – boykot kampanyaları, sanal eylemlilik ve protesto bunlar arasındadır. Arap devletleri sokakları gözetim altında tutarken, eylemlilik sivil kurumların –üniversite kampusları, okullar, camiler, meslek odaları ve STK'ların– içine itiliyor. Özgür siyasal bir iklimin yokluğunda, meslek odaları, genellikle liderlik için yoğun bir mücadelenin hüküm sürdüğü siyasal partilerin rolünü üstlenecekleri ölçüde, siyasal kampanyalara toplantı odaları tahsis ediyor. Merkezleri, siyasal toplantılar, mitingler, hayır işleri ve uluslararası dayanışmalar için mekân olarak kullanılıyor. Diğer sivil dernekler, başta yeni savunma STK'ları, insan hakları, demokratikleşme, kadın, çocuk ve emek haklarına dair kamusal tartışmaları destekliyor. Halen Arap dünyasında, yüzlerce sosyal hizmet merkezinin yanısıra 90 ila 100 insan hakları örgütü faaliyet gösteriyor ve daha birçok sosyal hizmet örgütü haklar lügatini işlerinde kullanmaya başlıyor.

Seferberlik, iletişim tarzı, çatı ve örgütsel esneklik konularında yenilikler, durgun milliyetçi politikalara yeni bir ha-

va kazandırıyor. Filistin İntifadası ile Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi böyle bir eğilimi temsil ediyor. Ekim 2000'de kurulan Komite Mısır'ın farklı siyasal eğilimlerinden temsilcileri (solcular, milliyetçiler, İslâmcılar, kadın ve hak grupları) biraraya getirmiştir. Bir Web sitesi, bir haberleşme listesi kurmuş, hayır faaliyetleri için yardım toplamaya başlamış, Amerikan ve İsrail ürünlerini protesto boykotları düzenlemiş, sokak eylemlerini canlandırmış ve Kahire'deki İsrail Büyükelçiliği'nin kapatılması için 200 bin imza toplamıştır. İşçi Haklarını Müdafaa Komitesi ve bazı başka insan hakları STK'ları gibi Mısır Anti-Küreselleşme Grubu ve Irak Savaşı'na Karşı Milli Seferberlik de benzer eylemlilik tarzlarını benimsemiştir.

Tabandan gelen hayırseverlik ve boykotlar ya da "ürün kampanyaları" siyasal seferberliğin yeni araçları haline geldi. Binlerce genç gönüllü ile yüzlerce şirket ve örgüt Filistinliler için gıda ve ilaç toplamakla meşgul oldular. Nisan 2002'de Kahire'deki Amerikan Üniversitesi öğrencileri dört gün içinde fabrika, şirket ve evlerden Gaza'daki Filistinlilere götürmek üzere 30 kamyon dolusu yardım topladılar. Milyonlarca Arap ve Müslüman, McDonalds, KFC, Starbucks, Nike ve Coca Cola'nın da içinde bulunduğu Amerikan ve İsrail ürünlerini boykot ettiler. Yerli ürünlerin kayda değer başarısı, Coca Cola'nın bazı ülkelerde pazar payını yüzde 20 ila 40 arasında kaybetmesine yol açtı; fast food şirketlerinin satışları da azaldı. İran'ın Zamzam Cola'sı, Pakistan, Malezya, Endonezya ve birkaç Afrika ülkesine yayılarak Ortadoğu'da oldukça büyük bir pazar payı yakaladı. Şirket dört ay içinde Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerine on milyon kutu içecek ihraç etti. Danimarka ve Belçika gibi bazı Avrupa ülkeleri Zamzam ithal etmeye başladılar. Zamzam'ın yanısıra, Paris'te ABD içeceklerini boykot eden Avrupalı Arap ve Müslümanlara yönelik olarak Mecca Cola ortaya çıktı. Fransa'da

iki ayda 2 milyon 200 bin şişe satıldı. Mecca Cola gelirinin yüzde 10'unu Filistinli çocuklara tahsis etti.

İletişim teknolojisi de dolaysız siyasal kampanyalar için gittikçe artan bir biçimde kullanılıyor. Ortadoğu'da "küçük medya"nın uzun bir geçmişi var. Şeyh Kishk (Kişk?), Yusuf Al-Qaradawi [El Karadavi], Şeyh Fadlallah [Fadıl Fıdıllıoğlu, Fadullah] gibi vaizlerin yanısıra, Mısırlı popüler televizyon evangelisti Amr Khaled'in [Ömer Halid] vaazları ses ve video kasetleriyle kitlesel olarak dağıtılıyor. Vaaz vermesi 2002 sonlarına doğru yasaklanan Ömer Halid'in yandaşları Web siteleri marifetiyle 10 bin imza toplayabiliyor. Daha yakın dönemde, eylemciler iddialarını yaymak ya da destek kampanyaları ve gösteriler düzenlemek için e-posta ve faks kullanmaya başladılar. Şubat 2003'te Filistin ve Irak'la dayanışma için Mısır koalisyonu, internet aracılığıyla BM ile ABD ve Britanya büyükelçiliklerine bir milyon dilekçe göndermeyi tasarladılar. Web'deki alternatif haber siteleri, eleştirel ve bilgili grupların oluşturulmasında muhtemelen en önemli siteler. Kısır yerel haber kanallarının tekelini kıracak alternatif haberler getiren uydu kanalları Arap dünyasında hızla yayılıyor. Şam ufkunun çanak antenlerle dolu silueti, iktidar partisi gazetelerinin sergilendiği sokak gazetecilerinin ruhsuzluğunu açıklamaya yardımcı oluyor.

Sanal kampanyalar seçkinlerle sınırlı kalırken (ortalama olarak Arapların sadece yüzde ikisinin kişisel bilgisayarı var), siyasal sanat kitlesel bir dinleyiciye ulaşıyor. Batı Şeria'nın 2002'de İsrail tarafından yeniden işgali, Ümmü Gülsüm, Feyruz ve Faslı Ahmet Sanusi'nin siyasal mirasını yeniden hayata geçirdi. Arap sanatçılar, sinema oyuncuları, ressamlar ve özellikle şarkıcılar halkın öfkesinin kâhinleri haline geldi. Mısır'da, Amr Diab (Ömer Diab), Muhammed Münir ve Mustafa Kamar gibi önemli pop yıldızları, özel olarak dinsel ve milliyetçi sözleri bulunan şarkılar içeren

çok satan albümler ürettiler. Muhammed Münir'in, yüksek fiyatlı "Toprak ve Barış, Ey Allah'ın Elçisi" albümü çok kısa bir sürede 100 bin sattı. Ali El-Hajjar, Muhammed Tharwat ve Hani Shaker'in de içlerinde bulunduğu başka şarkıcılar, Arap pazarını kaplayan dinsel-milliyetçi "El Aksa, Ey Allah" albümünü hazırlamak için biraraya geldiler.

Elbette, bu yeni mücadele alanlarının yaygınlığı ve etkisi çok mütevazı. Gene de birçok Arap hükümetinin bunları denetlemeye yönelik olarak artan eğilimleri (STK'ların kapatılması, yayınların ve şarkıların yasaklanması, Web tasarımcılarının tutuklanması), bunların Arap sokağının karşı karşıya bulunduğu engelleri telafi etme potansiyeline işaret ediyor. Aslında, sokak siyaseti bir meziyet değil, insanlar seslerini duyurmaya mecbur kaldıklarında bir gereklilik ve fırsattır. Meziyet kitlesel siyasette değil, sivil toplumda, menfaatlerin eklemlenmesinin kurumsallaşmasında ve rasyonel diyalogdadır. Gene de yerel rejimler ya da küresel güçler popüler görüşlere kulaklarını tıkadıkları müddetçe, sokak kolektif yakınmaların işitilebilir dışavurumunun en canlı mahalli olarak kalacaktır. Arap sokağı ne "irrasyonel" ne de "ölü"dür; hem eski sınırlamalar hem de küresel yeniden yapılanmanın beraberinde getirdiği yeni olanakların yol açtığı büyük bir dönüşümden geçmektedir. Bir araç ve ifade biçimi olarak şekil değiştiriyor olabilir, fakat yansıttığı kolektif şikâyet hâlâ burada. Bunu görmezden gelmek, hem ahlâki duyarlığa hem de rasyonel siyasete haksızlık etmek olacaktır.

Çeviren *ÖZGÜR GÖKMEN*

İran kökenli araştırmacı Asef Bayat, Müslüman Ortadoğu toplumlarındaki toplumsal değişime, Oryantalizmin kalıplarını kıran bir bakışın imkânlarını sunuyor elinizdeki derlemede. Her şeyden önce, "durağan" bir karakteri, bir "kendine özgülüğü" değil; *değişimi* vurgulayarak ve "küresel güneyin" başka ülkeleriyle benzerliklere dikkat çekerek bakıyor bu toplumlara. Bu tutumuyla, Ortadoğu'ya *karşılaştırmalı* bakışı küreselleşme bağlamında konumlandıran bir öneri de geliştiriyor.

Asef Bayat, kitabın adından da çıkarılacağı üzere, "aşağıdakilerin" durumunu esas alıyor, toplumsal hareketliliğe, sınıfsal hareketlere, popüler ve sivil eylemlere odaklanıyor. Ortadoğu toplumlarındaki İslâmî hareketleri bu çerçevede genişçe ele alıyor, ama bununla yetinilmemesi gerektiğinin de altını çiziyor. Kent yoksulları, sendikalar, yeni sivil toplum kuruluşları da onun yoğun ilgisine tâbi.

Kendi terimleriyle, *"planlanmamış kolektif eylemlere"*, *"sokak siyaseti"*ne eğiliyor Asef Bayat. Veya, derlemedeki bir yazının başlığıyla: *"Gayrı Sivil Toplum"*a, *"Gayrı Resmi İnsanların Siyaseti"*ne... Ve madunların/aşağıdakilerin yaşamsal gereksinimlerini karşılamaya dönük *"sessiz, kanunsuz ve iddiasız doğrudan eylemlerine"*; *"sessiz tecavüz"*e...

İLETİŞİM 1134
ARAŞTIRMA İNCELEME 195
ISBN 975-05-0384-8